



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

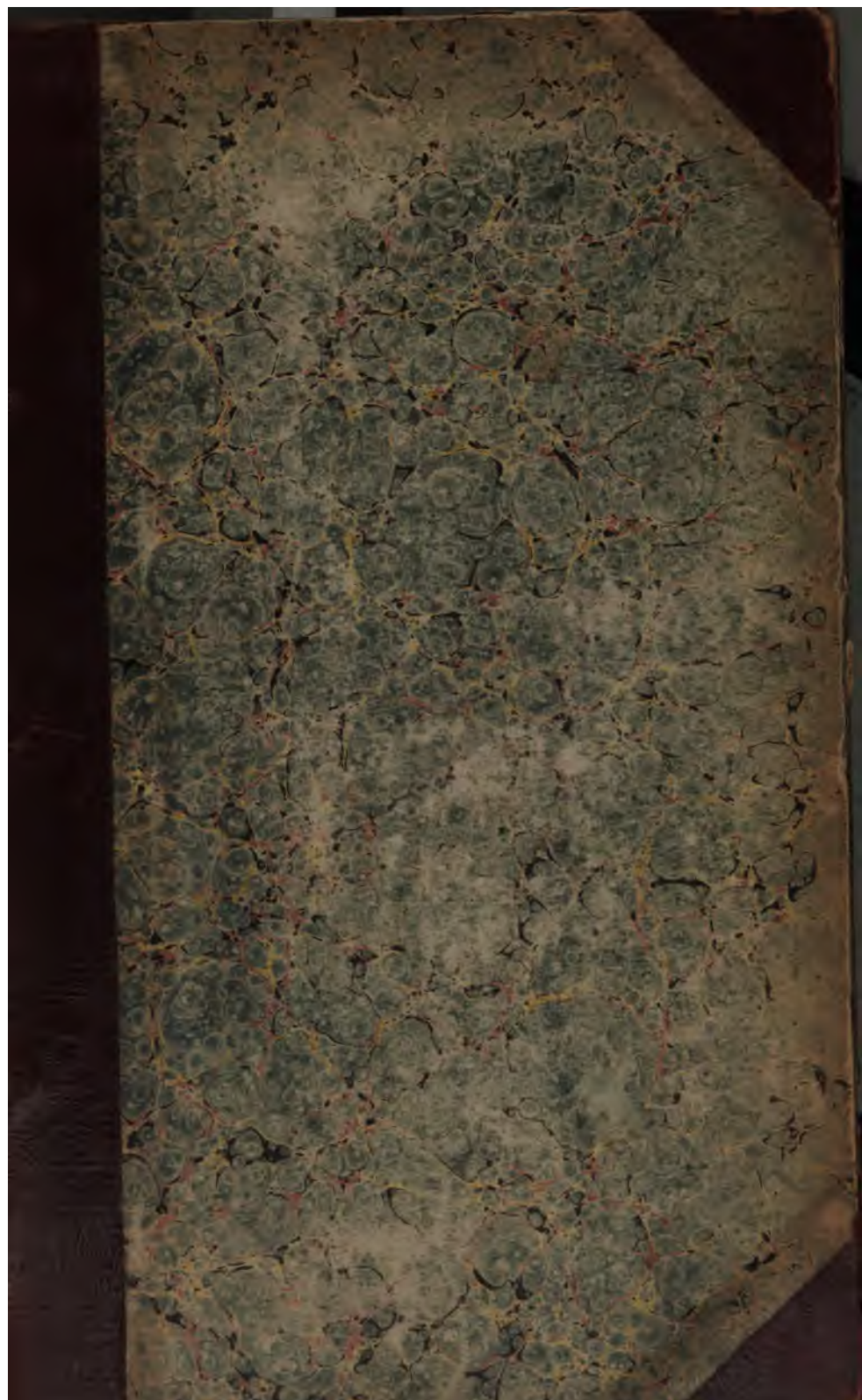
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



PRESENTED TO
THE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN

By Prof. Richard Hudson

May 10, 1892

BS
2615
T45
1833

A 459326

4.

1

—





Commentar

zum

39689

Evangelio Johannis,

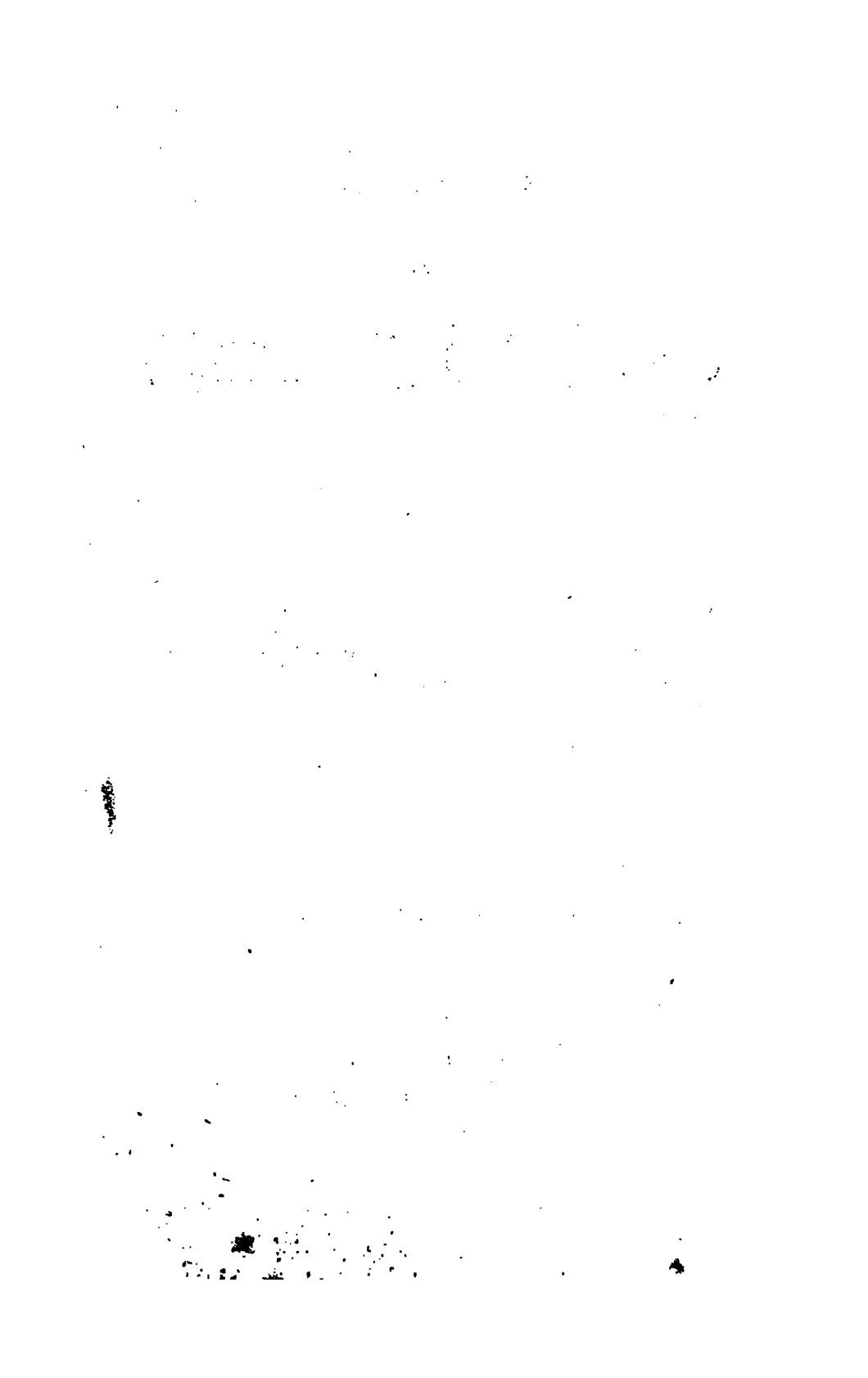
Friedrich August Gottlieb
von

Dr. A. Tholuck,

Consistorialrath und ord. Professor der Theologie an der Universität
zu Halle.

Vierte verbesserte Ausgabe.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1833.



Vorrede zur dritten Ausgabe.

Der Commentar zu dem Evangelio Johannis hat in dieser dritten Auflage vielfache Verbesserungen erfahren. Es ist zunächst die vollständige Accentuation gegeben worden. Wiederholungen sind entfernt und durch Verweisungen auf die frühere Ausführung überflüssig gemacht worden. Die Erklärung hat hie und da — wenngleich in dieser Beziehung noch manches zu wünschen übrig bleibt — an Bestimmtheit gewonnen. Der Sinn vieler Stellen ist mit mehr Genauigkeit und Präcision entwickelt. Die Auslegung von Christi Reden ist fast durchgängig überarbeitet worden. Ungeachtet dessen ist die Ausdehnung des Werkes absichtlich dieselbe geblieben, weil es eben den Stoff concentrirt geben soll.

Bei alle dem bin ich mir der Mängel wohl bewußt, welche auch noch gegenwärtige Ausgabe des Buches hat; würde es jetzt ganz von neuem ausgearbeitet, so würde es in manchem Betracht anders werden. Insbesondere

wünschte ich noch mehr die Schrift durch die Schrift zu erklären. Das wird nur in dem Maaße möglich, als der Ausleger die ganze heil. Schrift exegetisch durchgearbeitet hat; dieses muß daher das Hauptziel des Exegeten seyn. Ferner erkenne ich immermehr, wie nothwendig in jeder Beziehung die ἀριστεία bei Auslegung derer Schriften ist, welche nicht ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλὰ ἐν διδακτοῖς τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ geschrieben sind. Dr. Winer in der dritten Aufl. seines Commentars zum Brief an die Galater hat in der Beziehung dem alten, langvergeffenen Bengel ein schönes Lob ertheilt: cum nostra ecclesia per aliquantum temporis non vidisset solertem interpretem, sec. 18. fere med. exortus est A. Bengelius magnamque sagacitatem in rimandis et presse explicandis Apostoli sententiis verborumque etiam minimorum significatibus consumsit. Diese ἀριστεία Bengels, wenngleich sie wohl einst Ernesti nicht überall ohne Grund lächerlich machte, halte ich in Verbindung mit dem Tieffinne Calvins (von ihm sagt Dr. Winer a. a. O. miram in pervidenda Apostoli mente subtilitatem, in explicanda perspicuitatem probavit) für die höchste Eigenschaft des Schrifterklärers. Möge der Geist der rechten Auslegung, wie er in den Schriften jener Männer weht, unserer Kirche in immer reicherm Maaße wiederkehren! Das Bedürfniß nach solcher Auslegung ist geweckt, alles Schreien dagegen kann nichts ausrichten. Der, welcher das Bedürfniß weckte, wird es auch zu stillen wissen! — Ohne christliche Wissenschaft kann christliches Leben in unserer Zeit wenigstens nicht auf eine ge-

funde Weise gedeihen. Allen Schreiern zum Trost baut sich eine christliche Theologie auf, von dogmatischer, kirchenhistorischer, exegetischer, kritischer Seite wird unser alter Glaube gerechtfertigt, und die Weihe der Kraft wird allen diesen Bestrebungen in empfängliche Herzen Eingang verschaffen.

Soli Deo gloria!

Halle, den 22sten Mai 1831.

Dr. A. Tholuck.

V o r w o r t

zur vierten Auflage.

Da ich bei der dritten Auflage dieses Commentars namentlich die Erklärung der Reden Christi aufs Neue ausgearbeitet hatte, so habe ich zu ändern in dieser Ausgabe wenig Veranlassung gefunden; indeß sind manche Zusätze hinzugekommen, und hie und da ist auch Einiges verbessert worden.

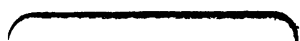
Halle, den 19ten Februar 1833.

Dr. A. Eholuck.

Commentar

zu dem

Evangelio Johannis.







Commentar

zum

39689

Evangelio Johannis,

Friedrich August Gottmann
von

Dr. A. Holuck,

Consistorialrath und ord. Professor der Theologie an der Universität
zu Halle.

Vierte verbesserte Ausgabe.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1833.

Eusebius da nicht, wo er Veranlassung hatte (dem. evang. l. III. c. 5.), so kann kein Gewicht darauf gelegt werden. (Vgl. Mosheim, diss. ad hist. eccl., Vol. I. p. 497 ff.) Nachdem Johannes unter Nerva (Euseb. hist. eccl. l. III. c. 20. u. 23. Hieron. catal. script. eccl. c. IX.) aus dem Exil zurückgekehrt, stand er wiederum eifrig seinen Gemeinden vor, und starb in Ephesus, älter als neunzig Jahr, unter der Regierung des Trajan.

§. 2. Charakter des Evangelisten Johannes. .

Wenn wir das Bild, welches uns das Evangelium und die Briefe Johannis von ihrem Verfasser geben, zusammennehmen mit einigen Zügen aus seinem Leben, die uns das Alterthum aufbewahrt hat: so ergiebt sich daraus, daß Johannes eine weiche, empfängliche, sich hingebende Natur war, bildsam und leicht erregbar, voll tiefen Gefühls und lebendiger innerer Anschauung. In diesem Charakter prägen sich nun die Eigenschaften einer heiligen Milde, Sanftmuth, Demuth und Liebe aus, gänzliche Hingabe eines liebenden Gemüths an den Heiland und an die Brüder, eine Wärme der Innigkeit, welche die ganze Welt umfaßt. Diese Eigenschaften athmen schon an und für sich bei Johannes etwas so Göttliches, daß wir sie nicht für das Product seiner natürlichen, menschlichen Entwicklung halten können. Dies wird noch deutlicher, wenn wir einige historische Züge aus seinem frühern Leben berücksichtigen. Wir finden ein blindes, natürliches Feuer bei ihm in jenem Zuge, der Luk. 9, 54. erzählt wird, wo er aus bloß natürlicher Hestigkeit die Feinde des Messias bestraft wissen will. Die hierbei bewiesene Gefinnung scheint tief aus seinem Charakter hervorgegangen zu seyn, denn Christus legte wegen dieses Vorfalls ihm und seinem Bruder den Namen *βοανεργές* (בְּנֵי-רָעָה oder *بنو راء* wie auch der Syrer hier hat), *υιοι βοωντης* bei, um sie immer an ihren innern Feind zu erinnern (Mark. 3, 17.). Wir finden die Leidenschaftlichkeit einer unreinen Selbstsucht in jenem Zuge, Mark. 9, 38., wo er neidisch auf diejenigen sich ausspricht, welche die Wundergaben des Evangelii empfangen hatten, ohne wie die Apostel alles verlassen zu haben, um Christo nachzufolgen. Dieselbe leidenschaftliche Selbstsucht giebt sich in dem Zuge Mark. 10, 35. vgl. Matth. 20, 20. zu

erkennen, wo Johannes mit seinem Bruder durch seine Mutter sich an Christum mit der Bitte einer irdischen Auszeichnung im Messiasreiche wendet. Es ist also wohl anzunehmen, daß jene erhabenen Eigenschaften der Liebe, Demuth und Milde, durch welche sich die Schriften des Evangelisten auszeichnen, erst das Werk der umbildenden Gnade Gottes, des Einflusses des Geistes Christi auf den sich ihm hingebenden Jünger war. Daß dem so gewesen sei, bestätigt sich auch durch die allgemeine Erfahrung. Gerade weiche und hingebende Gemüther pflegen oft großer Schroffheit gegen das, was ihnen nicht zusagt, fähig zu seyn, und insbesondere auch einer feineren Selbstsucht und Selbstgefälligkeit. Sie hassen mit derselben Selbstsucht, mit welcher sie lieben. So mußte also auch das Gemüth eines Johannes erst durch den heiligenden Geist des Evangelii geläutert werden, um zu der Sanftmuth, Milde und innigen Demuth zu gelangen, die wir in seinen Schriften und in einigen Zügen seines späteren Lebens finden. Diese, da sie mit zu seiner Charakteristik dienen, führen wir hier an. Clemens Alexandrinus erzählt in seinem Buche: *εὐσέμεινος πλοῦσιος*, c. 42: „Nimm eine Sage, oder vielmehr eine ächte Ueberlieferung vom Johannes, dem Apostel, welche treu im Gedächtniß bewahrt worden. Bei seiner Rückkehr von Patmos nach Ephesus besuchte er die umliegenden Gegenden, um Bischöfe einzusetzen, und Gemeinden einzurichten. Als er nun in einer Stadt, unweit Ephesus, die Einige auch mit Namen nennen, die Brüder ermahnt und tröstet, erblickt er einen schönen, feurigen Jüngling, der ihn so anzieht, daß er sogleich sich zu dem Bischöfe der Gemeinde wendet mit den Worten: Diesen lege ich dir vor Christo und der Gemeinde als Zeugen alles Ernstes ans Herz. Der Bischof übernahm nun den Jüngling, indem er alles zu thun versprach, und beim Scheiden wiederholte Johannes jene Worte noch einmal. Der Älteste nahm den Jüngling ins Haus, pflegte und bewachte ihn, bis er am Ende ihn zur Taufe zulassen konnte. Nachdem er aber dieses Siegel des Herrn empfangen, ließ der Bischof von seiner Sorgfalt und Wachsamkeit nach. Der Jüngling, zu früh der Zucht entlassen, geräth in schlechte Gesellschaft. Zuerst wird er zu Ausschweifungen verführt, dann verleitet, des Nachts die Vorübergehenden zu berauben. Wie ein kühnes Roß, das vom rechten Wege abspringt, sich gählings in den Abgrund

stürzt, riß auch ihn seine heftige Natur in die Tiefe des Verderbens. Er verzweifelte nun einmal an der Gnade Gottes und wollte daher, da er doch einmal mit seinen Genossen ein gleiches Schicksal zu theilen hatte, noch etwas Großes ausführen. Er nahm seine Gefellen zu sich, bildete eine Räuberbande und wurde ihr Haupt, alle an Blutdurst und Gewaltthaten übertreffend. — Nach einiger Zeit ward Johannes abermals durch ein Geschäft nach jener Stadt gerufen. Als er alles andere abgethan, redete er den Bischof an: „Wohlan Bischof, gieb das Pfand uns wieder, was ich und der Heiland dir vor der Gemeinde anvertraut haben!“ Dieser erschrock zuerst und meinte, es sei von veruntreutem Gelde die Rede. Als aber Johannes sagte: „Den Jüngling fordere ich wieder und die Seele des Bruders,“ seufzte der Greis tief auf und sprach mit Thränen: „Der ist gestorben!“ „Gestorben?“ — fragte der Jünger des Herrn — „Und welcher Todesart?“ „Er ist Gott gestorben“ — erwiderte der Alte — „er ist gottlos geworden, und am Ende ein Räuber. Nun hat er statt der Kirche mit seinen Genossen einen Berg inne.“ Der Apostel, als er dieses vernimmt, zerreißt mit lautem Schrei sein Kleid und schlägt an sein Haupt und ruft: O welchen Wächter habe ich über meines Bruders Seele zurückgelassen! Er nimmt ein Pferd und einen Wegweiser und eilt an den Ort, wo die Räuberbande sich aufhält. Er wird von der Wache ergriffen; er flieht nicht, sondern ruft: Eben deshalb bin ich gekommen, führt mich zu eurem Anführer! Dieser, gewaffnet, erwartet seine Ankunft. Als er aber erkennt, daß der Herannahende Johannes ist, entflieht er aus Schaam. Johannes indes eilt ihm mit aller Schnelligkeit nach, sein Alter vergessend, und schreit: „Warum fliehst du mich, o Kind! mich, deinen Vater, den Unbewaffneten, den Greisen? Habe Mitleid mit mir, o Kind! fürchte dich nicht! Du hast noch eine Hoffnung des Lebens. Ich will Christo Rechenschaft für dich ablegen. Soll es seyn, so will ich gern für dich sterben, wie Christus für uns gestorben ist. Ich will mein Leben für dich lassen. Stehe! Glaube, Christus hat mich abgeschickt!“ Jener, als er diese Worte vernimmt, bleibt zuerst stehen und blickt zur Erde. Dann wirft er die Waffen weg, dann fängt er an zu zittern und bitterlich zu weinen. Und als der Greis herankommt, umfaßt er seine Knie und fleht mit der heftigsten Wehklage um Vergebung, durch seine Thränen giebt er sich gleichsam

die zweite Kause, nur die rechte Hand verbirgt er. Der Apostel aber verbirgt sich und schwört, daß er vom Heilande Vergebung für ihn erhalten habe, bittet, wirft sich auf die Knie und küßt seine gleichsam durch die Reue reingewaschne Hand. So führt er ihn denn in die Gemeinde zurück. Und hier betet er so angelegentlich mit ihm und kämpft mit ihm in Fasten, und ermahnt ihn mit Reden, bis er ihn der Kirche wiederschenten kann, als ein Beispiel wahrhafter Sinnesänderung und ächter Wiedergeburt." — Zu dieser Erzählung aus dem Leben des heiligen Jüngers, die so ganz das Gepräge seines Sinnes trägt, fügt Hieronymus (Comm. ad Gal. Vol. III. p. 314. Mart.) noch den schönen Zug hinzu: „Als Johannes sein höchstes Alter erreicht hatte, war er zu schwach in die Versammlungen zu gehen. Er ließ sich von Jünglingen hineintragen. Viel konnte er nicht mehr sprechen, aber er wiederholte immer die Worte: Kindlein, liebet euch unter einander! Und als er gefragt ward, warum er immer dieses eine Wort wiederholte, war seine Antwort: Weil dieses das Gebot des Herrn ist, und weil genug geschieht, wenn nur dies eine geschieht!" —

§. 3. Sprache und Zeit, Ort und Zweck der Abfassung des Evangelii Johannis.

Das einstimmige Zeugniß des Alterthums sagt, daß das Evangelium vom Apostel in Ephesus geschrieben sei. Darauf führen uns auch innere Kennzeichen, nämlich daß der Verfasser auf hellenistisch-jüdische Theosophie und überhaupt auf nicht palästinensische Leser Rücksicht nimmt (Joh. 2, 6, 13. 4, 9. 5, 1, 2.), wie endlich auch die Geübtheit in der hellenistisch-griechischen Sprache. Diese ist so groß im Verhältnisse zum Style der Apokalypse, daß, wenn der Evangelist Johannes Verfasser derselben ist, das Evangelium nothwendig eine geraume Zeit später abgefaßt seyn mußte. Nach Tren. adv. haer. V. 30, 3. ist die Apokalypsis von Johannes gegen Ende der Regierung des Domitian (er starb 96) gesehen worden (εωραδην). Nimmt man an, daß mit diesem Sehen auch das Aufzeichnen gleichzeitig war, so wäre die Apokalypse etwa um das Jahr 95 geschrieben; wenn wir nun die Abfassung des Evangelii um das Jahr 100 setzen

(später können wir sie kaum sehen), so würden zwischen beiden Schriften doch nur fünf Jahre liegen, welcher Zeitraum immer ziemlich klein wäre, um die große Verschiedenheit der Sprache zu erklären. Nach Offenb. 1, 9. muß man aber annehmen, daß die Apokalypse erst nach der Rückkehr aus Patmos niedergeschrieben worden, so daß zwischen ihr und dem Evangelium nicht einmal fünf Jahre liegen. Ist nun die Apokalypse wirklich das Werk des Apostels, so ist die Differenz des Styls zwischen ihr einerseits und dem Evangelium und den Briefen andererseits ein schwer zu lösendes Räthsel.

Was die Sprache, in der das Evangelium abgefaßt wurde, betrifft, so können wir keine andere als die griechische dafür erkennen. Salmasius, Grotius, Volten nahmen einen syrochaldäischen Urtext an, allein für diese Annahme könnte man bloß anführen: erstens die aramäischen Idiotismen, welche durch das Griechische durchschimmern, und dann, daß man von Johannes auch nicht so viele Kenntniß des Griechischen erwarten könne, als hier zu Tage gelegt ist. Allein der erstere Grund ist keinesweges beweisend, da ja in allen apostolischen Schriften der Grundton des Griechischen aramäisch ist. Was aber das Andere anlangt, so läßt es sich wahrscheinlich machen, daß unter den Juden neben der aramäischen Sprache zur Zeit Christi auch die griechische ziemlich allgemein gesprochen wurde, daß also auch Johannes hinlängliche Gelegenheit hatte, sie kennen zu lernen (Hugs Einleitung, Th. 2. S. 42 ff. und die Abhandlung von Dr. Paulus, *verosimilia de Iudaeis Palaestinesibus*, Iesu etiam atque apostolis non Aramaea dialecto sola, sed Graeca quoque Aramaisante locutis, Ienae 1803.). Und selbst wenn der Apostel vorher nicht die mindeste Kenntniß vom Griechischen gehabt hätte, so bot ihm doch sein langer Aufenthalt in Ephesus hinlängliche Gelegenheit dar, es vollkommen zu erlernen, ja er nöthigte ihn dazu.

Wichtiger ist die Untersuchung über den Endzweck der Abfassung des Evangelii. Alle diejenigen, welche die evangelische Geschichte aufzeichneten, hatten den allgemeinen Zweck, den Glauben an Christum und seine heilbringende Lehre zu verbreiten und zu begründen. In dieser Absicht verfertigte Lukas, wie er im Eingange seines Evangelii sagt, seinen Bericht für den Theophilus. Diese allgemeine Absicht hatte auch Johannes, wie er uns selbst

sagt E. 20, 31. Es fragt sich nun, ob wir veranlaßt sind, außerdem noch einen besondern Zweck bei diesem Apostel voraus zu setzen. Die Beschaffenheit seines Evangelii könnte wohl auf diese Annahme leiten. Sein Evangelium hat durch und durch einen ganz eigenthümlichen, stehenden, didaktischen Charakter, eine eigenthümliche dogmatische Form. Dies könnte zu der Annahme leiten, er habe einer bestimmten, fremdartigen dogmatischen Richtung entgegentreten wollen. Ferner die Anordnung seiner Erzählung ist von der der übrigen Evangelisten bedeutend verschieden. Er liefert meistens Andern, als die übrigen Evangelisten. Dies könnte darauf führen, er habe seinem Evangelium eine bestimmte Stelle neben den andern anweisen, eine Lücke ausfüllen wollen, welche bei den übrigen Evangelisten übrig blieb. Wir könnten daher einen polemisch = dogmatischen Zweck oder einen historischen neben jenem allgemeinen bei Johannes voraussetzen. Schon *Trenäus*, *adv. haer.* l. III. c. 12., sagt, Johannes habe die Absicht gehabt, die Irrthümer des Gnostikers Kerinth zu bestreiten. Dieser Aussage des alten Kirchenlehrers, dem man wegen seines Zusammenhanges mit Polykarp, dem Schüler des Apostels, Glauben schenken zu müssen meinte, traten denn auch viele ältere und neuere Theologen bei, von denen mehrere indeß eine allgemeinere polemische Absicht gegen gnostische und doketische Meinungen überhaupt annahmen, viele auch noch daneben eine Polemik gegen die Secte der Johannesjünger oder Sabier (Täufer) in dem Evangelium zu finden glaubten. So die *Socinianer*: *Schlichting*, *Wolzogen*; *Grotius*, *Herder* (*Erklut.* zum N. T. aus einer neueröffn. morgenl. Quelle, S. 11.), *Overbeck* (*Neue Verf. üb. d. Ev. Joh.*), die ganz speciell an Polemik gegen die Sabier denken; ferner *Michaelis*, *Storr*, *Schmidt*, *Hug*, *Kleuker*, welche Polemik gegen die Gnostiker und Sabier zugleich annehmen. Einige, wie *Kleuker*, meinten auch noch polemische Absichten gegen fleischliche Judaisten zu entdecken. Wenn nun die Frage ist, ob in dem Evangelium Aussprüche vorkommen, welche zur Bestreitung gnostischer, sabischer oder judaischer Irrthümer gebraucht werden können, so wird dies niemand läugnen. Dadurch wäre jedoch noch nicht ein bestimmter polemischer Zweck des Johannes erwiesen, denn wenn das Christenthum rein vorgetragen wird, tritt es immer an und

laufende Parabel. Auch die der rabbinischen ähnliche Weise der Beweisführung, welche Christus in den ersten Evangelien hat, findet sich bei Johannes, E. 10, 34., vgl. Matth. 22, 32. Wiederum finden sich auf der andern Seite bei den ersten Evangelisten räthselhafte und mystisch klingende Aussprüche Christi, welche sehr stark an Johannes erinnern, Matth. 11, 25 — 30. 8, 22. 6, 22. 19, 17. 26, 29. Luk. 7, 35. 47. Vgl. auch Matth. 10, 39. mit Joh. 12, 25., den Gebrauch von ἀληθινός und ἀλλότριος Luk. 16, 11, 12., ferner υἱοὶ τοῦ πατρὸς Luk. 16, 8. mit Joh. 12, 36. Auch selbst in Bezug auf das Eigenthümliche des Lehrinhalts ist keine entschiedene Divergenz. Dies ist es, was Kettberg (an Iohannes in exhibenda Iesu natura reliquis canonicis scriptis vere repugnet, Gott. 1826.) zu zeigen sucht. Vergl. auch Reinecke, de constanti et aequabili Christi indole et ingenio, doctrina ac docendi ratione, Gott. 1827. (Beide Verfasser bemühen sich zwar, die Uebereinstimmung beider Relationen in Thatsachen zu zeigen, aber nicht in der Form und Anschauungsweise, worauf es hier ankam. Besseres giebt der Auffatz in Hydenreich, Zeitschr. für Predigerwissenschaft, B. 1. H. 1., vgl. auch Schott, Isagoge in N. T. S. 129.) Besonders hervorstechend ist bei Johannes die oft wiederkehrende Erwähnung des geheimnißvollen Verhältnisses Jesu zum Vater, und seiner eignen geheimnißvollen Gemeinschaft mit den Gläubigen. Das erstere ist aber auch deutlich enthalten in Matth. 11, 25., das letztere in Matth. 18, 20. 28, 20. — Nach dem Gesagten können wir keinen absoluten Gegensatz beider evangelischen Relationen zugeben, sondern vielmehr nur ein solches Verhältniß, wie zwischen dem Briefe Jakobi und den paulinischen Schriften. Mithin können wir auch von dieser Seite aus betrachtet keinen polemischen Endzweck des Apostels gegen die andern Evangelisten zugeben. Indem wir indeß dieses sagen, schließen wir keinesweges aus, daß Johannes die Absicht haben konnte, durch eine Darstellung des Lehrens und Wirkens seines göttlichen Meisters nach der ihm verliehenen Gabe, die schon vorhandenen Nachrichten zu vervollständigen; nur würde man es nicht so ansehen müssen, als ob der göttliche Apostel, welcher gewiß auch in seinen Genossen den Geist Gottes anerkannte, sich habe über dieselben erheben, etwas ganz Anderes, Besseres als sie liefern wollen. Auch ist die Behauptung,

daß er überhaupt eine historische Erzählung liefern wollte, nicht ganz zu verwerfen, nur darf sie nicht zu eng gefaßt werden. Sie kommt wohl nur darauf zurück, daß Johannes die stehende Ueberlieferung der evangelischen Geschichte, den Kreis von Erzählungen, der gewöhnlich mitgetheilt zu werden pflegte, im Gedächtnisse hatte und vieles überging, was aus demselben als bekannt genug vor-
ausgesetzt werden konnte. Daß er keine kritisch genaue Ergänzung zu liefern beabsichtigte, geht daraus hervor, daß er auch so vieles erzählt, was bei den Andern sich findet, und wiederum vieles in Nebenumständen so verschieden erzählt, daß man sieht, daß er dabei nicht die andern Relationen vor Augen hatte.

§. 4. Ueber den eigenthümlichen Charakter und die Schreibart des Evangeliums.

Es giebt wohl Keinen, der das Evangelium Johannis liest, ohne den Eindruck davon zu bekommen, daß ein Geist darin wehet, der sich in keinem andern menschlichen Buche findet. Schon Chrysostomus malt mit hoher Begeisterung den Eindruck dieser göttlichen Schrift auf das Herz des Lesers (Prooem. in Homm. in Joh.): *εἰ δὲ ῥητορικῶν αὐλητικῶν τε καὶ ἀθλητικῶν ἀνδρῶν, τῶν μὲν θεαταί, τῶν δὲ ὁμοῦ θεωροῦνται καὶ ἀκροαταὶ μετὰ τοσαύτης κάθηνται τῆς προθυμίας, πόσῃν ἡμῖν καὶ σπουδῇ καὶ προθυμίᾳ ἂν εἴητε δίκαιοι παρασχεῖν, οὐκ αὐλητικοῦ τινος, οὐδὲ σοφιστικοῦ νῦν εἰς ἀγῶνα καθιέντος, ἀλλ' ἀνδρὸς ἀπὸ τῶν οὐρανῶν φθεγγομένου, καὶ βροντῆς λαμπροτέραν ἀφιέντος φωνήν; πᾶσαν γὰρ τὴν οἰκουμένην ἐπέσχε καὶ κατέλαβε, καὶ ἐνέπλησε τῇ βοῇ, οὐ τῷ μέγα ἀνακραγεῖν, ἀλλὰ τῷ μετὰ τῆς θείας χάριτος κινῆσαι τὴν γλῶτταν. καὶ τὸ δὴ θαυμαστόν, ὅτι οὕτω μεγάλη οὖσα ἡ βοή οὐκ ἔστι τραχεῖά τις, οὐδὲ ἀηδὴς, ἀλλὰ πάσης μουσικῆς ἀρμονίας ἡδίαν καὶ ποθεινότερα καὶ θέλξει ἐπισταμένη πλεον καὶ πρὸς τοῦτοις ἅπασιν ἀγιωτάτῃ καὶ φρικωδεστάτῃ, καὶ τοσοῦτων γέμουσα ἀπορρήτων, καὶ τοσαῦτα κομίζουσα ἀγαθὰ, ἃ τοὺς μετὰ ἀκριβείας καὶ προθυμίας λαβόντας καὶ διαφυλάττοντας οὐκ ἐνι λοιπὸν ἀνθρώπους εἶναι, οὐδὲ ἐπὶ τῆς γῆς μένειν, ἀλλ' ἀνωτέρω πάντων ἐστάναι τῶν βιωτικῶν, καὶ πρὸς τὴν ἀγγελικὴν μεθαρμοσμένους λῆξιν, καθάπερ τὸν οὐρανὸν, οὕτω τὴν γῆν οἰκεῖν.* — Aehnlich Augustinus

Tract. 36. in Ioh.: in quatuor evangeliiis seu potius in quatuor libris unius evangelii sanctus Iohannes apostolus, non immerito secundum intelligentiam spiritalem aquilae comparatus, altius multoque sublimius aliis tribus erexit praedicationem suam, et in eius erectione etiam corda nostra erigi voluit. Nam caeteri tres evangelistae tanquam cum homine Domino in terra ambulabant, de divinitate eius pauca dixerunt, ipsum autem quasi piguerit in terra ambulare, sicut ipso exordio sui sermonis intonuit, erexit se non solum super terram et super omnem ambitum aëris et coeli, sed super omnem etiam exercitum angelorum, omnemque constitutionem invisibilium potestatum, et pervenit ad eum, per quem facta sunt omnia, dicendo: In principio erat verbum etc. Huic tantae sublimitati principii etiam caetera congrua praedicavit, et de Domini divinitate quomodo nullus alius est locutus. Hoc ructabat quod biberat. Non enim sine causa de isto in illo ipso Evangelio narratur, quia et in convivio super pectus Domini discumbibat. De illo ergo pectore in secreto bibeat, sed quod in secreto bibit, in manifesto eructavit. — Und Drigines (Comm. p. 6. ed. Huet.): *τολμητέον τολῆνν εἰπεῖν ἀπαρχὴν μὲν πασῶν γραφῶν εἶναι τὰ εὐαγγέλια, τῶν δὲ εὐαγγελίων ἀπαρχὴν τὸ κατὰ Ἰωάννην οὐ τὸν νοῦν οὐδεὶς δύναται λαβεῖν μὴ ἀναπεσῶν ἐπὶ τὸ στῆθος Ἰησοῦ . . καὶ τηλικούτων δὲ γενέσθαι δεῖ τὸν ἐσόμενον ἄλλον Ἰωάννην, ὥστε οἴονεῖ τὸν Ἰωάννην δευχθῆναι ὄντα Ἰησοῦν ἀπὸ Ἰησοῦ.* (Drigenes will sagen, der Ausleger müsse so in den Geist des Iohannes eingehen, daß Iohannes als von Jesu erfüllt, als ein anderer Jesus erscheine). — Der fromme Ernesti nannte das Evangelium das Herz Christi. — Wobei wir nicht umhin können, zur Bezeichnung einer gewissen Geistesrichtung, die sich als die ächt theologische, allein vernünftige geltend machen wollte, aus einem Schriftsteller der letzten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts das Urtheil daneben zu stellen (Vogel, Joh. u. seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht, 1. Th. S. 26.): „Unser Ev. ist auf die Schwäche solcher Menschen berechnet, über welche der philosophische Geist nicht ausgegossen war (sic!). Es nützt den Christen unserer Zeit wenig!“ —

Das Auszeichnende in der johanneischen Darstellung besteht vornehmlich in der durch das Ganze sich hinziehenden Gleichmäßigkeit des Tones, in der heiligen Ruhe und Besonnenheit, in der erhabenen Einfachheit, in der steten Vereinigung eines heiligen Ernstes mit einer heiligen Milde, und endlich in der tiefen Innigkeit der Liebe. Dazu kommt die Wahl der Gegenstände, daß nämlich vorzüglich diejenigen Thaten und Worte Christi erzählt werden, in denen ein tiefer, die innerste Natur des Menschen anregender Sinn liegt. Classisch ist in Bezug auf die wunderbare Beschaffenheit jener heiligen Urkunde die Stelle in Claudius (Wandsbecker Bote, Th. 1. S. 9. N. A.): „Am liebsten lese ich im Sanct Johannes. In ihm ist so etwas ganz wunderbares — Dämmerung und Nacht, und durch sie hin der schnelle zuckende Blick! Ein sanftes Abendgewölk und hinter dem Gewölk der große volle Mond leibhaftig! so etwas schwermüthiges und hohes und ahnungsvolles, daß man's nicht satt werden kann. Es ist mir immer beim Lesen im Johannes, als ob ich ihn beim letzten Abendmahl an der Brust seines Meisters vor mir liegen sehe, als ob sein Engel mir's Licht hält, und mir bei gewissen Stellen um den Hals fallen und etwas ins Ohr sagen wollte. Ich verstehe lang nicht alles, was ich lese, aber oft ist's doch, als schwebt' es fern vor mir, was Johannes meinte, und auch da, wo ich in einen ganz dunkeln Ort hineinschäue, habe ich doch eine Vorempfindung von einem großen, herrlichen Sinn, den ich einmal verstehen werde, und darum greife ich so gern nach jeder neuen Erklärung des Evangelii Johannis. Zwar — die Meisten trübseln nur an dem Abendgewölke, und der Mond hinter ihm hat gute Ruhe.“ — Wir haben schon oben bemerkt, daß diese Beschaffenheit des Evangelii sich aus der Natur des Charakters des Apostels, wie wir ihn oben geschildert haben, erklären lasse. Diese Behauptung würde man aber mißverstehen, wenn man sie so auffaßte, als sei Christi Lehrweise und Erscheinung eigentlich nur so gewesen, wie sie sich aus den drei ersten Evangelien ergibt, und als habe erst der gemüthvolle Sinn und die gefühlvolle Anschauung des Apostels ein solches Ideal daraus geschaffen, wie er uns in seiner Schrift liefert. Dann wäre Johannes größer als Christus. Schon aus den oben erwähnten Zügen seines früheren Lebens geht hervor, daß er vor seiner Vereinigung mit dem Erlöser wahrlich den Sinn nicht besaß,

der sein Evangelium durchweht. Wir sehen uns also darauf geführt, daß so viel von dem göttlichen Sinne und dem Geiste, der den Erlöser erfüllte, auf den vertrauten Jünger durch den näheren Umgang überging, daß sich jetzt in seinen Schriften nur eine von dem Göttlichen ganz überwältigte und durchdrungene Eigenthümlichkeit offenbart; weil aber schon seine Natur gerade mehr für das Sinnige, Gemüthvolle empfänglich war, so wird sein Durchdrungenseyn vom Göttlichen mehr bemerklich. Außerdem kommt auch noch dies in Betracht, daß solche Naturen, wie die des Johannes, vermöge der hingebenden Weichheit, die ihnen eigen ist, weit eher eine fremde Eigenthümlichkeit sich aneignen und in sich aufnehmen, so daß wir mit ziemlicher Sicherheit schließen können, daß auch Johannes mehr als irgend ein anderer Apostel seine Sprache nach der Ausdrucksweise Christi gebildet hatte, wobei jedoch stets festzuhalten, daß er eben nur diejenige Seite in Christo sich aneignete, die gerade mit seiner Natur in Uebereinstimmung stand. Schon *Gr o t i u s* macht die geistreiche Bemerkung, daß Johannes mehr *φιλησους*, Petrus mehr *φιλόχριστος* gewesen sei, daß dieser mehr den Messias in Christo geliebt habe, jener mehr die ganze göttlich-menschliche Person des Erlösers. Er vergleicht dabei, was *Plu- tarch* (*vita Alex. c. 47.*) von den beiden Freunden Alexanders, von *Hephästion* und *Kraterus* sagt, jener sei *φιλαλέξανδρος*, dieser *φιλοβασιλεύς* gewesen. In dieser Bemerkung liegt dann eben auch, daß Johannes vermöge seiner hingebenden Natur, die sich mehr an die ganze göttlich-menschliche Erscheinung Christi angeschlossen, sich mehr nach Christi Persönlichkeit bildete, vieles davon in sich aufnahm.

Besondere Eigenthümlichkeiten der johanneischen Erzählungsweise sind nun diese: 1) Er individualisirt die Verhältnisse mehr als die übrigen Evangelisten, so daß sie anschaulicher werden. Er bezeichnet die Dertlichkeit genauer, Joh. 1, 28. 4, 5. 5, 2. 6, 59. 10, 23. u. a. Er bezeichnet die Zeit, Cap. 4, 6. 5, 9. 6, 4. 7, 2. u. a. Er bezeichnet die Persönlichkeiten, E. 11, 5. 12, 20. 18, 10. 7, 25, 20. Er erwähnt die Sitten, E. 2, 6. 4, 9. 18, 39. 19, 31. u. a. Er erwähnt Gebrüden und Affecte, E. 8, 6. 8, 11, 35, 38. 2) Er ist mehr bemüht, Reden Christi mitzutheilen als Werke zu erzählen. 3) Er theilt weniger Gnomen und einzelne bildliche Aussprüche Christi mit als zusammenhängende Gespräche. 4) Er schließt häufiger eigene Bemerkungen und Erläuterungen an die Erzählungen an,

Joh. 2, 21. 6, 64. 7, 39. 10, 6. 12, 33. 41. (1, 16. 3, 16. 31. [?]). — Charakteristisches der johanneischen Sprache ist z. B. folgendes: 1) Gewisse stets wiederkehrende Lieblingswörter, *μαρτυρία*, *δόξα*, *ἀλήθεια*, *ζωὴ αἰώνιος*, *μένειν*, *ἐκείνος* u. a., für welche indeß wohl auch Christus im Aramäischen immer dieselben Ausdrücke gebrauchte, so daß das Charakteristische darin bestehen würde, daß Johannes gerade diese so festhielt, und sich auch selbst aneignete, denn die Diction der Briefe ist der des Ev. ähnlich. S. z. B. p. Anm. über *μένειν* zu E. 5, 37. Auch ganze Phrasen kehren bei Johannes gleichförmig für gewisse Ideen wieder, z. B. Joh. 14, 3, 14. 15, 7. 16, 23, 24., vgl. über *μένειν* zu E. 5, 37. 2) Er wiederholt gern zur Verstärkung negativ, was er vorher positiv sagte, Joh. 1, 3, 20. 15, 6. 1 Joh. 2, 27. 3) Er verbindet die Sätze lose und ungenau durch öfteres *καί*, 3, 14. 8, 21. und *οὐν* 9, 41., seltener durch *δέ*. 4) Er umschreibt gern das verb. fin. durch *εἶναι* mit dem Partic., Joh. 3, 23, 24, 27, 28. u. a. 5) Er erzählt gern, um der Lebhaftigkeit willen, im Präs. 1, 29, 44. 9, 13. 6) Es findet eine große Abundanz des Pronomens statt, 6, 71. 7, 4, 7. 9, 39. 7) Nach einem das Folgende hervorhebenden Demonstr. folgt *ὅτι*, E. 15, 8. 17, 3. 1 Joh. 4, 17. Ueber diese Spracheigenthümlichkeiten wie auch über die Erzählungsweise s. *Stronck*, specimen de doctrina et dictione Iohannis Apostoli ad Iesu doctrinam dictionemque exacte composita, Trai. ad Rhen. 1797. Diesen Endzweck erfüllt der Verf. weniger, allein er giebt eine Anzahl johanneischer Worte und Redensarten. — *Schott*, Isagoge in N. T. S. 150. — Ferner *Daniel Schulze*, Der schriftstellerische Charakter des Johannes, Leipz. 1803.; indeß ist hier der Gegenstand weder ausführlich noch planmäßig behandelt. Sehr geordnet und gründlich ist *Seyffarth*, Beitrag zur Specialcharakteristik der johanneischen Schriften, Leipz. 1823, besonders brauchbar für die Charakteristik der Darstellung oder Ausführung.

§. 5. Von den Quellen des Evangelii Johannis.

Die allgemeinere Ansicht über die Quelle der drei ersten Evangelien ist nunmehr die, daß sie aus einer stehend gewordenen mündlichen Ueberlieferung und einzelnen niedergezeichneten Diegesen einzelner Begebenheiten zusammengesetzt worden seien. Bei einzelnen in sich abgegränzten Thatsachen, bei Gleichnissen, gedankenvollen kur-

zen Sinnsprüchen, woraus der Inhalt der drei ersten Evangelien besteht, läßt sich eine solche Entstehung sehr natürlich denken. Nicht so bei längeren Reden Christi, welche Johannes giebt. Diese konnten kaum in stehender Ueberlieferung sich fortpflanzen, und hätten sie sich so im Munde des Volkes fortgepflanzt, so dürften sie wohl den eigenthümlichen, überschwenglichen Charakter, den sie nach Johannis Darstellung an sich tragen, verloren haben. So bliebe nur übrig, entweder daß Johannes sich die Reden Christi aufgezeichnet habe, wie denn auch Mehrere annehmen, Michaelis, Süßkind, Bertholdt (*Verosimilia de origine ev. Ioh. p. 16.* und in der Einl. zum N. L.), welcher letztere will, daß er sie in aramäischer Sprache aufzeichnete, und später ins Griechische übersetzte. Oder man müßte annehmen, daß Johannes bloß aus dem Gedächtniß den Inhalt seines Evangelii niederschrieb. Den ersten Fall anzunehmen, könnte der Natur so einfacher Gemüther, wie die Apostel waren, zuwider scheinen, da solche einfache Menschen sich nur den unmittelbaren Eindrücken zu überlassen pflegen. Das Andere scheint die Relationen des Evangelisten unsicher zu machen, denn er konnte sie schwerlich, wenn er sie erst im hohen Alter niederschrieb, mit völliger Treue wiedergeben. Sehen wir auf den geschichtlichen Charakter der Erzählungen und Reden, so können wir nicht verkennen, daß sie ein hohes Gepräge der Zuverlässigkeit an sich tragen. Die erzählten Gespräche Christi mit Menschen der verschiedensten Gattung sind durchaus treue Charakterschilderungen, in denen mit der detaillirtesten Genauigkeit Züge angegeben werden, welche den strengsten Anforderungen der psychologischen Kritik Genüge thun, vgl. das Gespräch mit Nikodemus, mit der Samariterin, besonders die Erzählung von dem Blindgebornen, E. 9. Ueberhaupt haben viele Erzählungen die lebendigste Anschaulichkeit durch das Eingehen auf die kleinsten Nebenumstände. So die angeführte Erzählung E. 9. und die Geschichte von Lazarus Erweckung, E. 11. Ferner die verschiedenen Personen, welche redend eingeführt werden, sind gewöhnlich genau unterschieden, Joh. 8, 31, 32. 12, 20. 7, 20. 25. 11, 36. 37. Endlich Johannes legt nicht seine späteren Einsichten erklärend den dunkleren Aussprüchen Christi unter, sondern liefert diese ganz so undeutlich wie sie damals, als Christus sie aussprach, den Jüngern erschienen, Joh. 2, 21. 7, 39. 8, 27. 11, 13. u. a. Wenn nun die Darstellungen des Johannes so viel historische Treue verrathen,

wie wurde er in den Stand gesetzt, so zuverlässige Relationen zu verfertigen? Wenn wir uns an die Verheißungen halten, die Christus seinen Jüngern für ihre Amtsthätigkeit gab, so möchten diese allein schon ausreichen, jene Frage genügend zu beantworten. Christus verheißt nämlich seinen Jüngern einen außerordentlichen innern Beistand, durch welchen auch ihr Gedächtniß gekräftigt werden sollte, so daß ihnen alles, was sie von ihm gehört, wieder zurückgerufen werden würde, Joh. 14, 26. Einer solchen außerordentlichen Stärkung ihres Gedächtnisses bedurften sie um so mehr, da während der Zeit ihres Umganges mit dem Erlöser ihre Fassungskräfte noch so ungelübt waren, daß sie den Sinn vieler Aussprüche nicht verstanden, Worte aber, die man nicht versteht, entgehen auch wieder leichter dem Gedächtnisse. Wogegen, wenn wir uns nachmals bei den Aposteln überhaupt eine außerordentliche Erregung und Erleuchtung ihres innern Lebens denken, auch sehr natürlich damit verbunden gedacht werden kann ein Erwachen der früheren leiseren Eindrücke der Reden Christi, und damit eine Erinnerung an diese selbst. Was übrigens Johannes insbesondere betrifft, so läßt es sich denken, daß ein so empfängliches Gemüth, wie das seinige, gerade die geheimnißvolleren und innigeren Aussprüche, schon vermöge einer natürlichen Reigung, sich mehr angeeignet und tiefer eingeprägt habe. Wenn gleich wir nun auf diese Weise darthun könnten, daß Johannes getreue, zuverlässige Nachrichten über das Leben, Lehren und Wirken Jesu zu geben vermochte, so ist doch kein Grund, warum wir die Annahme völlig ausschließen sollten, daß er auch schriftlich Manches von den Reden Jesu aufbewahrt habe. Wenn einige der Reden der alttestamentlichen Propheten von ihren aufmerksamen Zuhörern aufgezeichnet wurden, warum sollte nicht der Jünger, der so eifrig an seinem göttlichen Meister hing, einige ihm besonders denkwürdige Reden aufgezeichnet haben? Freilich wäre hier zunächst zu untersuchen, ob wohl die תלמידי, die Schüler der Rabbinen, Aussprüche ihrer Lehrer aufzuzeichnen pflegten. R. Abba soll die Aussprüche seines Lehrers Ben Zochai aufgezeichnet haben, doch dies ist eine unzuverlässige Tradition. Die Aussprüche der Rabbinen in der Mischna scheinen meist aus mündlicher Ueberlieferung genommen. Indes wird doch auch im tr. Taanith, c. 2. ein älteres Werk desselben Namens Taanith angeführt. Allerdings darf man auch für die Annahme schriftlicher Quellen des Johannes sich auf die Stelle

Joh. 14, 31. berufen, indem diese ganz detaillirte Wendung der Rede Christi in den Worten *ἐπελθεὶς ἄγωμεν ἐνταῦθα*, welche auch für den Sinn des Ganzen unbedeutend ist, sich wohl kaum im Gedächtniß so viele Jahre aufbewahrt hätte, und überhaupt den Charakter einer baldigen Aufzeichnung an sich zu tragen scheint. Eben so das Abgebrochene in der Rede Joh. 6, 62. und das Seltsame des Ausdrucks in 8, 25., welches wohl nur bei baldiger Aufzeichnung gerade so aufbehalten wurde.

§. 6. Ueber die Aechtheit des Evangelii Johannis.

Wer einerseits den Geist des Evangelii Johannis erkannt und in sich aufgenommen hat, andererseits die geschichtlichen Verhältnisse und die dogmatischen Geistesrichtungen der ersten christlichen Zeit kennt, wird — selbst wenn uns bestimmte geschichtliche Zeugnisse über den Verfasser fehlten und wir in dieser Hinsicht nur Vermuthungen hätten — nicht läugnen können, daß nach dem, was wir von Johannes aus der Geschichte wissen (und darunter wird man doch einige Nachrichten aus dem Evangelio selbst, wenn es auch wirklich untergeschoben wäre, mit begreifen müssen, da mit Vielem, was das Evangelium über Johannes enthält, die kirchliche Ueberslieferung so völlig übereinstimmt), der Apostel Johannes derjenige ist, dem man am natürlichsten die Abfassung des Evangelii zuschreiben kann, wogegen der Ursprung desselben von irgend einem Andern, bei den ganz anders beschaffenen Geistesrichtungen jener Zeit, sehr schwer erklärlich seyn würde. Denn eben so sehr wie einer äußerlich judaisirischen Richtung ist es auch einer speculativ-gnostischen entgegengesetzt, wie dieses am besten die gezwungenen Erklärungen des Evangelii von den Gnostikern zeigen; und es läßt sich kein einziges Geistesproduct aus den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche aufweisen, das eine Parallele zu dem Geiste des johanneischen Evangelii lieferte.

Die älteste Kirche ist über die Aechtheit des Evangelii einstimmig gewesen. Nur einige und dazu ganz unbedeutende häretische Parteien haben es verworfen und aus keinen andern als dogmatischen Gründen, welche ihnen die Kühnheit gaben, mit willkürlicher Kritik die Schriften, die ihren Ansichten entgegen waren, für unächt oder doch für ungöttlich zu erklären. Am ausgezeichnetsten durch kritisches Urtheil sind vor allen Kirchenlehrern der alten Zeit

Origenes und Eusebius, welche beide sich ganz unbedingt über die Aechtheit des Evangelii erklären. Eusebius in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts, welcher die christlichen Religions-Schriften in *ὁμολογούμενα*, *ἀντιλεγόμενα* und *νόθα* theilte, setzt das Evangelium Johannis unter die *ὁμολογούμενα* oder allgemein für acht anerkannten (hist. eccl. 3, 24.), und an einer andern Stelle sagt er: *φῆρε δὲ καὶ τοῦδε τοῦ ἀποστόλου τὰς ἀναντιρρήτους ὑποσημνωμένα γραφάς. Καὶ δὴ καὶ τὸ κατ' αὐτὸν εὐ-αγγέλιον, ταῖς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν διεγνωσμένον ἐκκλησίαις, πρῶτον ἀνομολογείσθω*, womit vgl. das Ende von C. 24.

Die einzigen Gegner der Aechtheit des Evangelii aus der ältern Zeit, welche es bestimmt für unächt erklären, sind die *Alloger*, eine kleine Secte gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts. Wie Epiphanius (haeres. 51.) berichtet, so verwarfen sie das Evangelium und die Offenbarung Johannis, und gaben den Kerinth für den Urheber des Evangelii aus. Der Charakter dieser Secte, welche, alles Ueberschwengliche bestreitend, einer niedern Verstandesrichtung folgte, zeigt hinlänglich, daß sie zu jener verwegenen Kritik nur ein dogmatisches Interesse verleitete; und wenn man nun überdies die Leichtfertigkeit dazunimmt, mit welcher in jener ersten Zeit die verschiedenen Secten diejenigen biblischen Schriften, welche ihnen entgegen waren, zu verwerfen pflegten, so kann der Widerspruch der *Alloger* gegen die Aechtheit des Evangelii von gar keiner Bedeutung erscheinen. Sie wurden überdies durch eine Gegenschrift des gelehrten Bischofs Hippolytus im Anfange des dritten Jahrhunderts widerlegt. — Auch der Gnostiker Markion, welcher einen absoluten Gegensatz zwischen dem alten und neuen Testamente behauptete, verwarf das Evangelium Johannis, schon deswegen, weil es von einem palästinenfischen Juden herrührte, und des Markion Lehre von der gänzlichen Verschiedenheit der alttestamentlichen und neutestamentlichen Offenbarung so wenig begünstigte. Es ist indeß dabei keineswegs wahrscheinlich, daß Markion es für untergeschoben hielt. Wenn er keine andern neutestamentlichen Schriften, als die paulinischen Briefe gelten ließ, so erklärte er dadurch nicht die andern biblischen Schriften für untergeschoben, sondern nur für keine wahren Offenbarungsschriften.

Die kritischen Versuche, welche in der neuern Zeit die Aechtheit des Evangelii Johannis zu bestreiten suchten, sind ebenfalls zum

Theil durch ein dogmatisches Interesse veranlaßt, welches das Göttliche, Uebernaturliche und Außerordentliche so viel als möglich aus den Offenbarungsurkunden zu entfernen suchte. Die Hauptwerke, welche, nachdem der Engländer *Evanson* vorangegangen war (the dissonance of the four generally received evangelists and the evidence of their respective authenticity examined, Ipswich, 1792. *S. Eichhorn* allg. Bibl. der bibl. Litt. B. 5.), unter den Deutschen die Aechtheit des Evangelii in Zweifel zu ziehen suchten, waren: *Vogel*, der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht. Hof 1801. *Ballenstedt*, Philo und Johannes mit besonderer Hinsicht auf die Frage, ob Johannes der Verfasser der ihm zugeschriebenen Schriften seyn könne. Göttingen 1812. Der wichtigste Bestreiter der Aechtheit ist jedoch in der neuern Zeit *Dr. Bretschneider* in seinem Buche: *Probabilia de evangelio Ioannis indole et origine*. Lips. 1820.

Wenn wir nun die geschichtlichen Zeugnisse für die Authentie des Evangelii zusammenstellen, so gehen wir von den Zeiten des zweiten Jahrhunderts aus, und verfolgen die Belege darüber bis auf die früheste Zeit der christlichen Kirche. Zuerst können wir ein Zeugniß entlehnen von den Secten des zweiten Jahrhunderts, und von einem Feind des Christenthums. Das Evangelium wurde für johanneisch anerkannt von den Gnostikern. Daß *Valentinus* selbst Ausdrücke daraus entlehnt habe, läßt sich freilich nicht mit völliger Sicherheit beweisen. Auch haben wir ja nur wenige Bruchstücke von ihm übrig. Da wir indeß bei seinen Schülern das Evangelium allgemein angenommen finden, so wird es dadurch wahrscheinlich, daß auch die valentinianischen Ausdrücke *λόγος*, *ἀρχή*, *μονογενής*, *ζωή* u. a. aus den johanneischen Schriften entlehnt waren. Sein Schüler *Heraклеon* verfaßte in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts einen Commentar über das Evangelium, in welchem er die gnostischen Grundsätze damit in Verbindung zu bringen suchte. Gewiß würden die rechtgläubigen Kirchenväter, statt die gnostischen Verdrehungen der biblischen Aussprüche zu widerlegen, die Unächtheit des Evangelii selbst dargethan haben, wenn dieses möglich gewesen wäre. — Auch die Anhänger des schwärmerischen *Montanus* in Phrygien am Ende des zweiten Jahrhunderts benutzten die Aussprüche Christi von der Ausgießung des heiligen Geistes, die sich im 16. Capitel des Evangelii Johannis fin-

den, zur Vertheidigung ihrer Ansicht von der fortgehenden Prophetie, obwohl man, wie Dr. Bretschneider richtig bemerkt, nicht sagen kann, daß Montanus sich den Namen Paraklet beigelegt habe. Auch bei Bestreitung dieser Gegner berufen sich die Kirchenväter nirgends auf die Unächtheit des Evangelii. — So läßt sich auch darthun, daß Kelsus, der epikureische Spötter, der um das Jahr 140 eine Schrift *λόγος ἀληθής* gegen das Christenthum schrieb, von welcher Origenes in seinem Buche contra Cels. Bruchstücke aufbewahrt hat, das Evangelium Johannis kannte: z. B. beruft er sich (c. Cels. II. 36.) darauf, daß, wie er sich spottend ausdrückt, aus Christi gekreuzigtem Körper gleichsam ein Schor gestossen sei. Wozu Origenes sagt: *ἐκεῖνος μὲν οὖν παίζει, ἡμεῖς δὲ ἀπὸ τῶν σπουδαίων εὐαγγελίων, καὶ μὴ Κέλσος βούληται, παραστήσομεν*. Nun wendet Dr. Bretschneider ein, es sei ja hier nicht Kelsus, sondern Origenes, der sich auf die Bibelstelle berufe. Allerdings, aber Origenes rechtfertigt das Factum aus dem Evangelium als wahrer Urkunde, während Kelsus die Vorstellung lächerlich macht, die er doch aus keinem andern als aus dem johanneischen Evangelium kennen konnte. (S. über Kelsus Zeugnisse die Schrift von Hemsen S. 54 ff.)

Unter den Kirchenlehrern des zweiten Jahrhunderts, welche Stellen des Evangelii anführen, erwähnen wir zuerst den Athénagoras, dessen Apologien um das Jahr 170 geschrieben sind. Wenn er (pag. 10. ed. Col.) sagt: *ἐνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ὄντος δὲ τοῦ υἱοῦ ἐν πατρὶ καὶ πατὴρ ἐν υἱῷ*, so hatte er höchst wahrscheinlich die Stelle Joh. 10, 30 und 38 vor Augen. — Es ist nächst dem zu erwähnen Justinus Martyr, der auf seinen Reisen wohl auch nach Klein-Asien gekommen war, und die johanneischen Schriften kennen lernen konnte. In seiner apolog. II. p. 94. ed. Colon. (er verfaßte seine Schriften in den Jahren 140—165) sagt er: *καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν, ἂν μὴ ἀναγνηθῇτε, οὐ μὴ εἰσελθῇτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν οὐ δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μῆτρας τῶν τεκονσῶν τοὺς ἀπαγγελλόμενους ἐμπεῖναι, φανερόν πάντων ἐστι*. Offenbar enthält diese Stelle eine Anführung aus Joh. 3, 3—5. Bei dieser und auch bei andern Stellen anderer Kirchenlehrer, in denen so offenbar Citate aus dem bestrittenen Evangelio vorkommen, gebraucht nun Dr. Bretschneider die Auskunft, daß er sie aus einer Quelle ab-

leiten will, welche dem Pseudojohannes und den Kirchenlehrern gemeinsam war, sei es die Tradition oder seien es die *ἀπομνημονεύματα ἀποστόλων*, von denen Justin redet. Diese Auskunft ist, sobald, abgesehen von den Citaten, das Vorhandenseyn des Evangelii Johannis auch nur wahrscheinlich gemacht werden kann, unnatürlich oder wenigstens in hohem Grade willkürlich. Wenn wir bedenken, daß wir über die Natur der justinischen *ἀπομνημονεύματα* gar nichts Sicheres festzusetzen vermögen, ferner daß sie unzweifelhaft eine mit dem Lehrtypus der drei ersten Evangelien übereinstimmende Schrift waren, in der sich also nur schwerlich johanneischartige Tradition erwarten läßt, so könnte jene Hypothese nur gelten, wenn sich auf gar keinem andern Wege erklären ließe, wie die Kirchenlehrer zu jenen Aussprüchen kamen. Auch würde ja, diese Auskunft einmal zugegeben, alsdann überhaupt kein Citat der frühern Zeit aus dem Evangelio, sei es noch so übereinstimmend, für seine Aechtheit etwas beweisen können. Andere Stellen des Justinus, deren Beziehung auf johanneische Aussprüche eher dem Zweifel unterliegen könnte, die jedoch auch recht wohl für johanneische gehalten werden können, sind apol. II. p. 64, wo er Christum sagen läßt: ὁ ἐμὲ ἀκούων ἀκούει τοῦ ἀποστελλαντός με, vgl. Joh. 14, 24 und ib. p. 316., wo Justinus von Johannes dem Täufer sagt: οἱ ἄνθρωποι ὑπελάμβανον αὐτὸν εἶναι τὸν Χριστόν· πρὸς οὗς καὶ αὐτὸς ἐβόα, οὐκ εἰμι ὁ Χριστός, ἀλλὰ φωνῇ βοῶντος, vgl. Joh. 1, 20, 23. Auch spricht Justinus so von der Gottheit Christi, daß es wahrscheinlich ist, er habe dabei das Evangelium Johannis vor sich gehabt. Er sagt apol. I. p. 74.: ἡ δὲ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων καὶ δεσπότην Θεὸν καὶ υἱὸς ὁ λόγος ἐστίν. ὃς τίνα τρόπον σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν, ἐν τοῖς ἐξῆς ἐροῦμεν. Und apol. I. p. 44.: ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων, καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἐκτίσσε καὶ ἐκόσμησε. Justin bemerkt auch ausdrücklich, indem er seine höhere Ansicht von der Natur Christi der niederen ebionitischen entgegensetzt, er folge dabei nicht ἀνθρωπεῖσι διδάγμασιν, sondern τοῖς διὰ Χριστοῦ διδαχθεῖσι (dial. c. Tryph. p. 267). — An Justin ist anzureihen Tatianus, sein Schüler. Wenn dieser (or. contra Graec. p. 145. ed. Col.) sagt: Θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύναμιν παρελήφαμεν κτλ., so kann man hierin

einen Hinblick auf das Prooemium des Evangelii Johannis annehmen. Ganz unzweifelhaft ist die Anführung (ib. p. 152.): ἡ ψυχὴ καὶ ἐαυτὴν σκοτός ἐστι, καὶ τοῦτο ἐστὶ τὸ εἰρημένον ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ κατέλαβεν, vgl. Joh. 1, 5. Auch hier will Dr. Bretschneider den Ausspruch aus der Tradition oder den ἀπομνημονεύμασιν ableiten. — Unzweideutig sind ferner die Anführungen aus dem Evangelio, die sich in den dem Clemens untergeschobenen Recognitionen und Homilien finden; welche in das Ende des zweiten Jahrhunderts zu setzen sind. Recogn. l. VI. §. 9. p. 551.: Amen, dico vobis, nisi quis denuo renatus fuerit ex aqua, non introibit in regna coelorum. Dieselbe Stelle in den hom. XI. §. 26. p. 698. Ferner recogn. l. II. §. 48. p. 514., wo der Verf. Matth. 11, 27. anführt und hinzusetzt: revelat autem filius patrem his, qui ita honorificant filium sicut honorificant patrem, vgl. Joh. 5, 23. In den Homilien heißt es ferner hom. 3. §. 52.: ἐγὼ εἰμι ἡ πύλη τῆς ζωῆς· ὁ δὲ ἐμοῦ εἰσερχόμενος εἰσερχεται εἰς τὴν ζωὴν, ὡς οὐκ οὔσης ἑτέρας τοῦ σώζειν δυναμένης διδασκαλλας, vgl. Joh. 10, 9., und τὰ ἐμὰ πρόβατα ἀκούει τῆς ἐμῆς φωνῆς, vgl. Joh. 10, 27. — Minder sichere Anführungen aus Ignatius und Hermas s. bei Lardner, Glaubwürdigk. der ev. Gesch. 2. Th. — Ein besonders wichtiges Zeugniß ist ferner das des Theophilus von Antiochien in seiner um das Jahr 170 abgefaßten Apologie. Er sagt (p. 110. ed. Col.): ὁθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγαι γραφαί, καὶ πάντες οἱ πνευματόφοροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος· καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν κτλ. Da Dr. Bretschneider sich hier nicht bloß auf ein Citat aus den ἀπομνημονεύμασιν oder aus der Tradition berufen kann, so giebt er an, da Theophilus auch alexandrinische Grundsätze gehabt habe, so habe er sich leicht überreden können, dies Evangelium für ächt zu halten. Allein bei Theophilus findet sich nichts von alexandrinischer Gnosis, er nähert sich in seiner Schrifterklärung eher der gesunden Methode der antiochenischen Schule. Fühlend nun, daß diese Auskunft doch gar zu gesucht ist, fügt Dr. Bretschneider die Bemerkung hinzu, vielleicht sei unter dem Johannes nicht der Apostel, sondern der Presbyter gemeint, und überdies sei ja auch Theophilus stellenweise interpolirt.

Wir haben indeß noch ein bedeutenderes Zeugniß als alle an-

gegebenen in den Schriften des Irenäus, der am Ende des zweiten Jahrhunderts Bischof von Lyon war. Dieser Mann war ein Freund und Schüler des Polykarpus, des Bischofs von Smyrna, welcher den Unterricht des Apostel Johannes selbst genossen hatte. Irenäus erzählt, daß er oftmals den Reden jenes greisen Jüngers, des Polykarpus, zugehört habe, in denen derselbe die Belehrungen des Apostels mitgetheilt. Wenn nun dieser Irenäus, der noch dazu Bischof in einer Gemeinde war, die mit dem proconsularischen Asien stets in Zusammenhang blieb, sich ohne alles Bedenken über die Aechtheit des Evangelii Johannis ausspricht, wie er es in jener Hauptstelle, *adv. haer.* l. 3. c. 1., vgl. l. 3. c. 11., thut, wie sollte man meinen, daß er hiebei einer absichtlichen oder unabsichtlichen Täuschung über den wahren Urheber der lieblichen Urkunde unterlegen habe? Gegen dieses wichtigste und unbestreitbare Zeugniß bringt der neueste Bestreiter der Aechtheit des Evangelii keine andern Gründe vor, als diese: 1) Irenäus sage selbst, daß er nur in früher Jugend den Polykarpus gekannt habe. Allein wenn dem auch so ist, so wird er doch schon als Jüngling, ja selbst als Knabe habe erfahren können und müssen, ob der seiner Gemeinde so theure Apostel gar keine schriftliche Urkunde über die evangelische Geschichte hinterlassen habe. Dazu kommt, daß Irenäus auch angiebt, daß er die mündlichen Vorträge, die ihm vom Johannes überliefert worden, mit den schriftlichen ganz übereinstimmend (*ἀπὸ τῶν πάντων σύμφωνά ταῖς γραφαῖς*) gefunden habe. Auch sagt er ausdrücklich, daß er sich alles tief ins Gemüth geprägt, und fleißig wieder überdenke (*hist. eccles.* l. 5. c. 20.). Er hatte also unstreitig in der Zeit, wo er den Polykarpus hörte, Urtheil genug, um seine Reden zu verstehen und aufzufassen, was auch aus der Art hervorgeht, wie er in den von Eusebius ausgezogenen Fragmenten des Briefes an Florinus über seinen Umgang mit dem alten Bischof spricht. 2) Bemerkt Dr. Bretschneider, daß Irenäus von keinen historischen Gründen geleitet die vier Evangelien für acht gehalten habe, sondern nur aus dem dogmatischen Grunde, den er l. 3. c. 11. angiebt, es müßten vier Evangelien seyn, quoniam quatuor regiones mundi sunt et quatuor principales spiritus. Wer aber, der die Gewohnheit der Kirchenväter kennt, für alles in der Offenbarung Gegebene mystische Gründe aufzusuchen, wird meinen können, daß jener Grund allein den Irenäus zur An-

nahme der vier Evangelien bestimmt habe? Hätte er nicht darauf bestanden, das geschichtlich Gegebene durch mystische Gründe zu rechtfertigen, so hätte er wohl eher 3 oder 7 Evangelien angenommen. Wie hätte er überdies darauf kommen sollen, historische Gründe für die Aechtheit anzugeben, da er nicht die mindeste Veranlassung dazu hatte? — Das Zeugniß des Irenäus erhält übrigens dadurch noch mehr Gewicht, daß er das größte Interesse gehabt haben mußte, die Unächtheit des Evangelii zu erweisen, indem die Gnostiker, die er bekämpfte, sich besonders darauf zu stützen pflegten, und daß zweitens der Geist dieses Evangelii nicht wenig mit den sinnlicheren, chiliaistischen Vorstellungen des Irenäus in Widerspruch stand.

So haben wir denn die Zeugnisse für die Aechtheit des Evangelii Johannis bis auf die Zeit seiner Schüler zurückgeführt. Und die Anführungen daraus, die wir aus den ältesten Kirchenlehrern beigebracht haben, erhalten um so größere Bedeutung, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie viel weniger jene Menschen in der ersten Zeit der Kirche zum Citiren von Büchern und selbst zum Lesen geneigt waren, denn eine spätere Zeit. Man hielt sich lieber an das lebendige Wort. So sagt Irenäus (Euseb. hist. eccl. V. 20), daß Polykarp in seinen Predigten die mündlichen Lehren des Johannes mitgetheilt habe. So sagt Papias (Euseb. hist. eccl. III. 39.), er habe lieber die mündlichen Ueberlieferungen der Apostel gesammelt, οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσούτον με ὠφελεῖν ὑπελάβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζωῆς φωνῆς καὶ μενούσης. Auch war damals die Verbreitung schriftlicher Urkunden viel schwieriger, und, wenn man anführte, hielt man sich weniger genau an die Worte, wie Clemens Alex. an einer Stelle ausdrücklich bemerkt, die ἐκποιότης seiner Citate von den Schriftstellern dürfe nicht befremden, da er sich mehr an die Sache als an die Worte halte.

So viel über die äußeren Zeugnisse für die Aechtheit des Evangelii, die inneren haben wir schon in den andern Theilen der Einleitung dargelegt. Was nun die Behauptung von Widersprüchen, Unrichtigkeiten, unauflösllichen Dunkelheiten in einzelnen Stellen des Evangelii betrifft, woraus die Unächtheit hervorgehe: so wird die Widerlegung davon durch eine richtige Exegese derselben gegeben werden. Speciellere Berücksichtigungen der Bretschneiderschen zum Theil wirklich scharfsinnigen, zum Theil aber auch sophistischen Be-

streitungen des Einzelnen finden sich in den Gegenschriften, welche gegen die Probabilia des Dr. Bretschneider erschienen, und in den Recensionen. Unter den letzteren bemerken wir die von Dr. Paulus (Heidelb. Jahrb. 14. Jahrg. 2. Heft), welche zum Theil übereinstimmt, und die Bretschneiderschen Einwürfe verstärkt, und die in Bengels theol. Archiv, 5. Band, 1. St., welche gegen Bretschneider und gegen Paulus zugleich gerichtet ist. Unter den Gegenschriften sind die bemerkenswertheften: 1) Stein, authentia ev. Ioh. contra S. V. Br. dubia vindicata, Brandenb. 1822. 2) Die Authentie der Schriften des Evang. Johannis von Hemsen, Schlesw. 1823. 3) Crome, Probabilia haud probabilia, oder Widerlegung der von Dr. Br. gegen die Richtigkeit der joh. Schriften erhobenen Zweifel, Leiden und Leipzig 1824. Der Verf., der mit dieser Ausgabe, die allerdings an manchen bedeutenden Mängeln leidet, unzufrieden ist, will selbst eine bessere Bearbeitung herausgeben. 4) Usteri, Comm. crit., in qua evang. Ioh. genuinum esse ex comparatis 4. Evv. narrationibus de coena ultima et passione Christi ostenditur, Turici 1823. Gegen de Wettes Bedenkllichkeiten s. Guericke, Beiträge, S. 59. ff. — Aus der frühern Zeit ist noch nachahmhaft zu machen der gegen frühere Angriffe gerichtete, gründliche Aufsatz von Süßkind, Magazin für Dogmatik und Moral, St. 9.

§. 7. Die wichtigsten Commentatoren des Evangelii.

Zur Einleitung in das Evangelium dient: Dr. Wegscheider, vollständige Einleitung in das Evangelium Johannis, Göt. 1806. — Bertholdt, Verosimilia de origine ev. Ioh. in Opusc. ed. Winer, 1824.

- 1) Origenes (st. 253), Comm. in ev. Ioh. Zu Hieronymus Zeiten waren 39 Tomi oder Abschnitte von Orig. Erkl. vorhanden; Eusebius sagt, es seien nur 22 auf seine Zeit gekommen. Wir haben nur Theile dieses großen Werks, obzwar nicht unbeträchtliche (Opp. Orig. ed. de la Rue, T. IV. Opera exegetica Orig., ed. Huet. T. I.). So wichtig dieser Comment. für die dogmatischen Ansichten des Orig. ist, und so schöne Stellen allgemein christlichen Inhalts er enthält, so sind doch diejenigen nur spärlich, welche im engern Sinne zur Ergeße des Evangelii dienen.

- 2) Theodor von Mopsuestia (st. 428), Apollinaris (400), Ammonius (250), Kyrril von Alex. (400). Von allen diesen finden sich bedeutende Fragmente in der Catena Patrum in Ev. Ioh. ed. Corderius, Antwerpiae, 1630. Sie sind zum Theil schätzbare exegetische Beiträge, vornehmlich die Bemerkungen des Ammonius.
- 3) Chrysostomus (st. 407), Homil. 87. in ev. Ioh. (ed. Morelli, T. II. ed. Montf. T. VIII.). Diese Homilien sind ausgezeichnet besonders durch einen großen Reichthum an praktischen Bemerkungen. Dabei erklärt Chrysost. den Text nach einer gesunden grammatisch-historischen Auffassung. Indes wird dadurch auch hier der rein exegetische Gehalt geschwächt, daß Chrys. den Text allzugern zur Polemik gegen häretische Ansichten zu benutzen suchte.
- 4) Theophylakt (st. 1107), Comm. in 4. Evv. (ed. Venet. 4 Voll. V. 2.). Er hat das Bessere aus Chrys. und andern KVV. zusammengetragen, verbindet es gewöhnlich nach eigenem Urtheil, und folgt meistens der grammatisch-historischen Auslegungsweise.
- 5) Euthymius Zigabenus (nach 1118), Comment. in 4. Evv. ed. Matthiae, Lips. 1792. 4 Voll., in Vol. 4. Auch dieser Comm. ist aus älteren Kirchenvätern zusammengetragen, vieles ist aus Chrysost. Die Sammlung ist mit Auswahl veranstaltet, sehr vieles brauchbar.
- 6) Augustinus (st. 430), Tractatus 124. in Ioh. (ed. Antw. T. III.). Es sind dieses Homilien, in denen Aug. sehr weitschweifig, mit vielen Digressionen den Text erklärt. Für die grammatisch-historische Exegese enthalten diese Homilien weniger Brauchbares, vielmehr schöne allgemein christliche Bemerkungen.
- 7) Maldonatus (st. 1583), Comm. in 4. Evv. Par. 1668. 2 V. Einer der besten Ausleger der römischen Kirche. Er besitzt große Gelehrsamkeit, zumal patristische, und viel exegetisches Talent, welches sich nur ungern von den Fesseln seiner Kirche binden läßt, indes dennoch davon gebunden wird.
- 8) Luther hat das Evangelium vom 1. bis 20. Cap., zum Theil aber nur bruchstückweise, commentirt, im 7. u. 8. Bb.

der Walschischen Ausg. Wo Luther in diesem Comm. nicht polemisirt, da commentirt er nicht das Evangelium — er lebt darin und führt es als einen göttlichen Lebensquell, für jeden der nach Leben dürstet, vor die Seele des Lesers. Auch trifft er bei der Auslegung gewöhnlich den rechten Punct, wenn er auch seine eregetische Ansicht nicht immer gehörig begründet und durchführt.

- 9) Melanchthon, Enarratio in ev. Ioh. (Opp. ed. Viteb. T. IV.), ein Collegienheft, von Caspar Cruciger herausgegeben. In einer Dedication an Herzog Moriz schreibt sich Cruciger das Werk selbst zu. Die Erklärungen sind natürlich. Im Ganzen waltet das dogmatische Interesse zum Nachtheil des eregetischen vor. Verschieden davon sind die kürzeren annotationes von Melanchthon, welche Luther 1523. herausgab.
- 10) Calvin, Comm. in ev. Ioh. (Opp. ed. Amstel. T. VI.). Calvins Comm. zu den 4 Evangelien sind weniger ausgearbeitet als die zu den Briefen, indeß zeichnet dieser große Reformator sich doch auch in diesem Werke als Ereget aus durch leichte, natürliche und dabei tiefe Erklärungen. Wir müssen ihm in Bezug auf eregetisches Talent vor seinen Nebenmännern den Vorzug zugestehen.
- 11) Beza, Comm. in N. T. Gen. 1565. — Tig. 1653. In den Evangelien entwickelt Beza noch mehr die Sprachkenntniß und den eregetischen Tact, den er besitzt, als in dem Comm. zu den Briefen. Indesß erläutert er nicht alle Schwierigkeiten, und bringt nicht tief genug in den geistigen Sinn ein.
- 12) Zwingli, Annotatt. in plerosque N. T. libros, Tig. 1581. Manche eigenthümliche Auffassungen.
Eine Art catena der Reformatoren liefert die schätzbare Sammlung von Marloratus, Expositio catholica N. T., Viviaei 1605., worin die besten Stellen aus Calvin, Melanchthon, Bucer, Musculus, Brentius u. A. zusammengetragen sind.
- 13) Grotius (fl. 1645), Comm. in 4 Evv. Par. 1644. — Haelae 1769. ed. Windheim. 2 V. Sein Comm. zu den Evangelien ist durch ungezwungene Eregeſe und einen Reich-

- thum an antiquarischen und sprachlichen Bemerkungen, wie auch von Parallelen aus Profanser., die freilich auch hier nicht immer am rechten Orte sind, ausgezeichnet.
- 14) Lampe (fl. 1729), Comm. exegetico-analyticus in ev. Ioh., Amst. 1724. 3 V. Eine steife dogmatische, logisch-zersplitternde Methode, dabei aber eine ausgebreitete Gelehrsamkeit, viel Scharfsinn und warmer christlicher Geist, auch gewöhnlich gutes Urtheil.
 - 15) Carl Christ. Litzmann (fl. 1820), Meletemata sacra sive Comm. exegetico-critico-histor. in ev. Ioh., Lips. 1816. Im Ganzen eine recht leichte und natürliche Exegese; nur fehlt die Tiefe der Ideenentwicklung und Präcision.
 - 16) Paulus, Comm. zum Evang. Joh. im 4ten Bande der 2. Ausg. des Comm. zu den Evangelien. Das Evangelium Johannis ist nur bis E. 11., bis zur Leidensgeschichte, commentirt. Dieser Commentar ist nicht ganz so ausführlich, wie der zu der Synopsis. Was und wie viel an diesen Auslegungen des Dr. Paulus auszusagen ist, ist schon sonst hinlänglich gerügt worden. Eigenthümlich wird indeß diesem Commentar der Vorzug bleiben, durch antiquarische Gelehrsamkeit und große Combinationsgabe die Ort- und Zeitverhältnisse, wie auch sonst viele Personalitäten, ins Licht gesetzt zu haben. Das ganze niedere Gebiet des Lebens wird dadurch zu einem hohen Grade von Anschaulichkeit erhoben, während das höhere freilich leer ausgeht, ja öfters zur Karikatur verzerrt wird.
 - 17) Ruinoel, Comm. in Ev. Ioh. 3. Aufl. 1826. Wie sehr auch an den Werken des Verfassers der Mangel des tieferen eigenthümlichen Eingehens in den Geist des Schriftstellers getadelt worden ist, so sind sie doch immer Repertorien, in denen mit Gelehrsamkeit und Urtheil die neueren (nicht so die älteren) exegetischen Hülfsmittel benutzt sind.
 - 18) Lücke, Comm. zum Evang. Joh. 2 Bde. Bonn, 1820. 24. Der harte Tadel, welchen der erste Band dieses Werkes bei seinem Erscheinen erfuhr, wäre gewiß nicht so unbedingt wegwerfend gewesen, wenn nicht die christliche Gesinnung des Verfassers die Fehler in einem ungünstigeren Lichte hätte erblicken lassen. In dem zweiten Bande ist mit Recht das

große exegetische Talent, das gründliche Studium der Hülfsmittel und die Unbefangenheit des Urtheils anerkannt worden.

- 19) D I s h a u s e n, Biblischer Commentar zu sämtlichen Schriften des N. T., II. Theil. Der geist- und gemüthreiche Ausleger der drei ersten Evangelien hat auch zur Erklärung dieses Ev. manchen dankenswerthen Beitrag geliefert.
- 20) F i t e n s c h e r, Biblisch-praktische Auslegung des Ev. Johannis. 1 B. 1831. Freilich nur eine populäre Erklärung, aber nicht bloß einfach und klar, sondern auch ziemlich genau auf den Gehalt eingehend.

Am empfehlenswerthesten für das Selbststudium dürften von den angegebenen Werken der Commentar von Calvin, von Grotius und der von Dr. Lücke seyn. Der ausführlichste ist der von Lampe. Außer den genannten Commentatoren möchten noch namhaft zu machen seyn: Erasmus, paraphrasis evang. Ioh. ed. Aug. T. II. Hammond, paraphrasis N. T. ed. Cler. Amst. 1698. Wolf, Curae philologicae in N. T. T. II. Heumann, Erklärung des N. T., Th. 3. u. 4. Bengel, Gnomon, Tub. 1759. Semler, paraphrasis et notae in evang. Ioh. Halae 1771. 2 T. Mosheim, Erklärung des Evang. Johannis, herausgegeben von Jacobi, Weimar 1777. Auch ist Lynars Paraphrase, Halle 1777., nicht unbrauchbar. — Lange's Werk möchte kaum eine Empfehlung verdienen.

Erklärung des Evangelii Johannis.

Capitel I.

B. 1. Alle Offenbarungsreligion beruht darauf, daß es ein heiligstes, höchstes Urwesen giebt, welches Anstalten getroffen hat, sich den Menschen kund zu thun. Von diesem und der Art, wie diese Offenbarungen an die Menschheit gekommen, hebt der Evangelist an, und führt so auch das Christenthum auf den Urquell aller von Gott an die Menschen geschehenen göttlichen Mittheilung zurück. — Es fragt sich, was *λόγος* bedeutet. Es kann mit Rücksicht auf die Grammatik allein erklärt werden, oder auch mit Hinsicht auf die Geschichte, d. h. auf den in der Zeit des Johannes gewöhnlichen Sprachgebrauch. In ersterem Falle sind zwei Auffassungen möglich: 1) *ὁ λόγος* kann die Bed. haben von *ἐπαγγελία*, wie im Hebr. *אָמַר* auch diese Bed. hat, und in Lxx. Sprüchw. 12, 25. durch *ἐπαγγελία* übersetzt ist. Das abstr. stände ferner für das concr., für *ὁ λεγόμενος, ὁ ἐπαγγελθεὶς*. So Laurentius Valla, Ernesti, Littmann. Allein aus dem N. T. läßt sich dieser Sprachgebrauch nicht bestätigen; ferner wäre diese Metonymie hart; dazu kommt, daß der auszudrückende Begriff ein sehr geläufiger ist, und es auffallend wäre, wenn der Evangelist gleich am Anfange einen so seltenen Ausdruck dafür gebraucht hätte. 2) *ὁ λόγος* abstr. pro concr. für *ὁ λέγων*, wie schon Orig. sagt: *παρὰ τῷ ἀπαγγέλλειν τὰ κρύφια τοῦ θεοῦ*, eben so wie *τὸ φῶς* für *φωτίζων, ἡ ὁδός* für *ὁ δεικνύων τὴν ὁδόν*. An sich betrachtet ist diese Erklärung nicht unzulässig: „der Sprecher der Gottheit, der, welcher Gott offenbart, darstellt“; nur müßte der Begriff des Sprechers nicht zu flach genommen werden, nicht gleich Lehrer (wie Cæsar

mann, Justi, auch Storr), denn — abgesehen davon, daß dieser Begriff zu den sonstigen Prädicaten des Logos nicht passen würde — ließe er sich auch sprachlich nicht rechtfertigen, da λέγειν nicht geradezu „lehren“ heißt, und λόγος nur abgeleiteterweise die Bedeutung „Lehre“ hat. Vielmehr müßte man auf den Sprachgebrauch des Philo Rücksicht nehmen, welcher in Gott den Zustand des εἶναι und des λέγεσθαι „des sich Offenbarens“ unterscheidet, bei welchem ὁ λέγων der sich offenbarende Gott ist (de sacrif. Cain, p. 148. Fr.). Wollte man das Wort nur in der gewöhnlichen schlichten Bedeutung „Lehrer“ nehmen, so wäre es sehr auffallend, wenn Joh. für einen so gangbaren Begriff ein so gesuchtes Wort gebraucht hätte. —

Es drängt sich aber überhaupt dem exegetischen Gefühl die Bemerkung auf, daß Johannes von dem λόγος als von einem schon bekannten Begriffe spricht, daß er auf eine Idee hinweist, von der er voraussetzt, daß seine Leser sie sogleich mit diesem Worte verbinden würden. Und da sich nun wirklich nachweisen läßt, daß in jener Zeit das Wort ὁ λόγος τοῦ θεοῦ einen bestimmten dogmatischen Begriff ausdrückte, und zwar einen solchen, der dem johanneischen ähnlich ist, so ist es so gut als gewiß, daß Johannes das Wort in dem in seiner Zeit üblichen bestimmten, dogmatischen Sinne nahm, so daß uns die Frage nach dem geschichtlichen Sprachgebrauche des Wortes wichtiger seyn muß, als nach seiner gramm. Bedeutung. Man könnte aber an eine zwiefache dogmatische Idee jener Zeit denken, welche Johannes hier berücksichtigt hätte. 1) λόγος kann die Eigenschaft Gottes, die Weisheit seyn, welche hier personificirt wird, in welcher Personification der Weisheit Gottes sowohl als des Wortes Gottes schon vorangegangen sind die Schriftsteller des A. T., Sprüchw. 9, 1. Ps. 33, 6. Sirach 1, 5, 24, 3. Nun herrschte bei den spätern Juden, und — wie man annimmt — wahrscheinlich auch bei den früheren, die Ansicht, daß gewisse Eigenschaften Gottes substantiell gesondert in Gott existirten, ohne deswegen von ihm verschieben zu seyn; diese Eigenschaften konnten sich nach jener Ansicht auch mit gewissen Menschen verbinden, wie denn auch die Rabbalisten annahmen, die חכמה habe sich mit dem Messias verbunden. So heißt es auch Weish. Sal. 10, 16, 17.: εἰσῆλθεν (ἡ σοφία) εἰς ψυχὴν θεοπάγοντος κυρίου, καὶ ἀντίστη βασιλεῦσι κτλ. und 7, 27.: καὶ κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς δόλιας μεταβαλίνουσα φίλους

θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει. Auf diese Weise erklärt sich denn auch bei Joh. der 14. V.: ὁ λ. σὰρξ ἐγένετο, womit er sagen will: „die göttliche Eigenschaft der Weisheit hat sich in Jesu auf ganz besondere Art geoffenbart.“ Diese Erklärung findet sich bei Zeller, Eöffler, Eichhorn, Ammon, Stolz u. A. Bestritten ist sie vornämlich in Flatts Magazin für Dogm. u. Mor. St. 10. S. 1 ff. — Ihr steht folgendes vorzüglich entgegen: a) daß die Lehre von der Verbindung, κοινωνία, gewisser göttlicher emanirter Eigenschaften mit heiligen Menschen ganz etwas Anderes ist als die ἐνοράνωσις des Logos, von der Johannes redet. b) Daß der Anfang des Evangelii alsdann eine große Tautologie wäre: „Im Anfang war Gottes Weisheit, diese göttliche Weisheit war bei Gott, und Gott war diese göttliche Weisheit.“ Der Evangelist hätte keine Veranlassung gehabt, die Identität des Logos mit Gott zu versichern, wenn er durch λόγος nur eine Eigenschaft bezeichnen wollte. — 2) Es kann auch durch den Logos eine Hypostase, ein mit Gott dem Wesen nach gleiches, aber der Form nach verschiedenes Wesen bezeichnet werden. Auch dann schloß sich Joh. an den Sprachgebrauch der jüdischen Theologie seiner Zeit an. Wir finden im A. T. Andeutungen einer Unterscheidung Gottes, insofern er sich offenbart, und insofern er verborgen ist. Es findet sich ein Cyclus von Benennungen Gottes, welche wir als Umschreibungen betrachten, denen aber die Idee jener Unterscheidung zu Grunde liegt: מלך die Fülle, der Reichthum Gottes, נברך die Herrlichkeit, שׁׁׁ der Name, als der Inbegriff aller Eigenschaften eines Wesens, פנים das Antlitz Gottes. Bestimmter wird jene Unterscheidung bemerkbar in jener merkwürdigen Stelle, 2 Mos. 33, 20. u. 23., wo es heißt, das פנים Gottes könne den Menschen nie offenbart werden, sondern nur das אחרי, der Rücken. Da nun in andern Stellen gewöhnlich das פנים Gottes als die Offenbarung Gottes charakterisirt wird, wie wir sogleich sehen werden, so hat offenbar פנים hier einen andern Sinn, welcher abzuleiten ist aus dem Gegensatz zu אחרי. Das Antlitz, als der geistigste Theil des menschlichen Körpers, ist bildliche Bezeichnung des Inneren, des Wesens Gottes, dagegen ist אחרי der Rücken bildliche Bezeichnung des Äußerlichen, dessen was der Mensch erkennen kann. In dem Folgenden, V. 22., heißt es nun, Gott habe dem Moses, in Folge seiner Bitte, seine (die göttliche) Herrlichkeit, Fülle (und nach V. 19.

seinen Namen) offenbart, so daß dieser Ausdruck uns erklärt, was unter dem אֱלֹהִים zu verstehen ist. In demselben Abschnitte der mosaischen Geschichte finden wir auch noch jene Unterscheidung des verborgenen und des offenbaren Gottes darin ausgesprochen, daß Gott dem Mose auf die Bitte mit ihm zu ziehen antwortet, das göttliche אֶפְדֹּי (Angeſicht, das worin das Innere des Menschen sich ausprägt) solle mitziehen (E. 33, 14.), wofür E. 33, 2. gesagt wird, der göttliche אֱלֹהִים solle mitziehen, von welchem es 2 Mos. 23, 21. heißt: Mein Name ist in dem Engel, d. i. der Inbegriff meiner Eigenschaften. Und wenn dieses dann wieder abwechselt mit dem Ausdrucke, Gott selbst werde mitziehen, so ist daraus nicht geradezu zu schließen, daß אֱלֹהִים und אֶפְדֹּי bloße Umschreibungen seien, denn eine solche Vertauschung beider Ausdrücke liegt ja im Charakter der Lehre, nach welcher der Offenbarer Gottes in gewisser Rücksicht von ihm verschieden, aber in gewisser Rücksicht, dem Wesen nach, mit ihm gleich ist. In Jes. 63, 9. finden wir dann den Offenbarer Gottes, von welchem alle Heilsanstalten der alttestamentlichen Oekonomie geleitet wurden, $\text{אֱלֹהֵינוּ אֶפְדֹּי}$ genannt, „den Engel des Angesichts,“ d. i. der Engel, in dem Gottes Wesen offenbar wird, wie des Menschen inneres Wesen sich in seinem Antlitz spiegelt. Womit übereinstimmt, daß der Messias Mal. 3, 1. Engel des Bundes heißt, indem eben der Messias seiner höheren Natur nach jenes bei der Gründung der alttestamentlichen Theokratie mitwirkende Wesen war. (S. über das hier Bemerkte besonders eine merkwürdige Stelle des R. Bechai zu 1 Mos. 22, 16. in der Dissert. v. J. H. Michaelis, de angelo Dei, Halae 1702., in welcher Dissert. überhaupt die ältere Ansicht über den Gegenstand niedergelegt ist. Vgl. desselben Dissert. de angelo interprete, Job. 33, 23. Halae 1707.) — Eine andere Umschreibung Gottes, in der sich die oben erwähnte Idee ausspricht, ist die des $\text{אֱלֹהֵינוּ אֶפְדֹּי}$, welches nach Ps. 33, 6. die Welt geschaffen hat (2 Petr. 3, 5.). Wie nämlich das Wesen des Menschen sich in seinem Namen, seinem Angesicht kund giebt, so sein Vermögen, seine Wirksamkeit in seinem gebietenden Worte. Das Festprogramm von Dishausen, Ostern 1823., über Hebr. 4, 12, 13. entwickelt die Idee des göttlichen Sprechens. — Endlich spricht sich dieselbe Idee aus, wenn die Hebräer die Weisheit Gottes als die Repräsentantin des göttlichen Wesens und Wirkens schildern, wie dies Sprüchw. 8, 23 ff. der

Fall ist, wo es von der Weisheit heißt, sie sei noch vor der Welt-
 schöpfung geschaffen worden, sie sei die Werkmeisterin Gottes, u. s. w.
 Nach dieser Schilderung ist nämlich die Weisheit Gottes das Be-
 wußtseyn, was Gott von der Fülle seines eigenen Seyns hat, und
 das nach außen hin thätig wird und die Welt als Abglanz seiner
 selbst hervorbringt. Diese im A. T. nur an wenigen Stellen be-
 stimmter hervortretende Unterscheidung des offenbaren und des ver-
 borgenen Gottes findet sich nun viel bestimmter ausgeprägt in den
 Apokryphen, bei den chaldäischen Paraphrasten, in den kabbalisti-
 schen Schriften, und bei Philo. Daß sie jedoch bei diesen Schrift-
 stellern nur das Resultat von Forschungen über alttestamentliche
 Stellen und von exegetischer Tradition sei, ist unwahrscheinlich.
 Vielmehr ist es weit wahrscheinlicher und zum Theil erwiesen, daß
 diese Schriftsteller verwandte Lehrsätze alter orientalischer Theosophie
 mit der jüdischen Dogmatik vermischten, wobei indeß festzuhalten
 ist, daß sie dies nicht gethan haben würden, wenn sie nicht in ihrer
 eigenen Religionslehre ähnliche Dogmen gehabt hätten. In meh-
 reren orientalischen Religionsystemen findet sich nämlich in vielfa-
 chen Modificationen ausgebildet die Idee, daß das höchste Wesen an
 sich unbegreiflich und unzugänglich sei; der Mensch werde von ei-
 nem Schwindel ergriffen, wenn er es zu fassen versuche, auch gebe
 es überhaupt von ihm zur Wesenwelt keinen Uebergang; daher
 mußte sich erst in Gott ein gewisser Uebergangspunct erzeugen, er
 mußte seine Fülle faßlich und mittheilbar machen, und dies geschah
 dadurch, daß aus ihm von Ewigkeit her ein ihm selbst gleiches We-
 sen hervorging, durch welches der verborgene Gott offenbar wurde.
 (S. Nitzsch, theol. Studien, 1. Bd., und meine Abhandlung
 über die speculative Trinitätslehre des Orients, Berlin 1826.). Diese
 Idee verbreitete sich aus dem östlichen Asien in dem Jahrhundert
 vor Christo nach Syrien, Kleinasien und Aegypten, so daß die jü-
 dischen Theologen Veranlassung haben konnten, ihr Dogma mit je-
 nem verwandten zu verschmelzen. — Aus den Apokryphen ist zu
 vergleichen, was Baruch 3, 36 ff. bis in das 4. Cap. von der *so-
 phia* sagt, ferner Sir. 1, 1—10. 24, 8., besonders Weisß. 7, 22 bis
 25., wo die Weisheit hypostatisch erscheint, als die Erstgeborne Got-
 tes, die alles erzeugt hat, welche die *εὐχὰν* Gottes ist (vergl. Bret-
 schneider Dogm. der Apokr., §. 36—49.). — Bei den chaldäi-
 schen Paraphrasten finden wir die Idee ganz ausgebildet, daß Gott

nie unmittelbar in der Welt wirkend erscheine, sondern immer nur vermittelt. Da nun 1 Mos. 1. und Ps. 33. das Wort Gottes als das die Wirkungen Gottes Vermittelnde dargestellt wird, so gebrauchten sie den Terminus מִיָּקָרָא oder קְבִיר, wenn sie von den Wirkungen Gottes redeten. So sagen sie 1 Mos. 3, 8. 5 Mos. 4, 12.: „die Stimme des Wortes Gottes redete,“ 1 Mos. 49, 18. übersetzt Targ. Jeruschalmi: „Ich warte nicht auf die Befreiung durch Simson oder Gideon, sondern auf die Erlösung durch dein Wort, u. s. w.“ Allerdings kann man nicht beweisen, daß sie sich unter dem Worte etwas hypostatisch von Gott Verschiedenes dachten, allein der ganzen Entstehung dieser Ausdrucksweise lag die Idee einer Unterscheidung zwischen dem verborgenen und offenbaren Gott zu Grunde, welche Ansicht sie höchstwahrscheinlich aus den angeführten alttestamentlichen Stellen entlehnten; ob dieser Unterschied ein hypostatischer sei, mag ihnen selbst nicht zum Bewußtseyn gekommen seyn. Für מִיָּקָרָא gebraucht besonders Jonathan öfters שְׁכִנְתָּא „die Wohnung der Herrlichkeit, gleichsam die Glorie,“ entsprechend dem hebr. קְבִיר, also der Inbegriff der göttlichen Eigenschaften, in welchem der verborgene Gott einen Uebergangspunct zur Mittheilung seines Wesens an die Welt erhält. Auch wird מְלָאכָא דִּי parallel mit מִיָּקָרָא gebraucht, Richt. 6, 11. ff. (S. H. Michaelis, de usu Targumim Antiudaico, Halae 1720. Keil, Opusc. II. p. 526.) — Was die kabbalistischen Schriften anlangt, so sind wir über deren Alter nicht recht sicher. Indes sind einige Bücher, wie das Buch Sezira und Sohar, wohl in die ersten Jahrhunderte nach Christo zu setzen, und wenn auch die späteren vieles weiter ausbildeten, so liegt wohl allen ihren Dogmen eine alte Grundlage unter. Im Buche Sohar findet sich der Unterschied zwischen einem großen Antlitz und einem kleinen Antlitz Gottes (אַרְיֵה דְּעִיר אֲפִסִּיר), einem offenen und einem verschlossenen Auge (עֵינָא גָּלֵה עֵינָא סְתִיר); im Buche Sezira heißt der Offenbare Gottes, der Glanz der Einheit Gottes (זוֹהַר הָאֵחָדוּת). S. meinen Comm. zum Br. an d. Röm. zu E. 9, 5.). Auch ist in diesen Büchern von einem Metatron oder Matrunita (metator und matrona) die Rede, welcher geradezu Vermittler zwischen dem höchsten Wesen und der Wesenwelt heißt. — Endlich finden wir bei dem Alexandriner Philo die Lehre, daß der höchste Gott sein Wesen in Lebenskräfte oder δυνάμεις entfalten mußte, und sie in seinem

höchsten Offenbarer, dem Logos, zusammenfaßte, welcher die *μητρópolis* aller göttlichen Kräfte ist, *τὸ ὄνομα καὶ ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ*. (Meander, Einl. zur Entwickel. der gnost. Syst. S. 12. Keil, Opusc. II. p. 513. ff.).

Nach dem bisher Angegebenen läßt es sich nicht bezweifeln, daß Johannes, wenn er vom *lóγος* spricht, Rücksicht auf das in dem Obigen entwickelte Dogma genommen, und unter dem Logos verstanden habe eine mit Gott dem Wesen nach gleiche Hypostase, welche der Inbegriff aller göttlichen Lebenskräfte ist, und die in Gott verborgene Fülle des Wesens an die geschaffene Welt mittheilbar macht, welche selbige dann auch, um den größten Offenbarungsact an die Menschen auszuführen, Mensch wurde und unter den Menschen erschien. — Es würde sich nun nur noch fragen, da jene dogmatische Idee unter so verschiedenen Parteien verbreitet war, von welcher zunächst der Evangelist den Namen und die Idee entlehnt habe. Clericus, Keil, Paulus, Bertholdt u. A. nehmen eine Entlehnung von Philo an; Andere, wie F. D. Michaelis, von den Gnostikern; Andere (s. Kleuker, christol. Briefe, S. 17.), daß der Apostel ihn überhaupt von vermischten orientalischen theosophischen Secten überkommen habe. Lynam in f. Paraphr., Halle 1771.: „Der Logos, eine Benennung, unter der, wie ein Jeder weiß, Juden und Heiden heut zu Tage etwas mehr als Menschliches verstehen, unter welchem Namen ich den noch nicht genugsam bekannten Jesus beschreiben will.“ Eben so Morus. Und zwar würde, wenn Johannes von einer jener Parteien Namen und Idee entlehnte, wieder ein zweifaches möglich seyn: er könnte wirklich eine gänzliche Uebereinstimmung mit dem gefunden haben, was er von Christi Göttlichkeit glaubte, oder er könnte nur einige Uebereinstimmung gefunden und gerade diesen Ausdruck nur darum gewählt haben, um eine richtigere, namentlich praktischere Lehre daran anzuschließen, als jene theosophischen Speculanten mit der Logoslehre verbanden. Er hätte dann gleichsam sagen wollen: „Ferner Logos, über den ihr so viele müßige und irrige Speculationen anstellt, ist wirklich geschichtlich erschienen, um für die Menschheit eine sittliche Erlösung zu stiften.“ Allein wenn wir erstens finden, daß schon im N. T. sich Andeutungen dieser Logoslehre nachweisen lassen, zweitens daß der Apostel Paulus, der weder von Orientalen noch von Philo, sondern nur von jüdischen Theologen seine

Lehrform entlehnen konnte, ganz dieselbe Logoslehre vorträgt (Kol. 1, 15. 2 Kor. 4, 4., vgl. Hebr. 1, 3.), drittens wenn in Sir. 43, 26. (28) das Schöpferwort Gottes, im B. d. Weish. 18, 15. der Engel, der die alttestamentliche Theokratie leitete, λόγος heißt: so wird es als das Wahrscheinlichste erscheinen müssen, daß Johannes sich überhaupt nicht an fremde Religionsideen angeschlossen, sondern an die jüdische, auf das N. T. gegründete Dogmatik seiner Zeit, und auf diese Weise zu erkennen gab, daß in Christo wirklich jener im N. T. angedeutete Offenbarer Gottes, derselbe, welcher die alttestamentliche Oekonomie leitete, erschienen sei. — Auch in den Briefen (1 Joh. 1, 1.) und in der Offenb. 19, 13. nennt Joh. Christum den Logos, und deutet dabei auf den wichtigen Inhalt dieser Benennung hin. — Ueber das Verhältniß dieser Benennung des Göttlichen in Christo zu andern vgl. die vortrefflichen Bemerkungen bei Drig. T. I. p. 24. ed. Huet. Damit übereinstimmend Muscu- lus: est metaphorica dictio, quae nostro intellectui accommodata, umbram aliquam eius rei, de qua loqui instituit, delineare potest etc.

B. 1. *Ἐν ἀρχῇ*, ebenso wie *רִאשִׁית*, dem es entspricht: „als die Welt und mit ihr die Zeit anfang“ — damals war schon das Wort. Moses hat Himmel und Erde und alles Geschaffene nicht auf seinen näheren Ursprung zurückgeführt, den im göttlichen Worte. — Die Bezeichnung der Ewigkeit des Logos (1 Joh. 1, 2.) liegt nicht in *ἀρχῇ*, aber wohl in *ἦν*. Aug. Sermon. VI. de temp.: qui in principio erat, intra se concludit omne principium. Theophyl.: τὸ ἀπ' ἀρχῆς ὅν οὐ μὴ εὐρεθῇ χρόνος ὅτε οὐκ ἦν. — Als Parallelen vgl. 1 Joh. 1, 1. 2, 13. Jes. 43, 13. LXX.: ἐγὼ εἰμι ἀπ' ἀρχῆς. Sprüche. 8, 23.: πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι. Offenb. 22, 13. Kol. 1, 17, 18. Zwei Extreme dogmatisirender Auslegung werden bei dieser Stelle bezeichnet, einerseits durch die Erkl. von Chrys., Cyrill, Zeger, der auch Dr. Marheinecke beigetreten, welche *ἀρχῇ* in der Bedeut. „Urprincip“ nimmt, andererseits durch die leichts. socin. Erkl. „im Anfange der Predigt des Ev.“ Gegen die socin. Exegese dieses Abschnittes vgl. Calov, Triga Exercit. Antisocinian., Exerc. II. — *Πρὸς τ. θεόν*, vgl. *παρὰ σοί* Joh. 17, 5. Im räumlichen Verhältniß wird die innigste Wesensgemeinschaft ausgedrückt. — *θεὸς ἦν καὶ*. Daß *θεός* hier das Prädicat sei, könnte man schon aus dem fehlenden Artikel schlie-

gen. Indesß kann auch bei dem Prädicat der Artikel stehen (2 Kor. 3, 17.), und würde auch hier gewiß gesetzt seyn, wenn Gott der Vater als solcher bezeichnet werden sollte. Allein der Ev. will vielmehr mit θεός nur die göttliche Wesenheit bezeichnen, in welcher der Sohn dem Vater gleich war. Graßm.: si utrique addidisset articulum, fuisset sensus: Deus ille, nempe Pater, erat illud Verbum, nempe Filius. At dicere vult: Verbum particeps erat divinae essentiae. So auch Winer, Gramm. 3. Ausg. S. 502. — Der Socinianer Trell wollte θεοῦ lesen.

B. 3. Daß das Wort bei, also auch schon vor der Schöpfung da war, hat der Ev. erwähnt, weil die Existenz der Welt durch dasselbe vermittelt ist. Er enthüllt nun wie alles, alles Leben, alles Licht auf das Wort zurückführt. Bei dem διά entferne man die Vorstellung äußerer Hülfeleistung. Gott konnte nicht außer sich in der Welt sich offenbaren, bevor er sich nicht in sich selbst offenbar worden war, nämlich im Sohne. Die Negation, welche auf die Affirmation folgt (wie auch 1, 20. 15, 6. Eph. 5, 5. 17. 1 Tim. 2, 7. 1 Joh. 1, 5.), hebt noch nachdrücklicher hervor, daß alles Entstehen, Werden nothwendig wurzelt in der Selbstanschauung Gottes im Worte. Vgl. Krause, de usu vocab. πῶς et ὁμοία in N. T., Gött. 1782, wo jedoch die Auffassung zu flach ist. — Die Valentinianer und Macedonianer folgten einer andern Abtheilung: ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζῶν ἐστιν. Die Socinianer wollten das Ganze auf die neue geistige Schöpfung durch Christum beziehen. Eigenthümlich ist die Erkl. von Dlsb., Joh. wolle hiemit auch die ὕλη, welche von Theosophen als Quell des Bösen neben Gott gestellt wurde, als Gottes Werk bezeichnen; allein ἐν bezeichnet doch nur ein Einzelnes der geschaffenen Dinge.

B. 4. Erklären wir zuerst τὸ πῶς. Πῶς bezeichnet im N. T. das religiös-sittliche Erkennen, das Erkennen der ἀλήθεια. Dieses Erkennen ist nur ein wahrhaftes, wenn es auf der innern Gemeinschaft mit Gott ruht. Was Liebe ist, was das Wort „heilig“ sagen will, erkennt man nicht durch Auswendigwissen von Definitionen, es muß innerlich angeschaut, im eignen Leben besessen werden. Daher heißt es von der ἀλήθεια, daß sie den Menschen auch innerlich vom Bösen frei mache Joh. 8, 32., vgl. ὁσιότης τ. ἀληθείας Eph. 4, 24., ἡ ἀλήθεια κατ' εὐσέβειαν Tit. 1, 1. Die Termini πῶς und ἀλήθεια, ἡγῶν und ψεύδος, ᾔδειν und γινώσκειν um-

fassen daher im N. T. immer Theoretisches und Praktisches zugleich. Der Quell jenes religiös-sittlichen Erkennens ist die Weisheit, ist das Wort Gottes, er heißt daher schlechthin τὸ φῶς, und Christus als die menschliche Erscheinung dieses Wortes Gottes nennt sich schlechthin das Licht der Welt Joh. 8, 12, 9, 5, 12, 35. — nach platon. Sprachgebrauch αὐτὸ τὸ φῶς. — Von diesem Urquell ist nun auch das innere Licht ausgegangen, was jeder Menscheng Geist als Geist in sich trägt, was durch den Fall verdunkelt aber nicht zerstört worden, Matth. 6, 23. Kyriell. ἐκάστῳ γὰρ εἰς τὸ εἶναι καλουμένων σοφίας ἦτοι θεογνωσίας ἐντίθησι φῶς, καὶ εἴξαν ἐμφοτενεῖ συνέσεως, τῆς ἀφράστου λαμπρότητος ὥσπερ τινὰς ἀτμούς φωτοειδείς ἐνείε τῷ νῷ. Es ist aber bei der Schöpfung dem Menschen dieses φῶς zu Theil geworden durch Mittheilung der ζωή. Es kann nun die Frage seyn, ob ζωή hier alles Leben, mithin auch das natürliche bezeichne, oder ausschließlich das Leben in Gott, das geistliche Leben, ἡ ὄντως ζωή 1 Tim. 6, 19. Die erstere Annahme findet sich z. B. schon ausgesprochen bei Theod. Mops.: πηγάξει τὴν ζωητικὴν δύναμιν, ὥς μὴ μόνον αὐτὸν εἶναι, ἀλλὰ καὶ ζῶντα ποιεῖν. ἡ δὲ ἐν αὐτῷ δύναμις οὐ ζωοποιεῖν μόνον ἱκανή, ἀλλὰ καὶ γνώσεως πληροῦν τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχάς. Im Logos liegt wirklich der Quell aller Lebenskräfte, deren höchste Manifestation das Geistesleben des Menschen ist. Man hat daher nicht nöthig bei ζωή hier ausschließlich an das geistliche Leben zu denken, zumal da das erstemal ζωή ohne Artikel steht, wenngleich man sagen muß, daß die Beziehung auf das geistliche Leben vorwaltet, wie sich das noch deutlicher aus der Parallelstelle 1 Joh. 1, 1, 2. ergibt. Vgl. das Programm von Dlsch. de notione vocis ζωή in libris N. T. 1828. So ist also der Sinn: „Es lag in dem offenbarenden Gotte der Quell alles Lebens, dieses göttliche Leben ist im Menschen das innere Licht der Menschen geworden.“ So bestätigt sich auch hier, daß das φῶς ein nur in der Lebensgemeinschaft mit Gott zu erlangendes ist.

B. 5. *Σκοτία*, der vom göttlichen Leben und somit auch von der wahren Erkenntniß entfremdete Zustand des Menschen. Vergl. z. B. aus vielen Stellen Apg. 26, 18. Joh. 3, 19, 20. 1 Joh. 1, 6, 2, 9, 11. In diesem Zustande der Menschen, oder, wenn man das abstr. *σκοτία* pro coner. nehmen will, unter solchen Menschen, in ihnen, scheint (das Präs. *παύει* in der Bed. des Pse-

gens) das Licht, aber — sie fassen es nicht. *Kal* ist adverb. zu nehmen. *Καταλαμβάνειν* ist von *Drig.*, *Lamb. Vos*, *Mich.* u. *A.* in der Bed. „unterdrücken“ genommen worden, es hat aber nur die Bed. „ertappen“, und nicht eigentlich „unterdrücken.“ Dazu kommt, daß *B.* 10 u. 11. es erklären, vgl. auch 3, 19. Das innere Licht leuchtet stets in den Menschen, aber sie fassen, verstehen es nicht — so auch *B.* 10. Eine Sachparallele ist *Röm.* 1, 18. die Unterdrückung der innern *ἀλήθεια* durch die *ἀδινλα* der Menschen. — Einige Ausl., *Malb.*, *Grot.*, *Lampe*, *Lange*, *Kuin.*, denken hier an Christus als das Weltlicht in seiner menschlichen Erscheinung, Einige übersetzen dann *ὥς* ganz flach *doctor illustrissimus*. Allein, andere Gegengründe zu geschweigen, wird so der fortschreitende Zusammenhang der Verse unterbrochen. Der *Ev.* zeigt zuerst, daß schon das innere Licht im Menschen ein Zeugniß des Wortes Gottes sei (der *λόγος σπερματικός* der Alexandriner). Ein Gottgesandter verkündigt, daß dieses innere Licht unter den Menschen persönlich erscheinen sollte (*B.* 8.) — zu einer Zeit, wo seine Erscheinung ganz nahe war (*B.* 9.). Es war auch schon vorher unter den Menschen gewesen, aber eben ohne Anerkennung zu finden (*B.* 10.). Nun trat es persönlich als Mensch auf, und — wurde eben so wenig anerkannt. So *Chrys.*, *Luther*, *Calvin* u. v. *A.*

B. 6 — 8. Jenes verborgene Licht erschien aber nicht ganz unvorbereitet in der Welt. Die neue Heilsanstalt knüpft sich an die alttestamentliche. Dem Evangelisten, als früherem Schüler des Täufers, ist das Zeugniß, was dieser größte Prophet des alten Bundes (*Matth.* 11, 11. *Luk.* 7, 28.) von Christo ablegte, besonders wichtig. Während er aber auf der einen Seite die Anknüpfung des neuen Bundes Gottes mit den Menschen an den alten zu zeigen bemüht ist, geht er auch darauf aus, darzuthun, daß in dem neuen etwas viel Erhabneres erscheint. Dieses deutet er selbst durch die Art an, wie er von der Erscheinung des Täufers redet. Er nennt ihn ausdrücklich *ἄνθρωπος*, und das *ἐγένετο* steht dem vom *Logos* gebrauchten *ἦν* entgegen (*B.* 15. *G.* 8, 58.); mithin ist *ἀπεσταλμένος* nicht mit *ἐγένετο* zu verbinden, so daß es gleich *ἀπεστάλη* wäre, sondern es ist Prädicat von *ἄνθρωπος*. *Beza*: *exiit homo missus a Deo*. Zugleich versteht sich Joh. in den Zustand, wo zuerst des Täufers Zeugniß erschallte, wo man zu ihm

sich konnte hingezogen fühlen, und sagt auch in dieser Beziehung: aber dieser große Zeuge war doch nicht selbst das Licht. — *Αὐτοῦ* in V. 7. muß auf Johannes gehn. *Πιστις διὰ Κοῦ* statt *ἐκς Χ.* soll Apg. 3, 16. vorkommen, allein auch dort ist richtiger „der durch ihn geschenkte Glaube.“ Vielmehr soll dieser Satz nur noch stärker die erhabne Bestimmung des Täufers hervorheben, daß er nämlich Vermittler des Glaubens an den Messias seyn solle. Auch dürfte hier wie V. 20. ein polemischer Hinblick auf die Johannesjünger in den Worten liegen, welche bei dem Täufer stehen blieben, ohne zum Heiland selbst sich leiten zu lassen. Vor *ἵνα* in V. 8. ergänze *ἐγένετο*.

V. 9. Vgl. hiezu die Abh. von Schott über V. 9—14. Opusc. I. — Joh. der Täufer war zwar *ὁ λόγος φανών* (5, 35.), aber nicht *τὸ φῶς*, er hatte nur einen Strahl des Urlichtes. Wir verbinden *ἐρχόμενον* mit *ἡν*; das Präs., von etwas Zukünftigem gebraucht, bezeichnet dessen baldiges Eintreten (Winer, 3. Ausg. S. 218.), also: „es war das wahre Licht ein in Kurzem kommendes!“ So steht Hebr. 10, 5. *ἐσερχόμενος* „in Begriff in die Welt zu treten.“ So wird auch Hebr. 10, 37. der bald in das regnum gloriae eintretende Erlöser *ὁ ἐρχόμενος* genannt. Dieser Construction folgen Theod. Mopsf., Grot., Lampe, Schott u. A. Dagegen hat schon der Syr., Luther *ἐρχ.* mit *πάντα ἄνθρωπον* verbunden, und Drusius brachte aus den Rabbinen Beispiele bei, daß die Menschen geradezu genannt werden *אֵלֶּיךָ בָּאִי*. Indes, andere Gegengründe zu geschweigen, würde man alsdann vor *ἡν* das Demonstr. *οὗτος* nicht entbehren können. — Es bleibt nun noch übrig das bei Joh. sich so häufig findende *ἀληθινός* zu erklären. Wie namentlich Schott zeigte, bezeichnet *τὸ ἀληθές* „das Zuverlässige,“ *ἀληθινόν* „das was seiner Idee entspricht, dem ein Prädicat im eigentlichsten Sinne zukommt.“ Also hier: „Christus ist im Verhältniß zu den menschlichen Geistern im allereigentlichsten Sinne das, was das Licht für den Menschen ist, also erhellend, erheiternd, belebend.“ So 4, 23. 6, 32. 15, 1. 17, 3. 1 Joh. 2, 8., auch Luk. 16, 11. Hebr. 8, 9, 24. Vgl. auch Anm. zu 15, 1.

V. 10. Schon damals war allerdings auch das Licht in der Welt, wie das ja nicht anders seyn konnte, da die Welt durch dasselbe geworden ist, nur daß eben die Menschen es nicht erkannten. Da das *φῶς* eben die Erscheinung des Logos ist, so steht

nachher das Masc. *αὐτόν*. Wir begegnen hier bei Joh. zum ersten Mal dem Worte *κόσμος*. Es bezeichnet bei ihm, wie bei Andern, zunächst die Welt und die Menschen in der Welt überhaupt; so hier, wo es heißt, daß die Welt durch Christum geschaffen worden, so auch 3, 17, 19. — 12, 19. u. a. Sodann bezeichnet es die Masse der Menschen im Gegensatz derer, die Christus erwählt hat aus der Welt, E. 15, 16, 19. 17, 9., welche eigentlich der Welt nicht mehr angehören, E. 17, 16., wenn gleich sie noch in derselben sind, 13, 1. 17, 11, 15. Alsdann ist es „die ungöttlich gesinnte Menschenwelt,“ wie 7, 7. 17, 9. 15, 19. u. a. — Die Erklärer, welche B. 5. von der menschlichen Erscheinung des Logos erklären, nehmen auch diesen Vers so; Lange: „zwar lebte er schon unter den Menschen — aber ihnen gänzlich unbekannt“ — doch thun dies nicht alle.

B. 11. Nun trat das innere, jedem Menschengenosse zu Grunde liegende Licht persönlich unter den Menschen auf, allein diejenigen, die es vorher in sich nicht erkannt hatten, erkannten es auch nun nicht, da es außer ihnen in persönlicher Erscheinung vor ihnen stand. Bei τὰ *ἴδια* schwanken schon die alten griech. Ausl., ob die Welt überhaupt darunter zu verstehen sei, oder Israel als *συνολικὸν καὶ ποικίλον αὐτόν*; die Neuern haben meistens die letzte Erklärung. Wir ziehen die erste vor, da sie in diesen Zusammenhang der Ideen besser paßt, auch das folgende *οὗτοι* doch nicht bloß auf Israeliten sich bezieht. Es ergibt sich dann derselbe Gegensatz wie B. 10. „obwohl durch ihn erschaffen — nahmen sie ihn doch nicht auf.“ *ἴδια* abstr. pro concr., gleich *ἴδιοι*, so heißen die Menschen, insofern sie insbesondere vermöge ihres gottverwandten Bewußtseyns (Apg. 17, 28.) dem Logos angehören.

B. 12. Doch es gab Ausnahmen, und die, welche ihn aufnahmen, erlangten ein großes Vorrecht, nämlich in ein Kindesverhältniß zu Gott zu treten. Was mit dem Aufnehmen gemeint sei, erklärt das folgende *πνεύματος*, mit welchem Wort *λαβ.* auch sonst gleichbedeutend gebraucht wird, das Glauben aber ist ein Aufnehmen in das innere Leben, ein Uebergehen des Geglauten in Fleisch und Blut, Hebr. 4, 2. *Ἔκοντα* vereint die beiden Bedeutungen „Kraft, Macht — Vollmacht, Vorrecht.“ Nimmt man das erstere an, so hätte man besonders 1 Joh. 3, 1. zu vergleichen; im zweiten Falle ist es wie *δύναμις* Röm. 1, 16. 1 Kor. 1, 18. auf-

zufassen. Am besten verbindet man beide Bed., wie im deutschen Worte „Macht.“ — *τέκνον* θεοῦ bezeichnet den, der in einem solchen Verhältniß zu Gott steht, wie das Kind zum Vater, der aus Gott geboren ist (R. 13. E. 3, 5., vgl. 1 Joh. 3, 9. — 1 Petr. 1, 23. Jak. 1, 18.), von Herzen (nicht wie der δοῦλος) Gott gehorsam ist, und keinen andern Willen als den seines Vaters anerkennt (R. 8, 14.), daher auch keine Furcht vor Gott hat, sondern kindlich freudige Zuversicht (R. 8, 15. 2 Tim. 1, 7. 1 Joh. 4, 18.). Ein solcher wird denn auch wiederum von Gott mit voller väterlicher Liebe geliebt, und zum Erben der göttlichen Güter gemacht (R. 8, 17.). Doch ist die Vollendung dieses Kindesverhältnisses für die Gläubigen erst jenseits zu erwarten (R. 8, 23.). Im ursprünglichsten und vollsten Sinne ist Christus ein τέκνον oder υἱὸς τοῦ θεοῦ, durch ihn werden es erst die Gläubigen.

B. 13. Zu dieser Kindschaft gelangt man aber nicht auf äußerliche Weise, nicht durch leibliche Zeugung, sondern durch einen göttlichen Samen (1 Joh. 3, 9. τὸ σπέρμα τ. θεοῦ. Ev. Joh. 3, 6.), durch ein neues inneres Lebensprincip, welches der Glaube mittheilt. — *Ἄμνα* bezeichnet meton. den Samen, Apg. 17, 26. (B. d. Weish. 7, 1, 2.). Hiemit war nun der Gegensatz zu dem nachfolgenden ἐκ θεοῦ bereits gegeben. Der Ev. setzt aber noch erklärende Bestimmungen hinzu. Am nächsten läge es nun, das doppelte οὐδέ so aufzufassen, als stände οὐτς — οὐτς, als fände eine Partition statt, σάρκς nähme man dann in der Bed. „Weib“ und es ergäbe sich der Sinn: „sie sind nicht aus irdischem Samen gezeugt, d. h. weder durch Gelüst des Weibes noch des Mannes.“ So Aug., Eras m., Lücke und bes. Schott. Allein wenn sich nur jene Bed. von σάρκς erweisen ließe! Eph. 5, 29. gehört gar nicht hieher, und Judä B. 7. ist diese Bed. wenigstens unwahrscheinlich. Auch wird doch sonst im N. T. nicht leicht οὐδέ — οὐδέ mit οὐτς — οὐτς verwechselt (Winer, 3. Ausg. S. 48, 3.). Daher muß man die Annahme einer Partition fahren lassen, und wir haben zu übersetzen: „auch nicht aus sinnlicher Lust (Eph. 2, 3.) und eben so wenig aus Gelüst des Mannes.“ Dem steht gegenüber „nach göttlichem weisen Rathschlag“ und „nach dem vernünftigen heiligen Willen Gottes.“

B. 14. Mit der Begeisterung eines Augenzeugen (1 Joh. 1, 1.) beginnt nun der Apostel die Herrlichkeit der Erscheinung des

τοῦ als Mensch zu schildern. Er ist ja selbst durch ihn ein solches Kind Gottes geworden, wie er B. 13. sie beschrieb, wie sollte ihn nicht der Gedanke an das, was er von diesem Gottes- und Menschensohn empfangen hat, in die höchste Begeisterung versetzen! Σάρξ bezeichnet die menschliche Natur in ihrem gegenwärtigen, von Lebenskraft entblößten, schwachen Zustande, und zwar nach Leib und Geist — wollte man hier bloß unter σάρξ „Leib“ verstehen, so käme das auf den apollinaristischen Irrthum hinaus, als habe Christus keinen menschlichen Geist gehabt (Schulz, Vom Abendm. S. 100.). Vgl. die dogmat. Parallelstellen, 1 Joh. 4, 2. 2 Joh. 7. Hebr. 2, 14. 1 Tim. 3, 16. Phil. 2, 7. R. 8, 3. Σκηνοῦν kann bloß „wohnen, sich aufhalten“ heißen. Es hat aber mehr Wahrscheinlichkeit, daß Joh. gerade dieses Wort „das Zelt aufschlagen“ absichtlich gewählt hat, entweder um anzuzeigen den vorübergehenden Aufenthalt des Gottessohns in der niedrigen Menschheit (auch unser Leib heißt ein Zelt, das bald abgebrochen wird, 2 Petr. 1, 13, 14. 2 Kor. 5, 1.), oder um ihn als eine Erscheinung der Schechina darzustellen. — Zu ἐθεσάμεθα vgl. 1 Joh. 1, 1. — Was die δόξα Christi betrifft, so müssen wir bei Joh. einen zweifachen Begriff unterscheiden. Einmal kommt das Wort bei ihm in dem Sinne vor, welcher im N. T. der gewöhnliche ist, als die Bezeichnung der Herrlichkeit, welche Christus und die Gläubigen im regnum gloriae, im verherrlichten Reich Christi haben; in Bezug auf Christum selbst ist dann das δοξάζεσθαι gleich dem Sitzen zur Rechten Gottes — Theilnahme der göttlichen Majestät und Machtvollkommenheit. Von dieser jenseitigen δόξα ist die Rede 7, 39, 12, 23, 13, 32, 17, 1, 5, 24. Vgl. Apg. 3, 13. Eine seichte Schrifterklärung wollte in allen diesen Stellen δοξάζειν bloß auf die Verherrlichung „durch die Predigt des Evangel.“ einschränken, allein — besonders gegen 17, 5, 10, 24., in welchen letzteren zwei Stellen man selbst der Grammatik Gewalt anthun müßte. Gegen diese seichte Erklärung ist gerichtet die Abhandlung von Flatt: effata Iesu, quibus notio δοξασμοῦ mortem eius consecuturi continetur, Symb. in ev. Ioh. P. II. — Bei Joh. findet sich aber auch die δόξα Christi als etwas schon in diesem Leben Erscheinendes erwähnt, in unsrer Stelle und C. 2, 11. In unsrer Stelle wird sofort erklärt, was die Manifestation derselben sei, nämlich die χάρις und ἀλήθεια — in dieser ist die verborgene Herrlichkeit

Gottes aus Licht getreten. In 2, 11. offenbart sie sich in der Herrschaft über die Natur. Es sind diese Manifestationen als einzelne Strahlen der Christo schon hier immanenten δόξα zu betrachten. Das Verbum δοξάζειν übersetzt Luther stets nicht ganz passend durch „verkären,“ statt „verherrlichen“ — wahrscheinlich nach der Vulg., die häufig clarificare hat. — Das ὡς entspricht hier dem sogenannten Caph veritatis (Gesen. Lehrs. S. 846. Mein Comm. zu Röm. 9, 32.): „wie sie ihm zukömmt.“ Παρά könnte mit δόξα construiert werden, δόξα ληφθεῖσα παρὰ τοῦ πατρὸς, besser mit μονογενοῦς, der „vom Vater her“ der Eingeborne ist. (Winer, 3. Ausg. S. 313.). — Μηδὲν ist ungenau construiert, der Evangelist bezog es wohl auf das eben vorhergegangene μονογενὴς. Wollen wir χάρις κ. ἀλ. erklären, so drängt sich uns zunächst der alttestam. Sprachgebrauch auf, wo חַסֵּד וְחַנּוּן so häufig von Gott gebraucht wird. Dies mag man am besten als Hendiadynon betrachten „die feste zuverlässige Gnade Gottes.“ Da aber Joh. in einem ganz besondern Sinne die Offenbarung der ἀλήθεια durch Christum lehrt, so müssen wir es auch hier selbstständig erklären. Χάρις bezeichnet im N. T. einerseits objectiv die Manifestation desselben im Menschen durch den Gottesgeist. Vergebung der Sünden und Mittheilung des πνεῦμα ist die eigenthümliche Gabe des Erlösers. Ἀλήθεια bezeichnet bei Joh. (vgl. Anm. zu 1, 4.) den Zustand der Uebereinstimmung des Menschen mit Gott, praktisch und theoretisch, das wahrhafte Erkennen göttlicher Dinge, welches aber nur durch ein Leben in denselben möglich wird; also ist der Sinn: „In ihm konnte man die göttliche Herrlichkeit anschauen, als die vollkommenste Offenbarung göttlicher Liebe und Erkenntniß.“

B. 15. B. 6. war anticipirend das Zeugniß des Täufers erwähnt, nun wird derselbe mit eignen Worten eingeführt. Mit lauter Stimme hat derselbe vor Unzähligen sein Zeugniß abgelegt. Das Perf. κέκραγε gehört zu denen, welche Präsensbedeut. haben. Der Ev. versetzt sich in einen Zeitpunkt, wo der Täufer sich auf ein Zeugniß zurück bezog, das er schon vor der Erscheinung Christi abgelegt hatte (B. 26. 27.), daher ἤν. Vgl. B. 30. — Von dem Ausspruche des Täufers giebt es zwei bemerkenswerthe Auffassungen, die eine nimmt beides, ἐμπροσθεν sowohl als πρῶτος, als

Bezeichnung der höhern Würde, so Chrys., Eras m.; Calvin, Mald., Lampe u. A., die andere nimmt in $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$ die Beziehung auf Präeristenz an, so Luth., Galov, Cleric., Lücke, vgl. vorzüglich Bez a. Einige, wie Bretsch n. und Wahl, nehmen auch bei $\xi\mu\pi\omicron$ die Zeitbedeut. an, und beziehen also auch dieses auf die Präeristenz Christi. Allerdings hat nun $\xi\mu\pi\omicron$ bei den Classikern und in der Lxx. nur die locale oder tempor. Bedeutung, nicht die des Vorzugs (vgl. indeß 1 Mos. 48, 20.), indeß bezeichnet doch das räumliche „vor“ den Begriff des Vorrangs sinnlich, wie eben 1 Mos. 48, 20. und kann daher auch so gebraucht werden, und sehen wir auf das $\gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\epsilon\nu$, so muß es selbst so genommen werden; von dem außerzeitlichen Seyn Christi konnte nicht $\gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\epsilon\nu$ gebraucht werden, sondern nur $\eta\nu$, wie C. 1, 1. Der Positiv $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$ für $\pi\rho\acute{\omega}\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$ auch 15, 18. 1 Joh. 4, 19. Die Beziehung auf die Präeristenz wird von den Auslegern hier der auf die Würde vorgezogen, weil, wie man sagt, sonst als Grund dasselbe angegeben würde, was begründet werden soll. Indes ist dies nicht ganz richtig, das $\gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\epsilon\nu$ und $\eta\nu$ macht ja einen Unterschied: „Der nach mir kommt, ist größer als ich geworden, denn er war auch von Anfang an größer als ich.“ — Diese tiefere Einsicht in die Würde des Erlösers konnte dem Täufer aus höherer Offenbarung zu Theil geworden seyn — daß er solche hatte, zeigt B. 33.; indeß hatten ja auch schon viele nachdenkende Israeliten jener Zeit die Erkenntniß, daß der Messias ein höheres Wesen seyn werde (Mal. 3, 1. Dan. 7, 13. Bertholdt, Christol. Iud. p. 131. Schmidt, Bibl. für Kritik und Ex. Th. 1. S. 38. — Justin Martyr, Dial. c. Tryph. p. 226. 336. ed. Col.).

B. 16. Es fragt sich bei den folgenden Worten, ob dies Worte des Täufers seien, wie Orig., Eras m. u. A. annehmen, oder des Evangelisten, wie, seit dem Gnostiker Heraclleon, Chrys. u. d. M. Wir haben drei Fälle bei Johannes, wo nach der Annahme der neueren Exegese der Evangelist plötzlich die Rede der sprechenden Personen unterbricht und selbst etwas hinzufügt, außer hier noch 3, 16. und 3, 31. Grammatisch betrachtet ist die Annahme eines solchen Unterbrechens sehr hart, und wenn das exegetische Gefühl es sich auch hier, wo ein $\kappa\alpha\iota$ oder $\delta\tau\iota$ und 3, 16., wo ein $\gamma\acute{\alpha}\rho$ als part. trans. steht, gefallen ließe, so sträubt es sich doch stark dagegen in 3, 31, wo dieses Abspringen auf keine Weise

angedeutet ist. Wenn man nun dessen ungeachtet jenes Abbrechen annahm, so konnte es nur geschehen, weil man glaubte, daß jene Worte den Personen nicht beigelegt werden könnten, denen man sie beilegen mußte, wenn der Evangelist nicht der Sprechende ist. Ist aber die grammatische Härte gar zu groß, so würde man doch sehen müssen, ob nicht die Worte hier und 3, 31. dem Täufer, und die Worte 3, 16. Christo zugeschrieben werden könnten. Hier und 3, 16. möchte dieses allenfalls anhehn; dagegen scheint Manches in 3, 38. ff. wie B. 35. gar nicht wohl mit den messianischen Begriffen übereinzustimmen, die wir beim Täufer erwarten, obwohl Anderes wie B. 34. wieder recht gut gerade zu den messianischen Begriffen des Täufers paßt. Man müßte dann — dies bliebe allein übrig — einen hohen Grad prophetischer Begeisterung annehmen, durch welchen der fromme Mann über sich selbst erhoben wurde, wie aus einer solchen Begeisterung doch schon der Ausruf B. 29. abzuleiten ist; daß er prophetische Offenbarungen hatte, erwähnt er, wie gesagt, selbst, B. 33. — Wer eine Verfälschung der Aussprüche Christi durch Johannes annimmt, könnte auch hier eine verfälschende Idealisierung der Aussprüche des Täufers finden. — Wir entscheiden uns, in der vorliegenden Stelle den Evangelisten redend eintreten zu lassen, da uns die Härte des Abbrechens gerade hier weniger groß scheint, und da das *ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν* (als Prät.) im Munde des Täufers etwas gar zu auffallendes haben würde. — Welches das *πλήρωμα* sei, ergiebt sich aus B. 14. Das zweite *καὶ* ist „und zwar,“ exeregetisch. Nach den Alten soll die eine *χάρις* die alttestamentliche Oekonomie seyn, welche durch die neutestamentliche abrogirt wurde; allein es widerspricht dem neutestamentlichen Sprachgebrauch, das für die neutestamentliche Heilanstalt charakteristische Wort *χάρις* für das alttestamentliche zu gebrauchen; der Gegensatz wird B. 17. angegeben. *Ἄντλ* „anstatt; eines an die Stelle des andern,“ ist so viel wie „eines nach dem andern in Wechselfolge,“ also, wie wir sagen, „eines um das andere,“ mithin unermessliche, immer neue Gnadengabe. Chrysost. de sacerdot. c. 6. §. 13. *ἐτέραν ἀντ' ἐτέρας πορνίδα*. Theognis Sentent. v. 344. *ἀντ' ἀντιῶν ἀντλ*. So wird sonst *παρά* mit Acc. gebraucht.

B. 17. Der Evangelist giebt an, warum er die neutestamentliche Offenbarung so viel höher stellt; dort war der *νόμος*, das

Gebot, welches, so lange es nicht in die Neigung des Menschen übergegangen ist, Zwiespalt im Innern erweckt, in dem Menschen das Gefühl des göttlichen Mißfallens hervorruft. Die Erklärung des Gegensatzes s. zu B. 14. Fassen wir *αλ.* hier so, wie dort entwickelt, so bildet es auch zugleich den Gegensatz zur alttestamentlichen Religionserkenntnis, welche als eine präparatorische *νυμφὸς* war. Beng.: *lex iram parans et umbram habens*. Jene *δόξα* aber der Gnade und Wahrheit geht nun auch von Christo auf die Gläubigen über, E. 17, 10.

B. 18. Eine solche Offenbarung konnte von keinem bloß erleuchteten Menschen wie Moses ausgehn. Erleuchtete Menschen können Gott hören, E. 6, 45., aber schauen, die Erkenntnis durch Wesenseinheit hat nur der Sohn, E. 6, 46. Christus nämlich ist derjenige, in dessen Verhältniß zum Vater sich das Kindesverhältniß am ursprünglichsten und tiefsten ausdrückt (s. zu 1, 12.), er ist im umfassendsten und eigentlichsten Sinne Sohn Gottes. Beim Gebrauch des Namens tritt nun bald die eine, bald die andere Beziehung mehr hervor, ohne daß sie deshalb als die einzige anzusehen wäre. Die tiefere Beziehung auf die geheimnißvolle Wesenseinheit Christi mit dem Vater und seine höhere Würde tritt vorzugsweise bei Johannes hervor, aber auch deutlich Matth. 28, 19, 11, 27. u. a. Sonst tritt auch die auf die theokratische Messiaswürde hervor, Matth. 16, 16., vgl. mit Luk. 9, 20. Matth. 27, 40., vgl. Luk. 23, 35. Joh. 1, 50. 6, 69. 10, 36. 11, 27., ohne daß jedoch die auf die höhere Natur Christi ausgeschlossen wäre, er weist ja selbst darauf hin, daß der Messias eine höhere Natur haben müsse, Matth. 22, 43. — *Εγὼ* „der sich in den *κόλπος* legen darf und darin liegt.“ Das tiefe Geheimniß der Verbindung des Sohns mit dem Vater, in der faßlichsten Form der Vorstellung nahe gebracht. Nach morgenländischem Gebrauch liegt der Geliebteste im Schooß des Wirthes, so daß er das Haupt an seine Brust legt; mit ihm vertraulich reden und vertraulich dessen Worte vernehmen kann (Joh. 13, 25.). Dies scheint auch hier der vornehmste Vergleichspunct. Im Lateinischen sprichwörtlich: in gremio, sinu alicuius esse. Calvin: *sedes consilii pectus est*.

B. 19. Durch das *καὶ αὖτις* bezieht sich der Evangelist zurück auf B. 15. Er hatte dort nur im Feuer der Begeisterung,

einschaltungsweise, des Täufers Zeugniß beigebracht, nun führt er es umständlich an. Man kann zuerst fragen, ob dieses Zeugniß des Täufers dasselbe sei, welches Matth. 2. und Luk. 3. vorkommt. Schon zwischen Luk. und Matth. ist eine Verschiedenheit. Lukas läßt den Täufer B. 16, 17. in C. 3. nicht im Zusammenhange mit der Strafrede an die Pharisäer aussprechen, sondern bei anderer Gelegenheit. Da nun Matth. gewöhnlich weniger die Zeitfolge als den gleichartigen Inhalt berücksichtigt, so wahrscheinlich auch in diesem Falle. Möglic wäre es nun allerdings, daß Lukas das von Johannes individuell erzählte Factum verallgemeinert hätte, und er also von demselben Zeugniß spräche, von dem Johannes; allein es ist doch sehr denkbar, daß der Täufer sich zu verschiedenen Zeiten und zu verschiedenen Personen über sein Verhältniß zu Christo aussprach, und dies auf ähnliche Weise, so daß also Johannes hier von einem andern Zeugniß reden kann als Lukas. — Der Täufer hielt sich am Jordan in dem Flecken Bethanien auf, und predigte dort und taufte. Das Synedrium, ein Convent von 72 Personen, ἀρχιερεῖς, πρεσβύτεροι und γραμματεῖς, oder παρισῆαιοι, die zu Jerusalem die Oheraufsicht über religiöse und juridische Angelegenheiten führten, und gewiß bald von der Taufe, die Johannes anstellte, gehört hatten, hält es für nöthig, ihn amtlich über seinen Beruf zu befragen. Sie hatten das Recht, auftretende Volkslehrer zu prüfen (Matth. 21, 23.). Sie heißen, als die Volksrepräsentanten, bei Joh. immer vorzugsweise οἱ Ἰουδαῖοι. C. 5, 15. 7, 11. u. a.

B. 20. 21. In B. 20. Bejahung und Verneinung (vgl. zu B. 3. und 2 Kön. 18, 36.), weil es dem Evangelisten darauf ankommt, recht bestimmt hervorzuheben, daß der Täufer gar nicht daran gedacht habe, Messias seyn zu wollen. — Nach Mal. 3, 23. (oder 4, 5.) sollte ein Mann wie Elias, mit dem feurigen Geiste desselben, als Bußprediger die neue messianische Periode vorbereiten. Elias steht dort auf dieselbe Weise, wie an andern prophetischen Stellen der Messias geradezu König David genannt wird, wobei der Prophet gewiß nicht an eine persönliche Wiedererscheinung des David dachte, Hos. 3, 5. Ezech. 34, 23. Jer. 30, 9. So heißt Jehu 2 Kön. 9, 31. Simri, wegen seiner Aehnlichkeit mit Simri. Insofern nun jene Weissagung in dem Täufer in Erfüllung ging, sagt auch Christus, jener sei der erwartete Elias, Matth. 11,

14. 17, 12. Da indeß die Juden jener Zeit an die Seelenwandering glaubten (Luk. 9, 8., wo die Juden Christum für den wieder-
 auferstandenen Johannes den Täufer halten, Ios. de b. Iud. l. 7.
 c. 6. §. 3.), und überhaupt einer groben buchstäblichen Auslegung
 folgten, so erwarteten sie den würllichen Elias wieder erscheinen
 zu sehen. Die Frage in dieser Beziehung verneint Johannes. —
 O πορρ. Vgl. 7, 40. Nach 2 Makk. 15, 13, 14. (4 Esr. 2, 16
 — 18.) scheint es, daß man die Wiedererscheinung des Jeremias
 erwartete (vgl. Matth. 16, 4.), der dort vorzugsweise *ὁ τοῦ θεοῦ*
προφήτης heißt, und daß man überhaupt über diesen Propheten
 nancharlei Legenden hatte, 2 Makk. 2.

B. 22. 23. Da der Täufer sie mit der rauhen Kürze der al-
 ten Propheten abfindet, so bringen sie ferner in ihn, aufmerksam
 nachend, daß sie ja nicht in eignem Namen fragen. — Nun giebt
 er Prophet sich als Vorläufer des Messias zu erkennen, durch Be-
 nennung auf Jes. 40, 3.

B. 24. 25. Der fleischliche Sinn der Abgeordneten ließ sie
 ke Antwort nicht recht auffassen. Ihre Traditionen mochten et-
 was enthalten über eine vom Elias (s. Eigh t f. Horae ad h. l.),
 der Jeremias zu veranstaltende Taufe als Einweihungsritus zum
 Messiasreich. Johannes hatte frei bekannt, daß er weder der Mes-
 sias noch einer jener Propheten sei. Daher wollen sie ihm jenen
 Ritus verbieten (Matth. 21, 25.). B. 24. erwähnt insbesondere,
 daß die Abgeordneten Pharisäer waren, also desto scrupulöser, auch
 in Bezug auf Waschungen, Mark. 7, 3, 4.

B. 26. 27. Johannes bezeugt, daß er nur eine präparatorische
 Taufe vollziehe, daß das auch nicht die eigentliche Taufe sei. Non-
 na zu 5, 35.: Joh. Taufe war ein Licht das aus dem Wasser
 werstrahlt, Christi Taufe das Licht selbst. Johannes tauft *ἐς*
μύνας, Christus *ἐς πλῆν καὶ ἄπειν ἀμαρτιῶν* — das ist
 der Gegensatz von Wasser, dem äußerlich-, und Feuer (Luk. 3, 16.),
 der innerlich-läuternden; daher sagt der demüthige Mann, daß
 sei Taufe zu der Christi sich verhalte, wie Wasser zu Feuer. Vgl.
 D. h. Comm. 3. N. X. I. Th. S. 145. *Μέσος ὑμῶν* bezieht
 sich aufs ganze Volk, Luk. 17, 21. Der Ausdruck hat etwas my-
 stisches, wie auch B. 27. Ueber die Zeit, wo Johannes dies re-
 det, zum folg. B. — *Αὐτός ἐστιν* und *ὁς ἐμπρ. μου γέγονεν*
 wurden Griech. aus dem Text entfernt, indeß keinesweges mit

entscheidenden Gründen. Zur Erklärung der Worte vgl. B. 15. Das Ausziehen der Schuhe war Sklavengeschäft, es wurde wohl aber auch manchmal von Rabbinenschülern bei ihren Lehrern verrichtet. Im Talmud Tr. Kibbushin f. 33.: „Alle Dienste, welche der Sklave dem Herrn thut, thut auch der Rabbinenschüler תלמיד seinem Rabbi.“ Ueber die Construction des $\alpha\lambda\iota\omicron\varsigma$ mit ἐν — auch ἐκωτῶν , θέλειν , ἐλπεῖν — s. Winer, 3. Ausg. S. 277 ff.

B. 28. Die codd. begünstigen die Lesart Βηθανία entschieden. Dagegen lesen die alten Interpreten fast alle Βηθαβαρα . Sie folgen darin dem Origenes. Dieser gesteht zwar, daß fast alle codd. Βηθανία haben, auch Herakleon, daß aber unmöglich hier das Joh. 11, 18. erwähnte Bethanien gemeint seyn könne, dem dies sei gegen 8 Stunden Weges vom Jordan entfernt, ganz nahe bei Jerusalem gewesen. Dagegen habe man zu seiner Zeit am Jordan den Ort Bethabara gezeigt, wo der Täufer getauft habe. Da wir indeß die Auct. fast aller codd. nicht vernachlässigen dürfen, so müssen wir Bethanien für die richtige Lesart halten, und annehmen, daß es noch ein zweites Bethanien am Jordan gegeben hab, im jenseitigen Gebiete, in Peräa. Vielleicht ist Bethabara nur ein anderer Name dafür, denn בֵּית בְּרָכָה heißt „Ort der Ueberfahrt“ und בֵּית אֲנִיָּה „Schiffsort.“

B. 29. Ueber die chronologische Einordnung des Ausspruchs des Täufers B. 26. ist man ungewiß, und damit auch über die Erklärung von ἐκείνου in diesem Vers. Nach den drei ersten Evangel. hat Johannes einen ganz ähnlichen Ausspruch vor der Taufe Christi gethan; das mysteriöse μὲτος ἔστ . scheint auch natürlich in der Zeit, wo Christus noch nicht durch die Taufe öffentlich eingeweiht war. Vor die Taufe setzen daher jene Worte Ludw. Capellus, Kuin., Lücke u. A. Dann kann aber ἐκείνου nicht heißen: am andern Tage, denn das hier Gesprochene setzt die Taufe als geschehen voraus. Man nimmt daher was ἐκείνου in der weiteren Bedeutung, welche הָרָר hat, „in der Zukunft,“ gleich μετὰ ταῦτα , und dafür könnte sprechen, daß Johannes auch B. 35. u. 44. sich desselbigen Wortes zur Zeitbestimmung bedient. Allein es läßt sich dieser Sprachgebrauch doch sonst nicht rechtfertigen. Die Harmonisten Bengel, Hauber u. Tund die meisten Commentatoren setzen daher jenen Ausspruch vor der Taufe. — Was dann die Ausgleichung mit den ersten Engel.

betrifft, so bemerkt Eras m. richtig, man sehe ja deutlich (B. 29, 36., auch B. 30.), daß der Täufer dieselbigen Aussprüche bei mehreren Gelegenheiten wiederhole. Wir nehmen also ἡ ἑξαύο. in seiner gewöhnlichen Bedeutung. — Ἰδὲ ὁ ἀμνὸς τ. θεοῦ. Johannes der Täufer, den Christus selbst den größten aller Propheten des alten Bundes nennt, besaß unstreitig besonders tiefe Einsichten in das Wesen und die Natur des Erlösers Israels; seine Erkenntniß darf daher nicht an der der übrigen Propheten des alten Bundes gemessen werden. Wir werden uns daher auch nicht wundern dürfen, wenn wir ihn hier mit neutestamentlicher Klarheit über die hohe Bedeutung des Todes Christi reden hören. War er göttlicher Prophet, so konnte Gott ihm als dem letzten der Propheten, welcher schon von der Morgenröthe der messianischen Periode beschienen wird, besondere Aufschlüsse ertheilen, und im A. T. fand er die Stelle Jes. 53., an welcher das ihm gegebene göttliche Licht über das verdienstliche Leiden des Erlösers sich entwickeln konnte. Daß in diesem Ausspruche des Täufers von dem versöhnenden Tode des Erlösers die Rede sei, ist, mit Ausnahme der Socinianer und einiger Arminianer, die Ansicht der ganzen christlichen Kirche gewesen bis auf die neueste Zeit, wo jene alte Ansicht von mehrern Seiten aus zugleich bekämpft wurde. — Wir erklären so: ὁ ἀμνὸς nennt der Täufer Christum, weil ihm jenes bestimmte Gleichniß Jes. 53. vorschwebte. Der Zusatz τ. θεοῦ wie ἔργα τοῦ θ. 6, 28. „gottgefällig.“ Ἀλγεῖν ἀμ. gleich ܐܠܓܝܢ ܐܡܝܢ. Dieses heißt allerdings in manchen Verbindungen „die Sünde wegnehmen,“ gleich ἀπαγεῖν, allein keineswegs in allen. Dessen ist es im Hebräischen gleich ܐܠܓܝܢ ܐܡܝܢ und im Griechischen gleich φέρειν, λαμβάνειν. 3 Mos. 20, 19, 20. Ez. 18, 19, 20. 4 Mos. 18, 22. Ez. 23, 35. Auch ist es falsch, daß ἀλγεῖν in der Lxx. überhaupt nicht „tragen“ heiße, Klagl. 3, 27. Hiob 21, 3. 1 Mos. 45, 23. Da nun schon aus ἀμνὸς zu schließen ist, daß der Täufer Jes. 53. vor Augen hatte, und dort B. 11. ausdrücklich steht: ܠܕܝܬܝ ܐܡܝܢ ܕܝܬܝܢ, καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἀνοίσει, so ist der höchste Grad von Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß auch hier das ἀλγεῖν den Begriff von „Sündenstrafe tragen“ hat. Diese Bedeutung wird nun auch noch dadurch als die wahrscheinliche erwiesen, daß der Apostel 1 Joh. 3, 5. auch die Formel gebraucht ἀλγεῖν ἁμαρτίας, und wir dort denselben Begriff damit zu verbinden genöthigt werden durch die Auffassung, die er sonst vom Tode Christi

hat, 1 Joh. 2, 2. u. a. Endlich weist uns auch auf diese Bedeutung hin der Sprachgebrauch der Offenbarung, wo Christus mit Bezug auf seinen verfühnenden Tod ἀρνίον ἐσπαργμένον heißt, Offenb. 5, 6, 12, 13, 8. Auch Petrus 1 Petr. 1, 19. nennt in dieser Beziehung Christum das Lamm. Der Singular ἀρνίον steht, um den Gesamtbegriff auszudrücken. — Unter den Neueren haben nun besonders Einwendungen gegen diese Erklärung erhoben: Paulus in f. Comm. zu d. St., Gabler, *meletemata in locum* Joh. 1, 29. Ien. 1808—11., Kuinoel z. d. St. Einige nämlich, Paulus, Kuinoel, nehmen, nach dem Vorgange von Faust, Socin, Crell, αἰεῖν τ. ἀμ. in der Bedeutung „durch seine Lehre die Sünde entfernen“; da aber alsdann gar keine Beziehung zu dem Bilde des ἀρνός statt findet, die doch nicht zu verkennen ist, so nimmt Gabler die Bedeutung an „er der unschuldige Martyrer ertrug die sündlichen Aeußerungen der ihm feindseligen Welt,“ nach 1 Makk. 13, 17., wo ἐχθραν αἰεῖν heißt „den Haß ertragen.“ Beide Auffassungen haben etwas Gefünsteltes, nur daß die zweite dadurch, daß sie auf die Bezeichnung durch ἀρνός Rücksicht nimmt, sich mehr empfiehlt, wogegen aber alsdann in dieser Verbindung der Ausdruck ἀμ. τ. κ. unnatürlich erscheint, wenn er heißen soll „die Gottlosigkeit, Ungerechtigkeit der Menschen.“ Die Haupteinwendungen aber gegen die ältere Erklärung sind 1) daß αἰεῖν wohl bei den Profanscr. und in einigen Stellen des N. T., aber nicht in der LXX. „tragen“ heiße, noch weniger aber αἰεῖν ἀμ. „Sündenschuld tragen“; die Einwendung ist durch die angeführten Stellen widerlegt. 2) Daß Lämmer nicht diejenigen Thiere waren, die zu Schuldopfern gebraucht wurden. Dieser Einwand, der überdies nicht ganz begründet ist (3 Mos. 4, 32.), erledigt sich auch sehr natürlich, da man ja unmöglich zu der Annahme sich genöthigt fühlen wird, der Täufer habe hier sehr genau auf die Opfertheorie Rücksicht nehmen müssen. Da ihm Jes. 53. vorschwebte, so war ihm ja eben damit auch von selbst an die Hand gegeben, gerade Christum als Lamm, das die Sündenschuld trägt, darzustellen. Es war ihm ja, wie auch die Gegner annehmen, darum zu thun, Jesum als heiliges, unschuldigcs Wesen darzustellen, wie hätte er nun, wenn er zugleich die Tragung der Sündenschuld darstellen wollte, ein anderes Thier nennen sollen, wodurch sein ganzer Vergleich unebel geworden wäre! Ueberdies konnte er

ja wohl auch an das Paschalamm denken, welches zum Andenken an die Befreiung aus Aegypten geschlachtet wurde. Das Paschalamm war allerdings kein Schuldopfer, aber da es dargebracht wurde zur Erinnerung an die aus freier Erbarmung Gottes veranstaltete Befreiung Israels aus der leiblichen Gefangenschaft, so konnte Christus betrachtet werden als das wahre Paschalamm, das die Befreiung des geistigen Israels aus der geistigen Gefangenschaft durch seinen Tod versiegelt. So wird ja wenigstens an andern Stellen Christus als geopfertes Paschalamm vorgestellt 1 Kor. 5, 7. vgl. Joh. 19, 36.

3) Wird eingewendet, daß wir bei dem Läufer durchaus nicht jenen Begriff eines leidenden Messias voraussetzen dürfen, der den hebräischen Propheten so fremd gewesen sei. Nun würden wir freilich schon diesem Einwande dadurch hinlänglich begegnen können, daß wir ja wohl berechtigt sind, bei dem größten und letzten Propheten des alten Bundes eine besondere göttliche Erleuchtung vorauszusetzen, indeß brauchen wir auch nur dabei stehen zu bleiben, daß der Läufer Jes. 53. vor sich hatte. — Ueberdies finden wir auch Spuren, daß die jüdischen Theologen keinesweges gänzlich die Lehre von einem leidenden Messias verkannten. Gesezt, daß keine andere prophetische Stelle außer dieser den Begriff eines leidenden Messias enthielte, so ist es doch bekannt, wie ganz einzelne Stellen eines Religionsbuches bei empfänglichen Gemüthern einer Nation Eingang finden und gewisse Ansichten verbreiten können. Wie manche dogmatische Systeme in der christlichen Kirche sind nur auf einzelnen, zuweilen selbst mißverstandenen, Bibelaussprüchen aufgebaut worden. Nun war unter den Juden die Ansicht verbreitet, daß der Tod gerechter Männer sühnend für das ganze Volk sei, Josephus, de Macc. §. 1. 17. Buch Sohar, Th. 3. S. 24. מיתות צדיקים כפרה לעולם, „der Tod der Gerechten versöhnt die Sünden der Welt.“ Talmud, Tract. Moed katon f. 28.: „Wie die rothe Kuh, so ist auch der Tod der Gerechten sündentilgend für die Welt.“ Wie leicht konnten unter diesen Umständen Einzelne auch zu der Einsicht in die sündentilgenden Leiden des Messias kommen. Daß dies geschehen sei, s. Martini, Pugio fidei, ed. Carpz. p. 852. et passim, namentlich die merkwürdige Stelle aus Berechith Rabba und Pesikta, die auch Hulsius giebt in seinem wenig gekannten, lehrreichen Werke, Theol. Iudaica, Bredae 1653. p. 309. Schöttgen Horae Hebr. II. T. ad Ies. 53., Ps.

22. u. a. St. S. auch den Comm. des R. Alshech zu Jes. 53, 1. und Schmidt, Bibl. für Kritik und Exegese, Th. 1. S. 43—49. — S. über diesen Abschnitt die Abh. von Storr, Gramm. Bemerkungen über Joh. 1, 29. im Flattischen Magazin, St. 2., Heft 8, Christol. S. 274 ff.

B. 30. 31. Ueber B. 30. f. B. 15. Mit der Erklärung des Täufers, daß er Christum nicht kannte, scheint in Widerspruch zu stehen Matth. 3, 14. Eine persönliche Bekanntschaft zwischen beiden wird auch schon durch die Verwandtschaft von mütterlicher Seite und das, was dabei vorgekommen war, wahrscheinlich. Die meisten Ausleger bemerken nun, daß Johannes Jesum zwar persönlich kannte, aber nicht wußte, daß er der Messias sei. Dies letztere aber scheint doch nach Matth. 3. auch der Fall zu sein. Man nehme daher mit Bezä, Lampe u. A. an, daß, als der entscheidende Augenblick der Taufe herbeikam, in dem Täufer die Ahnung erwachte, welche die Erscheinung der Taube dann zu fester Ueberzeugung erhob. Daß sich das Kennen auf die Erkennung der Würde bezieht, ergibt sich aus B. 33. und auch schon aus dem *ἀλλ' ἔγωγε* „ich wußte nicht wer er war, und doch (nicht sondern) war ich nur erschienen u. s. w.“

B. 32. 33. *Μένειν* mit *ἐπὶ* und dem Acc. wie auch 3, 36. umfaßt das Kommen auf ihn und das Bleiben. Ueber *βαπτ. ἐν πν.* f. zu B. 26. — Die wunderbare Bestätigung Jesu als Messias geschah nicht für das Volk, denn auf dieses, welches Jesum noch gar nicht kannte, konnte ein Factum, wie dieses, welches, wenn es nicht von einem schon vorbereiteten und eine gewisse Ueberzeugung daran anschließenden Gemüthe betrachtet wurde, nichts Außerordentliches hatte, keinen besonderen Eindruck machen; das Schweben einer Taube über Christo konnte ihm als etwas Zufälliges erscheinen. Es geschah auch nicht für Christum selbst, denn dieser war seines Berufes ganz gewiß, und unterzog sich nur der Taufe *τοῦ πληρώσαι πᾶσαν δικαιοσύνην* (Matth. 3, 15.). Es hatte also nur eine Bedeutung für den Täufer, der, wie er sagt, vom Geiste Gottes selbst darauf verwiesen war, dieses Zeichen abzuwarten. Was nun die Natur des Wunders betrifft, so ist die Taube Symbol der heiligen Unschuld, wie auch Matth. 10, 16. Horus, Hierogl. I. I. c. 54: *ἰστορεῖται ὅτι οὐ χολὴν ἔχει τοῦτο τὸ ζῶον*; auch liegt darin die Sanftmuth und Milde, welche Eigenschaft Christo, als dem, der

die Sündenvergebung bringt und die Sünder aufrichtet, besonders eigenthümlich ist, weswegen Calvin passend hierbei auf Jes. 42, 1. verweist. Man kann nun denken, daß ein besonderer Lichtglanz, gleich einer Taube, über Jesu geschwebt habe, oder daß eine wirkliche Taube vorübergeflogen und nach einer besondern Leitung der Vorsehung eine Weile über Jesu schwebend geblieben sei. Auf beiderlei Weise wäre Gottes Absicht erreicht worden, dem Johanneß die feste Ueberzeugung von der Messianität Jesu zu geben. Indeß läßt sich auch hier wie bei manchen andern Vorgängen annehmen, daß nur ein innerliches Factum, eine von Gott im Gemüthe des Propheten bewirkte Anschauung oder Vision statt gefunden habe. Die Sache bleibt dieselbe, wenn nur eine göttliche Einwirkung und keine selbstgeschaffene Einbildung angenommen wird. So faßt das Factum Origenes im B. c. Cels. auf, und Theod. v. Mopsuest. Man kann dagegen nicht das *ἐν σωματικῷ εἶδει* des Lukas einwenden, denn es liegt eben in der Natur solcher inneren Anschauungen, daß man mit äußeren Sinnen äußerlich zu sehen meint, was man mit dem inneren Anschauungsvermögen wahrnimmt. So sagt auch Paulus 2 Kor. 12, 2., er wisse nicht, ob, was er erfuhr, äußerlich oder innerlich mit ihm vorging. Sehr passend sagt zu dieser Stelle Theod. Mopsuest.: *δῆλον δὲ ἐντεῦθεν, ὡς ἐν εἰδει περιστερᾶς γενομένη ἡ τοῦ πνεύματος καθόδος οὐ πᾶσιν ὥφθη τοῖς παροῦσιν, ἀλλὰ κατὰ τινα πνευματικὴν θεωρίαν ὥφθη μόνῳ τῷ Ἰωάννῃ, καθὼς ἔθος ἦν τοῖς προφήταις, ἐν μέσῳ πολλῶν τὰ πᾶσιν ἀθεώρητα βλέπειν. Ἐπεὶ περιττὸν ἦν τὸ λέγειν, ὡς Ἰωάννης ἐμαρτύρησε λέγων τεθεῖσθαι τὸ πνεῦμα, ἀπερ' ἅπαντας κοινωνοὺς ἔσχε τῆς θείας τῶν παρόντων.*

B. 34. Ueber *υἱὸς τ. θ.* s. zu B. 18. *Ὁρᾶν* bezieht sich auf die Anschauung des Zeichens, daher Prät., *μεμ.* aber scheint auch hier ein Prät. zu seyn, das sich in die Gegenwart erstreckt, wie 3, 26. 5, 37, 45. 20, 29.

B. 35. 36. Nunmehr geht der Evangelist zu Jesu selbst über, und leitet dieses wieder ein durch die Hinweisungen, die einst sein geliebter Lehrer, der Täufer, auf Jesum gegeben. — Der Täufer blieb von Jesu geschieden (C. 3, 22. u. 23.), da sein Beruf bloß das Vorbereiten der Empfänglichen auf ihn war. Er steht einst mit zweien seiner Jünger, dem Andreas und dem Johanneß, und sieht Jesum daher kommen (Jesum war nämlich nach der Taufe in die

Wüste nahe bei Jericho gegangen, wo er versucht wurde, und dann am Jordan geblieben); von liebender Verehrung ergriffen, heftet er seinen Blick auf ihn (*εμβλέπειν* B. 43.) und macht seine Jünger auf ihn aufmerksam. Daß der ἄλλος μαθητὴς der Apostel Johannes ist, wird sehr wahrscheinlich daraus, daß alle Umstände so detaillirt angegeben sind, und auch sonst der Evangelist sich selbst nicht ausdrücklich bezeichnet, sondern aus Bescheidenheit seine Persönlichkeit zurücktreten läßt (Joh. 13, 23. 18, 15. 19, 26, 35.). Wohl sagte der Täufer mehr noch als allein die hier angegebenen Worte.

B. 37 — 41. Jesus geht nachdenkend vor sich hin, die beiden Jünger eilen ihm nach, er schaut sich um, und fragt, was sie verlangen. — *Μένειν* für ἡσυχάζειν übernachten, Richt. 19, 9. Die Jünglinge sind zu bescheiden, als daß sie sich ihm sogleich als Begleiter aufdrängen wollten, sie wollen daher später zu ihm kommen. — Jesus, voll Liebe, nimmt sie sogleich mit. Es war vier Uhr, sie blieben, von Jesu angezogen, bis zum Abend. Dann entließ er sie, um erst den ausgestreuten Samen ruhig sich entsalten zu lassen. Beng.: *primae origines ecclesiae christianae!*

B. 42. Viele *προσδεδόμενοι τὴν παράκλησιν τοῦ Ἰσραὴλ* waren in Judäa (Euf. 2, 25. 23, 51.), für sie war es die größte Nachricht, die ihr Herz bewegen konnte, der Messias sei gekommen. Auch Simon war ein solcher, daher eilt Andreas sogleich zu ihm, um seine Freude zu theilen. *Πρῶτος* für *πρότερος* bezieht sich entweder darauf, daß beide Jünglinge den Simon aufsuchten, und Andreas zuerst ihn fand, oder daß beide ihre Freunde aufsuchten, und Andreas dabei zuerst auf seinen Bruder stieß.

B. 43. Jesus nach seiner tiefen Menschenkenntniß durchschaut den Petrus, so wie er ihn ansichtig wird, er sieht in ihm jene Eigenschaft der raschen Kühnheit, die freilich auch damit verbunden war, daß er sich zuviel zutraute, er sieht vorher, daß dieser Charakter, geläutert und geheiligt vom heiligen Geist, zur Gründung der christlichen Gemeinde besonders geeignet seyn würde. So wie nun Morgenländer überhaupt, und insbesondere auch die Hebräer (s. d. Söhne Jakobs, 1 Mos. 30.), für ihre Kinder die Namen von besondern ihre Geburt begleitenden Umständen entlehnen, so lieben sie auch, sich später von gewissen Ereignissen Beinamen beizulegen (Joseph in Aegypten, 1 Mos. 41, 45.). Auch die Rabbinen pflegten ihren Schülern nach ihren Eigenschaften gewisse Beinamen zu

geben. Bas h., Clavis Talm. p. 52. So benennt denn auch hier Jesus den Simon mit einem Beinamen, der seinen Charakter ausdrückt. סֶלֶם, *selam*, der Stein, der Fels. Vergl. den Beinamen des Johannes und Jakobus, Mark. 3, 17. — Daß Jesus das *vlos* *Ionā* hinzusetze, um auch in diesem Namen auf die Bedeutung anzuspielen, ist wohl kaum wahrscheinlich. Die Juden pflegen überhaupt in der feierlichen Sprache den Namen des Vaters mit hinzuzufügen, so gewiß Matth. 16, 17. Joh. 21, 17.

B. 44. 45. Vom See Tiberias, in welcher Gegend Jesus geblieben war (s. zu B. 36.), bis Kana in Galiläa war eine Entfernung von etwa 7—8 Stunden, wohin also Christus in 2 Tagereisen bequem kommen konnte. Vorher aber schließen sich noch einige eifrige Jünglinge an den Erlöser an, die aus der Gegend am See waren. Bethsaida, ein anderes als jenes Luk. 9, 10., welches zum Unterschiebe den Beinamen Tulas führte. Dieses Bethsaida lag am See dicht bei Kapernaum.

B. 46. Nathanael wahrscheinlich dieselbe Person mit dem Apostel Bartholomäus, denn die Andern, die hier genannt werden, finden sich nachher unter den Aposteln, nur Nathanael nicht. Nun findet sich Luk. 6, 14. bei der Aufzählung der Apostel mit dem Philippus ein Bartholomäus zusammengestellt, wogegen Johannes nirgend eines Bartholomäus gedenkt, aber E. 21, 2. den Nathanael unter den μαθητάς nennt. בן חנני *ben Chanani* Sohn des Ptolemäus ist bloß Zuname. Philippus nennt Jesum ἀπὸ Ν., weil dessen Aeltern dort wohnten und er von der zufälligen Geburt in Bethlehem nichts wissen mochte. — Ueber γράφειν c. acc. (Röm. 10, 5.) s. Wahl s. h. v.

B. 47. 48. Galiläa, an der Grenze der Heiden gelegen, war auch mit von den Heiden bewohnt; vielleicht veranlaßte dies auch, daß die dortigen Juden weniger streng in der Gesezbefolgung waren. Daß das Land besonders verachtet war, sieht man aus Matth. 26, 69, 71. Joh. 7, 52. Nach der letzteren Stelle möchte man auch schließen, daß die Galiläer sich weniger mit dem rabbinischen Studium beschäftigten, was sie nach pharisäischen Begriffen zu *idiotais* machte. Wenigstens wurden sie schon wegen ihrer schlechten Aussprache verachtet; es hieß, daß sie die *לשון קמח* *leschon kamach* Sprache der Gelehrten, gar nicht verstanden (s. Buxt. Lex. s. v. *לשון קמח*). Ja die Talmudisten haben das Sprüchwort: *לשון קמח* *leschon kamach*

„der Galiläer ist ein Bloß.“ Und auch Chrys. bemerkt: *οι εκ της Γαλιλαίας οντες αγραμωτοτερον πως και παρύτερον διεκριντο.* Aus Nazareth ist vorangestellt. Der schlichte Phil. läßt sich auf keine schriftkundige Untersuchung ein, er beruft sich auf den unmittelbaren Eindruck, den er empfangen. Euth.: *Ελκει τουτον επι τον Χριστον, ως αντίκα πεισθησόμενον, ει μόνον γεύσεται της διδασκαλλας και όμιλλας αυτού.* Auch Nathanael zeigt sich als kein pharisaisch Eingebildeter. Denn ein solcher würde von vorn herein (Joh. 7, 52.) wegen jenes Vorurtheils es für unmöglich gehalten haben, daß der Galiläer Jesus der Messias seyn könne. Auf diese schlichte Wahrheitsliebe nimmt nun auch Christus im Folgenden Rücksicht. — *Ισραηλτης* Ehrenname (Röm. 9, 4. 2 Kor. 11, 22.), ein ächter Nachkomme der Patriarchen. *Αόλος* soviel als *υπόκρισις*, 1 Thess. 2, 3. Sir. 1, 30. (34.), also Einer, der innerliche Frömmigkeit hat.

B. 49. Nathanael, voll wahrer Demuth, ist sich eines aufrichtigen Suchens nach Wahrheit bewußt. Er wird überrascht davon, daß Jesus dies anerkennt. Jesus will ihm nun zeigen, daß er wirklich seine Gesinnung kenne. Er bezieht sich auf den Zustand Nathanaels unter dem Feigenbaum. Nathanael muß damals gerade in einer solchen Gemüthsstimmung gewesen seyn, daß Christus in der Hinsicht sich darauf berufen konnte, zu zeigen, daß er ihn mit Recht für aufrichtig fromm halte. Es bietet sich nun die Vermuthung dar, daß Christus auf übernatürliche Weise das Herz des Nathanael erkannte, als er sich in jenem Zustande befand. Die Worte Christi indeß weisen nur auf ein äußeres Beobachten hin, nämlich daß Christus etwas Aeußeres an ihm beobachtet hatte, welches dem tieferen Menschenkenner einen Blick in sein Inneres gewährte. Nun läßt sich aus talmudischen Stellen zeigen, daß die Juden unter schattigen Bäumen das Gesetz zu studiren und über religiöse Gegenstände nachzudenken pflegten. Es läßt sich also mit Wahrscheinlichkeit annehmen, daß Jesus jenen aufrichtigen jungen Mann bei einer solchen Beschäftigung oder beim Beten beobachtet und die Inbrunst seines Herzens erkannt hatte. Allenfalls könnte man auch mit Chrys. annehmen, daß Christus bemerkt habe, wie Nathanael der Meinung gewesen sei, der (vielleicht) früher zu Christo herzugetretene Philippus habe über seine (des Nathanael) Gesinnung gesprochen, und daß nun Christus den Nathanael darauf

verweisen wolle, daß er nicht durch äußeren Bericht Kunde von seinem Zustande erhalten habe.

B. 50. Da schon das Innere des Nathanael angeregt und zum Glauben geneigt war, so macht dieser Blick des Erlösers in sein Herz den tiefsten Eindruck; er erkennt sofort ihn für den Messias an. Ueber υἱός τ. θ., welches hier noch durch ὁ πατρ. τ. ἱ. erklärt wird, s. zu B. 18.

B. 51. 52. Der Erlöser erkennt diese Bereitwilligkeit des Glaubens an, er sieht aber auch zugleich, daß Nathanael noch niedere Erwartungen vom Messias hat: er will ihn zu erhabeneren Erwartungen hinleiten. — Nehmen wir die folgenden Worte buchstäblich und beziehen wir sie auf gewisse Engelserscheinungen im Leben Christi, im Garten von Gethsemane u. a., so läge eben hierin nichts, was den sinnlicheren Israeliten zu geistigeren Erwartungen hinleiten könnte. Dazu kommt, daß was vom geöffneten Himmel vorkommt kann irgend wie von einem äußerlich sichtbaren Factum verstanden werden kann. In der Stelle Matth. 3, 16. und Apg. 7, 56. erscheint dem Täufer und dem Stephanus in einer innern Anschauung, nicht äußerlich, der Himmel geöffnet, was in der letzten Stelle ganz offenbar ist, und der geöffnete Himmel ist Bild des aufgethanen Reichs der überirdischen Weltordnung. Die Lebensart ἀναστ. und καταστ. ist elliptisch, für καταστ. ἐν τῇ Χ. καὶ πάλιν ἀναστ. So wie nun die Engel überhaupt die zwischen der höheren und niederen Weltordnung vermittelnden Wesen sind, so geben wir am natürlichsten auch hier den Worten den Sinn: ihr werdet die unsichtbare Welt aufgethan und die niedere Welt aus der höheren Kräfte empfangen, und die höhere wieder zur niederen sich herablassen sehen. Eine solche Verbindung Gottes mit den Gläubigen wird ja auch durch die Vision der Himmelsleiter bei Jakob, 1 Mos. 28, 12. angedeutet, wo es ebenfalls heißt, daß die Engel hinauf und herab stiegen. Trefflich sagt Luther zu dieser Stelle: „Darum so muß man auf geistliche Weise diese Historie deuten. Da Christus Mensch ward und ins Predigtamt getreten ist, da hat sich der Himmel aufgethan, und bleibet offen, und ist seit der Zeit her nie zugethan, wird auch nicht zugethan werden, ob wir es gleich mit den leiblichen Augen nicht sehen. Es schwebet Christus über uns, aber unsichtbarer Weise. — Das will Christus sagen: Ihr seid nun himmlische Bürger, und habt nun eure Bürgerschaft droben im himmlischen

Jerusalem, und seid in Gemeinschaft der lieben Engel, die ohn' Unterlaß zu euch auf- und abfahren. Nun ist Himmel und Erden ein Ding worden, und ist eben so viel, als säset ihr droben und die lieben Engel dienen euch." Auch Calvin: multum autem errant meo iudicio, qui anxie quaerunt tempus et locum, ubi et quando Nath. et reliqui coelum apertum viderint. Potius enim quiddam continuum designat, quod semper extare debebat in eius regno. Fateor quidem aliquoties discipulis visos fuisse angelos, qui hodie non apparent. — Sed si probe reputemus quod tunc factum est, perpetuo viget. Nam quum prius elausum esset regnum Dei, vere in Christo apertum fuit. Auf ähnliche Weise ist auch der Ausspruch Christi Matth. 26, 64. uneigentlich zu fassen. Von den Reff. ist Zwingli der einzige, welcher an eigentliche Engelercheinungen, nämlich die bei der Himmelfahrt denkt. — *Ὁς τ. ἀνθρ.* Die Kirchenväter, Reformatoren und viele Neuere sehen in diesem Ausdruck bloß schlechthin eine Bezeichnung seiner Menschheit, wie Euth. zu Joh. 3, 13. *ὁ κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα υἱὸς ἀνθρώπου.* Einige haben dann dem Wort noch eine besondere Emphase zugescriben, Bengel, Lightf. u. a.: der zweite Adam, Har duin, Mosche: der Mensch κατ' ἐξοχήν. Dagegen ist von Andern, Chemnitz, Beza und neuerlich namentlich von Scholten in der sehr gelehrten Abhandlung de appellatione τοῦ υἱ. τ. ἀ. Trai. ad Rh. 1809. der Ausdruck als eine Anspielung auf Dan. 7, 13. angesehen, und geradezu übersetzt worden: der Messias. Dieser Erklärung sind die meisten in der neuesten Zeit zugefallen, Bretschn., Wahl u. a. Man hat sich auch darauf berufen, daß Joh. 12, 34. *ὁ Χριστός* und *ὁ υἱ. τ. ἀ.* alternirend vorkomme, Luk. 22, 69, 70. *ὁ υἱ. τ. ἀ.* und *ὁ υἱ. τ. θεοῦ*, Matth. 16, 13, 16, 20, 25, 31. *ὁ υἱ. τ. θ.*, *ὁ υἱ. τ. ἀ.* und *ὁ Χριστός*. Allein diese Stellen beweisen keinesweges, daß die Juden, wenn sich Christus *υἱ. τ. ἀ.* nannte, diesen Namen geradezu als Namen des Messias auffaßten; auch in Dan. 7. faßten sie es nicht geradezu so auf, wie denn auch dort in der LXX. der Artikel nicht dabei steht. Der Name war ihnen undeutlich (Joh. 12, 34.), aus anderen beigefügten Prädicaten schlossen sie aber, es müsse wohl der Messias damit bezeichnet seyn. Es ist auch an sich eben so unwahrscheinlich als es unnachweislich ist, daß die Juden den Messias sollten geradezu den

Menschensohn genannt haben. Auch nimmt in der That Scholten an, daß Jesus unter jenem Namen seine Messiaswürde vor den fleischlichgesinnten verbergen wollte, s. Joh. 6, 15. Die ältere Ansicht — die auch durch die Art, wie der Vf. des Hebräerbriefs E. 2, 6. das *υἱὸς ἀνθρώπου* auffaßt, Bestätigung erhält — ist daher vorzuziehen, nach welcher jener Name Jesum nach der einen Seite seines Seyns hin als den urbildlichen, wahren Menschen bezeichnet, wie das Prädicat *vl. r. d.* die andere Seite seines Wesens ausdrückt. S. Dlsb. Comm. z. N. L. I. E. 97. Diese Erklärung findet auch noch eine Unterstützung in dem Schlusse, den Jesus Mark. 2, 27, 28. macht. Insofern nun aber der Messias dieser Menschensohn seyn sollte, so kann der Terminus dann mittelbar — und wohl auch mit Beziehung auf Dan. 7. — den Messias bezeichnen. So scheint namentlich Luk. 21, 27. auf Daniel angespielt zu seyn; vergl. auch Joh. 5, 27. — Sehr passend schließt Johannes gerade an diesen Ausspruch das folgende Capitel, wo die wunderbaren Thaten Jesu als eben so viele Erweise jenes nun eingetretenen genauen Verkehrs zwischen Himmel und Erde erzählt werden.

Capitel II.

B. 1. Beschreibung des ersten Erweises der Christum begleitenden göttlichen Kraft und Macht. — Es fragt sich zuerst, worauf sich *τοῦτη ἡ* bezieht. Die Meisten nehmen an, daß es der dritte Tag seit der Gesandtschaft an Johannes gewesen sei, B. 35. sei der zweite und eben deswegen das *ἐκάρυ* dort zu übersetzen „den nächsten Tag.“ Allein dies geht schon deswegen nicht, da E. 1, 44. noch ein *ἐκάρυον*. Am natürlichsten bezieht man es auf das letzte *ἐκάρυον* B. 44.: an jenem Tage blieb Jesus noch am See, weil er noch jene Jünger zu sich gesellte; vom galiläischen See bis Kana brauchte er etwa zwei Tagereisen (zu 1, 45.), so konnte er am dritten Tage in Kana seyn.

B. 2. Joseph, der Vater Jesu, wird nie weiter in der Geschichte erwähnt, er scheint gestorben gewesen zu seyn. *Ἐκλήθη* vielleicht für das Plusquamperf. „er war eingeladen gewesen“ (wie dieses auch bei Profanscr. und namentlich bei Nachholungen, wie 4, 44. 18, 13.), so daß er eben E. 1, 44. deshalb hatte nach Gali-

lää reifen wollen; da Jesu Mutter schon da war (wahrscheinlich auch die Brüder, nach V. 12.), ist dies wahrscheinlich.

V. 3. Zweierlei fällt hier sehr auf, 1) daß Maria ohne Weiteres ein Wunder zu erwarten scheint, 2) daß Jesus es abschlägt und sie doch ohne Weiteres Anordnungen macht, als hätte er sich bereit erklärt. Wie sehr sich auch die ältern Kirchenväter dagegen sträuben, so scheint man doch ohne die Annahme nicht auskommen zu können, daß Jesus schon vorher im häuslichen Kreise Wunder gethan (V. 11. Anfang der öffentlichen Wunder), welche bei Maria den Gedanken erzeugen konnten, selbst bei einer so geringfügigen Veranlassung eines zu erwarten. Dem Erlöser war nun allerdings diese Veranlassung nicht gelegen, er schlug es ab. Die Mutter aber — vielleicht nicht ohne weibliche Eitelkeit — läßt sich nicht abweisen, und rechnet darauf, daß er doch ihrem Wunsche nachgeben werde. Andere Auffassungen s. bei Euth., Bengel, Clericus u. A. Vgl. auch Wolf u. Kocher.

V. 4. *Ὁρα*, öfter bei Johannes, zuweilen auch bei den Andern „die im göttlichen Plan bestimmte Zeit,“ Joh. 7, 30. 8, 20. 12, 27. 13, 1. 17, 1. Weil die Mutter Jesu nicht wußte, wann diese da sei, und es nicht wissen konnte, giebt er ihr die rügende Antwort. *Ἦκεν* für das Prät., auch 8, 42. Die Redensart *τί ἐμοί κ. σ.* ist wörtliche Uebertragung des hebr. *מָה לִּי וְלָאֵלֹהִים*. Vgl. Drusus. Sie kommt im N. T. vor Jos. 22, 24. Richt. 11, 12. 2 Sam. 16, 10. 1 Kg. 17, 18. 2 Kg. 3, 13., und im N. T. Matth. 8, 29. 27, 19. Mark. 1, 24. Als die Grundbedeutung erscheint: „Was haben wir Gemeinsames? Unsere Beziehungen sind ganz verschieden.“ Der persische Uebersetzer gut: *چه کار داریم با من* „Was mischest du dich in meine Angelegenheiten?“ Sie wird dann gebraucht, um anzuzeigen, daß man von Jemandem nicht gestört, nicht gehindert seyn wolle. Einen Tadel schließt sie immer in sich, obwohl oft nur einen freundlichen, 2 Sam. 16, 10. So will denn Jesus auch zu seiner Mutter sagen: Mische dich nicht in meine Angelegenheiten, wir verfolgen verschiedene Zwecke, du verstehst mich nicht. Das Rügende in diesen Worten ist Christo ganz angemessen, der von Seiten seines Berufs sich über alle menschlichen Verhältnisse erhebt, obwohl er sonst ihnen sich unterwirft (Luk. 2, 51.). Vgl. Mark. 3, 33. Luk. 11, 27, 28. und auch Christi Worte zu Petro, Matth. 16, 22, 23. Die Aneide *γύναι* ist keinesweges

verächtlich, vielmehr feierlich, wie auch Joh. 19, 26. Bei Dio Cassius, Hist. 51, 12. redet Augustus die Kleopatra an: *θάραυ, ὦ γύναι, καὶ θυμὸν ἔχει ἀγαθόν*. Vgl. Wetst.

B. 5:6. Vielleicht übergeht es Joh. nur, daß Jesus nachher doch noch angedeutet habe, daß er der Mutter nachgeben wolle. — *Καθαρισμός*, das Händewaschen vor und nach Tische, Matth. 15, 2. Jede *ὑδρία* faßte 7 bis 10 Maas.

B. 8. *Τρικλινιον* ein aus 3 *κλιναις*, 3 Reihen Polstern, bestehendes Zimmer. Der Vorsteher darüber und Anordner des Mahls hieß auch bei den Römern *tricliniarches*. Petron., satyr. §. 27.: *tricliniarches exporrectus lucernis occidentibus oleum infuderat*. Er ist nicht zu verwechseln mit dem *συμποσίταρχης*, *modimperator* bei den Römern und Griechen, der aus den Gästen gewählt wurde, um Ordnung beim Mahl zu erhalten. Eine sehr gelehrte Untersuchung über den *tricliniarches* von J. C. J. Walch, Jena 1753.

B. 10. *Μεθύσκομαι* „berauscht werden.“ Natürlich braucht man nicht an den äußersten Grad der Trunkenheit zu denken. Philo, de plant. Noae p. 234. Fr.: *ἔστι τολύνη τὸ μεθύειν διττόν, ἐν μὲν ἴσον τι τῷ οἰνοῦσθαι, ἑτέρον δὲ ἴσον τῷ ληρεῖν ἐν οἴνῳ*. Uebrigens folgt hieraus noch gar nicht, daß die Gäste trunken waren, denn der *ἀρχιτρ.* spricht ja nur von dem was gewöhnlich geschieht.

B. 11. Ueber *δόξα* s. zu 1, 14. — *Ἐπύσενσαν*. Wenn Johannes in manchen Fällen sagt „da glaubten sie,“ so schließt es nicht ein vorhergängiges Glauben aus, sondern bezeichnet ihm nur eine Erneuerung und dadurch Verstärkung des Glaubens. So wie hier, auch unten B. 22, C. 11, 15. 13, 19. Richtig Orig.: *ἀντι τοῦ ἐβεβαιώθησαν*. *Τὴν γὰρ πίστιν ὡς ἐκ τοῦ πολὺ μᾶλλον ἐκ τῆς βεβαιώσεως λέγει*. Chrys.: *ἐπύσενσαν εἰς αὐτόν, οἱ καὶ πρὸ τούτου θαυμάζοντες αὐτόν*. Es zeigt sich hieraus auch, wie sehr diejenigen irren, welche meinen, das Wunder habe keinen würdigen Zweck gehabt. — Nach Dr. Paulus hat Jesus Wein mit sich gebracht, um nachher, indem er ihn so unvermuthet und wunderbar producirte, die Gäste zu überraschen und so als ein guter Gesellschafter einen willkommenen Hochzeitspaß zu machen. Die ernste feierliche Anrede Jesu B. 4. will Paulus „im Tone des Scherzenden gesprochen wissen, der die Mutter abhalten will, ihm

nicht durch Vorsehnlichkeit den beabsichtigten Spas zu verderben.“ Die δόξα soll seyn „die freie Humanität Jesu,“ zu der man „Zutragen gewann“ (ἐκότευσαν) „weil man sich vom Messias einen drückenden Ernst prognosticirte.“ !! Gegen die Befreiter des Wunders s. Heubner, mirac. ab evang. enarrat. interpr. gramm. 1807. S. 13., Flatt in Süßkinds Rag. St. 14.

B. 12. Kapernaum, nicht weit vom Einflusse des Jordan in den See Genesareth, heißt Matth. 9, 1. Ἰδὲ πόλις, vgl. Mark. 2, 1. Wahrscheinlich trat Christus dort im Hause des Petrus ab, Matth. 17, 24. Ἀδελφοὶ τοῦ Ἰησοῦ sind nach Einigen Verwandte, Vettern, nach Andern Brüder Jesu. Der Streit darüber ist dadurch noch nicht als abgeschlossen zu betrachten, daß die meisten Neueren sich für das erstere entschieden haben, Semler, Storr, Gabler, Eichhorn, Hug, Pott (s. d. ausführl. Unters. prolegg. ad ep. Iac.). Sehr wichtige Gründe sprechen auch dagegen (vgl. Frischa, Comm. in Matth. p. 480. Die letzte Abhandl. darüber von Clemen, in Winer, wissenschaftl. Zeitschr. I. 3). Die beste Auskunft wäre unstreitig die, anzunehmen, daß Klopas, ein Bruder des Joseph und Mann der Maria, der Schwester der Mutter Jesu, kinderlos starb, und nun der Vater Jesu, Joseph, die hinterlassene Wittwe seines Bruders nach dem Heirathsrechte heirathen mußte; in diesem Falle wären die ἀδελφοὶ wirkliche Brüder Jesu, und der Apostel Jakobus, der Sohn des Alphäus, wäre doch ein und derselbe mit dem ἀδελφὸς τ. κυρίου. Allein diese, von Theophylakt vorgebrachte, Hypothese ist gar zu gekünstelt. Wir halten unter diesen Umständen die Untersuchung nicht für geschlossen, nehmen aber vorläufig die Bedeutung von ἀνεψιοὶ an.

B. 14. Außerhalb der drei Vorhöfe des Tempels war noch ein großer äußerer Raum, der einen gepflasterten, unbedeckten, von einem großen Säulengange umgebenen Platz enthielt. Dieses war der Vorhof der Heiden. Denn diesen Platz trennte ein Gitterwerk, zu dem man auf vier Stufen hinaufstieg, vom innern Tempel, und an dem Eingange dieses Gitters fand sich eine Inschrift, daß kein ἄλλογενὴς weiter vordringen dürfe. — Nun hatten viele Israeliten, namentlich die ausländischen Festbesucher, keine Gelegenheit, das Opfervieh zum Tempel mitzubringen. Daher hielten sich sowohl Verkäufer von Vieh, als auch von Salz, Mehl u. a. in diesem Vorhofe auf, welche Buden (ἡρώα) hier hatten. Es entstand

nun dadurch oft so viel Geräusch, daß die Betenden dadurch gestört wurden. Der Bedarf an Vieh war ja so groß, daß man an einem Pascha 255,500 Paschalämmer zählte (Jos., de bello Iud. I. VI. c. 9. §. 3.). Die Wechsler hielten sich theils dort auf, um überhaupt mit starkem Wucher (s. Stellen des Talmud bei Lightfoot zu Matth. 21, 12.) Münzen zu wechseln, theils wohl auch um Darlehn vorzustrecken, Matth. 25, 27., wobei denn auch Betrügereien vorkamen, und dies alles im Hause Gottes.

B. 15. Christus handelt hier in der Auctorität seines Messiasberufs. Er war gekommen, die Theokratie überhaupt zu läutern. Gleich beim Antritt seines Lehramtes offenbart er nun die ernste Bedeutung dieses seines Berufs. Wenn die Masse jener Menschen ihm weicht, so ist dies gewiß weniger für die Wirkung seiner äußerlichen Züchtigung zu halten, als vielmehr für die Wirkung seines heiligen prophetischen Ernstes, und des strafenden Gewissens, was jenen Leuten ihr Unrecht aufdeckte. Man muß auch dabei auf die hohe Ehrerbietung Rücksicht nehmen, welche die Juden vor jedem Religionslehrer hatten, und die durch den Stolz der pharisäischen Gelehrten stets unterhalten wurde.

B. 16. 17. Zu bemerken ist, wie Johannes auch hier individualisirt. Zu den Taubenhändlern spricht Jesus am gelindesten. — Das Citat ist aus Ps. 69, 10. *Εὐνήθοισαν* eine Formel, deren sich Johannes auch anderwärts bedient, wo er alttestamentliche Stellen anführt, E. 12, 16. Sie bezeichnet klar, wie in manchen neutestamentlichen Citaten das *ἔνα πλῆρωσθῃ* zu verstehen ist. Nämlich obgleich diese und ähnliche Formeln öfter ein eigentliches Erfülltwerden einer Weissagung anzeigen, so bezeichnen sie doch auch oft, wie hier, nur eine Anwendung alttestamentlicher Stellen. So deutlich Matth. 13, 14, 15, 7, 21, 16. Joh. 6, 45, 7, 38. Apg. 28, 25., wohn dann auch zu rechnen ist die Anführung Matth. 2, 17, 18, 15. Deutlich spricht auch dafür Joh. 18, 9. (Vgl. Steudel über das Citat in diesen Stellen, in Bengels Archiv, Bd. 7. St. 2. S. 424. Ueberhaupt vgl. Knapp, Scripta, S. 608.). Die Rabbinen und die Juden überhaupt, welche durch oftmaliges Anhören oder Lesen der in den Synagogen vorgetragenen Bibelabschnitte sich viele Stellen genau eingeprägt hatten, pflegten auch bei Dingen des gewöhnlichen Lebens und noch mehr in religiösen Dingen öfters das, was sie sagen wollten, in biblischen Redensarten zu sagen, oder biblische

nahmen, dann Biegler, Lücke, oder ob dasselbe Factum zweimal vorfiel. Dafür, daß es einmal vorfiel, kann man anführen: 1) daß die einzelnen Umstände keine Verschiedenheit beweisen; 2) daß sich vielleicht auch sonst solche chronologische Differenzen nachweisen lassen; 3) daß es nicht wahrscheinlich sei, daß dasselbe Factum zweimal ganz auf dieselbe Weise vorgefallen seyn sollte. Den ersten Grund geben wir zu, die andern beiden bestreiten wir. Was den zweiten Grund betrifft, so könnte man sich insbesondere darauf berufen, daß nach Schleiermacher Luk. 7, 36—50. dasselbe Factum erzähle, welches Joh. 12, 1—8. und Matth. 26, 6—13. Lukas versetze es in den Anfang der Lehrzeit Christi, die Andern in die Leidenszeit. Hier sei die chronologische Abweichung eben so stark. Wiewohl sich nun für diese Ansicht viel sagen läßt, so ist es uns dennoch wahrscheinlicher, daß Lukas ein anderes Factum erzählt als Joh. und Matth., und ist dem so, so haben wir kein sichereres Beispiel einer so bedeutenden chronologischen Differenz. Auch kann man nicht wohl sagen, daß eine zweimalige Tempelreinigung etwas Unwahrscheinliches habe. Vielmehr wäre es ganz in der Ordnung, wenn Christus, so oft er in den Tempel trat, jenem Unwesen gesteuert hätte. Gewiß mußte ihm auch bei seinem zweiten Auftreten sein unterdeß gestiegenes Ansehn und die Erinnerung an seinen frühern heiligen Ernst zu Hülfe kommen. Positiv läßt sich dafür, daß die Tempelreinigung, die Matthäus und Lukas erzählen, eine andere sei, eben auch darauf verweisen, daß diesmal, da Jesu Ansehn schon begründeter war, keines Einspruchs in jene heilige Handlung Erwähnung gethan wird.

B. 18. Die Pharisäer erkannten an, daß ein göttlicher Gesandter auch das Recht habe, nach Art der alten Propheten die Theokratie zu reinigen. Man sieht, daß sie anerkannten, daß auch Christus jene Handlung in göttlicher Auctorität verrichtet haben wollte; darum machen sie ihm sein Recht als Prophet nicht streitig, sie verlangen nur eine Ausweisung über seine göttliche Sendung. Vgl. Joh. 6, 30. *Δεικν. wie ἀποδ. oder ἐπιδ. exhibere*, 1 Matt. 6, 34. Herodian, Hist. II. 4. *ἐπιδεικόμενος πολλὰ σώφρονα καὶ χρηστὰ ἔργα*. Eben so C. 10, 32. *Ὅτι*, nicht „weil,“ welches den objectiven, sondern wie γὰρ „da ja,“ welches den subjectiven Grund angiebt. So C. 9, 17: 7, 35. Mark. 1, 27.

B. 19. C. die sehr gelehrte Abhandl. von Heydenreich,

Zeitschr. f. Predigern. v. Heydenr. u. Hüßell, 2 B. 16. und früher Flatt, Symb. in ev. Ioh. P. I. Betrachten wir die Umstände, unter denen der Erlöser diesen Ausspruch that, so möchten wir geneigt seyn, einen andern Sinn seiner Worte vorauszusetzen als den, welchen Johannes ihnen beilegt. Christus hatte den Sitz der alten Theokratie durch jenen Prophetenact gereinigt. Zur Beglaubigung seiner Auctorität für diese Handlung sich auf seine dereinstige Auferstehung zu berufen, noch dazu vor den pharisäischen Juden, scheint sehr unpassend. Weit näher liegt es daher, *ναός* hier als die Bezeichnung des ganzen äußerlich-theokratischen Cultus anzusehn, und anzunehmen, daß Christus sich darauf berufe, daß er, wenn auch das ganze alte Gottesreich untergehe, vermögend sei, in geringer Zeit eine neue geistliche Schöpfung daraus hervorgehn zu lassen. Auf diese große durch ihn zu bewirkende Umwandlung des alten Cultus beruft er sich ja auch in jenem Gespräch mit der Samaritanerin G. 4, 21. Auf eine solche Erklärung würde uns auch leiten das gänzliche Mißverstehn der Juden, die wohl hätten merken können, ob Christus auf seinen Leib oder auf den Tempel wies, und insbesondere auch die positive Deutung, welche die Juden seinem räthselhaften Ausspruche beileigten, Mark. 14, 58., daß er statt des *ναός χειροποιητος* in drei Tagen habe einen *ἀχειροποιητος* erbauen wollen. Es wäre alsdann anzunehmen, daß Johannes erst nach der Auferstehung, wie er selbst sagt, wegen der Zeitangabe von drei Tagen dazu veranlaßt worden sei, dem räthselhaften Ausdrucke eine Beziehung auf Christum selbst beizulegen. (Dadurch, daß Hof. 6, 2. von einem Beleben am dritten Tage die Rede ist, läßt sich Mercerus verleiten, sogar dort apöerte eine Weissagung auf die Auferstehung Christi zu finden.) So fassen den Ausspruch Henke, Herder, Rücke u. A. Aehnlich unter den Alten Athan., opp. I. 545., or. c. Arium. Indes läßt sich die Auslegung, die der Evangelist selbst giebt, nicht nur recht wohl rechtfertigen, sondern es findet auch jene andere einige Hindernisse. Wenn nämlich Jesus *δεικνύων*, wie wir doch annehmen müßten, gesagt hätte *τὸν ναὸν τοῦτον*, so hätte er doch nothwendig den Mißverstand erzeugt, daß er eben von dem Aufbau des äußeren Tempels rede, und was noch mehr ist, wie konnte Jesus bloß den jüdischen Cultus meinen, wenn er dabei auf den äußeren Tempel hinwies und nur solche Worte gebrauchte, die auf ein äußeres

Niederreißen und Aufbauen sich bezogen?. Das Demonstrativum τοῦτον widerspricht der geistigen Erklärung des ναός. Besonders aber macht bei jener Auffassung das ἐν τῷ ἡμ. Schwierigkeit. Es soll bedeuten „in Kurzem,“ man beruft sich auf Luk. 13, 32. Hof. 6, 2. Dies ist aber ganz gegen die Sprache. Hof. 6, 2. steht keinesweges בָּיִת הַשְּׁלֵמִי an und für sich für eine kurze Zeit, sondern nach dem vorhergegangenen בָּנִי. In diesem steht nun der Pluralis statt des Duals, wie dies schon die Lxx. und der Arab. ausdrücken, μετὰ δύο ἡμέρας. Es fand also derselbe Sprachgebrauch statt, wie in unserm: „zwei, drei,“ s. Jes. 16, 6. Eben so gebrauchten die Griechen nach rückwärts zu χθὲς καὶ πρόην für haud ita pridem, schon bei Homer, II. II. 303. χθιζά τε καὶ πρόωτ'. So verstehen es auch in der St. des Hosea alle Rabbinen. Eben dieselbe Formel ist nun bei Lukas analog ins Griechische überfegt. Demnach kann nicht bewiesen werden, daß das ἐν τοῖσιν ἡμέραις so viel sei als ἐν τῷ ἡμ., und dieses dann so viel als „in Kurzem.“ Es läßt sich aber auch die von Johannes angegebene Auslegung gänzlich rechtfertigen. Daß die Juden, wenn Christus δεικνύων auf seinen Körper wies, ihn doch mißverstehen konnten, ist nicht so unwahrscheinlich, wenn wir bedenken, erstens, daß jene Deutung auf den Körper ihnen gar zu fern lag, zweitens, daß ihr böser Wille öfter absichtlich mißverstand, in welchen Fällen sie dann auch Christus keiner Widerlegung würdigte. Was die falschen Zeugen betrifft, so ist das ἀχειροπολητος ein ihnen zugehöriger Zusatz, der daher auch sicher nicht die oben angegebene geistige Bedeutung hat, sondern sie meinten vielmehr unter dem ἀχειροπολητον ναόν einen vom Himmel herabgesunkenen Tempel. Daß aber Christus seine Auferstehung als Zeichen angab, darf nicht auffallen, wenn wir der neutestam. Auffassung der Auferstehungslehre eingedenk sind, nach der die Auferstehung der Schlüsselstein und die Versiegelung des ganzen Erlösungswerkes ist. Es ist daher nicht sowohl das Wunderbare im Factum der Auferstehung ins Auge zu fassen, als die Wichtigkeit derselben im Verhältnisse zum ganzen Erlösungswerke. Daß ferner Christus gerade den ungläubigen Juden die Auferstehung als Zeichen nennt, darf ebenfalls nicht Wunder nehmen, da es einerseits seine Absicht war, bei den Ungläubigen durch etwas so Unerwartetes Nachdenken zu erregen, andererseits gewiß der Erlöser auch die Jünger dabei im Auge hatte. Von vielem Ge-

wicht für die alte Auslegung ist die Stelle Matth. 12, 38—41. und 16, 4., wo Christus ebenfalls den Pharisäern, da sie ein Zeichen fordern, seine Auferstehung nennt. Was außerdem das stark Tropische und dadurch Räthselhafte des Ausdrucks betrifft, so dürfen wir nicht vergessen, daß es ein prophetischer Ausspruch ist. Prophetische Aussprüche Christi im N. T. haben aber alle, selbst wenn sie auf individuelle Umstände sich beziehen, etwas Dunkles. So Joh. 21, 18. u. 22. So auch der Vergleich mit Jonas, Matth. 12. u. 16. Endlich muß man doch allerdings bei der Auslegung eines Ausspruchs Christi auf die Auctorität eines Jüngers etwas geben. — Sehen wir nun noch auf die einzelnen Worte, so kann man nicht mit Lücke sagen, daß der Sprache Gewalt angethan wird, wenn man sich an die Auslegung des Johannes anschließt. *Abew* ist gleich *καταλύειν* „zerstören.“ Eph. 2, 14. 2 Petr. 3, 11. Zwei Imperat. oder ein Imperat. und ein Futurum können im Hebräischen und Hellenistischen so mit einander verbunden werden, daß der erste Imp. die Bedingung anzeigt, unter welcher der zweite Imp. oder das Fut. zu Stande kommt, Joh. 7, 52. Luk. 10, 28. (vergl. Winer, Sprachl. 3. Aufl. S. 259.). Den Leib stellt auch Paulus (1 Kor. 6, 19., vgl. 1 Kor. 3, 16, 17. 2 Kor. 6, 16.) als Tempel Gottes vor. Auch Philo nennt ihn *οἶκος τῆς ἡ νεὸς τοῦ θεοῦ ψυχῆς λογικῆς* (de opif. m. p. 94. ed. Pf.). Um wie viel mehr konnte Christus dem Tempel, den die Juden als den ewigen Sitz Gottes betrachteten, seinen Leib als den wahren Sitz der Gottheit gegenüber stellen (vgl. Suicer, Thes. s. v. *ναός* und Drig. in der schönen Stelle c. Cels. VIII. 19.). Auch bei den Juden finden wir schon eine ähnliche Idee. R. Mose Gerundensis sagt: *קדשׁ ה' הוא הקדשׁ המקדשׁ בבני דוד* „das Allerheiligste ist der Messias, der vor den Kindern Davids ist geheiligt worden.“

B. 20. Herodes hatte den zweiten Tempel so sehr erneuert, erweitert und verschönert, daß dies als ein neuer Bau betrachtet wurde. Er hatte den Bau im 18ten Jahre seiner Regierung angefangen, 22 Jahre vor Christi Geburt. Vollenget wurde er erst 64 Jahre n. Chr. Allein wahrscheinlich wurde der Tempelbau oft auf eine Zeit unterbrochen, sobald etwa wieder ein für sich bestehender Theil vollendet war. Und so war es wohl, als die Juden jenes sagten.

B. 21. 22. Ueber 21. s. B. 19. *Ἐντο*. ist so zu verstehen wie B. 11., w. m. f.

B. 23, 24. Die Wunder sollten die Menschen als Wegweiser auf das Göttliche, was in der Erscheinung des Erlösers lag, aufmerksam machen, damit sie nachher tiefer zu forschen veranlaßt würden. Allein fleischliche Menschen konnten auch mit einem äußern Wohlgefallen sich daran genügen lassen und nur im Auge haben, wie sich durch den so begabten Messias fremdartige Zwecke erreichen ließen. Diesen, bei denen Christus kein inneres Bedürfniß erkannte, gab er sich daher auch nicht hin. Ein Beispiel von solchen Menschen, obzwar von den Besseren unter ihnen, stellt sich in der folgenden Erzählung dar (S. d. Anrede des Nikod. 3, 2). *Εἰς τὸ ὄραμα* s. G. 1, 12. Das *πιστεῖν* bezeichnet hier einen schwächeren Grad des Glaubens, den Anfang einer gläubigen Anhänglichkeit. So auch 7, 31. 8, 30. 11, 45. — B. 25. Ein Beispiel dazu giebt G. 5, 42. Matth. 9, 4. Vergl. 6, 64.

Capitel III.

B. 1. 2. Unter den mancherlei Leuten, welche in Jerusalem auf Jesum aufmerksam geworden waren, war auch ein *ἀρχων*, Beisitzer des Synedriums (G. 1, 19.). Des Tages scheute er sich zu Jesu zu kommen, er wünschte wegen seines Standes mit seiner Anhänglichkeit verborgen zu bleiben (G. 7, 50.). Der Plur. *οἱ δὲ* bezieht sich wohl auf die Gleichgesinnten. Insofern nur, als er hier es ausspricht, erkannte er Jesum für göttlich an. Vergleiche über diesen ganzen Abschnitt die Abhandlung von Knapp; Scripta varii arg. no. VI. u. G. A. Fabricius, Comm. in Ioann. 3, 1—21. Gött. 1825.

B. 3. Die Antwort Jesu scheint nicht zu passen. Allein Jesus sieht in das Herz des Nikodemus und greift den Grundirrtum seiner Gesinnung an. So verfährt der Erl. öfters, 8, 7. 6, 26, 35., sagt es auch selbst, daß seine Reden mit Rücksicht auf die Gesinnung derer, zu denen er spricht, ausgesprochen sind, 6, 64, 65. Nik. weiß nur von einem äußern Gottesreich. Unstreitig war er aber ein Mensch, der schon Empfänglichkeit für das höhere Leben besaß, das zeigt sich schon an seiner Willigkeit, sich belehren zu lassen, sonst hätte ihn auch Christus vielmehr strafend behandelt. Zwingli: adeo nova est doctrina quam doceo, ut nemo ca-

pere possit nisi renascatur. Es ist der Begriff der *παρ. τ. θεοῦ* zu erläutern. Die jüdischen Theologen betrachteten die himmlische Geisterwelt entweder unter dem Bilde einer Familie Gottes *אֱלֹהִים אֲבוֹתָנוּ*, oder sie betrachteten sie unter dem Bilde eines Staates, die Engel als Fürsten und Bürger, Gott als den König. Ferner wußten die jüdischen Theologen von ihrer äußeren Theokratie, daß sie bestimmt sei, ein königliches Priesterthum und ein Gott geheiligtes Volk darzustellen (2 Mos. 19, 6.). Vermöge dieser ihrer Bestimmung betrachteten sie nun ihre Theokratie als ein irdisches Abbild jenes himmlischen Geisterstaates und nannten sie *מַלְכוּת אֱלֹהִים*, himmlischer Staat. Da jedoch offenbar war, daß die alte Theokratie diese ihre erhabene Bestimmung nicht realisirte, und da die Propheten auf die messianische Zeit als diejenige hingewiesen hatten, wo die Theokratie verherrlicht und ihrem wahren Zustande entgegengeführt werden würde, so benannte man sensu eminentiori das messianische Reich mit dem Namen *מַלְכוּת מֶשִׁיחַ*. So schon bei Daniel (C. 7.), im chald. Targum zu Jes. 40, 9, in dem Mebrasc zu Schir Haschirim und sonst öfter. Gleichbedeutend nun mit dieser Benennung waren auch die Namen *עֲלִיָּה*, höhere Welt, *עֲלִיָּה שְׁנִיָּה*, zukünftige Welt, *יְרוּשָׁלַיִם הַגְּדוֹלָה*, das obere Jerusalem. Alles was die christliche Lehre den Christen in dem zukünftigen Leben in der Gemeinschaft mit Christo hoffen läßt, erwarteten die Israeliten vom messianischen Reiche. Der Begriff des Jenseits ging ihnen darin auf, wie denn auch die Todten auferstehen sollten, um daran Theil zu nehmen. Diese alttestamentliche Bedeutung des Wortes ging nun auch in die neutestamentlichen Schriften über, nur mit den Modificationen, welche dadurch entstanden, daß mit Christo wirklich die messianische Periode begonnen hatte. Zusage der neutestamentlichen Offenbarung müssen wir nun zwei Abschnitte der messianischen Periode unterscheiden, denjenigen, wo es etwas innerlich sich Entwickelndes ist, und denjenigen, wo es äußerlich sichtbar hervortreten und verherrlicht werden wird am Ende der Zeit. Von der einen Seite aus betrachtet ist also die *παρ. τ. θ.* ein innerlich Gegenwärtiges, von der andern ein äußerlich Zukünftiges, obwohl beides dem Wesen nach eins ist, und das Letzte nur die höchste Vollendung des Ersten (unter den Neueren hat den Begriff der *παρ. τ. οὐρ.* am geistigsten gefaßt Nitzsch, Comm. zum N. T. Th. I. S. 150.). Am allgemeinsten wird man übersetzen: das

messianische Reich, dabei aber die angegebene Entwicklung vor Augen haben müssen, um der verschiedenen Beziehungen des Ausdrucks eingedenk zu seyn. — *Ἰδεῖν* nach hebräischem Sprachgebrauch, wie auch *γινώσκειν* „erfahren,“ Ps. 89, 49, 10., nachher Cap. 3, 36, 8, 51, 52. u. a. — *ἄνωθεν* kann gleich seyn mit *οὐρανόθεν*, B. 31, 19, 11. Jak. 1, 17. So Drig., Theophyl., Erasim. Auch Philo, de Gig. ed. Fr. p. 285. bedient sich zur Bezeichnung einer himmlischen Denkweise des Ausdrucks *ἄνωθεν φιλοσοφεῖν*, wofür *Μανγὴν* ohne Noth *ἀνότως* setzen will. Es wäre dann zu vergleichen das *ἐκ θεοῦ γενν.* 1, 13. Allein besser in der Bedeutung *πάντων*, denn so versteht es Nikodemus B. 4., indem an dessen Statt dort *δεύτερον* steht, Nikodemus konnte aber Christum gerade hierin nicht mißverstehn, da das Gespräch aramäisch geführt wurde, wo man kein doppelsinniges Wort gebrauchen konnte; auch zeugen für dieses Verständniß die Syrische Uebersetzung ܐܢܝܢ ܕܥܠܝܐ, der Kopte, die Vulgata, und so auch fast alle neuern Ausleger. Der Ausdruck entspricht dann der *ἀναγεννησις* und *καταγενεσις* 1 Petr. 1, 3. Tit. 3, 5. Die Geburt giebt ein neues Daseyn. Christus will also sagen, wer ins geistige Messiasreich eingehen wolle, müsse ein neues Daseyn empfangen, ein neues Lebensprincip, vergl. zu 1, 12.

B. 4. Man findet es auffallend, daß Nikodemus so grob mißverstehn konnte. Man hat sich aber wohl die Frage so zu denken: Von neuem geboren werden — im eigentlichen Sinn kann es nicht gemeint seyn, wie ist es also zu verstehn?

B. 5. Schon die Kirchenväter und nach ihnen die Ausleger der katholischen und lutherischen Kirche denken bei dem *ὕδωρ* hier fast allgemein nur an die christliche Taufe. Und in der That ist dies wohl diejenige Auffassung, welche dem Leser am unmittelbarsten sich darbietet; so auch unter den Neueren Litzm., Knapp, Fickenscher u. A. Sie findet aber auch nicht geringe Bestätigung zunächst in der Parallelstelle Joh. 5, 6., wo das *ἐν ὕδατι καὶ αἵματι* von bei weitem den meisten Auslegern und auch von Lücke aufs Neue auf die Taufe bezogen wird. Sodann nicht minder durch den nahen Zusammenhang, in den das N. T. überhaupt Taufe und Wiedergeburt setzt Eph. 5, 26. 1 Petr. 3, 20. Tit. 3, 5. Nur erscheint es bei dieser Erklärung für denjenigen, der das Taufwasser nur als *signaculum* betrachtet, auffallend, daß der Erbsfer

auf dieses Zeichen ein solches Gewicht legt. Aus diesem Grunde haben die Ausleger der reform. Kirche, auch die Arminianer und die neuern Erregten, sich von jener Auffassung abgewandt. Viele nehmen wie Calvin Geist als Eperegeſis von Waſſer: aquae spirituales non fluviales, und berufen ſich auf das Hendiadyon Matth. 3, 11. (ſo auch bei Winer, Gr. Stud. S. 140.). Andere wie Grot., Zeller ein umgekehrtes Hendiadyon: spiritus aquae instar emundans. Mehrere wie Cocc., Lampe verſtehn unter ὁδωγ die obedientia pura Chriſti. Zwingli: intelligit per spiritum coelestem operationem spiritus Dei; per aquam cognitionem, claritatem, lucem coelestem. Andere wie Beza, Beaufobre, Herder meinen, Chriſtus habe auf den bereits wohlbekannten Ritus der Proſelyten- oder Johanneſtaufe hinweiſen wollen, und — wie Beauf. ſagt — man dürfe keinen Anſtand nehmen zu überſetzen: si quelqu'un n'est né non seulement de l'eau, mais aussi de l'esprit. Einige denken auch an ein myſtiſches ätheriſches Element — das höhere Waſſer — aus dem der geiſtliche Leib des Menſchen gebildet wird, ſo Schubert (in v. Meyer Blätter für h. Wahrh. II, 76. Ueber einige Bed. des Wortes Waſſer in der Schrift) und auch die Ev. Schullehrerb. Heißen in einer Diſſert. von 1727. weiſt nach, daß die Rabbinen im myſtiſchen Sinne von einem Himmelswaſſer reden, und glaubt, daß eine Anſpielung auf die Schöpfungsgeschichte ſtattfinde, wo der Geiſt über den Waſſern ſchwebte. Erasm. endlich will πνεῦμα von der Luſt verſtehn, Chriſtus ſtelle bildlicherweiſe der craſſen irdiſchen Geburt die zwei reinſten geiſtigſten Elemente gegenüber. Eigenthümlich Dls h. z. d. St.: „die Ideen der Geburt und der Schöpfung ſind nahe verwandt; wie nun in der Schöpfung das Waſſer als das Gebildete, der Geiſt als das Bildende erſcheint, ſo iſt auch in dem γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος u. πν. der Geiſt das ſchöpferiſche Princip der Wiedergeburt, das Waſſer das weibliche Princip derſelben, das in lauterer Buße gereinigte Element der Seele, welche gleichſam die Mutter des neuen Menſchen iſt... Die Beziehung auf die Taufe iſt alſo hier zwar richtig, aber ſie iſt ſo aufzuſaſſen, daß ſie nicht auf das Sacrament, ſondern auf die Idee der Taufe geht.“ — Unſere Meinung iſt, man müſſe von dem Gegenſatze ausgehn, der überall zwiſchen der Waſſertaufe des Täuſers und der Geiſtes taufe Chriſti gemacht wird Joh. 1, 26, 31, 33. Luk. 3, 16.

Ap. 1, 5. Die Wassertaufe bezeichnet dort die Taufe der äußerlichen Reinigung, der Buße (s. zu 1, 26.), die Geistes- taufe die Taufe der innerlichen Reinigung, des lebendigmachenden Glaubens. Beides muß in der dichten Bekehrung zusammen seyn. Erklären wir so (trefflich Lücke z. d. St.), so ist auch zugleich die Beziehung auf die christliche Taufe mit eingeschlossen. Wohl mag aber das Wort zugleich auch noch andere, dem Nikodemus faßlichere Beziehungen gehabt haben, wie eben die, daß er auf die ihm schon bekannten Ab- lutionen hingewiesen wurde, um sie auf geistige Weise fassen zu ler- nen; vielleicht auch daß er zum offenen Bekenntniß Christi durch die Taufe sollte ermahnt werden. — Man mag auch die tiefere Bedeu- tung des Wassersymbols auffuchen.

B. 6. Das Neutr. τὸ γεγεννημένον (vergl. d. Neutr. 6, 37.) bezeichnet die Allgemeinheit, kann also in das Masc. Plur. aufge- löst werden. Ἐκ σαρκός, gleich ἐκ σαρκῶτος σαρκός C. 1, 13. Was auf diese sinnliche Weise gezeugt ist, das ist auch eine des hö- heren Geistes entbehrende, niedere Menschheit. Calv.: insulsee Papistae theologastri ad partem quam vocant sensualem re- stringunt carnem, quia hoc modo ineptum esset Christi ar- gumentum, secunda nativitate opus esse, quia pars nostri vitiosa sit. Quodsi caro spiritui opponitur, tanquam cor- ruptum integro, perversum recto, pollutum sancto, inqui- natum sincero, inde colligere promptum est totam hominis naturam uno verbo damnari. Omnes cordis affectus pravi sunt, quia carnales (S. Luthers Vorrede zum Br. an die R., Knapp z. d. St. und die ausführliche sprachliche und dogmatische Entwicklung des Begriffs σάρξ in m. Comm. z. Br. an die Röm. zu C. 7, 14.). Was auf dem Wege natürlicher Zeugung entsteht, dem fehlt das höhere Lebens- element (σπέρμα τ. θεοῦ 1 Joh. 3, 9.); dieses kann der Mensch nur auf dem Wege einer neuen durch den göttlichen Geist bewirkten Zeugung erlangen. Nach der gewöhnli- chen Erklärung: „was aus der vom Höheren entblößten Mensch- heit heraus erzeugt, entstanden ist, entbehrt den höheren Geist“ — der Unterschied von unserer Erklärung ist nur formal. Indesß ist zu bemerken, daß, wenn man so auffaßt, σάρξ und πνεῦμα abstract genommen werden muß „die Menschheit — der Gottes- geist.“

B. 7. 8. Es erfolgt eine Pause — Nikodemus ahnet was der

Erlöser sagen will und steht in Nachdenken versenkt da. Christus kommt ihm mit einem Gleichniß aus der Sinnenwelt zu Hülfe. Eben mochte die Stimme eines Nachtsturmes sich vernehmen lassen. Der Sturmwind, nimmt Christus das Wort, weht mit freier, schrankenloser Kraft, seine Kraft nimmst du wahr, aber seine ersten Anfänge und sein Ende verschwindet spurlos. So waltet der göttliche Geist mit freier Allmacht, man spürt sein Wirken im Innern, aber seine ersten Anfänge und das Ziel seines Wirkens liegt für den Menschen in Dunkel gehüllt. — Daß πνεῦμα und nicht ἄνεμος steht, hat wohl seinen Grund darin, daß Christus auf den Geist anspielen will — wie im Hebr. רוח beide Bedeutungen vereinigt. Daß aber πνεῦμα nicht geradezu vom göttlichen Geist verstanden werden kann, wie Orig., Aug., Beng. u. A. wollen, zeigt schon das vergleichende οὕτως. Der Wind ist auch Pred. Sal. 11, 7. Bild des Unerklärlichen, 1 Kg. 19. Bild des leisen verborgenen Wirkens Gottes, bei Xenoph. Mem. 4, 3, 14. Bild der dem Wesen nach unsichtbaren, in den Wirkungen spürbaren Gottheit. — ὁλεῖν bezeichnet die freie ungebundene Willkür, vgl. Wahls. h. v. und Matth. 17, 12. — Chrys.: ἐπειδὴ οὐκ ᾔδει τί ποτέ ἐστιν ὁ φησι, τὸ γεγεννημένον ἐκ πν. πν. ἐστὶ, λοιπὸν αὐτὸν πρὸς ἑτέραν μεταφέρει εἰκόνα, οὔτε εἰς τὴν τῶν σωμάτων ἄγων παχύτητα, οὔτε περὶ ἁσωμάτων καθαρῶς διαλεγόμενος. οὐδὲ γὰρ ἐδύνατο ἀκούων χωρεῖν ἐκεῖνος· ἀλλ' εὐρῶν τι μέσον σώματος τε καὶ ἁσωμάτων, τὴν τοῦ ἀνέμου φορὰν, ἐντεῦθεν αὐτὸν ἀνάγει. εἰ δὲ λέγει ὅπου θέλει πνεῖ, τὴν ἀπὸ φύσεως φορὰν τὴν ἀκώλυτον καὶ μετ' ἐξουσίας γινομένην δηλοῖ, καὶ ὅτι διαχεῖται πανταχοῦ καὶ ὁ κωλύων οὐδεὶς τῇδε ἀκείσε φέρεσθαι. Τὴν φωνὴν ἁκ., τουτέστι τὸν πάταγον. ὥσπερ οὖν ὁ ἄνεμος οὐ φανεται, καίτοιγε φωνὴν διδοῦς, οὕτως οὐδὲ ἡ τοῦ πνευματικοῦ φαίνεται γέννησις ὀφθαλμοῖς σώματος, καίτοιγε σῶμα ὁ ἄνεμος, εἰ καὶ λεπτότατον.

B. 9. 10. Nikodemus faßt wohl immer deutlicher was der göttliche Meister meint, aber eine solche Umwandlung — dazu fühlt er in sich nicht Kraft. — Mit göttlicher Auctorität tritt auch hier der junge Prophet dem ergrauten Gesetzeslehrer entgegen. Stellen wie Ps. 51, 12. Ez. 18, 31. Jer. 31, 33. Ez. 36, 24 bis 28. hätten ihn wohl können lehren, wessen Macht dort im Menschen wirke, und wie man ihres Einflusses theilhaft werde. — Vor διδ. steht der Ar-

tifel. *Erasm., Knapp: tu ex eruditione notus ille et clarus Israelitarum doctor es.* Eine andere Erklärung bei Bengel.

B. 11. Wir — die Propheten, zunächst Christus und der Täufer. — Ihr — die jüdischen Lehrer, von todtter Gesezkenntniß aufgebläht. *Uls h.: „λαυβ., vgl. 1, 5, 11, 12., ist auch vom Aufnehmen des Wesens zu fassen, nicht vom Recipiren bloßer Vorstellungen. Nur Kräfte des Geistes können neues Leben im Innern wecken, nicht veränderte Vorstellungen, oder modificirte Begriffe.“*

B. 12. Die Wirkung des göttlichen Geistes zur neuen Geburt des Menschen war eine Thatsache, welche in einem gewissen Maaße und in einer gewissen Weise auch heilige Männer des A. B. erfuhren, von der man sagen konnte, daß sie ein auf der Erde statthabendes Factum sei; dem stellt Chr. gegenüber die wunderbaren Rathschlüsse Gottes in Bezug auf die Art und Weise der Erlösung, und nennt sie im Gegensatz dazu *ἐπουράνια*, welche er selbst nur durch seine höhere Einheit mit dem Vater erkenne *Joh. 1, 18.* So schon *Drig. Beng.: regeneratio est ex coelo, non quidem in coelo, est quidem illa in margine coeli.* *Vgl. Joh. 6, 61, 62.* — Einige wenige *Außl., nach dem Wrgang des Pseudo-Aug. in Quaest. in N. T. Q. 59., anders. Bez a: si crasso et plebeio stilo loquentem non intelligitis et ideo loquentem repudiatis — nec enim doctrinam suam terrenam vocat, sed ipsius tradendae modum.*

B. 13. *Kal wie καίτοιτε, Cap. 3, 32, 8, 54, 17, 25.* Hinaufsteigen in den Himmel und herabsteigen — biblische Bezeichnung des Seyns bei Gott und der Erscheinung in der Menschheit. Es liegt keine Beziehung auf Jesu Himmelfahrt darin. „Niemand hat um Gottes Geheimnisse zu durchschauen in den Himmel steigen können (B. 31.), aus der Menschheit heraustreten können, als der welcher aus einem höhern Daseyn in die Menschheit eingetreten ist, aber — fortwährend auch noch übermenschliches Seyn hat.“ *‘Ο ὧν hat man gewöhnlich (Erasm., Ernesti u. A.) als part. impf. angesehen, gleich ὅς ἦν.* Wenn gleich dies nun auch zulässig ist, so empfiehlt doch hier schon der Zusammenhang die eigentliche Präsensbed. (*vgl. elul 7, 34, 36.*). Das Herabsteigen wird wieder beschränkt. Es wird von der Menschheit Christi die andere Seite ausgedrückt, nämlich daß die Gottheit nicht aufhörte, dieser Menschheit immanent zu seyn. *S. Frigische de revel. notione comm. p. 48.*

B. 14. Christus deutet nun etwas von jenem *ἐκουράσιον* an. — Vergl. über diese St. die geistreiche Abh. von Menken: Ueber die eberne Schlange, 2te Ausg. Bremen 1829, deren Ideen theilweise kritisiert, größtentheils weiter ausgeführt mit vieler Gelehrsamkeit aber weniger Bündigkeit von Kern: Ueber die eberne Schlange in Bengels theol. Archiv, 1 B. 1. 2. 3. St. S. auch Heydenr. a. a. D. S. 73. — An einem alttest. Factum, das dem Schriftgelehrten wohl bekannt war, macht der Erlöser ihm anschaulich, was er für die Welt seyn werde. Es liegt in dieser Andeutung viel mehr, als derselbe damals fassen konnte. Für die Israeliten, die von giftigen Schlangen verfolgt, richtet Moses eine Kupferne Schlange auf; wer im Vertrauen auf Jehovahs Wort (B. d. Weish. 16, 6, 7.) dieselbe anschaut, genest von seiner Vergiftung. Der Erlöser deutet damit an 1) seine vereinsigte Erhöhung am Kreuzestamm. Einige, wie unter den Alten Ammonius, unter den Neuern z. B. Paulus nehmen *ὑψοῦν* in der gewöhnlichen Bedeutung „verherrlichen.“ Allein, anderer Gründe zu geschweigen, muß uns hier die Auctorität des auslegenden Jüngers nicht wenig gelten, der E. 12, 33. den Ausdruck auf die Todesart Christi bezieht. Offenbar hat auch diese Bedeutung 8, 28. statt. Im Aram. heißt *ܠܬܝܠܥܝܬܐ* „erhöhen,“ aber auch „hängen, kreuzigen (Esra 6, 11.),“ im Syr. *ܠܠܝܬܐ* das Kreuz. Im test. XII. patr. p. 739.: *ܐܢܝ ܠܠܝܬܐ ܡܬܬܝܠܥܝܬܐ*. Doch mag Christus absichtlich sich dieses Wortes bedient haben, um einen Doppelsinn damit zu verbinden, wie Theoph., Galv., Semler u. A. annehmen, namentlich 12, 32. Seine tiefe Erniedrigung war ja eben die Wurzel seiner Erhöhung (Kol. 2, 15.). 2) deutet der Erlöser damit an, daß durch seine Erhöhung am Kreuz — als welches die Spitze seines heiligen Gehorsams ist — die Gewalt des Reiches der Finsterniß gebrochen wird (Kol. 2, 14, 15.). Die aufgehängte Schlange deutete ja an, daß die Kraft des Schlangengiftes überwunden sei, aber nur 3) für den Gläubigen. So wie dort das gläubige sich Stützen auf Jehovahs Wort beim Aufblick an die bildlich dargestellte überwundene Macht des Bösen allein heilte, so auch hier nur der gläubige Blick auf den Erlöser. — *Αἰ* weist darauf hin, daß das ganze Erlösungswerk nach einer innern göttlichen Nothwendigkeit erfolgt Luk. 24, 46. Matth. 16, 21. — Ueber *νῶς τ. ἀ.* s. zu 1, 52.

B. 15. Der zweite und dritte Punct des Vergleichs wird ent-

wickelt. Wer ohne Glauben an den Erlöser bleibt, fällt der *ἀνάστασις* anheim, wer an ihn glaubt, hat das ewige Leben. Die Schrift nennt zwei Reiche, das eine des Lichts und des Lebens, das andere der Finsterniß und des Todes. Das erstere ist da wo das Leben aus Gott ist, das letztere wo der Mensch im Eigenleben verharrt. Diese Reiche sind in der gegenwärtigen Weltordnung, strecken sich aber auch in die jenseitige hinein. Das erstere Reich bildet eine geistige Einheit mit dem unsichtbaren Reich der ungefallenen Geister, das andere mit dem der gefallenen. Den Complexus dieser Ideen muß man sich immer vergegenwärtigen, wenn im Johannes der Gegensatz von *ζωή* und *θάνατος* erwähnt wird. Vgl. die Ausführung in meinem Comm. zu Röm. 5, 12. 7, 9.

B. 16. Bewürkt wird jene Versetzung in das Reich des Lebens und des Lichtes durch die objective Thatsache der Erscheinung des Gottessohnes in der gefallenen Menschheit, durch die Herstellung derselben, deren Spitze der heilige Tod des Unschuldigen ist. — *ἀδύναμις* gleich *παράδιδόναι* Luk. 22, 19. Gal. 1, 4. vgl. Röm. 8, 32. Tit. 2, 14. Ähnlich 1 Joh. 4, 9. — Nach Grassm., Rosenm., Paulus u. A. nimmt hier der Evangelist das Wort. Doch wäre die Annahme eines so plötzlichen Abbrechens, welches gar nicht angedeutet ist, hart. Vgl. zu 1, 16.

B. 17. 18. Die Absicht Gottes bei Sendung seines Sohnes ist die Errettung der Welt — geht sie verloren, so ist es durch eigne Schuld, weil sie sich seinem Licht und Leben entzieht. Vgl. auch 12, 47. Apg. 13, 46. — Das Gericht ist nicht erst ein jenseitiges, es beginnt schon hier. Das sich Ausschließen von dem gläubigen Aufnehmen des Sohnes Gottes und von dem Vertrauen auf ihn ist die Strafe. So richtet also Gott keinen, als der sich selbst richtet. Auch anderwärts stellt die Schrift das Gericht Gottes über den Sünder bloß als die andere Seite des Gerichts dar, welches der sündige Mensch über sich selbst hält, Joh. 9, 39, 41. Vgl. Anm. zu Röm. 1, 24. — Chrys.: *ἡ τοῦτο φησιν, ὅτι αὐτὸ τὸ ἀπιστεῖν ἀμετανόητος κόλασις (τὸ γὰρ ἐκτός εἶναι τοῦ φωτός καὶ κατὰ τοῦτο μάλιστα ἔχει τὴν τιμωρίαν), ἣ τὸ μέλλον προαναφανεῖ.* — Ueber die Begriffe *κρίναι* und *κρίσις* vgl. die Abh. von Flatt in Symb. P. I.

B. 19 — 21. Warum übten die Menschen jenes furchtbare Selbstericht, sich von dem Lichte selbst auszuschließen? — weil sie

die Finsterniß mehr liebten, als das Licht. Pascal 1, 3. il faut aimer les choses divines pour les connoître. Aug.: Erant mala opera eorum? Quid est hoc? Quorum enim erant bona opera? Sed *dilexerunt*, inquit, *tenebras*. Ibi posuit vim. Multi enim dilexerunt peccata sua, multi confessi sunt; quia qui confitetur peccata sua et accusat, iam cum Deo facit. Accusat D. peccata tua, si et tu accusas, coniungeris Deo. Oportet ut oderis in te opus tuum et ames in te opus Dei. Cum autem inceperit tibi displicere quod fecisti, *ibi incipiunt bona tua opera*. — *Πᾶς γὰρ* — ein durch die ganze Menschengeschichte hindurch sich bestätigender Satz. *Παῦλα πράσσειν*, wie *ἀμαρτίαν ποιεῖν*, 1 Joh. 3, 9. „in der Sünde leben.“ *Ἠλέγγειν* gleich *φανεροῦν*, wodurch es B. 21. erklärt ist, Ephes. 5, 6, 13. Dann geht es in die Bedeutung von *κατασχέειν* über. *Ὡς* ist hier amphibolisch gebraucht. Theils bezeichnet es das geistige Licht und vorzugsweise Christum, theils das Tageslicht (vgl. 8, 12.). Im letztern Sinne gebrauchen es auch die Classiker, Xenoph., Agesil. 9, 1. In Bezug auf den vorliegenden Fall ist nun der Sinn: „Wer im Bösen lebt; der haßt die Erscheinung des Lichts in meiner Person und weicht ihr aus, weil sonst sein Treiben als ein verkehrtes offenbaret werden würde.“ — *Ἀλήθεια* hier in jener prakt. Bedeutung, wovon zu 1, 14. „das Rechte.“ — *Ἐν θεῷ* „aus göttlichem Antrieb und in Beziehung auf Gott,“ Ephes. 5, 8. 1 Kor. 7, 39., noch etwas mehr als *κατὰ θεόν*, Röm. 8, 27. 2 Kor. 7, 10. Der Sinn: „Wer, ehe er Christum erkennen lernte, mit Aufrichtigkeit nach dem Guten strebte, und bei seinem Thun Gott zum Quell und zum Ziel seines Thuns hatte, der scheut sich nicht, sich Christo zu nahen, Christus wird ihm zwar noch mehr das Verderben seines Innern aufdecken und ihn zu höherer Heiligkeit hinführen, aber eben dies wird er sich gern gefallen lassen.“ — Wohl mochte Vieles, was der Erlöser hier in dem merkwürdigen nächtlichen Gespräche dem Rabbi aussprach, ihm damals nicht recht einleuchten — welchen tiefen Eindruck es aber gemacht, zeigt 7, 50. 19, 39.

B. 22. 23. Das Gespräch mit Nikodemus hatte Jesus in Jerusalem gehalten. Im Gegensatz zu dieser Hauptstadt heißt das Land *Ἰουδ.* γῆ, wie γῆ dem ἔρ entgegengesetzt wird Jos. 8, 1. — und Luk. 5, 17. *Ἰουδ.* neben *Ἱερουσαλ.* steht. *Ἀνών* lag nach

Euseb. 8 röm. Meilen südlich von Skythopolis bei Salem, und nahe am Jordan. *Zalelu* nach Hieron. ebenfalls 8 röm. Meilen südlich von Skythopolis. Allein es entsteht die Schwierigkeit, daß die von Euseb. und Hieron. angegebenen Orte in Samarien lagen, die hier erwähnten aber in Judäa. Vgl. Bachiene II, 3. S. 436. bes. Anm. S. 438.

B. 24. Scheint eine Berichtigung eines chronologischen Irrthums, zufolge dessen die Gefangennehmung des Täufers zu früh gesetzt wurde.

B. 25 — 28. Das *οὖν* bezieht sich zurück auf das Tausen des Täufers und auch Jesu neben ihm. *Ζήτησις*, Apg. 15, 2. Disputation, in Folge einer aufgeworfenen Streitfrage, von den Rabb. *מחלוקה* genannt. Statt *Ἰουδαίων* ist nach den codd. die schwierigere Lesart vorzuziehen *Ἰουδαίων*. *Ἐκ* bezeichnet den Ausgangspunct. An den äußerlichen *κατασκευαίς* hingen die Pharisäer eben so, wie die Johannesjünger ihre Tausen überschätzen mochten (s. *Ortho*, Lex. Rabb. s. v. *lotio*). Die Johannesjünger hatten überhaupt noch mehr mit dem strengen Judaismus Gemeinsames. Sie fasteten auch viel. Deshalb sehen wir, daß auch die pharisäischen Juden sich an sie angeschlossen, und sie wahrscheinlich gegen die Jünger Jesu, als weniger eifrige Israeliten, anreizten, Matth. 9, 14. Luk. 5, 33. So verdroß es auch die Pharisäer, daß Jesus überhaupt mehr Jünger als Johannes erhielt, Joh. 4, 1. Es mochte daher Einer gegen die Johannesjünger, als sie ihre Tausen sehr erhoben, behauptet haben, die Lustration Jesu sei würdevoller, darum ströme ihm auch die Menschenmasse zu. Die Johannesjünger waren nun so fleischlich ehrgeizig, daß sie diese Sache vor ihren Meister bringen. Das Perf. *μεμνη* ist aufzufassen wie 1, 34. Sie wollen sagen: Der, welcher sich hat von dir müssen taufen und ein Zeugniß ertheilen lassen, nimmt sich heraus, selbst zu taufen. Doch der wahrhaft demüthige Täufer, welcher sich bescheiden mit seinem göttlichen Berufe als Herold begnügte, vernünftigt sie zuerst darauf, daß, wenn Einer eine so große Wirksamkeit erhalte, dies gewiß nicht ohne Gottes Willen geschehe, daher dürfe er (der Täufer) sich nicht eindrängen, es sei diese Lage der Dinge ihm ja nichts Unerwartetes, er habe es ja schon vorher verkündigt, daß er selbst nur zur Vorbereitung auf Christum gekommen sei. Vgl. Joh. 19, 11.

B. 29. Dieses sein Verhältniß zu Christo entwickelt der Täufer in einem schönen Bilde. Bei den jüdischen Hochzeiten erbot sich ein Freund des Bräutigams zum Vermittler aller Verhandlungen zwischen ihm und der Braut (חָמוּס eigentlich Freund, daher hier φίλος τοῦ νυμφίου, dann auch νυμφαγωγός). Nun war schon im N. T. das Verhältniß Gottes zur Theokratie unter dem Bilde der Ehe vorgestellt worden, hier eben so das Verhältniß des Messias zur messianischen Theokratie. So ist auch schon das Hohelied in dem chaldäischen Targum durchgängig ausgelegt von dem Verhältnisse des Messias als Bräutigam zur jüdischen Theokratie als Braut. Dieses Verhältniß vermittelt nun der Täufer. Er hat nur den Beruf der Theokratie ihren König und Herrn, ihren Bräutigam bekannt zu machen; der ἑστηκός und ἀκούων bezeichnet den Freund, wie er vor der Brautkammer steht, und dem Verkehr des Bräutigams mit der Braut freudig zuhört. War es bis dahin gekommen, so war die Bestimmung des Täufers vollendet. Ἰησοῦσδαι, vollständig gemacht werden, E. 15, 11. 16, 24. 1 Joh. 1, 4. Phil. 2, 2.

B. 30. Calvin: non modo inanes honoris fumos, qui hominum errore in eum temere congerebantur, discutit, sed etiam sollicitè cavet ne legitimus honos, quem illi Dominus contulerat, Christi splendorem obscuret. Christo lampas tradenda est. Interea testatur aequo animo, se passurum ut in nihilum redigatur, modo totum mundum suis radiis impleat Christus.

B. 31. Das Neutestamentliche des Inhalts und das Johanneische der Ausdrucksweise hat die Vermuthung erzeugt, daß der Evangelist hier die Rede des Täufers abbreche und selbst spreche, wie dieses Bengel, Wetstein, Kuinoel, Lücke annehmen. Indes müssen wir auf der andern Seite gestehn, daß ein solches Abbrechen von grammatischer Seite aus gar zu wenig motivirt erscheint, s. zu 9, 16. Christus hat ein vormenschliches Daseyn gehabt — er ist also seiner innern Natur nach über allen andern (dies ganz ähnlich mit 1, 15.). Insofern dieses der Fall ist, trägt seine Rede einen andern Charakter und er steht auch insofern über allen andern.

B. 32—34. Zurückbeziehung auf Christi eigene Worte, B. 11. „Er hat eine so sichere Erkenntniß vom Ueberfinnlichen wie von Sinnenerfahrungen, und doch (καὶ wie B. 13.) glaubt man ihm

nicht. Wer aber glaubt, giebt sich und Gott ein hohes Zeugniß — Gott, denn er erkennt dessen ἀλήθεια an, sich, denn er hat die ächte Norm der Wahrheit, die der Mensch in sich trägt, zur Sprache kommen lassen, sein Geist hat Gottes Geist Zeugniß gegeben.“ Ἀληθὴς „wahrhaftig“ mit Beziehung auf die göttlichen Verheißungen, die Bedürfnisse des Menschen durch seinen Gesandten zu befriedigen. Dies entwickelt B. 34. Gott hat nämlich den Worten seines Gesandten den Stempel der Geistesfülle aufgedrückt. Wer das anerkennt, erkennt an, daß Gott wirklich seine Zusage an die Menschheit erfüllt hat. — Ἐκ μέγας, das ἐκ Bezeichnung des Maßstabes wie secundum, 2 Kor. 8, 13. ἐξ ἰσότητος.

B. 35. 36. Die Liebe Gottes zu seinem Eingebornen hat ihn zum vollkommenen Mittler des Heils für die Menschen gemacht, so daß sie alles Göttliche und alle Seligkeit nur durch ihn erhalten, Matth. 11, 27. Glaube ist das Medium, durch welches diese Fülle der Gnadengaben, welche Gott in seinem Eingebornen der Menschheit darbietet, angeeignet wird. Der Glaube giebt die ζωὴ αἰώνιος, B. 15. Die πίστις — schon dem Etymon nach mit πιστοποιαί verwandt — ist ein Unterordnen unter ein objectives Höheres im Erkennen und Wollen, und schließt also überall den Gehorsam in sich, daher ist dem πιστεῖν das ἀπειθεῖν gegenübergestellt, Röm. 1, 5. 15, 18., auch alternirt sonst ἀπιστεῖν und ἀπειθεῖν, Röm. 11, 30. Die Folge dieses ungehorsamen Unglaubens ist jene αὐτοκαταρασία, von der B. 19. die Rede war; diese spricht sich positiv aus im göttlichen Zorn über den Ungläubigen. Ἐνι mit dem Acc. schließt die Bewegung und das Fortdauern zugleich in sich.

Capitel IV.

B. 1 — 3. Johannes der Täufer hatte durch seine Wirksamkeit, die sich stets in den Schranken des alttestamentlichen Cultus hielt, den pharisäischen Juden für ihre Gefeglichkeit keine große Gefahr zu bringen geschienen. Dennoch hatte er ihre Scheinheiligkeit so ernstlich aufgedeckt (Matth. 3, 7.), daß sie ihm keinesweges gewogen waren. Nur das allgemeine Ansehn, in dem er wegen seiner gefeglichen Strenge stand, hatte sie von der Aeufferung ihrer feindseligen Gefinnung abgehalten (Matth. 21, 26.). Jetzt war er von Herodes ins Gefängniß geworfen worden. Statt seiner trat

nun Jesus auf, ein Mann, der noch weit stärker die Scheinheiligkeit strafte (Matth. 23, 1—31.), der sich auch weit weniger an die äußerlichen menschlichen Sagen der Schriftgelehrten band — sein Zulauf wuchs. (Das Präs. *ποιεῖ* und nicht das Imperf., weil die Sache damals noch nicht aufgehört hatte, Viger, S. 214.). Dies beunruhigte die pharisäische Gesinnung im Synedrium. Sie stellten Jesu nach. Da er aber jetzt sich noch nicht am Ziele seiner Wirksamkeit wußte, so verläßt er Judäa, um ihren Nachstellungen zu entgehen. In Galiläa scheinen sich nicht viele Pharisäer aufzuhalten zu haben.

B. 4. 5. Der gerade Weg führte die Pilger, welche aus Galiläa nach Jerusalem gegangen waren, in drei Tagereisen aus der Hauptstadt zurück. Nur der ganz strenge Jude machte den Umweg durch Peräa, auf der rechten Seite des Jordan. Die samaritanische Stadt *שכם* wird griechisch *Συχέμ* oder *τὰ Σικιμα* genannt; unter Alexander war sie die Hauptstadt Samariens, indeß trat später Samaria an ihre Stelle. Sie lag gerade am Wege nach Jerusalem. Vergl. Euseb., Onom. p. 143. ed. Bonfr. Die Benennung *Σιχάμ* ist vielleicht ein Spottname, den der Haß der Juden gegen die Samariter jenem Orte beilegte. Die Samariter wurden für Götzendiener (*μωροί*) gehalten. Dies sieht man aus Sir. 50, 26. (28.) *οἱ καθήμενοι ἐν ὄρει Σαμαρείας, Φυλιστιεῖμ, καὶ ὁ λαὸς μωρὸς ὁ κατοικῶν ἐν Σικιμοῖς*. So auch im apokr. Test. XII. Patr. p. 564. *Σικήμ λεγομένη πόλις ἀσυνέτων*. Daher kann diese Benennung, nach Lightf. und Reland, auf *שכם* anspielen, d. i. Lüge und Götzendienst. So nannten hinwiederum die Samariter das *בית המדרש* in Jerusalem *בית המדרש* domus percussionis. So verbrechen auch die Juden mehrere Namen, die sich auf das Christenthum beziehen (s. Eisenmenger, entd. Judenth. I. 275. 67.). Sie nennen selbst Johannes den Täufer *יהושע* mit Anspielung auf Jes. 26, 10.: „Soll der Gottlose Gnade erlangen?“ Vielleicht ist indeß die Vertauschung des *μ* in *ο* zufällig, wie sonst die liquidae vertauscht werden, wie *יְרֵמְיָהוּ* bei Jeremias, *Βελιάλ* und *Βελιάρ*. — „O (besser mit Griesb. per attr. *ὄν*) *ἔδωκεν*, traditionell ausgebildete Anspielung auf das Factum 1 Mos. 33, 19., vergl. die Uebers. der Lxx., und Jos. 24, 32.

B. 6. 7. Einige erklären *οὕτως: ὥς ἐννεχε*, besser: so, da er nämlich ermüdet war, Offenb. 3, 16. So bei Profanscr. häufig

nach Participipien. S. über diesen Gebrauch Bornemann, in Ros. Greg. Rep. II. 246. *Ἐκτῇ*, etwa um Mittag nach unserer Rechnung, also bei der größten Hitze.

B. 7 — 9. *Ἐκ τ. Σαμ.*, nicht die Hauptstadt, diese lag zwei Meilen entfernt, sondern das Land, s. B. 9. Die Juden durften nicht einmal Lebensmittel von den Samaritern kaufen, Christus läßt seine Jünger dieses Vorurtheil durchbrechen, und erhebt sich selbst darüber. Der mit den Zöllnern und Sündern umzugehen sich nicht scheute, um ihre Seelen zu retten, mied auch den Samariter nicht. Christus straft sogar die Juden wegen ihres Vorurtheils in dem Gleichniß Luk. 10, 33. — Die Frau erkennt, daß Jesus zu den Juden gehört, schon an der Sprache, da die Aussprache der Samariter abwich (Richt. 12, 6.). — Johannes fügt für nicht jüdische Leser eine erklärende Bemerkung bei. Der Haß der Juden gegen die Samariter spricht sich z. B. aus Talm. Tr. Sanhedrin, f. 104: „Wer einen Samariter in sein Haus aufnimmt und bewirthet, verschuldet, daß seine Kinder ins Exil kommen müssen.“ Auch haßten wiederum die Samariter die Juden, Luk. 9, 53. Ueber die Samariter, ihre Geschichte und Religion sind die vornehmsten Werke Cellarius, collectan. hist. Samarit. Cizae, 1688. Keland, Dissert. misc., Trai. ad Rh. 1706., Dissert. VII. de Samaritanis, Diss. III. de monte Garisim. Millius, Dissert. sel., Lugd. Batav. 1743., Diss. 14., de causis odii inter Iudaeos et Samaritanos. Friedrich, discussionum de Christologia Samaritanorum liber. Lips. 1821. Gesenius, Carmina Samaritana. Lips. 1824.

B. 10. Nach seiner Lehrweisheit knüpft Jesus stets den Unterricht vom Himmlischen an das Irdische. Mehrere, wie Euth., Bezä, wollen unter der *σωσά* Christus selbst verstanden wissen, insofern er sich immer mehr enthüllte, allein dies liegt ja im Folgenden *καὶ τίς ὁ λέγων σοι*. Besser Grasm., Calvin, welcher letztere: hoc singulare beneficium, praesentem Christum habere, qui vitam aeternam secum ferebat, also bezieht es sich auf die Gelegenheit, Christus erkennen zu lernen. Lebendigem Wasser vergleicht Christus sein Wort, weil es keine traditionelle Lehre ist und weil es gleich jenem erquickt, wenn in dem Menschen der Durst nach einem bleibenden, genügenden Gute erwacht ist.

B. 11. 12. Das Weib, nur im Irdischen lebend und unge-

bildet, ahnet den tiefen Sinn der Rede nicht, sie versteht sie buchstäblich. Welche Herablassung des göttlichen Erlösers, auch bei so schwachen, vernachlässigten Gemüthern anzuknüpfen, und den verborgenen aus Gott stammenden Funken, den auch sie in sich tragen, aufzudecken! — Der Brunnen ist nach Reisebeschreibern 105 Fuß tief, und jetzt nur fünf Fuß mit Wasser gefüllt. Eine solche Tiefe mußte das Wasser sehr frisch machen. Melkon, vorzüglicher, vergl. E. 8, 53. Sinn: Solltest du denn etwas Besseres haben als Jakob?

B. 13. 14. Wenn Christus einmal dem Menschen zu der Einsicht in seine für die menschliche Natur nach allen ihren Bedürfnissen berechnete Offenbarung verholfen hat, so sucht er keine andere geistige Befriedigung mehr. Sir. 24, 28, 29. heißt es daher: „Wer von mir (der wesentlichen Weisheit) trinkt, den dürstet immer nach mir.“ Diese Offenbarungslehre bleibt aber für den Menschen nicht etwas Aeußeres. Mit der Einsicht in das Wesen derselben verbinden sich die Wirkungen des heiligenden und erleuchtenden göttlichen Geistes im Innern, so daß der Mensch in seinem eigenen Innern in Verbindung und Gemeinschaft tritt mit jener höhern Welt, aus der die Lehre Christi stammt. Diese innerliche Gemeinschaft mit Gott und dem Erlöser ist nun verglichen mit einem Quell, der seine Wasser hervorsprudelt, daß sie bis ins ewige Leben fließen. Die ζωή αἰώνιος ist das geheiligte Leben des Innern in Gott, welches jenseits, wo alle Schranken fallen, vollkommen seyn wird, aber schon hier beginnt, so wie der Mensch durch den Glauben in Beziehung zum Erlöser tritt. Daher stellt Christus es oft so dar, daß der vom Glauben erfüllte Mensch schon jetzt in diese ζωή αἰώνιος eingeht (Joh. 5, 24.), dagegen er an andern Stellen, wie hier, die ζωή αἰών. als etwas Zukünftiges schildert. Es ist also damit wie mit der παρ. τ. οὐρ. (s. zu E. 3, 3.), mit der σωτηρία, υλοποίησις u. s. w., welche alle als ein gegenwärtiges und zugleich auch als ein zu erwartendes dargestellt werden. Hier nun will Christus sagen, daß diese Gemeinschaft mit Gott sich immer mehr im Menschen begründet und entwickelt (eine πληρὴ ἀένναος), bis sie am Ende an das Ziel gelangt, wo sie von allen Schranken wird entbunden werden, so daß also auch der Tod für einen solchen keine Veränderung, sondern nur Vollendung mit sich führt. Kyriell: ὁ τῶν ἐμῶν ὑδάτων ἐμφορησάμενος οὐκέτι πώποτε διψήσει, ἀλλ' ἔξει πη-

γῆν ἐν αὐτῇ πρὸς ζωὴν αἰώνιον ἀποτρέφειν ἰσχύουσιν.
 Benson: the spirit of love and faith shall be an inward, living principle. Bengel: vita aeterna confluens talium fontium, imo Oceanus.

B. 15. Während Christus Worte ausspricht, die Jedem, der sie versteht, zum Himmel ziehen, kann das ungebildete, dem Göttlichen entfremdete Weib nicht einmal ahnen, was er sagen will. Und in himmlischer Verläugnung seiner selbst beharrt Jesus bei ihr, und hält sie nicht zu gering für seine Gemeinschaft.

B. 16—18. Wir finden fast durchgängig in den Evangelien, daß Christus zu denen, die noch ganz an der Erde kleben, Worte ausspricht, deren Sinn sie kaum ahnen, geschweige denn klar fassen; so zu Nikodemus, so E. 6., so auch hier. Christus, der die innere Beschaffenheit derjenigen durchschaute, mit denen er umging, erkannte, wo ein Boden vorhanden war, der den im Samenkorn verhüllten Keim aufnehmen und hegen konnte, bis er zur rechten Zeit, wenn andere Umstände hinzukamen, aufging. So schlummerten ja auch so viele unverständene, große Worte in den Herzen seiner Jünger bis zu der Zeit, wo der Geist aus der Höhe sie in ihnen lebendig machte. Gewiß hatte Christus auch in diesem Gespräch mit der Samariterin diesen Endzweck. Er brach jetzt ab von jener erhabenen Rede. Er wandte sich zu einem andern Gegenstande, durch welchen er den rechten Weg zu der Erweckung ihres schlummernden Geistes fand, durch den er nämlich die Erkenntniß ihrer Sündhaftigkeit in ihr erweckte. Wie es eine allgemeine Erfahrung ist, daß auch in dem stumpfsten Menschen ein Sinn für das Höhere und ein Eingehen in dasselbe erzeugt wird, sobald es gelingt, das Gefühl des Zwiespalts und der Sünde in ihm zu erwecken, und durch dieses eine Beziehung des Innern auf Gott, so bewährte es sich auch hier. Das Weib, das fünf Männer gehabt hatte, lebte wahrscheinlich jetzt mit einem Manne in unerlaubtem Umgange. Christus, der durch seinen prophetischen Geist dieses Verhältniß erkennt, beginnt von dieser Seite aus auf das Weib einzuwirken, und ihr Gewissen zu erregen. — "Ανδρα οὐκ ἔ. Sie gab eine unbestimmte Antwort, wie Euth. sagt, κρύπτουσα τὸ αἰσχρὸν τοῦ πράγματος.

B. 20. Die Stadt Sichem lag in einem fruchtbaren, quellenreichen Thale, wo noch heut Maulbeerpflanzungen, und hatte

zur Rechten den fruchtbaren Berg Garizim, auf dem Moses' Ge-
 ausgesprochen worden (5 Mos. 11, 29.), und wo die Samariter
 ihren Tempel erbaut hatten, an dessen Stelle sie, nachdem er
 Antiochus Epiphanes zerstört worden, einen Altar setzten. Die
 Frau konnte also bei dieser Frage nach jenem Berge hinweisen. Die
 die Frau dieselbe that, lag ihr wohl sehr nahe, da jene Frage die
 wichtigste Streitfrage zwischen Juden und Samaritern war. Wenn
 aber dennoch auffällt, daß sie dem, was sie selbst so nahe angeht,
 so wenig bleibenden Eindruck auf ihr Herz zu gestatten scheint,
 dürfen wir uns nur an die allgemeine Erfahrung erinnern, daß
 Mensch, wenn er sich von irgend einem Urtheil über sein Inneres
 oder überhaupt über seinen Zustand getroffen fühlt, und dabei eine
 wahre Demuth hat, schnell von dem Gegenstande abzubringen ist.

B. 21 — 25. In einem erhabenen Ausspruche weist Christus
 nun auf eine Zeit hin, wo überhaupt der Gottesdienst gar nicht
 mehr werde an irgend einen Ort gebunden seyn. Er erhebt sich
 zu einer prophetischen Anschauung, die nur aus seiner höheren Natur
 erklärlich ist. Zu einer Zeit, wo er nur 12 Jünger um sich
 sammelt hatte, und diese schwach, gering an Einsicht, wo alle Um-
 gebungen ihm feindlich entgegen traten, zu dieser Zeit erhebt er
 zu dem Hinblick auf die ferne Zukunft, wo seine Offenbarung
 in der Menschheit durchgedrungen seyn werde, daß die Verehrung
 des wahren Gottes hinfort nicht mehr werde an irgend einen Ort
 gebunden seyn. Zuerst entscheidet er aber auch, wenngleich un-
 beiläufig, die vorgelegte Streitfrage. Wir erklären zuerst diese
 Worte. Die Lesarten α und $\delta\nu$ sind nur Glossen, δ ist die be-
 richtigte. Die Alten (Epiphanius, Origenes, die Rabbinen)
 machten den Samaritern den Vorwurf, daß sie Abgötterei trieben;
 so kam es denn, daß Mehrere auch in diesen Worten einen in dieser
 Beziehung den Samaritern gemachten Vorwurf sahen. Daß indeß
 jene Beschuldigung unwahr, gesteht schon Maimon. ad tr. Bera-
 coth, c. 8. Andere glauben, daß δ statt $\kappa\alpha\theta'$ δ stehe pro vestra
 ignorantia — ganz sprachwidrig. Das Richtige schon Ammonius:
*Σαμαρείται μὲν γὰρ ὡς ἐν ἀπλῷ τε καὶ ἀληθῆτι λόγῳ προσ-
 κιννοῦσι τὸν θεόν, Ἰουδαῖοι δὲ διὰ νόμον καὶ προφητῶν τὴν
 τοῦ ὄντος γινῶσιν κατὰ τὸ ἐγγωροῦν δεχόμενοι τῶν Σαμαρει-
 τῶν ὑπῆρχον συνετώτεροι.* So auch Grotius u. A. Gott
 wird nach der christlichen Ansicht nur wahrhaft kennen gelernt durch

die heilige Geschichte, in der er handelnd auftritt. Die Samariter nahmen nur den Pentateuch als göttlich an, es fehlte ihnen also die fortlaufende Offenbarung Gottes an sein Volk, mithin konnte Christus sagen, daß sie Gott nicht wahrhaft kennen. Ἡ σωτηρία, aus der jüdischen Theokratie entwickelte sich das Messiasreich. Chrys.: σωτηρίαν τὴν αὐτοῦ παρουσίαν καλεῖ. Dieser Zusatz bestätigt die vorhergehende Erklärung. Eben weil die Juden in einem fortgehenden Offenbarungszusammenhange blieben, ging auch von ihnen das Messiasreich aus. — Nach dieser Entscheidung weist nun aber der Erlöser auf einen Standpunct hin, den Juden und Samariter für den höheren erkennen müssen. Chrys.: πλεονεπούμεν ὑμῶν, ὧ γύναι, τῷ τρόπῳ τῆς προσκυνήσεως, πλήν ἀλλὰ καὶ οὕτως τέλος ἔξει λοιπόν· οὐ γὰρ τὰ τῶν τόπων ἀμειψήσεται, ἀλλὰ καὶ τὸ τοῦ τρόπου τῆς λατρείας· καὶ ταῦτα ἐπὶ θύραις ἐστῆκεν. Auf jenen Zeitpunct, wo der Cultus an keinen Ort mehr gebunden seyn wird, weist die Weissagung Mal. 1, 11. Jes. 66, 1. Καὶ νῦν ἐστὶ. Das καὶ explanativ und correctiv (Wiger, S. 525. Polyb. ap. Raph. ad h. l. ἐσται τοῦτο καὶ γίνεται νῦν). — Ἀληθινός, das was seiner Idee entspricht, gleich γνήσιος, s. zu 1, 9. — Ἐν πν. κ. ἀλ. wird von Kuinoel u. A. aufgelöst in die Adverbien πνευματικῶς καὶ ἀληθῶς, und zwar so, daß durch beide Worte dasselbe gesagt würde und das letztere nur Exegetese des erstern wäre. Vielmehr ist ἀλ. hier, wie zu Joh. 1, 14. entwickelt worden, die innere Wahrheit des Geistes. Eben so darf auch πνεῦμα nicht bloß als Gegensatz zu σῶμα aufgefaßt werden, sondern auch als Gegensatz zur σάρξ. Man fasse also beide Beziehungen zusammen (treffend Lücke), wie denn auch beide innerlich zusammenhängen: „Gott ist ein reiner, einfacher (im Prädicat der simplicitas Gottes liegt auch die Wahrheit und Heiligkeit) Geist; er muß also auf wahrhaftige d. i. seinem Wesen entsprechende und auf rein pneumatische Weise angebetet werden.“ Ammonius: εἰ ὁ θεὸς οὐκ ἔστι σῶμα, καὶ τὴν λατρίαν αὐτοῦ τοιαύτην εἶναι δεῖ, καὶ διὰ τοῦ ἡμῖν ἀσωμάτου προσφέρεσθαι. Πνεῦμα λέγει τὸ νοητὸν τοῦ ἀνθρώπου, ὅπερ σχέσει καὶ διαδέσει ἐνώπιον τοῦ θεοῦ γινόμενον προσκυνεῖ τὸν θεόν, ὡς καὶ οἱ ἄγγελοι, τῆς ἐν τόπῳ προσκυνήσεως οὐκ οὔσης, ἐν πν. κ. ἀληθείᾳ. August.: Foras ieramus, intro missi sumus. Intus age totum. Et si forte quaeris aliquem locum altum,

aliquem locum sanctum, intus exhibe te templum Deo. In templo vis orare, in te ora. Sed prius esto templum Dei, quia ille in templo suo exaudiet orantem. Ueber die Tiefe der von Christo hier ausgesprochenen Wahrheit, daß Gott ein Geist sei, s. die gehaltvollen Bemerk. Neanders, Chrysost. Th. II. S. 304. Neanders Tertullian, S. 449.

B. 25. 26. Die Samariter konnten, da sie nur den Pentateuch annahmen, nur eine unvollständige Erkenntniß vom Messias haben. Sie mögen sich wohl besonders an 5 Mos. 18, 15. gehalten haben. Nach dieser Weissagung mußte ihnen der Messias besonders als göttlich erleuchteter Lehrer erscheinen. Und in der That ist die Schilderung, welche die Samariter in dem Briefe, den sie im Jahre 1718 nach England sandten, von dem von ihnen erwarteten Messias machen, durchaus mehr die von einem Propheten als von einem König, s. Repert. für bibl. und morgenl. Litt. B. IX, S. 28. Auch nennen sie eben nach 5 Mos. 18, 15. den Messias einen Propheten *). Daraus läßt sich denn folgern, daß die Samariter nicht so wie die Juden das Politische in ihre Erwartungen einmischten. Die Frau, welche nach Herz und Geist nicht fähig war, die erhabenen Worte Jesu zu verstehen, merkt nur überhaupt, daß er von einer zu erlangenden höheren Erkenntniß rede, und, nach der natürlichen Trägheit, sich mit demjenigen näher einzulassen, was eine tiefere Religionserkenntniß mit sich führt, tröstet sie sich mit der Hoffnung auf jenen großen erleuchteten Gotteslehrer. Ihr offenbart sich nun Christus, obgleich er nicht einem Jeden es mitgetheilt wissen will (Matth. 16, 20.), als Messias, theils weil er sah, daß, nach den vorhergegangenen allgemeinen Eindrücken, gerade dieses am tiefsten auf sie wirken würde, theils weil sie eine einfache Frau war, welche weniger das Politische einmischen würde, wozu ja auch, nach dem oben Gesagten, die Samariter sich nicht hineigten. — *ʿEyw elu*, in der Lxx. für das hebr. *אני משיח* 5 Mos. 32, 39. Jes. 43, 13, 25., in denselben Stellen im Aram. *אני משיח*. Im Hebr. und Aram. steht das Personalpron. zur Bezeichnung des Verbi subst. und zugleich auch des Neutrum als Prädicats,

*) Ueber *משיח* conversor als angeblichen Namen des Messias bei den Samaritern, vgl. Gesenius Anzeige der Correspondance etc. in den Jahrb. für wissenschaftl. Krit. Mai 1830. S. 652.

B. Jes. 43, 25. אֲנִכִּי הוּא בְּחַרְתִּי פֶשַׁעְךָ „ich bin es, der da abspricht.“ Im Syrischen ܐܢܝܝܗܘܐ ܒܚܪܬܝܐ ܦܫܥܟܐ. Eben so im Arabischen. Wir müssen uns also in unserer Sprache es hinzusetzen (Joh. 13, 19.). Im class. Griech. würde in solchen Fällen wie hier, Joh. 6, 20. 8, 58., zu dem *ἐγώ εἰμι* der Name des Sprechenden gesetzt werden, oder auf Fragen bloß der Name zur Antwort.

B. 27. Die Rabbinen verachten das weibliche Geschlecht, weil es ganz ohne Religionserkenntniß ist. Talm. Tr. Kibbuschin f. 70: R. Samuel sagt: Ein Weib grüßt man gar nicht.“ Mittheilen sollte man ihnen aber keine Religionserkenntniß, wegen *פְּתִירָא דְּרַבִּי* ihres Mangels an Fassungskraft. Talm. Tr. Sota f. 20: „Wer eine Tochter im Gesetz unterrichtet, ist wie einer der Narrheit weicht.“ — Offenbar befand sich Jesus nach jenen erhabenen Aussprüchen in einer feierlichen Stimmung, die sich auch in seinem Aeußeren ankündigte, so daß die Jünger nicht wagten, ihn zu unterbrechen. Man hört den Augenzeugen erzählen.

B. 28 — 30. Der Eindruck, den die Frau davon bekommen hatte, daß ihr ihre Vergehungen aufgedeckt worden waren, wird noch tiefer, da sie in Christus den göttlichen Gesandten erkennt. Sie läßt ihr Geräth in feuriger, ahnungsvoller Freude stehn, und denkt zuerst daran, dieses Wunderbare Anderen mitzutheilen.

B. 31 — 34. Jesus war in ernstem Nachdenken versunken, ein prophetischer Blick hatte sich in eine Zeit verloren, wo durch seine Wirkksamkeit die ganze Gestalt der Erde eine andere geworden seyn würde. Die Wirkung außerhalb Israels hatte mit diesem Gespräch begonnen. — Die Jünger wagen erst nicht, ihn zu stören; dann fragen sie das, wodurch sie sich ihm gefällig zu beweisen glauben. Jesus knüpft sogleich wieder nach seiner Weise das Himmlische an das Irdische. In seinem Innern hatte er sich eben erquickt durch das Nachsinnen über den hohen Beruf, den ihm der Vater erteilt hatte, er hatte darüber jenes irdische Bedürfniß vergessen. So konnte er denn aus dem augenblicklichen Eindrucke heraus zu den Jüngern sagen, er werde innerlich gespeiset. So geht auch die Ausdrucksweise in B. 34. aus jenem innern Nachsinnen hervor, das durch seine Aeußerungen im Gespräch mit der Samariterin veranlaßt worden war. — Ueber den Gebrauch des *εἶπα* s. zu 1, 27.

B. 35. Während der Erlöser nachsann über die göttlichen

Wirkungen, die sein Werk bis ans Ende der irdischen Weltentwicklung über die ganze Erde verbreiten würde, sieht er jene Samariter aus der Stadt kommen, die das Weib gerufen hatte. Er hatte gesagt, die Zeit sei schon jetzt da, wo sein großes Werk beginne; als er nun diese lernbegierigen Menschen sieht, schaut er in ihnen den Anfang jener großen Periode. Chrysost.: καὶ γὰρ ἐώρων λοιπὸν τὸ πλήθος ἐρχόμενον τῶν Σαμαρειτῶν, τὴν δὲ τῆς προαιρέσεως αὐτῶν ἐτοιμότητα τὰς χώρας λευκαίνουσας φησὶν. — Τετράμηνος, sc. χρόνος. Die Saatzeit fiel in Palästina in die letzte Hälfte November, December und die erste Hälfte Januar. Dort da waren etwa vier bis fünf Monate bis zur Auerntezeit. Die Gerste war die Frucht, die man am frühesten einärnten konnte. So pflegte sich dann der Säemann bei der Mühe seiner Arbeit zu trösten, daß nicht weit hin bis zur Auernte sei. Vielleicht lagen auch vor Christi Augen, als er eben dieses sprach, Saatfelder. Indem nun Christus dieses auf das Geistige anwendet, will er sagen: Tröstet euch nun bei dem Säen für die Mühe der Arbeit die Aussicht auf die nahe Auernte, so muß mein und euer Auge erhoben werden, wenn es in jenen heilsbegierigen Samaritern schon jetzt weiße Felder sieht.

B. 36 — 38. Christus wird zur Betrachtung des Verhältnisses geleitet, in welchem seine Wirksamkeit zu der der Apostel steht. Er selbst bereitete die Bekehrung der Welt und ihre Hinführung zum Gottesreiche nur vor; erst die Apostel, die damals selbst noch nicht den wahren Glauben hatten, verbreiteten die Heilslehre. Denn es lag ja in der Natur derselben, daß sie erst nach Christi erlösendem Tode und seiner Verherrlichung ihre umbildende, neugebährende Kraft an den Gemüthern bewähren konnte. Ganz parallel ist E. 12, 23., wozu s. d. Anm. Der Erlöser aber, der, frei von jedem Schatten der Selbstsucht, immer den ganzen großen Heilsplan Gottes im Auge hat, sagt hier, daß er eben auch auf jenen Zeitpunkt der durch Gottes Geist beseelten Wirksamkeit der Apostel, die er, Christus, selbst nur vorbereitete, mit Freude hinblicke. — Συνάγει καρπὸν κτλ. zu vgl. mit Matth. 13, 30., woraus wahrscheinlich wird, daß der καρπός hier, nach einem im N. T. sehr gewöhnlichen Sprachgebrauch (Röm. 1, 13.), die für das Gottesreich gewonnenen Menschen bezeichnet. Der Säende ist Christus selbst. — Lesen wir vor ἀληθινός den Artikel, so müssen wir über-

setzen: „Hierin bewährt sich das wahre Sprüchwort.“ Indes paßt dieser Sinn allerdings nicht so gut als der, welcher bei Weglassung des Artikels entsteht: „Hier wird jenes Sprüchwort wahr.“ In vielen Angelegenheiten des Lebens zeigt es sich, daß der, welcher säet, nicht selbst ärnten kann. Auch bei den Griechen: ἄλλοι μὲν σπείρουσιν, ἄλλοι δ' αὖ ἀμύσσονται, vergl. Matth. 25, 24. — Die Präterita ἀπέστειλα und ἐπέλελυδάτε wollen die Aelteren, Glasius, Heumann, auch Ruinoel, geradezu für Futur nehmen, allein richtig schon Grotius; die Handlung wird als geschehen gedacht, indem sie im Rathschlusse Christi vollzogen, so Joh. 15, 6. 17, 18. — κόπος per meton. antec. pro consequ.: Frucht der Arbeit, 1 Kor. 3, 8. 2 Kor. 10, 15. Sir. 14, 15. Das ἄλλοι nimmt man am besten so, daß es sich dem Wesen nach bloß auf Christum beziehet, daß aber Christus sich so ausdrückt, weil er auf das Sprüchwort B. 37. Rücksicht nimmt.

B. 39 — 42. Die Samariter zeigen sich für die göttliche Lehre empfänglicher als die Juden, ähnlich wie auch die Heiden sich weniger hartnäckig zeigten. Da die Samariter keine gefehliche Tradition und keinen darauf gegründeten Pharisaismus hatten, so kann man sich leicht ihre größere Willigkeit erklären. Könnte man den Inhalt der von Gesenius herausgegebenen religiösen Gedichte (Carmina Samaritana, Lips. 1824.) schon bei den Samaritanern zu Christi Zeit voraussetzen, so würde man überhaupt eine geistigere Tendenz bei ihnen annehmen und auch dadurch ihre Empfänglichkeit für das Christenthum erklärlicher finden können. Allein es ist mir sehr gewiß, daß jene Gedichte aus der Zeit herrühren, wo die Juden sich arabische Gelehrsamkeit aneigneten, und arabische Speculation und Theosophie mit ihrer Religion verbanden.

B. 43 — 45. Der Erlöser bezieht sich auf jenen seinen Ausspruch Luk. 4, 24. Matth. 13, 57. Es ist eine allgemeine Erfahrung, daß bedeutende Menschen bei denen, die ihre ganze Entwicklung, in der das Menschliche so hervortrat, mit ansah, weniger gelten (s. Stellen der Heiden in diesem Sinne bei Lampe). Auch Jesus entwickelte sich seiner Menschheit nach zufolge der Entwicklungsgeetze der menschlichen Natur, daher wurde es auch seinen Landsleuten schwer, in der menschlichen Niedrigkeit die göttliche Hoheit zu erkennen. Πατρίς kann ganz Galiläa bezeichnen, es kann aber auch Vaterstadt heißen (s. Kypke) und bezieht sich dann

auf Nazareth. Es fällt nun aber auf, daß der Apostel jenen Ausspruch Christi durch γὰρ an den vorhergehenden Satz knüpft, als sollte dadurch der Grund angegeben werden, warum er nach Galiläa ging. Die einzig genügende Auskunft ist, der Aor. ἐμαρτ. muß als Plusquamperf. genommen werden, welcher Gebrauch des Aor. besonders bei Nachholung eines früheren Umstandes eintritt (Joh. 18, 14. Winer, neuest. Gramm. 3. Ausg. S. 225. So auch ἦν δέ, 9, 14. 11, 2.). Das γὰρ soll, wie zuerst Alting wollte (auch Kuinoel), die Bedeutung „obgleich“ haben, wie das hebr. ׀, allein für diesen ganz abnormen Sprachgebrauch müßten im Hellenistischen Beispiele nachgewiesen werden. (Dies wird man aber eben so wenig bei dieser Bedeutung von γὰρ vermögen, als bei ὅτι, welches man E. 5, 26. ebenfalls wie ׀ adversativ in der Bedeutung „obgleich“ nehmen will). Jetzt werden wir es als explanativ ansehen „nämlich“ (der Aeth. und Pers. haben bloß und), und als anzuknüpfen an das οὖν, „Jesus hatte früher gesagt; als er nun kam.“ Fast man es nun so, so muß man sich denken, der Evangelist wollte sagen, Jesus sei wohl nach Galiläa überhaupt gegangen, aber nicht gerade nach Nazareth.

B. 46. Βασιλικός kann heißen: 1) a rege oriundus, 2) ἀπηρέτης τοῦ βασιλέως, ein Mann vom Hofe, 3) σερβαντός βασιλέως (s. Krebs, obs. Flav. ad h. l.), in welcher Bedeutung es bei Josephus öfter vorkommt. Die zweite Bedeutung scheint indeß die vorwaltende, zu ihr neigen sich auch die griechischen Ausleger. Auch auf Inschriften fand sie Münter. Der Syrer hat ܠܚܝܩܐ „königlicher Diener.“ Der Aeth. hat: „ein königlicher Hausbediente.“ Er war wahrscheinlich vom Hofe des Herodes Antipas, dem Galiläa und Peräa gehörte. Er hatte die jüdische Religion angenommen, und seine Hofbedienten waren wohl auch Juden.

B. 48. Christi Antworten beziehen sich stets weniger auf die ihm gethanen Fragen und Bitten, als zunächst auf die von seinem prüfenden Auge entdeckte Gesinnung. Vergl. Anmerk. zu 3, 3. Daher antwortet er zuweilen bei ziemlich gleichen äußeren Umständen so verschiedenartig (Matth. 19, 21. 8, 22. Eben so Matth. 15, 26. Mark. 10, 51.), vgl. Luk. 5, 20. Es gab Wunderthätige, denen es um den höhern Zweck der Beglaubigung Christi gar nicht zu thun war, die vielmehr das Himmlische immer irdischen Zwecken dienstbar machten und entweder rohe Begierden oder eine eitle Neugier be-

friedigen wollten; gegen solche ist Christus stets ernst und streng, und weist auch ihre Forderungen unerbittlich zurück. Es gab solche, welche unmittelbar durch das Bedürfnis ihres Herzens sich zu dem Erlöser hingezogen fühlten, und ihm gläubig anhängen, und diese liebte er am meisten. Es gab aber endlich auch eine Mittelklasse von solchen, welche zuerst durch die augenblickliche äußere Noth zu ihm hingetrieben wurden, und dann, wenn er ihnen geholfen hatte, sich liebend an ihn angeschlossen. Zu dieser Classe gehörte der βασιλικός, er ist dem Glauben nicht abgeneigt, allein kein innerer Drang, nur die Noth führt ihn zu Christo.

B. 49 — 53. Κομψὸς ἔχειν und κακὸς ἔχειν stehen sich bei den Griechen gegenüber, so sagen auch die Lateiner (Cic. epp. ad fam. 16, 15.) belle habere.

Es ist nun die Frage zu entscheiden, ob diese Geschichte dieselbe ist mit Matth. 8, 5. Luk. 7. Unter den Alten scheinen dieses Freund und Einige angenommen zu haben, gegen welche Chrys. und Euth. stritten; unter den Neuern Semler. So manches spricht für die Identität: derselbe Ort, derselbe Stand des Hülfsuchenden (wenn βασιλ. in der Bedeutung „Soldat“ genommen wird), das entgegenkommende Bitten, die nahe Todesgefahr des Kindes, dieselbe Art Jesu zu helfen, das Nachhausegehen, das Gesundfinden des Kranken. Freilich lassen sich nun auch wieder Verschiedenheiten nennen, namentlich nach Lukas, auf die schon Chrys. aufmerksam macht, und auf Lukas ist hier besonders zu sehen, da er offenbar genauer erzählt: der Stand der Person (wenn βασιλ. ein Hofbeamter heißt); die Nationalität derselben, indem er nach Lukas ein Heide ist, nach Johannes ein Jude zu seyn scheint; der Ort, indem Christus nach Johannes noch in Kana war, nach den Andern eben in Kapernaum einziehen wollte; die Zeit, indem es bei den andern Evangelisten am Anfange des Lehramts Christi geschieht; die Person des Kranken, indem es nach Lukas ein δοῦλος ἑντιμὸς ist; die Umstände, indem nach Lukas der Centurio durch Andere bitten läßt; die Krankheit, indem es nach Matthäus ein παραλυτικὸς ist; und, worauf es am meisten ankommt, der Charakter des Bittenden, indem er bei Lukas und Matthäus ein innig Gläubiger ist. Freilich könnte uns nun das Verhältniß, in welchem in der Erzählung von der fußwaschenden Sünderin Lukas und Johannes und auch Matthäus stehen (s. die Anm. zu Joh. 2,

17.), zeigen, daß dergleichen Verschiedenheiten noch nicht nothwendig eine verschiedene Thatsache beweisen, sondern daß die verschiedenen Erzähler verschiedene Seiten als Hauptmomente in einer Erzählung hervorheben könnten. Es könnte also seyn, daß Christus zuerst sich beklagte, daß der Centurio nur glauben wollte, wenn seiner leiblichen Noth abgeholfen sei, und dann, als jener einen stärkeren Glauben offenbarte, Christus seinen Glauben gepriesen habe; indeß müssen wir doch hier berücksichtigen, daß, wenn die Thatsache identisch wäre, Johannes offenbar das wesentliche Moment verkannt hätte, wenn bei der Erzählung von der Fußwaschenden (vorausgesetzt, daß Lukas dasselbe Factum, was Johannes berichtet, mittheilt, wogegen wir uns — ungeachtet wir die Möglichkeit davon nicht läugnen — am Ende doch erklären müssen, s. zu Joh. 12. d. Einl.) Lukas das Hauptmoment nicht hervorgehoben hätte, sondern nur ein solches, das mit demselben verwandt war. Ein solches Uebersehen des Hauptmoments, und dazu ein solches Uebergehen der charakteristischen Umstände der Erzählung (wozu hier offenbar gehört, was Lukas vom Charakter des Centurio erzählt) läßt sich aber, wenngleich wir es bei den andern Evangelisten nicht für unzulässig erklären möchten, doch bei Johannes nicht leicht annehmen, weßwegen es gerathener scheint, eine Verschiedenheit der Thatsache zuzugeben. Ueberdies ist das hier erzählte Factum ein solches, welches unter verschiedenen Modificationen sehr leicht mehrmals eintreten konnte.

B. 54. Mit Beziehung auf C. 2, 11. will Johannes sagen, daß dies das zweite Wunder in Kana war. Vgl. B. 46.

Capitel V.

B. 1. Für die chronologischen Bestimmungen über die Lebenszeit Jesu ist die Entscheidung, welches Fest diese *εορτή* sei, einflußreich, denn ist es ein Paschafest, so müssen wir die Lehrzeit Jesu um ein Jahr verlängern. Es kommen nun besonders in Betracht das Paschafest und das (zwischen dem ersten und zweiten Paschafest liegende) Purimfest. Die Annahme jenes Festes ist, nach dem Vorgange des Irenäus (Kyrill, Chrys., Calvin, Beza sprechen für das Pfingstfest), vertheidigt worden von Grotius, Paulus, Lampe, Süßkind (Bengel, theol. Archiv,

Bd. 1, S. 176 ff.), die Annahme des letzteren von Petau, Hug, Lücke. Für beides sprechen Gründe. Für das erstere: *ἡ ἑορτή*, absolut gesetzt (soll ein anderes bezeichnet werden, so wird der Name desselben hinzugefügt, so 7, 2), bezeichnet bei den Evangelisten (Joh. 4, 45. 11, 56. 12, 12. Matth. 26, 5. 27, 15. Luk. 2, 42.) und in zwei Stellen des Josephus immer das große Fest des Pascha. Allein in allen jenen Stellen ist Beziehung auf vorhergegangene Bestimmungen. Dazu kommt, daß in allen, mit Ausnahme von Matth. 27, 15. (wo man ihn auch entbehren kann), der Artikel vor *ἑορτή* steht, den hier an dieser Stelle die besten codd. nicht haben. Ferner führt man dafür an, daß es sich nicht denken lasse, wie Jesus zum Purimfeste gereist seyn sollte, wenn er das nachfolgende Pascha (6, 4.) versäumte. Hielt ihn, kann man sagen, die Furcht vor Nachstellungen (7, 1.) davon ab, so fiel ja das Purimfest nur einen Monat vor das Pascha, und die Nachstellungen konnten ihm auch da gefährlich werden. Endlich nimmt man an, daß Jesus C. 4, 35. beim Anblick der Saat ausgesprochen (was auch das Zeitverhältniß dieser Begebenheit zu der Paschareise Jesu C. 2, 13. wahrscheinlich macht, indem er dann wohl gegen den Winter hin, wo die Ausaat war, zurückkehrte, und den Winter in Galiläa blieb) — die Aernte aber beginnt mit der Paschafeier — also würde der Zeit nach es passen, daß hier die *ἑορτή* dieses Paschafest sei. Allein auch wenn Jesus jene Worte bei der Saat aussprach, so fällt doch das Purimfest kurz vor dem Pascha, also in denselben Zeitraum. Dieser Grund nun, und das übertriebene Ansehn, in dem das Purimfest bei den Juden stand (Gemara, Tr. Megilla, C. 1. §. 8: „Die Tempelweihe wird einst aufhören, aber nicht das Purimfest; die Propheten werden aufhören, aber nicht das Buch Esther“), bestimmen dazu, wenn man nicht an das Pascha denkt, gerade an das Purimfest zu denken. Daß aber nicht das Pascha, sondern irgend ein anderes Fest gemeint sei, dafür spricht der positive Grund, daß *ἑορτή* nach den besten codd. den Artikel nicht hat. Und wollte man noch einwenden, daß Jesus wohl kaum zu einem Fest gereist seyn würde, was auch zu Hause gefeiert werden konnte, so läßt sich dies widerlegen durch die Anwesenheit Jesu beim Fest der Tempelweihe, Cap. 10, 22. 23.

B. 2 — 4. *Ἐστὶ* konnte Johannes sagen, auch wenn Jerusalem schon zerstört war; auch Josephus spricht so aus der An-

schauung heraus. Zu προβατικῇ ergänze πύλῃ, Nehem. 3, 1, 32. 12, 39. Ἐβρ., das damalige aramaisirte Hebräische. בֵּית חַסֵּד „Haus der Wohlthat, oder Ort;“ so kommt בֵּית חַסֵּד vor in בֵּית חַסֵּד „der Delberg.“ Die Säulengänge, damit die Kranken Schutz vor der Witterung hätten. Der Brunnen war wahrscheinlich mineralischer Art; dies läßt sich auch aus dem schließen, was Eusebius, zu dessen Zeit er noch existirte, darüber sagt (Onomast. geogr. ed. Bonfr. p. 41.): (ἡ κολυμβήθρα) καὶ νῦν δεικνύται ἐν ταῖς αὐτόθι λίμναις διδύμοις ὧν ἑκάτερα μὲν ἐκ τῶν κατ' ἑτος ὑετῶν πληροῦνται, θανάτῳ δὲ παραδόξως πεφοινυγμένον δεικνύσι τὸ ὕδωρ. — Ἐκδεχ. — κίνησιν. Man schloß bei der Bewegung des Wassers auf eine außerordentliche göttliche Wirksamkeit. — Heilquellen pflegen zuweilen von selbst, durch unterirdische Wärme oder Regen in Bewegung gesetzt, zu brausen oder zu strudeln; Johannes erzählt nur die allgemeine Meinung. Schon diese Worte sind indeß kritisch verdächtig, denn es lassen diesen Zusatz bedeutende codd. B. C. aus, da sich doch gar kein Grund zur Hinzuegabung denken läßt, wenn er da stand. Um so mehr wird er aber dadurch verdächtig, daß es den Anschein hat, als ob er mit dem vierten Verse zusammen ein apokryphisches Glossem bilde. Dieser vierte Vers ist entschieden unächt, er fehlt in den bedeutendsten codd., in mehreren Uebersetzungen, bei dem Dichter Nonnus, der ihn so gut hätte benutzen können. Da die Denkweise der ersten Jahrhunderte einer solchen Legende nicht entgegen war, sondern dieser Vers selbst in spätern Zeiten, z. B. von Tertullian, benutzt wurde, um seine allegorische Beziehung auf die Wirksamkeit der Taufe darin zu finden, kann man sich nicht denken, wie man, wenn man nicht durch äußere Gründe ihn zu verwerfen bestimmt wurde, dahin gekommen sei, ihn wegzulassen. Auch sagt es dem johanneischen Charakter nicht zu, Nebenbestimmungen zu machen, welche in keiner individuellen Beziehung zu seiner Hauptsache stehen. — Das Glossem ist aus der jüdischen Vorstellungsweise zu erklären, welche unbekannte Naturkräfte als Engel personificirte; so sprechen sie von Engeln gewisser Heilquellen. Was in dieser Vorstellung Tiefes liegt, hat D I S S. geistreich entwickelt, Comm. z. N. T. I. 46. Diese Volksvorstellung liegt auch der Rede des Kranken zu Grunde, B. 7. ὁρᾷς τὴν ἰσχύοντάς; Das kann καὶ von Luther recht übersetzt „zu seiner d. h. zu der bestimmten Zeit.“ — Eine gelehrte Abh. z. d.

St. von Joh. Conr. Hottinger im Thes. Novus Philol. Theol. T. II. p. 476.

B. 5. ἔχων ist mit ἀσθενεῖα zu construiren, wie aus B. 6. erhellt. ἔχειν ἐν τινι πράγματι ist gleichbedeutend mit διατρίβειν, auch bei den Classikern.

B. 6—9. Jesus erregt zuerst in ihm die Aufmerksamkeit und die Sehnsucht nach Hülfe durch die allgemeine Frage. Der Kranke ahnet nicht, wen er vor sich hat, und meint, es wolle ihm nur ein wohlgesinnter Mann zur Benutzung des Wassers behülflich werden.

B. 10—13. So lange das geistige Gottesreich noch nicht eingetreten war, sollte das äußerliche bestehen bleiben, auch machte Christus selbst keine Aenderungen, allein er durchbrach oft die peinlichen Satzungen, welche der menschliche Traditionsgeist geschmiedet hatte. So hatte das Gesetz am Sabbath alles Geschäft der Dienstbarkeit כבודך בלֹא־אָכֵל verboten. Die Phariseer gaben nun dreißig אֲבוֹת, Sattungen von Arbeit an, die verboten seien (Tr. Schabbath, C. 8. §. 2.), und zählen überdem noch alles das als verboten auf, was eine Uebertretung mittelbar herbeiziehn könne (כָּל גֵּרָם בְּבִרְיָה). In eben jenem Tr. C. 9. ist nun auch das Heilen am Sabbath verboten, ausgenommen bei Lebensgefahr (vergl. Matth. 12, 10. 11.), wie vielmehr das Tragen eines Bettes. Die Ἰουδαῖοι, wahrscheinlich ἄρχοντες, wie aus B. 15. und 33. erhellt, s. zu C. 1, 19. Der Geheilte will sagen: der welcher das große Werk meiner Heilung verrichtet hat, hat mir Erlaubniß gegeben, er ist die hinlängliche Auctorität. Jesus entfernte sich entweder absichtlich, um den Zubrang zu vermeiden, oder er war unter den vielen Menschen dem Geheilten aus den Augen gekommen.

B. 14. Das Gespräch Christi war wohl länger. Christus hatte wahrscheinlich den Menschen zum Bewußtseyn einer besondern Verschuldung gegen Gott gebracht, und ihm seine Krankheit als eine Züchtigung dafür vorgestellt. Calvin: non fortuitae hominum calamitates, sed tot castigatoriae ferulae. Si nihil ferulis erga nos proficiat Deus, flagella ad domandam nostram ferociam arripit.

B. 15. Euthymius: ἀνῆγγαίεν, οὐχ ὡς ἀνθρώπων, ἵνα προδώσει, ἀλλ' ὡς εὐγνώμων, ἵνα ἀνακηρύξῃ τὸν εὐεργέτην. Der Mann hatte seine ganze Aufmerksamkeit auf das gerichtet, was ihm selbst widerfahren war; wie es ihm so etwas Großes schien,

schauung heraus. Zu *προβατικῇ* ergänze *πύλη*, Nehem. 3, 1, 32, 12, 39. *Ἑβρ.*, das damalige aramaisirende Hebräische. *בֵּית טוֹב*, „Haus der Wohlthat, oder Ort;“ so kommt *בֵּית* vor in *בֵּית צֶלֶם*, „der Delberg.“ Die Säulengänge, damit die Kranken Schutz vor der Witterung hätten. Der Brunnen war wahrscheinlich mineralischer Art; dies läßt sich auch aus dem schließen, was Eusebius, zu dessen Zeit er noch existirte, darüber sagt (Onomast. geogr. ed. Bonfr. p. 41.): (*ἡ κολυμβήθρα*) καὶ νῦν δεικνύται ἐν ταῖς ἀντόδι λίμναις διδύμοις· ὧν ἑκάτερα μὲν ἐκ τῶν κατ' ἔτος ὑετῶν πληροῦνται, θάτερα δὲ παραδόξως πεφοινιγμένον δεικνύσι τὸ ὕδωρ. — *Ἐκδεχ.* — *κλῆσιν*. Man schloß bei der Bewegung des Wassers auf eine außerordentliche göttliche Wirksamkeit. — Heilquellen pflegen zuweilen von selbst, durch unterirdische Wärme oder Regen in Bewegung gesetzt, zu brausen oder zu strudeln; Johannes erzählt nur die allgemeine Meinung. Schon diese Worte sind indeß kritisch verdächtig, denn es lassen diesen Zusatz bedeutende codd. B. C. aus, da sich doch gar kein Grund zur Hinzueglässung denken läßt, wenn er da stand. Um so mehr wird er aber dadurch verdächtig, daß es den Anschein hat, als ob er mit dem vierten Verse zusammen ein apokryphisches Glossen bilde. Dieser vierte Vers ist entschieden unächt, er fehlt in den bedeutendsten codd., in mehreren Uebersetzungen, bei dem Dichter Nonnus, der ihn so gut hätte benutzen können. Da die Denkweise der ersten Jahrhunderte einer solchen Legende nicht entgegen war, sondern dieser Vers selbst in spätern Zeiten, z. B. von Tertullian, benutzt wurde, um seine allegorische Beziehung auf die Wirksamkeit der Taufe darin zu finden, kann man sich nicht denken, wie man, wenn man nicht durch äußere Gründe ihn zu verwerfen bestimmt wurde, dahin gekommen sei, ihn wegzulassen. Auch sagt es dem johanneischen Charakter nicht zu, Nebenbestimmungen zu machen, welche in keiner individuellen Beziehung zu seiner Hauptsache stehen. — Das Glossen ist aus der jüdischen Vorstellungsweise zu erklären, welche unbekannte Naturkräfte als Engel personificirte; so sprechen sie von Engeln gewisser Heilquellen. Was in dieser Vorstellung Tiefes liegt, hat Dlsb. geistreich entwickelt, Comm. 3. N. E. I. 46. Diese Volksvorstellung liegt auch der Rede des Kranken zu Grunde, B. 7. *ὅταν ταραχθῇ*. Das *κατὰ καιρὸν* von Luther recht übersetzt „zu seiner d. i. zu der bestimmten Zeit.“ — Eine gelehrte Abh. 3. d.

St. von Joh. Conr. Hottinger im Thes. Novus Philol. Theol. T. II, p. 476.

B. 5. Ἐχων ist mit ἀσθενεῖα zu construiren, wie aus B. 6. erhellt. Ἐχειν ἐν τινι πράγματι ist gleichbedeutend mit διατρέβειν, auch bei den Classikern.

B. 6—9. Jesus erregt zuerst in ihm die Aufmerksamkeit und die Sehnsucht nach Hülfe durch die allgemeine Frage. Der Kranke ahnet nicht, wen er vor sich hat, und meint, es wolle ihm nur ein wohlgesinnter Mann zur Benützung des Wassers behülflich werden.

B. 10—13. So lange das geistige Gottesreich noch nicht eingetreten war, sollte das äußerliche bestehen bleiben, auch machte Christus selbst keine Aenderungen, allein er durchbrach oft die peinlichen Satzungen, welche der menschliche Traditionsgeist geschmiedet hatte. So hatte das Gesetz am Sabbath alles Geschäft der Dienstbarkeit שבתהוה verboten. Die Pharisäer gaben nun dreißig מנין, Gattungen von Arbeit an, die verboten seien (Tr. Schabbath, E. 8. §. 2.), und zählen überdem noch alles das als verboten auf, was eine Uebertretung mittelbar herbeizieh'n könne (כל גורם שבתהוה). In eben jenem Tr. E. 9. ist nun auch das Heilen am Sabbath verboten, ausgenommen bei Lebensgefahr (vergl. Matth. 12, 10. 11.), wie vielmehr das Tragen eines Bettes. Die Ἰουδαῖοι, wahrscheinlich ἄρχοντες, wie aus B. 15. und 33. erhellt, s. zu E. 1, 19. Der Geheilte will sagen: der welcher das große Werk meiner Heilung verrichtet hat, hat mir Erlaubniß gegeben, er ist die hinlängliche Auctorität. Jesus entfernte sich entweder absichtlich, um den Zubrang zu vermeiden, oder er war unter den vielen Menschen dem Geheilten aus den Augen gekommen.

B. 14. Das Gespräch Christi war wohl länger. Christus hatte wahrscheinlich den Menschen zum Bewußtseyn einer besondern Verschuldung gegen Gott gebracht, und ihm seine Krankheit als eine Züchtigung dafür vorgestellt. Calvin: non fortuitae hominum calamitates, sed tot castigatorioe ferulae. Si nihil ferulis erga nos proficiat Deus, flagella ad domandam nostram ferociam arripit.

B. 15. Euthymius: ἀνῆγγελλον, οὐχ ὡς ἀγνώμων, ἵνα προδώσει, ἀλλ' ὡς εὐγνώμων, ἵνα ἀνακηρύξῃ τὸν εὐεργέτην. Der Mann hatte seine ganze Aufmerksamkeit auf das gerichtet, was ihm selbst widerfahren war; wie es ihm so etwas Großes schien,

so, meinte er, müßte es auch den Pharisäern. Ihren besondern Haß gegen Jesum kannte er wohl gar nicht. Oder aber der Mann hatte bloß die menschliche Schwäche, sich vor der viel geltenden weltlichen Auctorität rechtfertigen zu wollen, und dachte dabei bloß an sich.

B. 16—18. Nach der geistvollen Art, wie Christus öfter das Alttestamentliche behandelt, indem er eben das Alte Testament im Geist auslegt (Matth. 22, 32.), auch hier. Das Werk der Erhaltung und Vorsehung — das Werk der göttlichen Liebe — geht durch alle Zeiten hindurch. Wie sollte nicht auch der Sohn Gottes durch alle Zeiten hindurch Werke der Liebe wirken. Gott hat am siebenten Tage aufgehört Neues zu schaffen, aber nicht in der geschaffenen Welt zu wirken. B. 18. steht *Idios* nicht bloß für das pron., sondern emphatisch, de Wette: „seinen eigentlichen Vater,“ eben so *ὁ ἰδιος υἱός* Röm. 8, 32.

B. 19—21. *Δεικνύναι*, in dieser Verbindung, hat die ursprüngliche Bedeutung „anzeigen, kund thun,“ welches dann mit dem Begriffe des Offenbarens zusammenfällt, 1 Tim. 6, 15. Der Syrer: *يُضاهي*, „er zeigt es ihm an.“ Christus will den Einwurf berichtigen, daß er sich Gott gleich setze, und sagt daher, wenn er sich Gott gleich setze, so stelle er sich doch dadurch ihm nicht gegenüber, denn es finde eben eine so vollkommene Gemeinschaft des Willens zwischen Vater und Sohn statt, daß der Sohn nur in der innigsten Gemeinschaft mit dem Vater handle. So wie hinsichtlich der Lehre Christus derjenige ist, der eigentlich nur des Vaters geoffenbarte, mitgetheilte Lehre ans Licht bringt, so bringt Christus auch in seinen Werken eigentlich nur die ihm vom Vater geoffenbarten, mitgetheilten Wunderkräfte ans Licht. August.: *candor est lucis aeternae, attende candorem solis. In coelo est et expandit candorem per terras omnes. Si separas candorem solis a sole, separa verbum a patre.* Zum Beweise dafür, daß er bei der Heilung des Gelähmten in göttlicher Willens- und Machteinheit gehandelt habe, beruft sich Christus auf ein größeres Werk, welches Alle werden für einen Beweis der Willens- und Machteinheit des Sohnes mit dem Vater halten müssen. Dies ist die Belebung der Todten. Hier fragt es sich nun aber, ob von geistlich oder leiblich Todten die Rede sei. Das Erstere behauptete zuerst Drußing (Bibl. Brem. class. 1. fasc. 2.), dann Eckermann, Schuster, Ammon u. A., das Zweite die ältern griechischen

Ausleger, wie Chrysostomus, Tertullian, und unter den Neuern Storr, Schott, Ruinoel u. A. Vgl. über die erste Auslegung: Erdmann, theol. Beitr. Th. 5. St. 2. Eichhorn, allgem. Bibl. Th. 5. S. 983 ff. und Th. 6. S. 997. Ammon, Opusc. Theol. p. 93. Ueber die andere: Storr, Opusc. T. III. p. 126. not. 1. p. 141—143. not. Schott, Opusc. T. I., De consilio quo Iesus miracula ediderit. p. 195. 199. Die Geschichte der Auslegung dieser Stelle giebt mit großem Fleiße Lücke, Anhang A. zu B. II. des Comm. — Jede von diesen Erklärungen hat Gründe für sich anführen können, denn bei unbefangener Prüfung zeigt sich, daß Christus in dieser Stelle sowohl von seiner Wirkksamkeit bei der geistlichen als bei der leiblichen Auferstehung spricht, nämlich zuerst von seiner geistigen Wirkksamkeit zur Auferweckung der Gemüther zu einem neuen Leben, und dann anschließend von der physischen zur leiblichen Auferweckung. Dies ist die Auslegung, die sich in der griechischen Kirche bei Nilus und Kyrill findet, in der lateinischen bei Augustin, und danach bei Luther, Calvin, Lampe, Paulus, Lücke u. A. B. 21—23. läßt die eine Auffassung eben so wohl als die andere zu, allein B. 24. spricht deutlich von einer geistigen Erweckung. Wollte man nun aber ferner annehmen, daß auch B. 28. 29. eben davon die Rede sei, so würde man unnatürlich erklären müssen. In Eichh. Bibl. Th. 5. S. 988.: „Es steht eine Zeit bevor, wo noch viel mehrere moralisch Todte (*oi év τ. μυημελούς* für *oi νεκροί*) die Stimme seines Unterrichts hören und eine neue Lebensperiode anfangen werden.“ Wir geben nun aus jenen Gründen den Zusammenhang und Zweck der Rede Jesu so an: „Seine Willens- und Mächteinheit mit dem Vater, die ich in jener einzelnen Krankenheilung offenbart habe, wird noch viel herrlicher offenbar werden. Die Belebung der Menschen, das ist das große Werk, das der Sohn in der Einheit mit dem Vater ausführt. Durch den Glauben an mich entsteht schon jetzt in den Gläubigen eine Auferstehung von den Todten, und diese wird allgemeiner werden. Könnt ihr euch aber zu dieser großen geistigen Thatsache nicht erheben, so wisset, daß einst auch die Zeit kommt, wo diese Kraft der Belebung, die dem Sohne verliehen ist, sich auch äußerlich offenbaren wird, wo dann Jedweder sie wird anerkennen müssen.“

B. 21—23. Wahrscheinlich ist in dieser Rede Christi seine

geistige und physische Wirkksamkeit zusammengefaßt. Nach der biblischen Darstellung (und auch nach B. 24. und 4, 14. 6, 58.) ist die Auferstehung und die dann eintretende Verherrlichung der Gläubigen nur die letzte Stufe, der letzte Culminationspunct der Wirkungen des göttlichen Lebensprincips, das sie in sich aufgenommen haben, und das von innen heraus ihr ganzes Seyn umgestaltet und verklärt. S. Röm. 8, 10. 11. und meinen Comm. zu d. St., nebst den Stellen der Kirchenväter. So kann denn Christus ganz füglich jene zwiefache Wirkksamkeit zuvörderst zusammenfassen, dann zerlegen, und zuerst von der pneumatischen, dann von der physischen als dem Resultate jener sprechen. Auch Matth. 11, 5. möchte das *νεκροὶ ἐγείνεται* eben so wie *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται* auf Geistiges und Leibliches zugleich gehen. — *ζωοποιεῖν* ist wahrscheinlich hier von *ἐγείναι* verschieden (Eph. 2, 5, 6.), und bezeichnet die positive Mittheilung des Lebens an die vom Tode Befreiten. — Allerdings beruft sich Christus und die Apostel, wenn von dem Gnadenwerke Gottes im Menschen die Rede ist, sehr häufig auf den göttlichen freien Willen (Joh. 3.), um dem Menschen zu Gemüth zu führen, daß seine Belebung durch Christum eben ein Werk der unverdienten Gnade ist, allein es darf dabei nicht außer Acht gelassen werden, daß Gottes Wollen niemals das Wollen der Willkühr seyn kann, sondern einer heiligen Intelligenz; welche sie daher nicht beleben will, das können nur die seyn, welche ihr Auge dem Lichte verschließen. — Wenn das Gericht eben darin besteht, daß die Menschen, indem sie Christum zurückweisen, sich selbst von der Befeligung ausschließen (G. 3, 18.), so ist Christus der, welcher richtet, eben dadurch, daß er das göttliche Licht an die Menschen bringt. Der aber das innerliche Gericht übt, wird auch das äußerliche üben, welches ja nur die Manifestation des innerlichen seyn wird. Da also der Sohn in allen Stücken des Vaters Wollen und Wirken offenbart und ausübt, so wird der Vater erkannt, wenn der Sohn erkannt wird. — Ueber die dogmatische Bed. der St. für die Gottheit Christi vgl. eine Diss. von Thalemann, 1776.

B. 24. Die Vorsehung des doppelten *αὐτῷ* hier und in B. 25. zeigt, daß Christus etwas seinen Zuhörern schwer Begreifliches sagen will. Er will hier davon sprechen, daß es für den wahrhaft Gläubigen der Sache nach keinen Unterschied mehr zwischen dieſſeits

und jenseits giebt. Dieselbige Gemeinschaft mit Gott, deren der gläubige Erlösete jenseits genießen wird, genießt er auch schon hier, nur hier unter Hemmungen und Beschränkungen. In sofern nun, will der Herr sagen, steht eigentlich die sittlich-christliche Erweckung des Menschen in so genauem Zusammenhange mit dem dereinstigen jenseitigen Leben, daß man schon die christliche Erweckung als den Anfang der großen Auferstehungsperiode betrachten kann. — *Εἰς κτλ.* vgl. 3, 18. Er hat ein Princip in sich aufgenommen, was von innen heraus nothwendig den ganzen Menschen vollendet heilig machen wird, daher braucht es für ihn kein Gericht. Gott erkennt in dem, der einmal an den Sohn gläubig geworden, auch schon für alle Ewigkeiten den Geheiligten, Verklärten, Röm. 8, 30. — *Ἀκούειν* im eminenten Sinne „das innere Vernehmen, Auffassen“ 8, 43. 47., so auch schon in der gewöhnlichen Formel: *ὁ ἔχων αἰα ἀκούειν κτλ.* *Μεταβέβηκεν* ist in seiner eigentlichen Bedeutung als das Präter. festzuhalten, denn es hat schon das erhabene ewige Leben in ihm begonnen; daß dies die richtige Auffassung ist, zeigt 1 Joh. 3, 14. *Θάνατος* nach allgemeinem biblischen und besonders johanneischem Sprachgebrauch: das Reich des Todes, wo das göttliche Leben und seine Segnungen nicht sind, also auch keine jenseitige *ζωή*. Aug.: in hac vita quae nondum est vita trans-itur a morte ad vitam.

B. 25. Wenn die ganze Stelle von der leiblichen Todtenerweckung handeln soll, so muß *καὶ νῦν* i. auf die einzelnen Todtenerweckungen, wie des Lazarus u. a. bezogen werden, welches sehr unnatürlich ist. Ferner bezieht sich das *ἀκούειν* τ. φ. offenbar zurück auf *ἀκούειν* τ. λόγον B. 24., wie dies auch deutlich wird aus dem Zusatz *καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσονται*, der ganz überflüssig seyn würde.

B. 26. Euth.: τὸ ἔδωκεν οἰκονομικόν (aus Herablassung zur menschlichen Auffassungsweise): *ἔχει δὲ ζωὴν ἀντὶ τοῦ πηγάξει.* Aug.: particeps factus vitae, non eras quod accepisti, et eras qui acciperes; filius autem Dei non quasi primo fuit sine vita, sed *ipsa vita erat*. So hieß es vom Logos 1, 4. *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν.*

B. 27. Jene Macht hat Christus, nicht als bloßer Mensch, sondern weil er der Messias ist. Hier scheint besonders dieser Nebenbegriff von *υἱὸς* τ. *ἀνθρ.* stattzufinden, vgl. zu E. 1, 52.

Freilich steht *vλos avθq.* ohne Artikel, aber der Artikel fehlt auch bei *vλos θεου* Matth. 14, 33, 27, 43. Luk. 1, 35. Joh. 19, 7., weil diese Termini, wie *κύριος*, beinahe nom. propr. geworden.

B. 28. 29. Daß dieses *ακ. τ. φωνής* ein anderes als B. 25. ist, zeigt schon das *πάντες*. Will man auch diesen Satz auf die geistige Auferstehung beziehen, so muß man zu unnatürlichen Allegorisirungen seine Zuflucht nehmen. Das *τοῦτο* nach *θαυμ.* bezieht sich auf das Vorhergehende, wie in der Regel bei Johannes, nämlich auf die Macht des Gerichtes. Um die Gewißheit jener unsichtbaren geistigen Auferstehung und des damit verbundenen Gerichts zu bestätigen, beruft sich Jesus auf seine Würksamkeit in jener großen Schlußperiode des Gottesreiches, wo auch äußerlich, was er innerlich wirkte, offenbar werden wird. Die *φωνή* bei der Auferstehung ist ein stehendes Bild für die lebenerregende Würksamkeit Gottes, daher sonst auch *φωνή σάλπιγγος*, 1 Kor. 15, 52., auch bei den Rabb. (s. Bertholdt, Christ. p. 178.). *Ἀνάστασις ζωής* gleich 2 Makk. 7, 9. *αἰώνιος ἀναβίωσις ζωής* und B. 14. *ἀνάστασις εἰς ζωήν*. So wie, vermöge der innern Einheit, das wahre Leben der Gläubigen in Gott *ζωή αἰώνιος* heißt, so wird andrerseits auch die jenseitige Seligkeit schlechtthin *ἡ ζωή* genannt, z. B. Matth. 7, 14. Die *κτλς* geht nur die nicht Gläubigen an, B. 24. Jene *ἀνάστ. ζωής* heißt auch im N. T. *ἀνάστ. τῶν δικαίων* Luk. 14, 14. Da bloß diese Auferstehung eine wahrhaftige ist, d. h. eine solche, die einen erhöhteren Zustand herbeiführt, so wird von ihr im N. T. als von einer Begnadigung gesprochen, und sie heißt vorzugsweise *ἡ ἀνάστασις*, Phil. 3, 10. 11.

B. 30. Christus weist auf B. 19. zurück. Alle jene seine großen Wirkungen werden nur dadurch möglich, daß er eben bloß als willenloses Organ, als Repräsentant Gottes wirkt. *Ἀκούω* C. 3, 32. u. a., gleich dem ebenfalls symbolischen Ausdruck *διδκνυμι* oben B. 20. Euth.: *οἰκονομικῶς τὸ ἀκούειν*.

B. 31. 32. Wenn Christus so große Dinge von sich aussagt, so konnten die Juden, welche das Göttliche in ihm verkannten, dieses als Selbstüberhebung ansehen. Da nun seine Gegner ihn als bloßen Menschen betrachten, so versetzt er sich auf ihren Standpunkt (Ehrys.: *πρὸς τὴν ἐκείνων ὑπόνοιαν*. Calvin: *est modus concessiois*), und sagt, sein Zeugniß gelte nichts. Christus bedient sich einer sprüchwörtlichen Redensart, welche sich öfter bei den

Rabbinen findet, z. B. Halichoth Olam, C. 1. אֵין נֶחֱמִין עַל הַיָּדָא. *Magvpla álēthēs*, Bezä: test. idoneum. C. 8, 14. sagt Christus das Gegentheil, aber nur um dem pharisäischen Hochmuth zu zeigen, daß auch dieses wahr sei; dann geht er aber auch dort auf das doppelte Zeugniß zurück, C. 8, 18. Ἄλλος kann nicht der Täufer seyn, s. B. 34., wie Chrysost., Euth. u. A. wollen, sondern es ist der Vater. Christus nennt ihn so, um die Aufmerksamkeit zu erregen. Aehnlich redet Christus C. 8, 18.

B. 33. 34. Christus konnte es für unvereinbar mit seiner Würde halten, sich auf das Zeugniß eines erleuchteten Menschen zu berufen. Allein da einmal die Juden an ihn als Propheten glaubten, und zu ihrer Belehrung an ihn schickten, so führte er doch auch dieses Zeugniß an, und zwar — ἵνα σωθῆτε „zu ihrem Besten, damit sie gerettet würden,“ wenn sie sich diese Herablassung Christi zu menschlichem Zeugnisse zur Erweckung ihres Glaubens dienen ließen. Calvin: significat non tam sui habere respectum quam hominibus consulere, dum ev. sui praecones excitat, λαμβάνειν hier nicht, wie sonst, „annehmen,“ sondern „ergreifen, an sich reißen,“ wie unten B. 41. Im Griechischen drückt λαμβ. immer sowohl das leidentliche Empfangen, als auch das thätige Ergreifen aus. Diod. Sicul., l. I. c. 60. καιρὸν λαμβ. „die Gelegenheit ergreifen.“

B. 35. Der Täufer war gleichsam wie ein Licht in die Finsterniß hingestellt worden, um den Weg zum Messias zu weisen. Auch sonst werden Propheten mit Lichtern verglichen, Sir. 48, 1., bei den Rabb. Calvin: D. vos errare noluit, constituit enim Ioh. ut lucernam, cuius splendor vos dirigeret; sequitur vos sponte caecutire, si me Dei filium non agnoscatis. Die Juden aber, statt das Licht zu dem zu benutzen, wozu es gegeben ist, spielten damit, sie ließen es sich wohl gefallen, die kurze Zeit (πρὸς ὥραν, eine Weile 2 Kor. 7, 8. Gal. 2, 5.) vorübergehend ihm zuzuhören, und ihm Recht zu geben. Aber ihn zu dem zu benutzen, wozu er ihnen eigentlich gegeben war, unterließen sie, sie erkannten den großen Zweck des Johannes nicht. ὅτι οὐκ ἐστὶν ἀδύνατον, es heißt: „es machte euch ein Vergnügen;“ gerade so Mark. 12, 38. ὅτι οὐκ ἐστὶν ἀδύνατον.

B. 36. Parallel ist C. 10, 25., vgl. B. 32. und Schott, Opusc. I. 163. Ἐργα wird (vgl. 7, 3, 21. 10, 25, 32.) zu eng

genommen, wenn man es, nach Rousseau's Vorgange, bloß von der Lehre Christi versteht, vgl. Eichhorn's Bibl. Th. 7. S. 981., wo geradezu *ἔργα ποιεῖν* für gleichbedeutend mit *διδάσκειν* erklärt wird, *τὰ ἔργα μελζονα ποιεῖν* „eine vollständigere Lehre vortragen.“ Eben so wäre aber auch der Begriff Wunder — den Storr, Flatt, Dlsch. ausschließlich festhalten — zu eng, wie namentlich 14, 10. 12. zeigt, daher collective 17, 4. *τὸ ἔργον*. Es bezeichnet die ganze, gesammte göttliche Würksamkeit Christi. So Stark in dem ersten Exc. zu seiner Paraphr. in ev. Ioh. c. 13—17., Jena 1814.

B. 37—40. Christus will zeigen, daß es freilich dem fleischlichen und ungöttlichen Sinne der Juden schwer fallen müsse, in dem geistigen Zeugnisse, was er für sich anführe, ein göttliches zu erkennen. Sie verlangten, um sich zu überzeugen, ein sinnliches Sehen Gottes (so Philippus, Joh. 14, 8.). Ein solches Zeugniß nun, sagt er, kann euch nicht gegeben werden. Nun könnte euch wenigstens das Zeugniß der göttlichen Offenbarung und Prophetie auf den rechten Weg weisen, allein dieses ist auch nicht in euch lebendig, vgl. 7, 19. Dlsch.: „Den Beweis der Unempfindlichkeit seiner Zeitgenossen führt Jesus so, daß er auf die verschiedenen Formen der Offenbarung Gottes zurückgeht; er offenbart sich wie in der Natur und in der Geschichte, so auch im Innern. Nirgends aber hatten jene Juden ihn erkannt.“ Euth.: *καὶ τί λέγω, φησί, περὶ φωνῆς αὐτοφώνου καὶ εἰδους αὐτοπροσώπου; ἀλλ' οὐδὲ τὸν λόγον αὐτοῦ ἔχετε μένοντα ἐν ὑμῖν, τὸν διὰ νόμου καὶ προφητῶν λαληθέντα, εἰ καὶ ὀλέσθε τοῦτον ἔχειν μένοντα ἐν ὑμῖν, καὶ ἐπὶ τούτῳ σεμνύνεσθε.* „*Ἐχειν τ. λόγον μ.*“, vgl. 1 Joh. 1, 10., von der Lehre, die in unser Inneres eingedrungen ist. Vgl. 7, 17. daß *ἐάν τις θέλῃ*. Johannes liebt das Zeitwort *μένειν* 1 Joh. 3, 9. 2, 27, 28. 2 Joh. 2, 9. Joh. 15, 7. Es hat den Begriff des Beharren's, wie sich aus dem Gegensatze 1 Joh. 2, 24. zeigt. S. 8, 31. haben wir *μένειν ἐν τῷ λόγῳ*. — *Ἐρευνάτε* kann Imperat. seyn, wie Chrysl., Calvin, Wetstein u. A. wollen, oder Indic., wie Krüll, Beza u. A. Es scheint vorzüglichlicher das Letztere, so daß dann *ἐρευνᾶν* die Nebenbedeutung hat „grübeln, buchstäblich zergliedern,“ (nach Jos. de b. I. l. II. c. 8. §. 14. Ant. XVII. 2. 4. rühmten sich die Pharisäer *μετὰ ἀκριβείας ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα*, aber wie *ταπεινῶς* sie dabei verfuhrten, rügt

schon treffend Justin M. dial. c. Tr., indem er sagt, daß sie Kleinigkeiten ergrißelten, τὰ δὲ μεγάλα καὶ ἄξια ζητήματα μήποτε τολμᾶσι λέγειν μὴδὲ ἐξηγεῖσθαι), und wenn nun die Schrift nicht mit erleuchtetem Inneren gelesen wird, so werden auch die Worte nicht in den Lesenden lebendig und die Zeugnisse von Christo werden nicht verstanden. Kyrill: ἐπειδὴ γὰρ ἐθεάσατο συλλέγοντας αὐτοὺς ἀπὸ τῶν Μωϋσέως γραμμάτων ἀπαιδευτῶς τὰς τῶν ἀντιλογιῶν ἀφορμὰς, ἀναγκάως αὐτοῖς ἀχρηστον ἀποφαίνει τὸν τῆς ἐπὶ τούτοις ἐρευνῆς πόνον. Daß δοκεῖτε braucht nicht nothwendig als tadelnd aufgefaßt zu werden, indeß ist es doch hier wahrscheinlich so, weil nämlich die pharisäische Gesinnten schon durch den bloßen Besiß der Schrift, und weil sie durch dieselbe die μόρφωσις τῆς γνώσεως erhielten, das ewige Leben zu haben, d. h. dessen würdig zu seyn meinten, vgl. Röm. 2, 18—21. Im Talm. Tr. Pirke Aboth: קנה לו דברי תורה קנה לו חיי עולם קנה לו חיי עולם „Wer sich Schriftworte erwirbt, erwirbt sich das ewige Leben.“ Das καὶ vor οὐ θέλ. ist adversativ. Θέλειν steht mit Nachdruck, vgl. 7, 17. Offenb. 22, 17. Euth.: δοκεῖτε μὲν ἔχειν, οὐκ ἔχετε δὲ, διότι ἐκπολαῶς ταύτας ἀναγινώσκοντες οὐχ εὐρίσκετε ταύτην, ἥτις ἐστὶν ὁ Χ., ἡ πηγὴ τῆς αἰωνίου ζωῆς.

B. 41 — 44. Christus deckt nun jenen Leuten auf, welches der innerliche Grund jener Blindheit und jenes Unglaubens sei. Weil die göttliche Liebe, der Geist der göttlichen Offenbarungslehre (B. 38.) nicht in ihrem Innern gewurzelt ist (8, 47.), so suchen sie nicht nach dem was Gottes ist, sondern sie streben nach Befriedigung ihrer eigenen verkehrten Neigungen, besonders der Selbstsucht und des Dunkels (C. 12, 43.). Christus, insofern er wahrhaft von Gott kam, sagte und that nichts, was dieser selbstsüchtigen dunkelhaften Gesinnung jener Leute schmeichelte; andere ψευδοπροφηταὶ und falsche Messiasse schmeichelten derselben, daher nahmen sie diese auf. Seit Christi Erscheinung erschienen 64 falsche Messiasse unter den Juden, von denen sie sich berücken ließen. Wie sehr diese falschen Messiasse es darauf anlegten, den verkehrten Gesinnungen der Juden zu schmeicheln, sieht man aus Josephus. Ἀδελφὸν λαμβ. gleich ζητεῖν wie B. 34. Ὁ μόνος θ. wie C. 17, 3., der welcher allein Gott ist, auf den also auch der Mensch allein bei seinem Thun Rücksicht nehmen sollte. Das ἐν ὀνόματι τινος ἔρχ. heißt wie מִשְׁמֵן 5 Mos. 18, 19. „in der Auctorität Jemandes.“

B. 45 — 47. Ueber das Prät. *ἡλπικατε* vgl. oben B. 37. Ihr meint die rechten Befolger und Verehrer des Gesetzes zu seyn, ihr meint mich bloß aus Eifer für den νόμος zu verfolgen, allein dieser wird einst euch zeigen, wie ihr verblendet gewesen seid, und daß ihr ihm selbst nicht gehorcht habt, denn, von allen groben Gesetzesübertretungen zu schweigen, gehorcht ihr dem Befehle Moses nicht, auf den verheißenen Propheten zu achten (5 Mos. 18, 18.). *Chrys.*: *δισχυρίζεσθε Μωϋσεὶ πιστεύειν δι' ὃν κατ' ἐμοῦ τολμᾶτε δείκνυμι ὅτι τοῦτο μὲν οὖν ἔστι μάλιστα ἀπιστούντων Μωϋσεὶ τοσοῦτον γὰρ δέω ἐξ ἐναντίας ἤκειν τοῦ νόμου, ὅτι οὐδὲ ἔστιν ἄλλος τις κατηγορήσων ὑμῶν, ἀλλ' ἢ αὐτὸς ὁ τὸν νόμον δεδωκώς.* Dieselbe selbstsüchtige Gesinnung, die euch hindert, dem Moses zu glauben, hindert euch auch, mir zu glauben.

Capitel VI.

Um den Zusammenhang dieser Erzählung mit den übrigen Begebenheiten des Lebens Jesu zu verstehen, ist zu vergleichen Luk. 9, 10. Matth. 14, 13. Mark. 6, 30 ff. — Wenn das Fest, was E. 5, 1. erwähnt ist, das Purimfest war, so hatte Jesus kaum einen Monat in Jerusalem verweilt, denn hier lesen wir B. 4., daß das Pascha nahe war, welches einen Monat nach dem Purimfest fällt. Zu diesem Pascha scheint aber Jesus nicht gegangen zu seyn. Wahrscheinlich hatte der Herr vor jener Reise nach der Hauptstadt die Apostel auf ihre erste Berufsreise ausgeschiedt. Als er nun von dort zurückgekommen (der Weg von Jerusalem nach Tiberias läßt sich in drei Tagen zurücklegen), kehrten auch sie zurück. Kaum konnten sie Jesu eine ordentliche Erzählung von dem, was sie erlebt hatten, geben. Der Jubel des Volks mehrte sich so, daß sie nicht einmal zum Essen Zeit gewannen (Mark. 6, 31.). Der menschenfreundliche Heiland will sie sich etwas erholen lassen, so heißt er sie mit ihm über den See an die östliche Seite gehn, unweit der Stadt Bethsaida Julias. Das Volk aber, das vorher schon sich zu ihm gedrängt hatte, war zu Fuß um den See herum über den Jordan ihm nachgegangen, angezogen durch die immer mehr sich häufenden Wunder, die er an den Kranken verrichtete. Jesus nun entzieht sich ihnen auch hier nicht, er verrichtet zuerst auch hier Krankenheilungen, dann belehrt er das Volk über die Sa-

αἰεταὶ τῶν οὐρανῶν, wie Lukas erzählt. Diese Belehrungen fesseln das Volk, die Mittagszeit ist vorüber, Matth. 14, 15., es ist schon Abend geworden, die umliegenden Flecken sind zu ablegen, um Speise einzukaufen. Christus verrichtet also ein Wunder, durch welches er jener großen Volksmasse einen tiefen Eindruck von seiner göttlichen Macht geben will.

B. 1—4. Daß der Evangelist den See mit den beiden Namen benennt, thut er entweder zu bezeichnen, daß Christus an den jenseitigen Theil des Sees ging, der gerade Libérias gegenüber lag, oder um Ausländern, die nur einen von beiden Namen kennen, ihn deutlicher zu bezeichnen. — Daß Johannes die Nähe des Pasma erwähnt, scheint in Beziehung auf die Erwähnung der Menge des Volks zu stehn, welche wohl in Begriff stand, mit nach Jerusalem zu ziehen, falls er auch dahin ginge. Man reiste in Karavannen.

B. 5—9. Daß Christus diese Frage gerade an Philippus richtet, erklärt Bengel daraus, daß diesem vielleicht die Versorgung der Lebensmittel anvertraut war, Chrysost., Theob. Mopsuest., daß er gewöhnlich besonders schwach am Glauben war. Daß es ihm besonders schwer geworden sei, sich zum Höheren zu erheben, sehen wir aus E. 14, 8., und auch aus dieser Stelle, denn Christus hatte vielleicht bei dieser Frage die Absicht, dadurch Gedanken an eine höhere Hülfe bei ihm hervorzurufen, ähnlich wie in der Frage an den Lahmen E. 5, 6. So scheint wenigstens, nach B. 6., der Evangelist jene Frage aufgefaßt zu haben. — Die römische Münze δηνάριον gilt 3 bis 4 Groschen, also das Ganze etwas über 25 Thaler. — Gerstenbrote, die schlechtere Speise. Talm. Tr. Pesachim f. 3.: „Jochanan sagt: Die Gerste ist schön geworden. Man antwortete ihm: Sage dies den Pferden und Eseln.“ ὄψάριον, ὄψον ist eigentlich προσφάγιον, obsonium, das was man zum Brote ißt, dann wurde es vorzugsweise gewöhnlich, die Fische so zu nennen, wie das schon Plut. Symposiac. IV. 4. bemerkt. Ἐν bei πατάριον ist der unbestimmte Artikel, der nach aramäischem Sprachgebrauch steht.

B. 10—13. Ποιεῖν mit dem Infinit. heißt Jemanden wozu veranlassen, auch im ächt Griech. (Herm. zu Viger, S. 761.). Es war Gras an dem Orte, denn es war um die Frühlingszeit. Ἀνακλῆσαι und ἀνακλινεσθαι, sich zu Tische niederlegen. Ἐξακριστῆσθαι bezieht sich auf das Dankgebet, welches die Juden

immer bei ihren Mahlzeiten verrichteten. Im Talm. Tr. Berachoth heißt es: „Wer irgend etwas ohne Dankgebet genießt, ist als ob er es Gott entwendete.“ Dies Dankgebet sprach immer der Hausvater, Christus versäumt es nie. *אודלדאמי*, von Hand zu Hand geben. Daß hier von einer wunderbaren Handlung Jesu die Rede ist, würde man, wenn nicht dem unbefangenen Ausleger die Geschichte selbst es zeigte, schon aus B. 26. und B. 14. abnehmen müssen. Dr. Paulus will freilich das *σημειον* in B. 14. in der Bedeutung nehmen „eine seine edle Gesinnung (daß er nämlich die leiblichen Bedürfnisse der Leute so liebevoll berücksichtigte) bezeichnende Handlung.“ Man erkennt aus der Paulusschen Behandlung der ganzen Erzählung, daß, wo einmal eine entschiedene Wunderscheu bei dem Interpreten vorhanden ist — Wunder *scheu* ist aber eben so sehr wie Wunder *sucht* Zeichen einer fleischlichen Gesinnung — kein Sprachgebrauch so fest ist und kein Text so klar, der nicht verdreht werden kann.

B. 14. *Ὁ πατρις. ὁ ἐρχ.* eine Bezeichnung des Messias, die aus 5 Mos. 18, 15. entlehnt ist.

B. 15. Je mehr dieses Wunder einen in die Augen fallenden Beweis seiner göttlichen Macht ablegte, je mehr der sinnliche Haufe von einem solchen Manne Gottes sich auch äußere Beglückung versprechen konnte, desto mehr dachten sie gerade jetzt daran, ihn zu ihrem irdischen Herrscher zu machen. Aber er, der gekommen war, seines Vaters Willen zu erfüllen, und nicht seine eigene Ehre suchte, hieß seine Jünger an das jenseitige Ufer vorausfahren, und zog sich wieder in die Einsamkeit jenes Berges zurück, wie die andern Evangelisten sagen (Matth. 14, 23. Mark. 6, 46.) — um zu beten.

B. 16 — 18. Der hebräische Abend *ערב* befaßte die Zeit von 3 bis 9 Uhr. Hier ist nun der spätere Abend, die *ὥρα δευτέρα*, gemeint, von 6 bis 9 Uhr. *Ἐρχεσθαι* hat hier nach dem griechischen und hebräischen Sprachgebrauche die Bedeutung „gehen, die Richtung wohin nehmen.“ Sie hatten wohl noch eine Zeitlang am Ufer auf die Ankunft Jesu gewartet. Als nun der Sturm erwacht, verhindert er ihr Weiterkommen, sie mußten die Segel beilegen, die Nacht schreitet immer mehr vor, schon ist die vierte Nachtwache herangekommen, des Morgens gegen 5 bis 6 Uhr, und sie haben auf dem See, der etwa eine Meile breit ist, kaum zwei Drittheile des Weges zurückgelegt (etwa 45 Stadien sind 1 deutsche Meile).

Bei Markus heißt es, daß sie nach Bethsaida (dem in E. 1, 45. erwähnten) wollten, welches nicht sehr weit von Kapernaum lag. Der Verfolg zeigt, daß sie nach Kapernaum fuhren, s. 6, 59., vgl. zu 2, 12.

B. 19 — 21. Jesus konnte (Mark. 6, 48.) von dem Orte seiner Einsamkeit aus den Sturm auf dem Meer bemerken. Er denkt sich die Verlegenheit seiner Jünger und eilt ihnen zu Hülfe. Er wandelt, mit der Macht, mit der er über die Natur gebot, über das Meer und erscheint an ihrem Schiffe. Johannes erzählt hier nicht individuell, denn eben diese auffallenden Geschichten aus dem Leben Christi mochten in Kleinstassen unter den Christen hinlänglich bekannt seyn. Er erzählt gleichsam nur, um die Mittheilung der nachfolgenden Reden Jesu daran anzuknüpfen. Das Umständliche giebt Matthäus und die andern Evangelisten. Die Jünger fürchteten sich, weil eine solche Erscheinung etwas so Ungewöhnliches hat, daß sie eher einen Geist als Jesum selbst zu sehen meinen. Ueber *ἐγὼ εἰμι* s. 4, 26. Verschiedene Ansichten sind über das *ἡ δὲλον αὐτὸν λ.* möglich, welche gründlich erwogen sind bei Lücke. Betrachten wir die Stelle, abgesehen von den andern Evangelisten, so scheint sie den Sinn zu geben: sie beabsichtigten ihn aufzunehmen, indeß waren sie schon ganz nahe am Lande, und so geschah es nicht. So der Syrer, der das *εὐθέως* durch *إذ لم يزلوا* „gerade in dem Augenblicke, wo sie ihn aufnehmen wollten,“ übersetzt und sonach auch der Perser. So faßt es auch Chrys. und setzt hinzu: *τινος δὲ ἐνεκεν οὐκ ἀνέβη εἰς τὸ πλοῖον; τὸ θαῦμα μείζον ἐργάσασθαι βουλόμενος, τὴν θεότητα αὐτοῖς ἐκκαλύψας γυνώτερον.* Nun sagen aber die andern Evangelisten, Jesus sei mit Petrus in das Schiff hineingestiegen. Chrys. nimmt daher lieber an, daß Johannes von einem andern Factum als die Andern spreche. Die neuern Ausleger haben nun die Schwierigkeit von philologischer Seite aus zu heben versucht. Volten nimmt ein Abundiren des *θέλειν* an. Die Andern vindiciren ihm die Bedeutung, daß es, mit einem andern Verbo verbunden, diesem die Bedeutung des „gern thun“ mittheile. *Ἐθέλειν* an und für sich bezeichnet das thätige Wollen (nach Ammonius, de vocabul. differ. s. v. *βούλεσθαι*, gilt dies von dem *λογικὸν ζῶον*, *ἐθέλειν* von dem *ἄλογον*; das Wollen, welches bloß Instinct ist, schließt aber auch unmittelbarer die Thätigkeit in sich als jenes — Butt-

mann, Peril. I. 26. hebt in θέλειν hervor den Vorsatz, dessen Ausführung von mir abhängt, in βούλεσθαι die Bereitwilligkeit zu dem was nicht von mir abhängt), daher ist es, wenn es mit andern Verbis verbunden wird, oft adverb. in der Bedeutung „gern“ zu fassen (Buttm., Gr. Gramm. 10. A. S. 445.). So Xenophon, Kyrop. 1, 1, 3.: Κύρω ἴσμεν ἐδεήσαντας πελθεσθαι τοὺς μὲν. . . . Schon Beza nahm nun auch an, daß θέλειν im verb. fin. mit dem Infinitiv verbunden, diesem den Begriff des Gernethuns mittheile, und übersetzte hier: volente animo eum receperunt. Lücke ließ sich darauf ein, die Begründung dieser Uebersetzung zu untersuchen, und glaubt, daß jene Auffassung durch Marklands Note zum Lysias (ed. Reiske p. 616.), Heindorf zu Platons Theätet, S. 28 f., und besonders Sturz im Lex. Xenoph. (s. auch Ast in Leg. Plat. I. 5. p. 28.) hinlänglich gerechtfertigt sei. Allerdings zeigen mehrere Stellen der xenophontischen Schriften (denn im Lysias und Platon findet sich nur das Partic. so gebraucht), daß ἐθέλειν, insofern es so viel wie „bereit seyn“ heißen kann, auch dem folgenden Zeitworte den Nebebegriff des Gernthuns mittheilen kann. Xenoph. Anab. 2, 6, 7.: ἡθέλον ἀκούειν αὐτοῦ σφόδρα. Ebendas. 1, 5, 19.: κινδυνεύειν σὺν ἐμοὶ ἐδεήσατε. Besonders Kyrop. 1, 1, 3.: Κύρω ἴσμεν ἐδεήσαντας πελθεσθαι τοὺς μὲν ἀπέχοντας παμπόλλων ἡμερῶν ὁδόν, τοὺς δὲ καὶ μηνῶν, τοὺς δὲ οὐδ' ἑωρακότας αὐτὸν πώποτε, τοὺς δὲ καὶ εὖ εἰδότας ὅτι οὐδ' ἂν ἴδοιεν καὶ ὁμῶς ἡθέλον αὐτῷ ὑπακούειν. Man könnte sich auch darauf berufen, daß βούλεσθαι ebenfalls pleonastisch stehe, Plato, de leg. 12, 9.: ἡ γῆ πρὸς ταῦτα πέφυκε (πρὸς τὸ) βούλεσθαι τοῖς ἀνθρώποις τροφὴν φέρειν, wozu Ast: βούλ. est prae se ferre, declarare, igitur cum alio verbo coniunctum est: manifesto aliquid facere. Vgl. Winer, Gramm. 3. A. 391. Was nun aber diesen Sprachgebrauch von ἐθέλειν betrifft, so muß eben schon sonsther ganz gewiß seyn, daß das Factum wirklich geschehen ist, nur dadurch erhält ἐθέλειν diese Bedeutung, an sich hat sie es nicht. Ueberdies ist nun doch auch noch die Frage, ob Johannes hier diesem selteneren griech. Sprachgebrauch folgte. Vielleicht löst sich die Schwierigkeit, und wir können die Erzählung der drei ersten Evangelisten mit Johannes vereinigen, wenn wir annehmen, Johannes erzählt nur anschaulich den ersten Ein-

druck, den das plötzliche, sichere Erkennen Jesu auf sie machte. „Als er aber sich zu erkennen gab, waren sie sogleich bereit, ihn in das Schiff aufzunehmen.“ — Dabei bräche die Erzählung ab.

Wir haben nun noch die Erklärung zu berühren, welche die wunderseheue Exegese einiger neuern Theologen von dem περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλάσσης gegeben hat, und die vielleicht auch Andere gern annehmen würden, wenn nicht die Worte des Textes einer solchen Auslegung zu bestimmt entgegenständen. Lange, Stolz, Paulus wollen es übersetzen: „am Meere;“ Jesus sei zu Lande um den See herumgegangen und so ihnen plötzlich erschienen. Allerdings kann ἐπὶ c. Gen. in manchen Fällen durch „an“ übersetzt werden, allein auch da liegt immer die Bedeutung „auf“ zu Grunde. So kommt es vor von dem hohen Ufer der Flüsse 2 Kg. 2, 7. in der LXX. ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου, Dan. 8, 2. ἐπὶ τοῦ Οὐβάλ, ja auch wenn vom See die Rede ist, Joh. 21, 1. Da nun selbst in diesen Fällen die Grundbedeutung „auf“ bleibt, so läßt sich um so weniger bestreiten, daß ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπ. heißen kann „auf dem Meere wandeln,“ und ἐπὶ τὴν θάλ. „über das Meer hin.“ So sagt Apollon. Rhod. Argon. I. 182. vom Sohne Neptuns: κείνος ἀνὴρ καὶ πόντου ἐπὶ γλαυκοῖο θέσκεν οἴδατος κτλ. Artemidorus Oneirocriticon hat I. 3. c. 16. einen besondern Abschnitt: περὶ τοῦ ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπατεῖν. Rufian, de vera hist. I. 2. c. 4., sagt von Korkläufern (φειλόποδες): καθορῶμεν ἀνδράποους πολλοὺς ἐπὶ τοῦ πελάγους διαδόντας. — Daß nun die ganze Erzählung (wie sie ausführlich von Matthäus angegeben wird) dafür spricht, daß diese Bedeutung anzunehmen sei, ist von selbst klar. Auch erkennen dies die neuesten Exegeten willig an, nur werden dergleichen Facta in ein unbekanntes X verwandelt, indem man sagt: es ist eine Mythe. Dieser Ausdruck ist indeß selbst für Viele ein ganz unbestimmter Begriff, womit sie, wie durch eine Zauberformel, welche sie selbst nicht verstehen, jede wunderbare Erscheinung zu bannen suchen. Bestimmt man jene mystische (denn das ist sie wenigstens bei Vielen) Formel näher, so ist der Sinn: Das Factum, welches zum Grunde liegt, war ein natürliches, die Sage malte es in das Wunderbare aus. Allein von der Sage kann ja hier nicht die Rede seyn, wo die Apostel erzählen, was sie selbst gesehen haben. Demnach ist es auch völlig unpassend, hier von einem Mythos zu sprechen. Man muß sich

vielmehr entscheiden, entweder anzunehmen, daß die Apostel bei einem Factum, wobei doch schwerlich eine Sinnentäuschung vorkommen konnte, sich getäuscht haben, und also unwissend die Unwahrheit erzählt, oder daß sie wissentlich eine ganz gewöhnliche Begebenheit ins Wunderbare ausgemalt, welches letztere wohl schon der einfache Historiker für psychologisch unwahrscheinlich erklären wird.

B. 22—24. Der Zusatz in B. 22. *ἐκεῖνο* — *αὐτοῦ* ist nach Auct. der codd. zu verwerfen. B. 23. ist als Parenthese zu denken. *Ἰδὼν* wird durch *ὅτε οὖν εἶδεν* in B. 24. wieder aufgenommen. Den Aorist in *ἰδὼν* und das Imperf. in *ἦν* möchte man versucht seyn mit Beza in der Bedeutung des Plusquamperf. zu nehmen, „da das Volk am vorigen Abende bemerkt hatte, daß nur Ein Schiff da gewesen war, und daraus schließen konnte, daß Jesus in keinem andern abgefahren sei.“ Das Volk nämlich hatte sich am Abende in verschiedene Dörfer zerstreut. Es hatte gesehn, daß die Jünger allein abgefahren waren, es erwartete daher am Morgen Jesum allein zu finden, und da es ihn nicht fand, glaubte es, er sei zu Lande nach Kapernaum gegangen. Da dies ein Weg von wenigstens zwei Stunden war, so meinten sie, wenn sie hinüber führen, würden sie vor ihm da seyn. Diesem Zusammenhange nach scheint es, als müßte *ἰδὼν* und *ἦν* in der Bedeutung des Plusquamperf. stehn. Allein schon das wiederaufnehmende *εἶδεν* B. 24. zeigt, daß Johannes das *ἰδὼν* in der Bedeutung des Aorist nahm. Johannes scheint es sich daher so gedacht zu haben: Am andern Tage überzeugte sich das Volk, daß in dieser Gegend kein anderes Schiff zu erlangen war, daß also auch Jesus kein anderes hatte erhalten können, als das schon gestern bemerkte. Die Schiffe, in denen sie selbst fuhren, waren erst am Morgen von Tiberias angekommen. — *Εὐχαριστήσατος* scheint sich darauf zu beziehen, daß man die Vervielfältigung der Speise von diesem Gebete ableitete. Christus wollte selbst, daß seine Wunderthaten aus seinem Zusammenhange mit Gott abgeleitet würden, daher betete er öfters bei seinen Wundern, um die Jünger immer darauf zu führen, daß die Macht des Gottes, zu dem auch sie sich richteten, so Großes durch ihn thue, Joh. 11, 41. 42.

B. 25. Sie finden ihn, wie aus B. 59. hervorgeht, in der Synagoge von Kapernaum, und erstaunen, daß er noch vor ihnen dort angekommen.

B. 26. Jesus, ohne auf ihre neugierige Frage zu antworten, ohne das ihn verherrlichende Wunder zu erwähnen, bringt gleich auf den Grund der Gesinnung, aus welcher sie ihn auffuchten. *ζηυσίον* hier recht in seiner eigenthümlichen Bedeutung: irdisches Zeichen, das auf etwas Höheres hindeutet, das Mittel zu einem außer ihm liegenden Zweck ist. Zwar waren diejenigen schwach, welche solcher Mittel bedurften, um erst zur Anschauung des Göttlichen in Christo aufgeregt zu werden, aber noch schwächer die, welche das Wunder selbst als Zweck ansahen, zur Befriedigung ihrer irdischen Bedürfnisse oder ihrer Schaulust — und dies war der Fall bei diesen Menschen.

B. 27—29. Sie sollen Speise erwerben — aber eine solche, deren Wirkung hinausreicht über die engen Schranken dieses Lebens (4, 14.). Diese kann nur der von dem höchsten Gotte Beglaubigte geben. *Ἀπολλίν:* μεθίστησι μὴ περὶ τῶν φθινομένων ἐπιοῦσθαι τροφήν, ἀλλὰ τὴν εἰς αἰῶνα μένουσαν, ἥτις τρέφει ψυχὴν. αὐτὴ δὲ ἦν ἡ πλῆσις ἡ ζωοποιός, καθ' ἣν ἐξομοιοῦνται πρὸς τὴν σάρκα τοῦ κυρίου τὴν ὑπὸ πατρὸς ἐσφραγισμένην τῇ θεῷ δυνάμει. — *Εργάζεσθαι* bei Clav. und im Hellen. „erwerben.“ Wie B. 28. der Gen. θεοῦ aufzufassen ist, ergiebt sich deutlich aus der Antwort Christi: „Werke, die Gott fordert, die ihm wohlgefällig sind,“ so *עֲשֵׂה אֲשֶׁר יִצְוֶה* Ps. 51, 19. Das Volk hatte immer von Werken gehört, welche das ewige Leben erwerben, darum denkt es bei Jesu Aufforderung B. 27. sofort an bestimmte Werke, die Gott von ihnen fordern könnte; die Frage kommt aber nicht aus innerer Aufrichtigkeit, sondern wie Euth. sagt: *κολακεύοντες, ἵνα δόξωσι μαθηταὶ καὶ αὐτοὶ, καὶ οὕτως ἐπισπάσωνται (τὸν Χριστὸν) πρὸς χορηγίαν τροφῆς.*

B. 30. 31. Das οὖν erkläre man: „wenn wir dir glauben sollen“ — dazu gehören Wunder. So wollen sie doch zu ihrem Zwecke gelangen, nämlich ein Schauwunder zu erhalten. Die Rabbinen stellen den Messias als Gegenbild des Moses dar, der auf höherer Stufe alles das verrichten wird, was Moses auf niederer. So wird er auch, nach ihnen, wie Moses Manna regnen lassen; so in Medrasch Koheleth, f. 73. Das Manna, welches die Israeliten auf dem Zuge durch die Wüste sammelten, war der Saft einiger arabischen Pflanzen, welcher bei der Sonnenhitze auschwitzt, des Nachts in der Kühle sich zusammenzieht, und am

Morgen in Körnern auf den Pflanzen gefunden wird. Gott ließ diese Naturgabe dem Volke in der Wüste in ungewöhnlichem Maaße zu Theil werden, und mit manchen wunderbaren Nebenumständen verknüpft. Vermöge jener Entstehung desselben führt es bei den Arabern den Namen *من السبا* „Himmelsmanna.“ So heißt es dann auch 2 Mos. 16, 4. *וַיִּשְׂפּוּ מִן הַשָּׁמַיִם*, und Ps. 78, 24. *וַיִּשְׂפּוּ מִן הַשָּׁמַיִם*. Vgl. Faber, de manna Ebraeor. opusc., Kiel 1770 und 1773; dann zugleich mit Reiske, opusc. med. Ar., von Gruner herausg., Halle 1776. Arglistigerweise verlangen nun die Juden gerade dieses Wunder (vgl. Matth. 16, 1.) zu Jesu Bestätigung, um so doch zu erreichen, warum es ihnen vorzüglich zu thun war, nämlich von ihm gespeist zu werden. Christus aber knüpft sogleich auch an diese Worte wieder die höhere Beziehung an.

B. 32. 33. „Ihr nennt — sagt der Erlöser — jenes Manna ein Brot der überirdischen Welt — im wahren Sinne des Wortes (vgl. über *ἀλυσθ.* 1, 9.) kann nur die Nahrung so genannt werden, die mein Vater euch darbietet. Das eigentliche Brot steigt vom Himmel und giebt der von Gott entfremdeten Welt das wahre Leben.“ Das Part. praes. *καταβαλὼν* bezieht sich nur mittelbar auf Christum, der Erlöser spielt nur darauf an, daß er dieses Brot sei. — Es mochte wohl auch schon unter den Juden das Manna öfter als symbolische Bezeichnung für eine geistige Mittheilung Gottes gebraucht worden seyn. Philo, quod det. ins. mel. p. 213. Fr. nennt das Manna das Symbol des *πνεῦμα τῶν ὀντων λόγος θεῖος*. Ders., de profug. p. 566., nennt die *ἀθέμιτος σοφία* den *ἀγρος* Gottes. Im B. Sohar zu Exod. f. 26. wird das Manna die himmlische Speise genannt, welche die Gesetzkundigen nährt. Vgl. Burdorf in opusc., historia Mannae, c. 2. So auch Offenb. 2, 17.

B. 34. 35. Wie kam der sinnliche Haufe zu dieser Bitte? Daß sie abermals an irdisches Brot gedacht haben sollten, ist nicht wahrscheinlich, und daß sie um das geistige Lebensbrot sollten gebeten haben, noch weniger. Ältere Cregeten, wie Chrys., Cyr., Aug., Calv., Brent. meinten daher, es liege eine Verhöhnung in den Worten, als hätten sie sagen wollen: „das wirst du uns doch nicht geben können.“ Indes, wenn man sich die Geistesstimmung solcher Leute vergegenwärtigt, kann man sich wohl denken, wie sie sich selbst nicht ganz klar machten, was Christus ge-

meint hatte, aber im Grunde doch etwas Irdisches hofften. Aehnlich die Samariterin 4, 15. — Der Erlöser deckt nun wiederum ihr Inneres auf. Die nothwendige Bedingung, unter welcher allein das Brod, das er giebt, genossen werden und ewig sättigen kann, ist geistlicher Hunger und geistlicher Durst, also jene geistliche Armut, die er schon bei seinem ersten Auftreten (Matth. 5.) so hoch gestellt hatte. Bis V. 40. handelt Christus von den zwei Gegenständen, von der Nothwendigkeit des innern Bedürfnisses und von der Höhe der Gabe, die er zu spenden hat. Dasselbe dann auch V. 44—46. — *Ἐρχόμενος* muß man hier in einem emphatischen Sinne nehmen, es bezeichnet nicht das bloß äußerliche Hinzutreten, es ist mit *πιστεύων* parallel gesetzt, es bezeichnet mithin die innerliche Gemeinschaft mit dem Erlöser; wer in diese eintritt, dessen Bedürfnis der Seele wird vollkommen erfüllt werden. Vgl. 5, 40, 6, 37, 44.

V. 36. *Musculus: incusat his verbis cordium illorum duritiem, qua fiebat ut videntes nec viderent nec crederent, et hanc illorum incredulitatem impedimento esse quo panis huius virtutem minus experiantur.* Auf welchen früheren Ausspruch sich Christus beziehe? Nach Einigen auf das, was er zu einer Menschenclasse in Jerusalem sagte 5, 37, 38., besser wohl auf V. 26., wiewohl sich dort dieser Ausspruch nicht wörtlich findet. Das *ὁρᾶν τὸν Χριστόν* muß man nach dem *θεωρῶν τὸν υἱόν* V. 40. erklären, also: „Das Anschauen seiner Wirkksamkeit.“ *Οὐ* ist anführend, das erste *καὶ* in der Bedeutung von *καὶ περ*.

V. 37—40. Der Vater übergiebt der Pflege des Erlösers alle, die Erlösungsbedürftigkeit haben. *Λιδόναι* wird von diesem objectiven Act der Uebergabe der Erlösungsbedürftigen an den Sohn gebraucht 10, 29, 17, 6, 9, 12. Jene Erlösungsbedürftigkeit selbst ist aber unter Mitwirkung des Vaters zu Stande gekommen; worin sich jener objective Act der Uebergabe subjectiv manifestire, sagt V. 44 und 45. Ammonius: *Οὐκ ἔστι τὸ τυχόν ἢ εἰς ἐμὰ πλῆτος, ἀλλὰ τῆς ἀνωθεν δεῖται ἡσυχίας, ἵνα γνῶς τὰ ἐντὸς τοῦ.* *Ὡς περ* *ἰατρῷ προσάγει ὁ πατὴρ τῷ Χριστῷ τοὺς ἀσθενεῖς ἀνθρώπους.* Das Neutr. *πάν* für das Masc. wie 1 Joh. 5, 4. Hebr. 2, 9. Dem *ἐκβάλλω* *ἐκ* liegt das Bild von der *βασίλεια* zu Grunde, Matth. 8, 12, 22, 13. „Wo jene inner-

liche Erregung der Bedürfnisse des Herzens statt findet — will Christus B. 38. 39. sagen — da erscheine auch ich als der Erlösende, denn ich bin nur Organ für den Willen des Vaters." — In B. 39. ist eine ungenaue Construction, indem *ἐκ παντός* stehen sollte, dafür aber der Nomin. vorangeschickt und durch den folgenden Genit. des Pronom. wieder aufgenommen worden ist. Im Hebräischen ist dies das Gewöhnliche. Auch im Griechischen finden sich Beispiele einer solchen Ungenauigkeit (Viger, S. 55. Anmerkung). Bei *ἐξ αὐτοῦ* ist *μηδέν* zu ergänzen, welches cod. D. in den Text setzt. — Zu dem *ἵνα ἀναστήσω αὐτό* vgl. die Anm. zu C. 5, 21. Die Auferstehung und die damit verbundene vollendete Vereinigung mit Gott ist das Endziel des Erlösungswerkes am Menschen (vgl. den Aufsatz von Süßkind im Magazin für Dogm. und Moral, St. 10. S. 143.). — B. 40. ist *θεωρῶν* wie *ὁρῶν* B. 36. zu nehmen.

B. 41. 42. Das verstehen die Juden, daß Christus sich selbst das Lebensbrot nennt. Aber darauf wollen sie nicht achten, daß ihnen das Herzensbedürfnis fehlt. Sie schweifen daher wieder auf eine dogmatische Frage ab. Auch sie nahmen wohl an, daß der Messias, nach Daniel, in den Wolken des Himmels erscheinen müßte: dieses scheint ihnen nicht auf Christum anwendbar. Andere Juden meinten, daß man überhaupt den Ursprung des Messias nicht kennen werde (Joh. 7, 27. Hebr. 6, 20. Justin, dial. c. Tryph. p. 226. und 336. ed. Col.).

B. 43 — 45. Fragen, welche aus so tragem fleischlichem Sinne hervorgehn, läßt der Erlöser unbeantwortet. Er verfährt öfters ähnlich, 10, 34. 8, 7. Es kam darauf an, ihnen einzuschärfen, daß, so lange sie diese Gesinnung behielten, sie überhaupt nicht mit ihm in Gemeinschaft treten könnten. „Ihr habt keinen Grund — will Christus sagen — euch gegen meine Rede aufzulehnen, denn ich habe euch schon gesagt, daß euch überhaupt der Sinn für dieselbe fehlt.“ *ἑλκεῖν* (verschieden von *ὄρεν*), ein bildlicher Ausdruck, der schon im A. T. die kräftigen innern und äußern Wirkungen bezeichnet, durch welche Gott die Menschen auf das Göttliche aufmerksam macht, Jer. 31, 3. Hohekl. 1, 4. (s. Haßspan ad 1. Ioh.). Bei Paulus wird die äußere und innere Thätigkeit des Vaters, wodurch er zum Sohne führt, in dem Worte *καλεῖν* zusammengefaßt. Von der Willensrichtung

hängt es ab, ob diese Züge wirksam werden, E. 5, 40. Von welcher Art nun die Wirkungen seien, die hier Christus unter dem *ἐλκεῖν* versteht, geht aus B. 45. hervor. Nicht äußere Lebensfügungen sind es, an welche er hier denkt, und welche ebenfalls ein Zug des Vaters genannt werden könnten, sondern die innere Stimme Gottes, welche dem Menschen seine geistige Armuth aufdeckt, und ihn antreibt, ein bleibendes Gut zu suchen. Didymus: *κατ' εἰκόνα καὶ ὁμολοσιν καὶ κατ' αὐτὸ τοῦτο λογικοῦ γενομένου τοῦ ἀνθρώπου, ἐνεσπαρμέναι εἶσιν αὐτῷ ὑπὸ θεοῦ αἱ περὶ ἐκαινετῶν πράξεων ἐννοιαί, ἀλλὰ καὶ τῆς γνώσεως τῆς ἀληθείας. Ὁ τοίνυν κατὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας ἀκούσας, καὶ μάθων παρὰ τοῦ πατρὸς* [so nämlich, daß ihm das Unvermögen aufgedeckt wird, aus eigener Kraft das Ideal der Heiligkeit zu erreichen], *ἐρχεται διὰ πίστεως πρὸς τὸν κύριον*. Luther: „Das Ziehen ist nicht, wie der Henker einen Dieb auf der Leiter und an den Galgen zeucht, sondern es ist ein freundlich Locken und Ansziehen, wie sonst ein holdseliger Mann die Leute an sich zeucht, dadurch daß er freundlich und leutselig mit ihnen umgeht. Also locket und bringet Gott die Menschen auch säuberlich an sich, daß sie willig und gern um und bei ihm sind.“ Chrys.: *τοῦτο (ἡ ἐλκίς) οὐ τὸ ἐκ' ἡμῶν [den freien Willen] ἀναγεῖ, ἀλλὰ δελκνυσιν ἡμᾶς βονηθείας δεομένους*, und Theophylakt fügt hinzu: „Wie der Magnet nicht alles anzieht, sondern nur das Eisen, so muß im Menschen eine Beschaffenheit des Gemüths vorhanden seyn (nämlich er muß nicht die göttlichen inneren Anregungen unterdrücken), wenn der Zug Gottes Anfassung haben soll.“ Vgl. damit 8, 47. — Von welcher Beschaffenheit jenes Ziehen des Vaters sei, macht Christus noch durch einen alttestamentlichen Ausdruck deutlich, welcher sich überdies auf die messianische Zeit bezieht (Jes. 54, 13.). In demselben ist von einem innerlichen Lehren Gottes die Rede, wie auch in andern alttestamentlichen Aussprüchen, Jes. 50, 4, 8, 16. Von diesem innern Lehren Gottes bei den schon Gläubigen redet 1 Theff. 4, 9. *θεοδιδάκτοί ἐστε*. Der Zug des Vaters besteht also hier in der göttlichen Stimme des Innern, welche in der Sehnsucht nach einer Verbindung mit Gott laut wird. *Ἀκοῦειν* gebraucht der Erlöser auch, wenn er von dem inneren Vernehmen der ihm selbst zu Theil gewordenen Offenbarungen redet, E. 8, 26. Er schließt daher: „Jeder also, welcher die innere ziehende Stimme

des Vaters vernimmt, und sich von derselben über seine Bedürfnisse belehren läßt, tritt mit mir in Verbindung.“ So erklärt Christus, daß dem Deismus allerdings eine Wahrheit zu Grunde liegt, wenn derselbe eine von Gott in das Herz gepflanzte göttliche Stimme oder Offenbarung, ein Gottverwandtes im Menschen behauptet. Allein er erklärt auch zugleich, daß diese Stimme den Menschen nicht befriedige, sondern ihm nur seine Bedürfnisse zeige, und ihn dadurch zu Christo hinführe.

B. 46. *Ὁὐ ὅτι* bezeichnet die Verwahrung gegen ein Mißverständnis, 1 Joh. 4, 10. Man darf nicht wähnen, als ob Er, der Erlöser, keine andere Offenbarung gehabt habe, als jene in allen Menschen liegende göttliche Sehnsucht. Er selbst schaut den Vater, steht in vollendeter Gemeinschaft mit ihm, Joh. 1, 18.

B. 47 — 51. Das *ἀποδαειν* B. 50. ist zu erklären nach dem was oben zu E. 4, 13. 14. und zu 5, 21 — 23. bemerkt ist. Für den, welcher durch den Glauben an Christum in eine innerliche Lebensgemeinschaft mit ihm getreten ist, ist der Tod keine Unterbrechung, sondern nur Vollendung seines Daseyns. Nach Joh. 4, 13. 14. wird der Lebensquell in der Brust des Gläubigen immer reicher, bis er seine Wasser ins ewige Leben gießt. — Ueber den Unterschied von *καταβαλὼν* in B. 50. und *καταβὰς* in 51. vgl. zu B. 33. — *Ζῶν* „in sich Leben habend,“ darum auch „Leben gebend,“ vgl. B. 57.

B. 51 — 59. Vgl. Zeitschrift von Heydenr. und Hüffel, 2 B. 2 H. S. 239. und früher Platt, Symb. in ev. Joh. p. I. *Καὶ ὁ ἄγριος — ἡ σὰρκίς μου ἐστίν.* Von hier an bis B. 59. findet sich eine verschiedene Auffassung. Viele Erklärer seit den ältesten Zeiten haben geglaubt, daß der Erlöser in diesen Worten vom Abendmahle rede, so Chrys., Cyrill, Ammonius, Euthymius, Augustin, unter den Späteren Calixt, Hackspan, Maldonat. und ganz neuerlich Dr. Scheibel in seinem Werke: Das Abendmahl des Herrn, Bresl. 1823. Es ließe sich nun auch allerdings eine Auslegung der Worte denken, welche die lutherische Auffassung rechtfertigte (s. weiter unten), wir können indes nicht umhin eine andere für natürlicher zu halten, welche wir in der Exegese des Einzelnen sofort entwickeln. Was Dr. Schulz in dem anzuführenden Werke gegen die lutherische Auffassung aufstellt, scheint mir nicht alles richtig, am besten ist die Bemerkung S. 167.

— Es kann nur die Wahl zwischen zwei Auffassungen bleiben, und zwar, streng genommen, auch nur in Bezug auf B. 51. Entweder bezeichnet Christus auch B. 51. durch *ἡ σὰρξ μου* bloß seine göttliche, die menschliche Natur verherrlichende Erscheinung, so daß er eigentlich hier nur dasselbe aussagen würde, was vorher, als er sich das Lebensbrot der Menschen nannte und dabei ebenfalls seine ganze göttliche Erscheinung im Auge hatte. So unter den Alten Basil. M. (*ἡ σὰρξ καὶ τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, πᾶσα αὐτοῦ ἡ μυστικὴ ἐκδηγία*), unter den Neueren Paulus, Schwarz, die Lehre des Evangel. S. 213, insbesondere Schulz (die christl. Lehre vom Abendmahl, Bresl. 1824. S. 149 ff.). Diese Erklärung ließe sich allerdings vertheidigen, wenn bloß auf den Sprachgebrauch von *σὰρξ* dabei Rücksicht genommen wird, auch giebt sie, wenn sie nur aus der Tiefe geschöpft wird, einen der christlichen Lehre würdigen Sinn, der ja gleichfalls in dem, was B. 51. vorhergeht, und auch in dem Nachfolgenden liegt. Allein eine genauere Erwägung des ganzen Zusammenhanges und der einzelnen Formeln zeigt, daß wir mit diesen Aussprüchen des Herrn noch einen specielleren Sinn verbinden müssen, nämlich daß Christus, während er vorher nur im Allgemeinen seine Erscheinung in der Menschheit als eine göttliche Lebenskraft dargestellt hat, nun gerade dasjenige in dieser Erscheinung hervorhebt, was in einem ganz besonderen Sinne jene göttliche Lebenskraft mitzuthellen vermochte, nämlich seinen erlösenden Tod als den Gipfelpunct seines erlösenden Lebens. So schon Augustin in einigen Stellen, Luther, Calvin, Melancthon, Calov, Lampe, Ruinoel, Lücke u. v. A. S. auch Flatt, Opusc. p. 61 sqq. Die meisten dieser Interpreten finden dann diese Beziehung von B. 51. auch noch in den folgenden Versen. Wir theilen zuerst einige Stellen darüber mit, und geben dann danach die Auslegung. August. ad h. l.: *credere in eum, hoc est manducare panem vivum, qui credit in eum, manducat, invisibiliter agitur, quia invisibiliter renascitur. Id. de doctr. Christi, l. III. c. 16.: edere eius carnem et bibere eius sanguinem figura est, praecipiens passioni domini esse communicandum et suaviter atque utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro eius crucifixa et vulnerata est. Calvin: hic non de coena habetur oratio, sed de perpetua communicatione, quae extra*

coenae usum nobis constat, et patet ex v. 54. perperam de coena exponi totum hunc locum. Melancthon: ego hanc concionem nec de cerimonia coenae domini, nec de manducatione ceremoniali intelligo, sed sicut supra Christus praefatus est de fide, qua credimus placatam esse iram Dei morte filii, corpus suum offerentis pro nobis et sanguinem suum fundentis, ita caetera de eadem fide intelligo. Luther: ne syllaba quidem huius sexti capituli de Sacramento loquitur, non modo quod Sacramentum nondum esset institutum, sed multo magis, quod ipsa sermonis et sententiarum consequentia de fide incarnati Verbi Christum loqui clare ostendunt.

Kal o agros de xal. Schon dieses *xal de* (et — quidem), welches bei Profanscr. (Viger, S. 544 f.) und im N. T. Joh. 8, 17. 15, 27. Apg. 3, 24. eine weitere, amplificirende Entwicklung des Gedankens anzeigt, leitet darauf, daß Christus hier nicht dasselbe, was im Vorhergehenden, sagen wolle. Nachdem er überhaupt seine Erscheinung in der Menschheit als eine göttliche Speise bezeichnet hat, will er nun angeben, in welcher Rücksicht sie es besonders sei. Wollte Christus mit diesen Worten nur ganz dasselbe, was vorher, sagen, so sieht man nicht ein, warum er das ganz klare *egw elmi o agros o xwv* in das unklare *egw dwsow umv twn sakra mov* übersetzen sollte. *Dwsow* das Futur. weist auf etwas Zukünftiges hin, vgl. G. 4, 14. 15. *Sagx* ist eigentlich so von *soma* verschieden, daß das letztere den ganzen Körper, als Gesamtheit, ohne Rücksicht auf seine Beschaffenheit bezeichnet, jenes dagegen den menschlichen Körper mit Rücksicht auf seine Schwäche, seine Hinfälligkeit, — seine Sterblichkeit. Der Syrer und Araber hat unrichtig *جسد*, Körper; treffend der Aethiope *ሀፍ* „Fleisch“, im Aethiopischen insbesondere von der ganzen menschlichen Natur Christi gebraucht. Auch der Kopte unterscheidet *soma*, *sagx* und *xetas*, das erste und zweite benennt er mit den griechischen Wörtern; *to xetas* dagegen koptisch. — Von diesem dem Tode unterworfenen sinnlichen Daseyn sagt er nun im Fut., er werde es aufopfern, um der Welt das Leben mitzutheilen. Schulz nimmt nun *doivai* in der Bedeutung „weißen, darbringen“ (vgl. S. 156.), und erklärt: „das Himmelsbrot, das ich geben will, ist meine Erscheinung als Menschensohn mit Fleisch und Blut,

diese will ich geben, damit die Welt das Leben im höhern Sinne erlange." Allein διδόναι in jener Bedeutung mit σάξ verbunden ist nicht natürlich, und das Fut., selbst wenn es in der Bedeutung des Bereitseyns genommen wird, weist doch immer auf ein Zukünftiges. E. 163. sagt nun Dr. Schulz: „das Fleisessen, d. i. daß seine Zuhörer seiner segnenden Erscheinung als Menschensohn und der Wohlthat seiner Lebensaufopferung zu ihrem Besten sich theilhaftig machen." Wird dieses Moment in dem δάσω hervorgehoben, dann geht diese Erklärung in die andere, zuerst gegebene über. — Hatten die Juden schon verstanden, daß sich der Erlöser nur im geistigen Sinne ein Brot des Lebens nannte, so hätten sie auch einsehen können, daß er von seinem Fleische nur im uneigentlichen Sinne als von einer Speise rede. Aber eben weil sie kein geistiges Bedürfnis haben, sind sie zu träge, in den Sinn der Worte einzudringen. Bei der lutherischen Auffassung würde man nun am besten so sagen: Wir bemerken öfter, daß Christus auf die fleischlichen Mißverständnisse eingeht, und zeigt, daß gerade das, was Anstoß erregt, in einem geistigeren Sinne die höchste Wahrheit ist, E. 3, 5. 8, 58. So zeige er auch hier, daß in gewissem Sinne auch ein Genuß seiner verkörperten somatischen Natur möglich sei. So erkläre sich ἀνδῶς B. 55. am besten, auch τρώγειν und πίνειν, welches doch — kann man sagen — für einen bloßen Tropus zu stark sei. (Vielleicht würde es, wenn es nicht Tropus wäre, zu viel beweisen, nämlich die katholische Lehre). Aber auch dann, wenn Christus zeigt, daß in der That (ἀνδῶς) ein geistiges Genießen seiner Erscheinung und seines Todes statt findet, befolgt er die angegebene pädagogische Methode, und daß der Tropus nicht zu stark seyn würde, zeigen Stellen, wie Sir. 24, 21. (23.) Sprüchw. 9, 2. 5. Sir. 15, 3. Vergl. auch die mystische Erklärung des Koheleth, f. 88; 4. „Ueberall wo im Koheleth von Essen und Trinken die Rede ist, bezieht es sich auf die Theilnahme an dem Gesetz und guten Werken." Je stärker der Tropus, desto eher mußte einleuchten, daß nicht vom fleischlichen Genuß die Rede seyn könne. Wurde nun das Volk von diesem abgelenkt, so blieb ihm nichts übrig, als an die geistige Verbindung zu denken. Hätte dagegen Christus auf den Genuß im Abendmahl verwiesen, so hätte er seinen Endzweck verfehlt, denn an diesen verkörpert-somatischen Genuß konnte Keiner

denken. *) — So wird denn also doch das *φαγεῖν τ. σ.* und *πλενν τὸ αἷμα* im tropfischen Sinne zu nehmen und mit Clem. Alex. *ἐνστερνίζεσθαι τ. Χόν* zu erklären seyn. *Σαρκὶς κ. αἷμα*, die Grundelemente alles Lebens. Man kann dabei annehmen, daß die Beziehung auf den Tod wieder zurücktrete, und bloß von dem Aufnehmen der Erscheinung Christi die Rede sei, wie B. 57. andeutet, oder auch, daß die Beziehung auf den Versöhnungstod noch fort-daure. Luther: „Das thut's, daß es nicht ein loser Gedanke sei, da ich gedenke, wie Christus gekreuziget sei, sondern über dem Denken habe ich ein solch' Herz, das auf Christum bauet, deß Fleisch und Blut ich in mein Herz nehme, und es dafür halte, daß es für mich gegeben sei.“ — *Καὶ ἐγὼ ἀναστήσω*, s. zu B. 39. — *Ἀληθῶς*, dafür haben einige codd. beidemale *ἀληθῆς*; dann hieße es „die wirkliche Speise, im Gegensatz zu der, die nur uneigentlich so heißt.“ Allein Johannes braucht *ἀληθῆς* nur von der Zuverlässigkeit von Zeugnissen, in jenem Sinne aber gebraucht er stets *ἀληθινός*, so oben B. 32.; außerdem 4, 23. 15, 1 u. f. Auch sind die äußern Auctoritäten mehr für die Lesart *ἀληθῶς*. Also zu übersetzen „in der That, ganz zuverlässig.“ Jesaja 40, 7. *Lxx. ἀληθῶς λόγος ὁ λαός*. — *Διὰ τὸν πατέρα*, hier zeigt *διὰ* c. acc. das Mittel, die causa efficiens an, wie sonst mit dem Genit. (Wiger, S. 588., Winer, Gramm. 3. A. 339.). Diese Bedeutung des *διὰ* c. acc. geht von der Bedeutung „vermöge“ aus. — Zu B. 58. vgl. Anmerk. zu B. 49.

*) Eigenthümlich und geistreich behandelt Dlsb. diese Stelle, in welcher er — ähnlich wie Cap. 3, 5. — zwar nicht das Sacrament, aber wohl die Idee des Abendmahles ausgesprochen findet. „Die Idee — sagt er — ist aber keine andere, als diese, daß Jesus das Lebens- und Nahrungsprincip für den neuen, wiedergeborenen Menschen ist, nicht bloß für seine Seele und seinen Geist, sondern auch für seinen verkörperten Leib.“ Zu dem *καὶ ἐγὼ ἀναστήσω αὐτόν* B. 54. bemerkt er demnach: „daß die leibliche Auferstehung hier so ausdrücklich auf die Genießung des Fleisches und Blutes Christi zurückgeführt wird, leitet auf eine Idee, welche den alten Kirchenlehrern geläufig war und die auch Luther in ihrer Bedeutung anerkannte, welche aber der herrschende Idealismus der modernen Weltansicht sich nicht anzueignen verstand, daß nämlich der Genuß des verkörperten Leibes des Herrn den Keim der Auferstehung in die Leiber der Gläubigen senke, gleichsam den neuen Leib in der Mutter des alten erzeuge, so daß der Tag der Auferstehung sein Geburtsmoment ist.“

B. 60—63. Die *μαθηται*, welches nach B. 65. noch Andere außer den δώδεκα sind, finden diese Rede *σκληρός*. Dies Wort vereinigt die Bedeutung 1) des Anstößigen (*τραχύς, μοχθηρός*, der Perser *سختوار* eigentlich „schwer zu verdauen,“ nach B. 61. *σκανδαλλίζων*), Unerträglichen, und 2) des Schwerverständlichen (Chrys.: *δυσπαράδεκτος, υπεργβαλὼν τὴν ἀσθένειαν*). Welche von beiden vormalte, muß die Antwort Christi lehren. Die letzten Worte von B. 63. könnten darauf leiten, daß Christus die Regel für das Verständniß der vorhergehenden Rede geben wollte, daß er die Jünger table, weil sie nicht auf die rechte Weise den Sinn seiner Rede aufzufinden gesucht hätten, dann wäre *σκλη.* „schwer verständlich.“ So übersetzt der Araber. Allein wir werden jene Stelle anders verstehen müssen. — Dazu kommt, daß B. 61. Christus das *σκλη.* durch *σκανδ.* erklärt, und daß bei der Aposiopesis B. 62. zwei Ergänzungen möglich sind; 1) werdet ihr dann ferner Anstoß nehmen? So Chrys., August., Cyrill, Galov u. A.; oder 2) werdet ihr dies nicht noch unbegreiflicher und insofern anstößiger finden? So Maldon., Ruinoel, Lücke. Müssen wir nun die letztere Ergänzung für die wahrscheinlichere halten, so hat auch *σκλη.* die Bedeutung „Anstoß erregend.“ Es bezieht sich dieses auf das Ganze, was Christus vorher von dem Genusse seines Wesens gesagt hatte, wie man dies aus B. 63. erkennt. Man braucht nicht anzunehmen, daß diese *μαθηται* bloß an körperlichen Genuß gedacht hätten, sie mochten wohl an geistigen denken, aber weil ihr Inneres noch nicht genug geweckt war, wußten sie einerseits nicht jene Aussprüche sich anzueignen, andererseits schien ihnen wohl auch der Erscheinung Jesu im Fleisch zu viele Bedeutung zugeschrieben. Es ist also eine Rede, die, wie wir sagen, nicht recht ein will; in diesem Ausdruck, wie auch im Persischen *سختوار* vereinigen sich eigentlich beide Bedeutungen des *σκληρός*. Dabei ist festzuhalten, daß, wenn auch *σκληρός* die Bedeutung „schwer verständlich“ hat, doch auch diese, dem Wesen nach, auf das Anstoßerregen zurückkommt, da Christus den Grund des Mißverstehens seiner Rede nicht in mangelhafter Ausbildung des Verstandes, sondern in der Gesinnung sucht, C. 8, 43. 44. *Ἀκούειν* „das innere Vernehmen — Auffassen,“ 5, 24. Matf. 4, 33. — Was die Aposiopesis B. 62. betrifft, so ist zunächst zu ergänzen *τι ἐπεὶ*, welchen Sinn aber dieses habe, haben wir

oben angegeben, und B. 63. begünstigt die von uns angenommene Ergänzung. Dem Sinne nach ist zu vgl. 8, 28. Die Verherrlichung des Erlösers wird für den fleischlichen Sinn, der da meinte, daß Christus sich seiner Menschheit nach fast zu viel Bedeutung beigelegt habe, ein noch mehr Aufsehn erregendes Wunder seyn, was dem fleischlichen Sinne schwer annehmbar seyn wird. Ganz ähnlich ist die Steigerung C. 3, 12. Kyrill: *εἰ δὲ ἡ σὰρξ ἀναβαίνει εἰς τὸν οὐρανὸν παρὰ φύσιν, τί τὸ καλῶν ἐτι καὶ ζωοποιεῖν αὐτὸ, εἰ καὶ μὴ πέφυκε ζωοποιεῖν ὅσον εἰς ἰδίαν φύσιν*; — Wie sind nun die Worte B. 63. aufzufassen? Bei der Weitschichtigkeit des Gegensatzes, den *πνεῦμα* und *σὰρξ* bezeichnet, bieten sich hier wie an andern Stellen, z. B. Röm. 2, 29. Hebr. 7, 16., eine ganze Anzahl Beziehungen dar: „Im Innern der Sünder müsse der Geist seyn, die fleischliche Gesinnung helfe ihnen nichts — In allen Reden sei es der Geist, der helfe, nicht die äußere Hülle — Die geistige Mittheilung Christi, nicht die seines sarkistischen Seyns sei heilsam“ — wie Eras m. in seiner Paraphrase eine Mannichfaltigkeit von Beziehungen vereinigt, so möchten auch wir die Beziehung nicht zu sehr beschränken, da zumal alle diese verschiedenen Beziehungen Ein inneres Band der Einheit haben. Die letzte Hälfte des B. enthält aber eine specielle Anwendung des allgemeinen Satzes: „So sind auch meine Worte Geist und Leben, und darin liegt ihr Heilsames, für den, der dieses erfassen kann, sind sie heilsam.“ — Erfasst wird es aber nur durch den Glauben — so bildet sich der Uebergang zu B. 64.

B. 64. Nicht alle unter ihnen haben jenen innern Sinn, nicht alle schließen sich innerlich an Christum an, für solche giebt es auch kein wahres Verständniß seiner Worte. Zu der Bemerkung über den tiefen Blick Jesu in das Innere der Menschen vgl. auch 2, 25. Durch diese tiefe Kenntniß des menschlichen Herzens erkannte Christus auch, daß Judas bei seiner Gesinnung sein Verräther werden könnte. Wir erkennen aus dieser Bemerkung des Evangelisten, wie Judas Charakter aufgefaßt werden muß. Der Evangelist stellt ihn mit jenen zusammen, welche keine innere Anhänglichkeit an den Erlöser und darum auch keinen innern Sinn für seine Worte besitzen, mit denen, die, wie jener andere Haufe, nur äußerlich sich an ihn angeschlossen. Christus wies ihn indeß darum noch nicht von sich, er suchte immer noch durch Liebe ihn zu gewinnen,

und wäre nicht eben manchmal ein göttlicher Strahl durch seine Seele gedrungen, so hätte die Reue, die er nach seiner That empfand, nicht so tief und bitter seyn können. — Ἐξ ἀρχῆς, da es absolut steht, heißt es wohl auch hier „gleich von Anfang seines Lehramtes an, wo sich welche an ihn anschlossen,“ wie 16, 4. und ἀπ' ἀρχῆς 15, 27. So ἐξ ἀρχῆς Xenoph., Memor. I, 4, 5. — Τίς εἶπεν, das Präs. muß nach griech. Sprachgebrauch stehn, indem der Grieche, wo der Lateiner — von der Zeit des Erzählenden aus die Sache betrachtend — das Imperf. setzt, sich des Präs. bedient, indem er auf den Standpunct der Sache zur Zeit, wo sie geschah, Rücksicht nimmt. Τίς ἦσαν würde nicht heißen qui essent, sondern qui fuissent (Viger, S. 214.). Luk. 19, 3. Apg. 12, 3.

B. 65. Eben deswegen, will Christus sagen, weil ich vorher erkannte, daß Mehrere ohne inneres Bedürfniß, ohne Glauben wären, that ich die obige Erklärung, daß nur solche sich an mich anschließen, in Gemeinschaft mit mir treten könnten, welche ihre sittlichen Bedürfnisse erkennen.

B. 66. Wer von den Begleitern Jesu sich durch diese letzten Worte in seinem Innern getroffen fühlte, der verließ ihn. Als der Gottessohn mit seinem heiligen Ernste so tief in ihre Seele blickte, da fühlten sie sich bestraft, und dennoch mochten sie sich nicht durch dieß strafende Gefühl zur innerlichen Gesinnung hinführen lassen. Ἀνοστρέφειν αἰς τ. ὄν. vergl. E. 18, 6. Calvin: cavendum ne inconsiderate loquendo infirmos turbemus, sed nunquam adhiberi tanta cautio poterit, quia multis scandali occasio sit Christi doctrina, quia reprobi venenum e cibo saluberrimo et fel ex melle sugunt. Certe quid utile esset, optime tenebat filius Dei, videmus tamen eum non effugere, quin multos ex suis offendat. Ergo utcumque multi abhorreant a pura doctrina, suppressere tamen eam fas non est.

B. 67 — 69. Christus will die Zwölfe zur Selbstprüfung veranlassen, und den Eindruck, den etwa seine Rede in den Gemüthern gemacht hat, concentriren. Petrus, dessen Charakter überall durch rasche Kühnheit sich auszeichnet, antwortet mit Beziehung auf das, was der Herr B. 63. gesagt hatte. D. 18 h.: „In dieser Antwort Petri spricht sich der Zustand wahrer Gebundenheit

durch die Kraft des Geistes und die innerste Neigung aus, die nicht durch einige Verstandesbedenklichkeiten sich lösen läßt, weil sie auf dem Bewußtseyn eigener Schwäche und Armuth und der Herrlichkeit des Herrn ruht." Petrus hatte wohl kein deutliches Bewußtseyn von dem tiefen Inhalt von Jesu Worten, aber im Allgemeinen fühlte er, daß dies Worte wären, die zum ewigen Leben führten. ΠΕΡΙΣΤ. bezeichnet die innere Gesinnung, γινώσκω den Grund, die Veranlassung derselben. Da übrigens das γινώσκω ein lebendiges, inneres ist, so gebraucht Johannes auch dieses Wort häufig alternirend mit πιστεύειν, vgl. z. B. 17, 21. und 23. oder zur Verstärkung neben πιστεύειν, wie 17, 8. Statt der gewöhnlichen Lesart ist die ὁ ἅγιος τ. θεοῦ vorzuziehen, da die gewöhnliche aus Matth. 16, 16. entnommen scheint. So heißt der Messias auch Mark. 1, 24. Luk. 4, 34. „der Gottgeweihte.“ Der Name ist wohl aus Dan. 9, 24. entlehnt, wie denn auch sonst der Messias ὁ δίκαιος heißt, welche Benennung aus Jes. 53, 11. entlehnt ist.

B. 70. 71. Wie kommt Christus auf diese Frage? Er will darauf aufmerksam machen, daß er allerdings Grund gehabt habe, jene betrübende, besorgliche Frage zu thun. Zugleich ist wohl auch eine besondere Absicht auf Petrus und auf Judas damit verbunden. Jener sollte vor übermäßigem Selbstvertrauen gewarnt werden, in diesem wollte wohl Jesus eine Nahrung hervorbringen, die ihn zu ernster Selbstprüfung veranlaßte. Uebrigens steht wohl auch diese Frage noch mit jener Stimmung in Beziehung, in welcher Christus B. 64. aussprach. Διάβολος könnte hier und Matth. 16, 23. für τέκνον oder υἱὸς τοῦ διαβόλου (Schol. ὁ τῶν διαβολικῶν δαλημάτων ὑπουργός) stehn, wie dieses E. 8, 44. 1 Joh. 3, 10. der Fall ist. Allein es findet sich kein sicheres Beispiel, daß jenes für dieses steht. Hier und noch mehr im Matth. ist die Bedeutung „Feind, Widersacher“ wahrscheinlicher. Das hebr. יָצָן wird 1 Kg. 5, 4. 1 Sam. 29, 4. in der Lxx. ἐπίβουλος übersetzt, 1 Kg. 11, 14. σατάν, Ps. 109, 6. διάβολος. Esäher 7, 4. und 8, 1. ist יָצָן und יָצָן durch διάβολος übersetzt; in allen diesen Stellen ist nun der Sinn „Feind, Widersacher.“ Jesus nennt hier nicht den Verräther mit Namen. Diese unbestimmte Andeutung mußte jeden der Jünger in Besorgniß versetzen und zur Selbstprüfung anleiten.

C a p i t e l VII.

B. 1—5. Jesus hatte fortgefahren, in Galiläa bis an die phönicische Gränze hin auffallende Beweise seiner Wunderkraft zu geben. Die Phariseer in Jerusalem waren so aufmerksam auf ihn geworden, daß er sich dorthin nicht wohl begeben konnte, ohne ihren Nachstellungen ausgesetzt zu seyn (B. 1.). Diese Verhältnisse hatten ihn schon bewogen, an dem letzten Paschafeste Jerusalem nicht zu besuchen (6, 4.). Es war nun das Fest der *συνωμνυλα* herangekommen, *חמשה עשר*. Dieses Fest, welches volle acht Tage dauerte, wurde zur Erinnerung des Zuges der Israeliten durch die Wüste gefeiert, und zum Andenken daran, daß sie damals unter Zelten wohnten, wurden auch hier Zelte aus Laub errichtet. Zugleich wurde auch dabei die Obst- und Weinärnte gefeiert, denn es fiel gerade in den October. An diesem Feste wurden die meisten Opfer gebracht, und die meisten Ceremonien ausgeübt. Es fiel deswegen auch den Heiden auf, und Plutarch, *Symposiaca* l. IV. Q. VI. §. 2. nennt es *ἡ ἑορτὴ μείσση καὶ τελειοτάτη τῶν Ἰουδαίων*, wie denn auch Josephus es *ἡ ἑορτὴ ἀγιοτάτη καὶ μείσση* nennt. Die *ἀδελφοί* (s. darüber zu 2, 12) Jesu meinen nun, ihn zu einer Festreise bewegen zu müssen. Diesen *ἀδελφοίς*, die stets die menschliche Erscheinung ihres Messias vor Augen hatten, war es besonders schwer geworden, mit völliger Entschiedenheit an ihn zu glauben. Das Wunderbare, was sie von ihm wußten, stimmte sie ganz dazu; indeß wünschten sie immer noch auffallendere Proben seiner göttlichen Würde. Sie wünschten jetzt, ihn auf dem großen Schauplatz der Hauptstadt zu erblicken. Sie erwarteten wahrscheinlich immer noch einen entscheidenden Moment, in dem er sich mit Macht als den Messias offenbaren würde. Dieser Augenblick, meinten sie nun, werde kommen, wenn Jesus sich unter seinen Feinden in Jerusalem zeige. Die *παῖδες σου* könnten die galiläischen Anhänger Jesu seyn, die vielleicht zum Fest vorausgegangen waren, richtiger aber die Jünger, die Christus in Judäa gewonnen hatte, und welche, da Jesus wieder längere Zeit in Galiläa gewesen war, nichts von seinen Wundern gesehen hatten.

B. 4. Wenn man den Satz ins Syr. oder Hebr. übertrüge, und das *ἔγρει* durch ein Part. übersehte, so wäre das eine recht

eigentlich semitische Construction, indem unser einschränkenbes „während er doch“ gerade so übertragen werden muß. S. über den Gebrauch des γ Ewald S. 652. Τι mit *ἔχειν, εἶναι, ποιεῖν* hat imächt Griechischen die Nebenbedeutung von etwas Großem (Viger, S. 152.). *Ἐν παρόψει* vor aller Augen, Joh. 11, 54. Kol. 2, 15. Im rabb. Sprachgebrauch, in den das griechische Wort übergegangen ist, bedeutet es: „berühmt.“ Vielleicht fand diese Bedeutung schon im Hellenistischen statt. — Das εὖ kann allerdings wie *ἐπεὶ* in der Bedeutung quandoquidem gebraucht werden, so z. B. unten B. 23., allein es ist wohl der Gemüthsbeschaffenheit der Brüder angemessener, daß die Ausdrucksweise noch einen gewissen Zweifel in sich schließt, „wenn anders du wirklich so Großes vermagst.“

B. 6. 7. *καὶρός* kann hier nicht wie sonst die specielle Beziehung auf die Zeit der Leiden und der damit verbundenen Herrlichkeit haben, wie Chrys., Lampe u. A. annehmen, Christus gebraucht es im Allgemeinen von der im göttlichen Rathschluß bestimmten Periode, wie E. 2, 4. *ῥῆμα*, vgl. z. B. *καὶρός* 2 Theff. 2, 6. Daß es hier so allgemein steht, ergiebt sich aus dem πάντοτε. „Was ich thue, geschieht nach dem Plan göttlicher Weisheit, und dieser göttlich bestimmte Zeitpunkt ist noch nicht da (B. 8). Für die Brüder existiren nicht solche von Gott bestimmte Zeitpunkte ihrer Handlungen.“ Warum nun aber Jesus den gegenwärtigen Augenblick, wo alles Volk nach Jerusalem hinaufzieht, nicht für den angemessenen hält, giebt B. 7. an. Er will jetzt nicht ohne Noth Aufsehen erregen und dadurch den Haß auf sich ziehen. Wie sehr diese Rücksicht begründet war, zeigt B. 10—12., wo die Bewegung geschildert wird, die hinsichtlich der Person Jesu in Jerusalem statt fand. Einen solchen Haß laden die Brüder nicht auf sich, denn ihr Verhältniß zum κόσμος ist nicht das von Licht und Finsterniß (E. 3, 19, 20. 17, 14.). Ammonius: *ὑμεῖς ἀπερισκεπτός ποιεῖτε ὁ βούλεσθε, ἐγὼ δὲ οὐ, διὰ τὸ οἰκονομεῖν ἕκαστα πρὸς τὸ συμφέρον. Μένω τὸ πάθος, ἵνα ἀναστὰς πᾶσι κατάδηλον ποιήσω τὴν ἐμῆς δύναμιν.* Ueber κόσμος vgl. zu 1, 10.

B. 8. Folgen wir der äußeren Auctor. der codd., so müßte die Lesart οὐκω vorgezogen werden. Allein es entsteht das Bedenken, ob nicht apologetische Rücksichten der Lesart οὐκω vor οὐκ

den Vorzug gegeben haben. Schon Porphyrius nämlich hatte Christo wegen dieser Erklärung den Vorwurf der inconstantia et mutatio gemacht, und Hieron., der dies anführt, scheint sich dazu geneigt zu haben, es in Christi freien Willen zu setzen, ob er etwas thun wolle, was für Andere Sünde wäre (c. Pelag. I. II. c. 17.). Auch 6, 17. hat B. und D. statt des beglaubigten οὐκ ein erklärendes οὐπω. Wenn wir nun aber auch mit Beng., Griesb., Knapp οὐκ lesen, so giebt dies keinen Anstoß. In ungenauer Sprechweise kommt es dem Sinne nach auf οὐπω hinaus, so deutlich G. 6, 17., so auch Mark. 11, 13., Ebr. 3, 6. ο οίκος τοῦ κυρίου οὐκ ἐδεμελιώθη. Vgl. auch Mark. 7, 18. mit Matth. 15, 17. Euth.: οὐπω ἀναβαλὼν διὰ τὸ ζῆεν καὶ ἀκμάζειν νῦν τὸν θυμὸν τῶν Ἰουδαίων.

B. 10. Der Kor. ἀνέβησαν, wie häufig, statt des Plusquamperf. — Wäre Christus mit seinen ἀδ. zusammen nach Jerusalem gezogen, so hätten sie sich an die Festkaravane angeschlossen (wie Luk. 2, 44.), und die mit ihnen anlangenden Fremden hätten sogleich auf seine Ankunft aufmerksam gemacht. Es ist hier wahrscheinlich nicht das hebr. Caph veritatis (vgl. zu Joh. 1, 14.), sondern „gleichsam,“ nämlich wenn er nur allein ging, ohne sonst sich zu verläugnen, war es gewissermaßen nur ein heimliches Hinaufgehn.

B. 11 — 14. Die Ἰουδαῖοι sind wahrscheinlich (B. 11.) auch hier die Beisitzer des Synedrion (s. G. 1, 19.). Von ihnen verschiedenen sind die ὄχλοι. Es vereinigt sich wohl in jener Frage der Ausdruck des Hochmuths, der gleichsam Christus der Prahlerei beschuldigt, mit dem des Zornes. Ἐκείνος verächtlich wie iste, 8, 10. Matth. 27, 63. Euth.: οὐδ' ὀνομαστὶ τοῦτον βούλουται καλεῖν, διὰ τὸ μῖσος, ὅπως ὁ λόγος ἐμφαίνει χαίνωνσιν τὰ τοῦ θυμοῦ. Γογγυσμὸς τοντέστι τάραχος, ἀντιλογία. — Ἀγαθός hat auch im acht Griechischen und Hebräischen sehr mannichfache Bedeutungen. Die allgemeinste im acht Griechischen ist „thätig, brav.“ So heißt es Theognis, distich. 147.: ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶς ἀρετὴ 'στι πᾶς δὲ τ' ἀνὴρ ἀγαθός, Κύρνε, δικαίος ἐών. Daß dies auch hier die Bedeutung sei, geht aus dem Gegensatz „Volkserführer“ hervor. Es bezieht sich also auf die Redlichkeit der Absichten.

B. 14. 15. Christus ließ die erste Bewegung vorübergehn,

erst am vierten Tage kam er in den Tempel. In dem Säulengange, welcher den großen Raum vor den Vorhöfen umschloß (s. zu 2, 14.), befand sich ein Gemach für das kleine Synedrium von 23 Richtern, Kammern zur Wohnung für die Leviten, und auch eine Synagoge oder Lehrschule, בית המדרש, wo die gesetzkundigen Rabbinen mit ihren Schülern streitige Punkte des Gesetzes besprachen. (Nach Maimon., dem Biringa beistimmt, war dieses בית המדרש im Vorhofe der Weiber, vergl. C. 8, 20.). Hier begann auch Jesus zu lehren. Dies durfte Keiner, der nicht regelmäßig einige Jahre תלמיד, Schüler, und חבר, Colleague bei einem Rabbi, gewesen war. Dann folgte erst der Act der Promotion, welches man nannte: קבלת שם, ἐξουσίαν λαμβάνειν (s. die gründliche Abhandlung von Pacht, de eruditione Iudaica, Gott. 1742. Auch Fost, Geschichte des Judenthums, Th. 3. S. 108.). Als חבר nämlich konnte er die Aussprüche Anderer lehren, seine eigenen nur als Rabbi. Daher sind die Juden verwundert, als sie Jesum, der bei keinem Rabbi gelernt hatte, an jenem Orte auftreten sehen. Τοῦαυτά könnte so viel als τὰ ἱερά γὰρ. seyn, allein besser, zumal da der Artikel fehlt, wie Apg. 26, 24., rabbinische Gelehrsamkeit — er ist kein תלמיד, wie die spätern Rabbinen sagen.

B. 16 — 18. Die Schriftgelehrten sehen in Jesu Worten nichts als menschliche Buchstabengelehrsamkeit, wie sie eben ein Mensch vom andern lernt. Sie fühlen nicht durch, daß hier sich etwas kund giebt, was von Menschen nicht gelernt seyn kann. So stellt ihnen denn Christus zuerst entgegen, daß in seiner Lehre mehr als todte menschliche Ueberlieferung ist — der Vater redet darin. Jedes willige Befolgen des göttlichen Willens lehrt kennen, daß hier mehr als menschliche Ueberlieferung redet. Wo erlernte Weisheit ist, da macht sie ehrfürchtig, wo unmittelbar von Gott gegebene, da läßt sie Gott allein die Ehre. — Was das Einzelne anlangt, so ist das δέλη nichts weniger als abundirend, wie selbst Ernesti meinen konnte, sondern es hebt, wie namentlich auch Schott richtig bemerkt, die innere Bereitwilligkeit hervor (8, 44. 5, 40. Dffb. 22, 17.). Ἀδιῶτα in B. 18. vereint die praktische und theoretische Bedeutung, s. die Ann. zu 1, 17. — Es ist gefragt worden, ob Christus hier von dem testimonium internum spreche, das in seiner eignen Lehre liegt, wie unter den Neueren noch

Herder und Lange annehmen. Mit Recht faßt man es wohl allgemeiner, namentlich bei Vergleichung der Parallelen 5, 38, 42. Christus straft die dunkelhaften Buchstabengelehrten, daß ihnen überhaupt der Sinn für die Selbstverläugnung und das Leben in Gott fehlt. Vgl. Pascal in der Anmerkung zu 3, 19., und Platons großes, weitgreifendes Wort: οὐ καθαρῶ γὰρ καθαρῶ ἐπαίτεσθαι οὐ θεμιτόν, Phaedo, ed. Wyttenb. p. 52. Es allgemein fassen es die meisten Ausleger. Galv.: rectum (circa res divinas) iudicium manat ex timore Dei et reverentia; ideo si animos habeant ad timorem Dei compositos, facile agnituros an verum sit, nec ne, quod praedicat. Bengel: Patris doctrina et Filii doctrina, eadem. Qui ergo consensionem cum voluntate Patris habet, doctrinam Filii agnoscat. Man kann also sagen, es liege darin subjectiv ausgesprochen, was Paulus Gal. 3, 24. objectiv sagt, daß das Gesetz ein *καταγωγὸς* auf Christum sei. Indessen verbietet der Ausspruch gar nicht, auch zugleich an die Befolgung des durch Christum selbst geoffenbarten Willens zu denken, der ja eben, wie Beng. sagt, von dem des Vaters, wie er auch schon im N. B. vorlag, nicht wesentlich verschieden ist. Dieses test. internum der christlichen Lehre liegt ja übrigens auch in vielen andern Aussprüchen, nämlich in allen denen, wo der Erlöser erklärt, daß der Glaube an ihn und das Thun nach seinem Willen die innern Bedürfnisse befriedigen werde, wie z. B. Matth. 11, 29. — Eine andere, noch zu erwähnende Auffassung ist die von Ernesti, Weber, Storr, mit welcher Grot. vorangegangen ist, wonach τὸ θέλημα ποιεῖν gleich genommen wird mit „glauben.“ Man vergleicht alsdann Joh. 6, 29. Grot.: si quis ita animo comparatus sit, ut qualemcunque voluntatem Dei sibi revelatam, quantumcunque carnis affectibus contrariam, obsequenti animo amplecti velit. Vgl. Weber, Opuscula, comm. IV. — Endlich ist noch auf die Abb. II. von Schott zu verweisen in Opusc. I., welcher B. 17. in speciellerer Beziehung auf B. 18. erklärt: „wer Gottes Willen thun und ebenfalls frei von eigner Ehrsucht nur nach Gottes Ehre streben will.“

B. 19. Was diesen B. betrifft, so meinen mehrere ältere Ausleger, daß er mit dem Vorhergehenden in keinem Zusammenhang stehe. Bucer: quicunque evangelicas historias aliquando

pressius considerarunt, ii norunt illas continere miscellanea quaedam, quae evangelistae sic concessisse satis habuerunt, ut ex pauculis illis gestis ac sermonibus, quos conscripserunt, Christus agnosceretur; ita hoc loco. Wohl mag Johannes anderwärts und auch hier vieles von den Reden Christi übergangen haben. Indes scheint er doch immer bemüht gewesen zu seyn, den Gedankengang festzuhalten. So auch hier. Es ist derselbe Gedankengang, wie in der Rede an die Phariseer E. 5, 44. 45., nur daß er, während er dort sagt, daß die prophetischen Aussprüche Moses gegen sie zeugen würden, hier dieses von dem ethischen Theile des mosaischen Gesetzes sagt. Dieser Vers bezieht sich also auf B. 17., und soll ihn begründen. So Theod. Mopsuest. Die gesetzesstolzen, pharisäischen Juden wollen nicht den Willen Gottes im Leben ausüben, wollen nicht in eine ernste religiöse Gesinnung eingehn, darum übertreten sie auch geradezu die zehn Gebote. Daß sie dies thun, beweist ihnen Christus deutlich, da er ihnen ihre meuchelmörderischen Anschläge gegen ihn selbst aufdeckt. Vgl. 8, 37.

B. 20. Unter dem ὄχλος ist hier der vermischte Haufe gemeint, der zum Theil aus fremden Festbesuchenden besteht, denen B. 25. die Bürger Jerusalems entgegengesetzt werden. Dieser ὄχλος kannte die bösen Absichten seiner Obern nicht, er begreift nicht, wie Jesus so etwas aussprechen könne. Δαιμόνιον ἔχει gleich δαιμονιζεσθαι und dieses gleich μαινεσθαι, E. 10, 20., weil der Wahnsinn als Folge einer Einwirkung eines Dämons angesehen wurde. Auch bei den Griechen ist δαιμονῶν und κακοδαίμονων gleich μαινεσθαι, und bei den Arabern heißt der Wahnsinnige مجنون „ein von einem Dämon (Genius) Besessener.“

B. 21 — 24. Auf jenen Einwurf läßt der Erlöser sich gar nicht ein. Er fährt fort, die verkehrte Gesinnung aufzudecken, aus welcher das Verfahren der pharisäischen Gesinnten gegen ihn hervorging. Der Haß dieser Partei war seit der Heilung des Gelähmten am Purimfest ausgebrochen, darauf nimmt Jesus Bezug. *Ev ἔργον* ist entgegengesetzt den mancherlei Uebertretungen des Sabbathgesetzes, deren sich die Juden schuldig machten durch Ausübung der Beschneidung am Sabbath. *Θαυμάζειν* hat den Nebenbegriff des Erschreckens, wie תָּרַס und תָּרַס, welches horrore perfundi, obstupescere heißt. Siehe LXX. Pred. Sal. 5, 7. Sir. 26, 11.

Nach der Ansicht fast aller Neueren ist διὰ τοῦτο noch zu B. 21. zu ziehen. Διὰ ist dann nicht wie ἐπὶ τινι mit συνμάζειν in einer Construction zu verbinden, sondern behält seine Bedeutung wegen (s. Frisſche zu Mark. 6, 6.). Die ältere Abtheilung aber, welche auch die Vulg. und Luth. hat, läßt sich wohl vertheidigen, wie Winer zeigt, Gramm. 3. A. S. 56. — Der Beweis, den Christus gegen die Phariseer führt, ist dieser: Die Juden hatten das Gesetz empfangen, am achten Tage das Kind zu beschneiden. Fiel dieser achte Tag auf einen Sabbath, so verrichteten sie auch dann die Beschneidung, ungeachtet dieselbe, wegen der dabei vorkommenden Verwundungen, zuweilen viele Unruhe und Geschäftigkeit veranlaßte. Um jenes mosaische Gesetz von der Beschneidung getreu zu erfüllen, scheuten sie sich nicht, das Sabbathsgesetz zu brechen; um wie viel mehr, will also Christus sagen, habe ich ein Recht, wo es auf Menschenheil ankommt, mich nicht an das Sabbathsgesetz zu binden. Es fragt sich nun, ob Christus die Correction B. 22., daß eigentlich die Beschneidung von den Vätern herrühre und nicht von Mose, hinzufüge, um dadurch die Beschneidung höher zu stellen, oder um sie im Verhältniß zum Sabbathsgesetz herabzusetzen. Das Erstere ist die gewöhnliche Ansicht. Chrys.: τοῦ γὰρ σαββάτου ἡ περιτομή κυριώτερα, καὶ τοὶ οὐκ ἔσσι τοῦ νόμου, ἀλλὰ τῶν πατέρων. Ἐγὼ δὲ καὶ τῆς περιτομῆς κυριώτερον ἐποίησα καὶ κρείττον. Es entsteht so der schöne Sinn: „Wegen eines Gesetzes Moses, ja eines noch früheren und ehrwürdigeren, glaubt ihr den Sabbath brechen zu dürfen, und ihr thut recht daran; aber so erkennet nur, daß ich um eines noch ursprünglicheren Gesetzes willen ihn gebrochen habe, um des der Liebe (Matth. 9, 13.) willen.“ Freilich läßt sich nicht läugnen, daß der Gegensatz schärfer wäre, wenn Christus sagen wollte, jenes Gesetz der Beschneidung ist nicht einmal ein eigenthümlich mosaisches wie der Sabbath. Allein es entspricht doch mehr der jüdischen Ansicht, und ist auch mehr im Zusammenhange der Offenbarungslehre begründet, daß ein Gesetz dadurch desto höhere Bedeutung erhält, daß es schon bei den Patriarchen sich findet; auch würden wir, wenn Christus herabsetzend von der Beschneidung reden wollte, eine andere Formel als οὐχ ὅτι erwarten, welche bloß correctiv ist. — Es fragt sich nun noch, wie ὅλον ἄνθρωπον in B. 23. aufzufassen ist. Es findet wohl unstreitig ein gewisser Gegensatz zu ἐν μέλος statt.

Es wird nämlich durch die Beschneidung gleichsam Ein Glied des Menschen geweiht, indem es ein Bundeszeichen erhält. Hier wird einem ganzen Menschen die Gesundheit wiedergegeben. — Das *κοινωνεῖν κατ' ὅψιν* ist bloße Berücksichtigung des äußern Rituals, ohne Berücksichtigung der Gesinnung und Grundsätze, die bei Verletzung desselben statt finden können, nach denen aber bei jener Sabbathübertretung die Juden selbst gerichtet seyn wollen, und um so mehr Christus beurtheilt zu werden verlangen kann, da er durch die Liebe geleitet worden ist. Auch Christus erkennt, wie die ganze Theokratie, so auch das Sabbathgesetz als heilig an; allein wie überall, so will er auch hier, daß die Gesetzesfüllung aus der Gesinnung hervorgehe; dann wird sie aber eben niemals ins Kleinliche ausarten. Der Sache nach ist *κατ' ὅψιν* gleich dem *κατὰ σάρα* 8, 15.

B. 25. 26. Johannes schildert als Augenzeuge. Einige Bürger aus Jerusalem kennen die feindseligen Absichten der Oberen. Sie erstaunen, daß Christus so ernst und so nachdrücklich sich zu vertheiligen wagt, sie ahnen in dieser erhabenen *πληροπορία* Christi etwas Höheres; aber sogleich erwachen wieder die Vorurtheile, das ängstliche Festhalten an gewissen rabbinischen Satzungen. Ueber die hier ausgesprochene Ansicht von der Erscheinung des Messias s. zu E. 6, 41. und 1, 15.

B. 28. 29. Parallel ist 8, 14. Jesus, von Unwillen über die fleischliche Sicherheit ergriffen, durch welche die Umstehenden die in ihnen aufkeimende höhere Ahnung wieder unterdrücken, ruft nun laut aus, so daß es durch die ganze Schule hin ertönt: *Καὶ πάλιν*. Dies kann als Frage genommen werden, so daß *καὶ* intendirend ist, wie Mark. 10, 26. Apg. 23, 3., wie Grotius, Heumann wollen, oder auch nicht. In beiden Fällen liegt eine leise Ironie darin, welche schon durch das *καὶ* angedeutet wird, für welches sonst in diesen Fällen der Griechen *καὶ γὰρ ὅτι* steht. Sonst steht *καλῶς* ironisch, auch in der Rede Christi Mark. 7, 9. Eine andere Auffassung von Lange u. A. s. in Keil und Tzschirners Analecten, I. 1. 94. Christus will sagen: „Sa wohl kennt ihr mich, die ihr so gar nicht das Göttliche in mir zu verstehen wißt.“ — Das *καὶ* vor *ἀν' ἑαυτοῦ* ist adversativ „und doch.“ *Ἀληθινός* heißt, wie früher bemerkt (s. zu 1, 9.), sonst stets „das, was seiner Idee entspricht; das, wovon nicht bloß in einem ab-

geleiteten oder theilweise passenden Sinne das Prädicat gebraucht wird." Am liebsten möchte man nun auch hier diese Bedeutung festhalten. Lücke: „der ist der wahre Aussender, der allein im rechten Sinne senden kann," aber ohne ein Subst. bei ἀληθ., wie etwa πομπός, möchte man die Worte nicht so nehmen können. Indes, wenn man sich auch entschließen wollte nach 19, 35. vgl. 8, 26. eine Vertauschung von ἀληθινός und ἀληθής zuzugeben, so giebt doch auch ἀληθής nicht einen besonders bequemen Sinn. Man mag daher ἀληθινός in dem Sinne nehmen: „es ist ein Wesenhafter, es ist kein Scheingott." Luther: „Wenn ich euch gleich lange die Wahrheit predige, muß ich euch doch lügen. Unser Herr Gott muß immer in der Welt ein Lügner und Schüler seyn, und von ihrer Vernunft sich meistern lassen. Darum tröstet sich Christus hier: Muß ich vor euch gleich ein Lügner seyn, so sendet mich doch Gott, und ich weiß, daß er wahrhaftig ist." Christus weist also auch hier wieder darauf hin, daß die ungöttliche Gesinnung, der Mangel an innerem Leben der Grund ihres Irrthums sei.

B. 30. Ὁρα, die zur Vollziehung des göttlichen Rathschlusses bestimmte Zeit des Leidens und der Verherrlichung. Vgl. zu 17, 1. und oben zu B. 6. Weil diese noch nicht gekommen war, wurden die feindlich gesinnten Phariseer gleichsam wie von einer höhern Hand zurückgehalten, ihre bösen Anschläge auszuführen. Lücke: „Dies ist der jedem frommen Gemüthe unentbehrliche religiöse Pragmatismus der Geschichte. Dabei darf aber nicht vergessen werden, daß gerade Johannes mehr als irgend ein anderer Evangelist den natürlichen Zusammenhang und den bald eilenden, bald zögernden Entwicklungsgang jener großen Stunde enthüllt, und so die religiöse Ansicht der Geschichte Jesu mit der verständigen geschichtl. verknüpft hat."

B. 31. 32. Ὀχλος, der vermischte Haufe, wie oben B. 20., namentlich also die Fremden, Festbesuchenden, welche freier von Vorurtheilen waren. Πιστεύειν in dem Sinne wie G. 2, 23. — Παρισαιοι neben ἀρχ. sind hier die νομοδιδάσκαλοι, ~~ᾠδῶν~~ oder ~~ᾠδῶν~~, welche in der Regel zu jener Partei gehörten; anderwärts steht daher verbunden ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς; ἀρχιερεῖς, die Häupter der verschiedenen Priesterklassen, ἀρχοντες τῶν πατρῶν τ. ἱερῶν (1 Chron. 24, 6. 2 Chron. 36, 14.). Jene beiden Classen bildeten die Beisitzer des Synhedriums. Man wollte nicht gerade

sogleich sich der Person Jesu bemächtigen, sondern gab den Auftrag, es, während des Festes, bei sich darbietender Gelegenheit zu thun.

B. 33. 34. Christus äußerte dies entweder bei einer andern Gelegenheit zu denen, welche ihm nachstellten, oder auch damals, als die Abgesandten sich unter das Volk mischten. B. 34. haben mehrere Aeltere, Nonnus, Theophyl., der Aethiope, Kopte, Araber, *elul* gelesen. Allein ohne Zweifel richtiger *elul*, als die schwierigere und durch die Alten begründete Lesart (Präf. für Futur., Biner, S. 115.), wie auch der Syrer hat: *ܐܠܘܠ ܠܝܬ ܠܗܝܐ*. Die Formel *ὅπου εἰμι* ist dem Johannes gewöhnlich, 12, 26. 14, 3. 17, 24. An diesen Stellen ist keine Variante. *Elul*, welches im N. T. nicht vorkommt, hat den Verdacht gegen sich, dem *ἐπάγω* in C. 8, 21. und 13, 33. nachgebildet zu seyn. Euth.: *ὅπου εἰμι τότε. δηλοῖ δὲ τὴν ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καθέδραν*. Wir müssen bei Erklärung dieses Ausspruches vor Augen haben die Parallelstelle 8, 21. und auch 13, 33. Es kommt bei der Erklärung besonders darauf an, ob *ζητεῖν* die Bedeutung des Nachstellens, des feindlichen Suchens habe (so Drig., Grot.), oder des Auffuchens um Hülfe zu erlangen (Theoph., Erasmi, Calvin, Zwingli). Das Letztere erscheint wahrscheinlicher, theils wenn wir alttest. Stellen wie Amos 8, 12. und Sprüchw. 1, 28. vergleichen, wo das Nichtfinden in der Zeit der Noth als göttliche Vergeltung dargestellt wird (vgl. Jes. 65, 1.), theils bei Berücksichtigung von 13, 33., wo doch *ζητεῖν* nicht im feindlichen Sinne genommen seyn kann, theils bei Vergleichung von 8, 21., wo statt *οὐχ εἶδ.* steht *ἐποδανείσθε ἐν τῇ ἀμαρτίᾳ ὑμῶν*. Ist nun aber von einem Suchen Christi die Rede, so entsteht die Frage, suchten ihn die Juden mit wahren Glauben oder nicht? Im letzteren Falle läßt sich kein Zweck des Suchens denken, im ersteren Falle läßt sich nicht denken, daß sie die göttliche Straferechtigkeit getroffen haben sollte. Die Schwierigkeit hebt sich, wenn wir annehmen, daß Christus hier von dem Suchen nicht gerade seiner Person, sondern des Messias redet, während er 13, 33., wo er dasselbe seinen Jüngern sagt, allerdings an das Suchen seiner selbst denkt. Die Juden würden in der Zeit der Drangsale den Messias suchen, welchen sie in seiner Person verschmäheten, wie sie denn auch in der That falschen Messiasen nachzueilten, Matth. 24, 23. Also: „dann werdet ihr den Messias auf-

suchen, den ihr in meiner Person verschmähst habt, aber vergessens —.“ Vielleicht ist indeß nicht auszuschließen, daß der Erlöser daran dachte, wie, namentlich bei den Strafgerichten über die heilige Stadt, in Diesem und Jenem die Ahnung aufsteigen konnte: Sollte nicht jener Jesus doch der Messias gewesen seyn? — aber die Strafgerichte, die über das ganze Volk ergingen, würden einen solchen übereilen. Vgl. auch die Anm. zu 8, 21. Diese absichtlich etwas dunkle Rede soll das Nachdenken erregen.

B. 35. 36. Διασπορά Ἑλλ. steht gewöhnlich als abstr. pro concr. ol διασπαρέντες ἐν τοῖς Ἑλλησιν Ἰουδαῖοι. Dies kann es aber hier nicht seyn, wie das nachfolgende διδάσκ. τ. Ἑλλ. zeigt. Es bezeichnet also hier den Ort, wo die διασπαρέντες wohnen. So der Syrer ܕܢܚܪܐ ܕܠܘܕܐܝܝܢ „in die Orte der Heiden,“ eben so der Aethiope. Der Araber ٴلي فرق اليونانيين „zu den Secten der Griechen.“ In diesen Worten liegt nun ein Hohn, als wollten sie sagen: „Will er dort sein Glück suchen, so werden wir ihm freilich nicht folgen.“ Bei einer gleichen Aeußerung Christi sprechen die Juden E. 8, 22. eine andere noch höhnißchere Vermuthung aus.

B. 37. Vgl. zu diesem Abschnitte die Dissert. von Mösselt, Opusc. Diss. III. p. 48. und Flatt, Opusc. Diss. II. — Der achte Tag des Festes — der zugleich der letzte Festtag im Jahre war, den daher Philo ὀκτήμερον τοῦ ἐνιαυτοῦ ἀγιώτερον nennt — wurde mit ganz besonderer Feierlichkeit begangen. Es fand an demselben ein allgemeiner Jubel des Volks (Plutarch nennt ihn einen bakchischen) statt, und mancherlei pomphafte Ceremonien wurden ausgeübt, so daß die Rabbinen zu sagen pflegten (Tr. Succa, E. 5. S. 1.), wer diese Festlichkeiten nicht gesehen habe, wisse gar nicht was Jubel sei. Eine Beschreibung dieser Festlichkeiten findet sich in H. Majus, Diss. de haustu aquarum, besonders aus dem talm. Tr. Succa. Daher heißt dieser Tag hier ἡ μεγάλη, nach einem Sprachgebrauch, der auch bei den Christen herrschend wurde, bei denen μέγα σάββατον der Sabbath war, wo Christus im Grabe lag, und eben so ἡ ἑβδομάς ἡ μεγάλη, Suicer, Thes. p. 919, 2. Schon im Gesetz werden für die sieben Tage mancherlei Feierlichkeiten geboten, 3 Mos. 23, 39 ff. 4 Mos. 29, 12—39. Unter denen, welche nun noch durch die Einführung der Rabbinen hinzugefügt wurden, befand sich auch die,

B. 40—42. Die Worte haben auf die Festbesuchenden (B. 20.) einen Eindruck gemacht. Einige halten ihn für τὸν προφήτην, für den Jeremias (s. zu E. 1, 21.), Andere für den Messias selbst. Allein die Nachricht von der Geburt Jesu in Bethlehem ist unter dem großen Haufen unbekannt, sie wissen nur, daß er aus Galiläa stammt, und von niedriger Herkunft ist. Dies können sie nicht mit den Erwartungen, die sie vom Messias haben, vereinigen. Die Schriftstellen, worauf Bezug genommen wird, sind Micha 5, 1. Jes. 11, 1. Jer. 23, 5. u. a.

B. 43—46. Die abgeschickten Gerichtsdienere hatten nicht gewagt, Jesum zu ergreifen, obwohl sie eben zu diesem Zwecke sich unter das Volk gemischt hatten. Einige Zuhörer der pharisäischen Partei hatten nun dies thun wollen, aber eine höhere Gewalt hielt sie davon zurück. — Ueber ἀρχ. καὶ πατρις. vgl. zu B. 32. — Wie es oftmals der Fall ist, daß eine in einem höheren Bewußtseyn gesprochene Rede eine bindende Kraft über rohe Gemüther ausübt, wenngleich sie ihren Sinn nicht fassen, so auch hier.

B. 47. 48. Ἀρχοντες ist der allgemeine Name für alle Beisitzer des Synedriums (Joh. 3, 1. Apg. 3, 17. 2 Maff. 14, 37. Josephus, Antiq. I. 20. c. 1. §. 2.). Die Antwort dieser Leute ist charakteristisch. In ihrem Hochmuth halten sie, die Gelehrten und Vornehmen, sich für die einzigen Richter in göttlichen Dingen (Matth. 11, 25.). Ihre Buchstabengelehrsamkeit soll die höchste Norm für die Erkenntniß der Wahrheit seyn. Sie ahnen in ihrer hochmüthigen Verblendung nichts von jenem höheren Forum über göttliche Dinge, welches auch der Geringste in sich trägt, von dem des inneren religiösen Bewußtseyns. Vgl. übrigens 12, 42. — Die Unstudirten — und zwar nicht bloß diejenigen, welche die heilige Schrift nicht studirt haben, sondern gerade die, welche nicht תלמידי תלמידי, Rabbinenschüler gewesen sind (Sota, f. 22.) — nannte der pharisäische Hochmuth תלמידי תלמידי. Ihnen sprach er alle Frömmigkeit ab. Tr. Pirke Aboth, E. 2. §. 5. תלמידי תלמידי לא ידעו: „der Unstudirte ist nie fromm.“ Die Pharisaer sagten (Tr. Pesachim, f. 49, 2.): „Kein Studirter darf ein Weib von ihnen nehmen, denn von ihren Weibern gilt: Verflucht ist, wer mit einem Thiere Weisclaf treibt.“ (Vgl. Wagen seil, Sota, E. 516 ff.). Man nannte die לדידות תלמידי „Gräuel.“

B. 50—52. Nikodemus hatte gewiß durch jenes nächtliche

Gespräch mit Jesu an Anhänglichkeit und Hinneigung zu ihm gewonnen. Er hätte wohl gern mehr zu seinen Gunsten gesagt, allein er scheint furchtsamer Natur gewesen zu seyn. Daher will er nur auf eine Billigkeit dringen, um derentwillen man ihn nicht geradezu anklagen konnte, wie denn ja auch Gamaliel sich in Bezug auf die christliche Sache ähnlich äußern durfte (Apg. 5, 34.). Die Schriftstelle, auf die er sich beruft, ist 5 Mos. 19, 15. Bei ἀκούσῃ und γινῶσκει ist das Subject ὁ κριτὴς zu ergänzen (Winer, Sprachl. S. 148. 3. A.). — Die Pharisäer suchen die Anhänglichkeit an Christum dadurch zu brandmarken, daß sie dieselbe nur bei beschränkten Galiläern voraussetzen. Es waren allerdings aus Galiläa schon Propheten aufgestanden, Jonas, Elias und vielleicht auch Nachum; allein die blinde Wuth läßt jene Leute in dem Augenblicke die einzelnen Beispiele vergessen.

Von B. 53 bis C. 8, 12. finden wir nun einen Abschnitt, dessen Richtigkeit zweifelhaft scheint. Was zuerst die codd. betrifft, so findet sich die Stelle nicht in ABC; dabei ist freilich zu bemerken, daß cod. A von Joh. 6, 50. bis 8, 12. defect ist (indefß zeigt das Verhältniß des Raumes, daß er diese Geschichte nicht hatte), eben so cod. C von 7, 3. bis 8, 34. Es findet sich der Abschnitt dagegen in dem vorzüglichen cod. D. Allein dessen Gewicht wird gerade bei dieser Untersuchung dadurch gemindert, daß er auch Matth. 23, 28. Luk. 6, 5. apokryphische Zusätze enthält. Mehrere Handschriften ferner bezeichnen die Stelle mit dem Obelus oder Asteriskus, als dem Zeichen der Verwerfung oder des Verdachtes; andere setzen sie an das Ende des Evangeliums, andere hinter Luk. 21. Zu diesem Resultat der Betrachtung der vorhandenen Handschriften nehme man hinzu eine Stelle bei Euth. zum achten Capitel: *χοη δὲ γινώσκειν, ὅτι τὰ ἐντεῦθεν 7, 53. ἄρχι τοῦ 8, 12. παρὰ τοῖς ἀκριβοῦσιν ἀντιγράφουσιν ἢ οὐχ εὐρεται ἢ ἀβέλουςται διὰ φανερῶνται παρῃγραπτα καὶ προσθήκη.* Wogegen freilich wieder Hieron. (c. Pel. 2, 17.) versichert, die Perikope finde sich in multis et graecis et lat. codd., und einige Scholien behaupten, sie sei in ἀρχαίοις ἀντιγράφουσιν enthalten. Dazu kommt aber ferner, daß gerade in diesem Abschnitte sich unzählige Varianten finden, welches gewöhnlich bei später eingeschobenen Stellen der Fall ist. Was die Kirchenväter betrifft, so sind diese für die Annahme der Richtigkeit sehr ungünstig, denn es fehlt der Abschnitt bei Orige-

nes, Kyrrill, Chrysostomus, Nonnus, Theophylakt, Apollinaris, Basilus, Theodor von Mopsuestia. Da diese und andere Kirchenväter erwähnen seiner gar nicht einmal, obwohl in den Streitigkeiten über die strenge Bußdisciplin ein Interesse da war, ihn anzuführen, um durch ihn mildere Grundsätze zu empfehlen. Es finden sich erst die Spuren dieses Abschnittes in den apostolischen Constitutionen (am Ende des dritten Jahrhunderts), bei Ambros., August., Hieron. Nun erkennen aber auf der andern Seite diese Schriftsteller an, daß er in vielen Handschriften sich findet, und August. de adulterinis coniugiis II. 7. giebt die Vermuthung (credo), daß man die Erzählung deswegen möchte ausgelassen haben, weil sie zum Leichtsinne im Ehebruch Veranlassung geben könnte. Eben so vor ihm Ambrosius. So behauptet auch der Polemiker Nikon, im dreizehnten Jahrhundert, die armenische Kirche habe willkürlich jene Erzählung ausgemerzt, weil sie schädlich sei. Erstens aber ist, was August. sagt, nur Vermuthung, was Nikon sagt, vielleicht bloß polemische Beschuldigung. Sodann findet sich diese Besorgniß erst in Augustins Zeiten, im vierten Jahrhundert, und schon damals war die Erzählung in vielen codd. ausgelassen, nachher aber, nachdem diese Besorgniß laut geworden, wird sie deswegen nirgend entfernt. Was die Uebersetzungen endlich anlangt, so fehlt der Abschnitt in den ältesten Handschriften der syrischen Uebersetzer, in der koptischen, armenischen (wo sie am Ende des Evangeliums angehängt ist) und in der gothischen. — Sollte nun die Richtigkeit der Erzählung erwiesen werden, so müßte man im Stande seyn, genügenden Grund anzugeben, warum schon die ältesten Handschriften und Zeugen sie nicht anerkennen, und woher gerade bei dieser Erzählung sich eine so große Discrepanz ihrer Lesarten und auch ihrer Stellung zeigt. Der Grund, den Augustin nennt, ist keinesweges befriedigend, da wir sehen, daß er ja auf die spätere Zeit so wenig Eindruck machte, und daß er in der griechischen Kirche, welche doch der Richtigkeit jener Erzählung besonders ungünstig ist, gar nicht vorhanden war; auch beruht jener Grund bei ihm nur auf Vermuthung. Unter diesen Umständen machen die äußeren Gründe die Richtigkeit jener Erzählung allerdings sehr verdächtig. — Was die inneren Gründe anlangt, so hat man schon in dem ganzen Inhalte der Erzählung mehrere Widersprüche, Unwahrscheinlichkeiten und antiqua-

rische Verstöße nachzuweisen gesucht, allein dies mit Unrecht. Indes läßt sich so viel nicht läugnen, daß die Anknüpfung dieser Erzählung an den vorhergegangenen Abschnitt unnatürlich ist, und außerdem, daß sich einige Sprachformen nachweisen lassen, welche weniger mit der Eigenthümlichkeit des Evangelisten übereinstimmen. Was die Anknüpfung von B. 53. an das Vorhergehende betrifft, so haben Einige, wie Paulus, ihn auf die Rückkehr der Festbesuchenden nach ihrer Heimath bezogen; allein es ist doch im kurz Vorhergehenden viel mehr von den Synedristen die Rede als von den Festbesuchenden, welche doch wohl nicht alle sogleich darauf nach Hause reisten; überdies wird E. 8. aufs Neue *πᾶς ὁ λαός* erwähnt, welches doch wohl wieder die Festbesuchenden sind. Denkt man nun an die Synedristen, so wäre der Zusatz müßig, wenn nicht etwa der Vf. dadurch sagen wollte, die Synedristen seien unrichteter Sache, ohne etwas gegen Jesum zu beschließen, nach Hause gegangen. Will er dies sagen, so ist die Rede sehr dunkel. Hinsichtlich des Sprachgebrauchs fällt zunächst das Fremdartige im Gebrauch von *πᾶς ὁ λαός* auf, für welches Johannes immer, wie auch hier einige codd. thun, *ὁ ὄχλος* setzt, während dagegen jenes in den ersten Evangelisten und in LXX. öfter vorkommt, z. B. Susanna, B. 47. Ferner finden wir zwar bei den ersten Evangelisten, aber nicht bei Johannes, die Redensart *καθ' ὅσας ἐδίδασκεν αὐτοῦς*. Eben so kommt auch sonst bei Johannes *γραμματεὺς* (*νομικός*) nicht vor. Man könnte auch sagen, daß hier die Verbindungen mit *δέ* häufiger sind, als bei Johannes, der lieber *οὖν* und *καί* setzt. — Unter diesen Umständen werden wir denn nach inneren und besonders nach äußeren Gründen es für wahrscheinlich, wenn auch nicht für unumstößlich, erklären, daß diese Erzählung im dritten Jahrhunderte an die Stelle, wo sie jetzt steht, eingeschoben wurde. Fragen wir aber nach der Quelle, so wird die Annahme am meisten für sich haben, daß die Erzählung aus einer reinen Evangelientradition entnommen sei. Es scheint, als ob auch das Evangelium *κατ' Ἐβραίου* sie enthalten habe. Wenigstens sagt Eusebius, hist. eccles. III, 39., indem er von einer Schrift des Papias redet: *ἐκτίθεται δὲ καὶ ἄλλην ἰστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ κατ' Ἐβραίου εὐαγγέλιον περιέχει*. Wie dem auch sei, wenn auch diese Stelle des Eusebius sich nicht auf die Erzählung unserer

Geschichte bezieht, und wenn auch Johannes nicht der Verfasser ist, so kann sie doch nicht für eine bloße Erdichtung gehalten werden. Sie ist zuverlässig eine ächte evangelische Ueberlieferung. Wäre sie von irgend einer herrschenden Partei untergeschoben worden, so würde sie schon nicht so einfach geblieben seyn. Man muß ferner bekennen, daß der Charakter Jesu treffend aufgefaßt und der Geist der Erzählung ein solcher ist, der mit dem innersten eigenthümlichen Wesen des Christenthums übereinstimmt. Es ließe sich nicht angeben, welche von den herrschenden Geistesrichtungen der ersten Jahrhunderte und zu welchem Zwecke sie eine solche Erzählung hätte erfinden sollen. In und außerhalb der Kirche waren besonders ästhetische Grundsätze verbreitet, denen diese Erzählung voll ächt evangelischen Sinnes gerade entgegengesetzt ist, so daß sie ja selbst, wie wir sahen, von Manchen für anstößig gehalten wurde. — Bestritten wurde unter den neueren Gelehrten die Aechtheit dieses Abschnittes, nachdem Erasmus, Calvin und Beza leise Zweifel geäußert, von Grotius, Wetstein, Semler, Paulus, Lücke. Vertheidigt wurde sie von Lampe, Bengel, Michaelis, Matthäi, Storr, Ruinoel, besonders Stäudlin, *prolusio qua pericopae de adultera veritas et authenticia defenditur*, P. I. II. Gott. 1806.

B. 53. S. über den Sinn, was oben gesagt ist.

Capitel VIII.

B. 1. Den ersten B. dieses Capitels sollte eigentlich der 53ste des vorigen bilden, indem von diesem an, wie wir bemerkten, der Verdacht gegen die Aechtheit des ganzen Abschnitts beginnt. Jesus geht nach dem Delberge. Wie wir aus dem letzten Theile seiner Geschichte wissen, zog er sich öfters am Abende dorthin zurück. Nicht gar weit vom östlichen Abhange dieses ganz nahe der Stadt gelegenen Berges war der Flecken Bethania, wo die Jesu befreundete Familie des Lazarus wohnte, die er oft besuchte, während auf dem westlichen Abhange, der der Stadt zugekehrt war, der Meierhof lag, der den Namen Delfelter führte (Gethsemane). Matth. 21, 17. Luk. 21, 37. 22, 39.

B. 2—4. Auch wenn man B. 53. nicht auf die Rückkehr der Festbesuchenden bezieht, fällt es immer auf, hier wieder die ganze Volksmenge erwähnt zu finden, denn das Fest war ja schon zu

Ende. — *Ἐναυτογῶν*, eigentlich: „beim Diebstahl ertappt,“ dann in abgeleiteter Bedeutung in crimine flagrante; das beige-setzte Part. giebt die Art des Verbrechens an. *Γραμματεὺς* gleich *νομικός* ist häufig bei den andern Evangelisten, bei Johannes statt dessen *φαιοῖ*. Es sind die Gesetzesgelehrten verstanden. Man hat nun behauptet (s. besonders Paulus zu dieser Stelle, auch Cleric., Wetstein), es sei eine solche That der Pharisäer an sich unwahrscheinlich. Diese arglistigen Menschen pflegten nämlich gewöhnlich dem Erlöser Dilemmata vorzulegen, um ihn, wie auch seine Rede ausfiele, darin zu fangen. Diese Absicht würden sie nun hier — sagt man — nicht haben erreichen können, weil nur, wenn die Antwort Jesu nach einer Seite ausfiel, nämlich dem Gesetze des Moses widersprach, sie eine Gelegenheit zur Anklage fanden. Sie konnten sich dagegen vielmehr gewärtigen, Jesus würde hier einen deutlichen Beweis geben, daß es ihm keinesweges um ein neuernendes Umstoßen des mosaischen Gesetzes zu thun sei. Allein dieser Einwand ist ganz nichtig. Von Jesu, der stets den reumüthigen Sünder über den hochmüthigen Selbstgerechten stellte, der die bußfertigen Sünder im Gegensatz zu den hoffärtigen Pharisäern erhob (Luk. 7, 39. 15, 1. 2. Matth. 21, 31.), und der ihrem stolzen Sinne eben deswegen so verhaßt war, glaubten sie wohl mit ziemlicher Zuversicht erwarten zu können, daß er auch in diesem Falle dem Sünder würde Gnade widerfahren lassen, und dadurch sich eines offenbaren Gesetzesbruches schuldig machen. Die Form, in welcher jene Leute die Sünderin herbeibringen, ist daher nicht als ein *actus iudicialis* anzusehn, sondern sie kommen, um nach rabbinischer Sitte eine *מִשְׁפָּט* vorzulegen, eine religiöse Rechtsfrage, welche Rabbinen entscheiden. Man kann vergl. Luk. 12, 14.

B. 5. Der Ehebruch wird nach 3 Mos. 20, 10. 5 Mos. 22, 22. mit dem Tode bestraft; die Todesart ist nicht bestimmt. Nun bestimmt aber darüber der Talmud, die Todesstrafe sei die Erdrofflung, und überhaupt, wo im Gesetze die Rede sei von Todesstrafe im Allgemeinen, sei die Erdrofflung darunter verstanden. S. Tr. Sanhedrin, C. 10. §. 1. (f. 52, 2.) *לִּפְנֵי הָרֶגֶת*, und Raim., Halichoth Sanh. C. 15. Nur dann trete die Steinigung ein, wenn die Ehebrecherin erst verlobt gewesen, oder wenn sie die Tochter eines Priesters war. Mehrere Ausleger nun, Wetstein, Semler, Morus, Paulus, glauben, daß also der Erzähler

einen groben antiquarischen Verstoß begangen habe, wenn er hier von der Steinigung als Strafe des Ehebruchs redet. Indesß ist zu bemerken, daß nach der Zerstörung Jerusalems sich gar manches in dem Rechtsverfahren der Juden änderte, daß also die Mischna, die sich eigentlich auf jene Zeit bezieht, nicht ein sicheres Zeugniß für das, was zu Christi Zeit gewöhnlich war, abgeben kann. Ihre Auslegung der alten Gesetzesausprüche kann aber gar nicht für zuverlässig gehalten werden, denn diese richtete sich oft nach dem zur Zeit gangbar Gewordenen. Gerade auch, was den vorliegenden Fall betrifft, hat Michaelis (Mos. Recht S. 262.) darauf aufmerksam gemacht, daß, wenn im Gesetz unbestimmte Todesstrafe verordnet ist, dies keinesweges immer die Erdrosselung sei, sondern auch zuweilen die Steinigung. Vgl. 2 Mos. 31, 14. 35, 2. mit 4 Mos. 15, 32—36. Wegen der überhandnehmenden Fälle des Ehebruchs wurde gegen die Zeit Christi hin auch nicht mehr das bittere Wasser der Ehebrecherin zur Probe gegeben, von dem 4 Mos. 5, 11—31. die Rede ist. So kann auch später aus demselben Grunde die Strafe der Steinigung in die der Erdrosselung verwandelt worden seyn.

B. 6. Die *κατηγορία*, welche sie suchten, war die, daß Jesus ein offener Verächter der mosaischen Verordnungen sei, s. zu B. 2—4. — *Προσποιούμενος* und *μη προσποιούμενος* sind offenbar erklärende Glossen, die daher aus dem Text mit Recht entfernt worden. Das Schreiben oder Malen auf der Erde war in der alten Welt, wie bei uns, Zeichen des tiefen Nachdenkens und Nichtachtens dessen, was außen vorgeht, auch der Langenweile, welche, eben durch nichts Aeußerliches beschäftigt, nur innerlich sich dem Zuge der Gedanken überläßt. S. das Scholion zu Aristoph. Acharnern, B. 31., in welcher Stelle neben einander vorkommt *κατ' ἐπειδὴν ὃ μόνος, ἀποῶ, γράφω, παραλλομαι, λογιζομαι*, so daß das eine Wort das andere erklärt. Aelian, V. Hist. l. 14. c. 19., erzählt, daß der Philosoph Archytas, der auf eine an ihn gerichtete Frage nicht antworten wollte, die Antwort an die Wand geschrieben habe. Im Talm. Tr. Gittin f. 7, 1. finden sich Spuren einer ähnlichen Gewohnheit auch bei den Juden. Luther: „Der Herr will sagen, warum fraget ihr mich? Und will den Mund ihnen nicht gönnen, wendet ihn anders wohin, und will sie auch nicht ansehen, noch ihnen antworten.“ Zweierlei beabsich-

tigt der Erlöser durch diese Handlung. Er vergilt der bösen Absicht, die sie leitet, mit Verachtung, und er spannt durch sein fortbauern- des Schweigen ihre Aufmerksamkeit.

B. 7. Sie fahren fort mit Fragen. Plötzlich richtet Christus sich auf und giebt eine Antwort, die ganz ihre Gesinnung trifft. Ihre Gesinnung war verblendete Selbstgerechtigkeit. Freude am Richten könnte nur der haben, der selbst sündenfrei ist; wer es nicht ist, wird bei jedem Gericht an das über sich selbst erinnert, Röm. 2, 1, 2. — Man muß sich gegenwärtig erhalten, daß Christus bei seinem ganzen Verfahren weniger die Frau als die Pharisäer im Auge hat.

B. 8. 9. Nach dem ersten Worte beugt sich Christus wieder zur Erde nieder. Diese verächtliche Behandlung der Ankläger muß dazu dienen, das strafende Gefühl in ihrem Innern zu erhöhen. Man giebt an und es läßt sich allerdings belegen (Wagenseil, zu Sota, S. 525 ff., vgl. Justin. Martyr. dial. c. Tryph. p. 363. Col.), daß damals viele angesehene Rabbinen im Ehebruch lebten. Doch es bedarf dieses speciellen Nachweises nicht. Jeder, in dem überhaupt das Schuldbewußtseyn erwacht, wird Anstand nehmen, schnell mit Verdammung Anderer bei der Hand zu seyn. Das widerfuhr ihnen. Da sich zumal Jesus nicht willig zeigte, sich weiter mit ihnen einzulassen, gehen sie von dannen. Musculus: fuit procul dubio tantopere hoc Christi responso illorum verberata conscientia, ut primum prorsus obmutuerint, nec habuerint quod in speciem regererent. Deinde ne ulterius quid quod minus vellent, ubi se denuo erexisset, audirent, confestim se ex medio subducunt. Treffliche Bemerkungen schließt Calvin an die Erzählung dieses Zuges der Geschichte an. *Es καὶ* *ἐς*, das καὶ nicht etwa mit Iota subscr., wie selbst Beza meint, für καὶ *ἐτα*, sondern *ἐς* wird soldristisch ἀλλως gebraucht für καὶ *ἐνα πάντες*, Mark. 14, 19. 3 Makk. 5, 34. Röm. 12, 5. — *Ἐως τῶν ἑσχατῶν* scheint nach innern und äußern Gründen nicht in den Text zu gehören. Einige beziehen die Worte *αἰ.* und *ἑσ.* auf's Alter, wie wir sagen: „Alt und Jung,“ um die Allgemeinheit anzuzeigen; so Grotius, Seiler u. A. Besser möchte es aber seyn, und bei *ἑσχατος* fast nothwendig (*Ἀριστ. ὁ ἑσχατος δῆμος*), sie auf den Stand zu beziehen, wie im Lat. *primores und homines postremi* (1 Kor. 4, 9.). Wenn die Vor-

nehmen (οἱ πρῶτοι) sich entfernten, gingen die Geringeren leicht nach. Jene aber konnten desto eher beschämt werden.

B. 10. 11. Die Frau bleibt in der Mitte — so daß sie dem aufblickenden Jesus sogleich in die Augen fällt — allein stehen. Man muß auch hier sich vergegenwärtigen, daß die Hauptabsicht Jesu auf die Pharisäer gerichtet war. Das gesetzliche Richteramt auszuüben, war nicht Jesu Sache, Luk. 12, 14. — so entläßt er sie, ohne sich über ihre vergangene Sünde auszusprechen. Er wollte sie wohl nicht geradezu für vergeben erklären. Indes konnte das ganze feierlich ernste und doch auch milde Verfahren Jesu nicht verfehlen, schon an und für sich einen tiefen Eindruck auf die zu machen, welche ja schon bei der eben vorgegangenen Scene sich hatte auf den Tod gefaßt machen müssen. Dieser Eindruck wurde nun noch durch die ernste Ermahnung erhöht. Vgl. 5, 14.

B. 12. Das Laubbüttenfest war zu Ende. Jesus blieb noch in Jerusalem zurück, und suchte durch fernere Vorträge an das Volk den Glauben an sich zu gründen. Πάλιν heißt öfter nur: „zu einer andern, unbestimmten Zeit,“ B. 21. G. 9, 15. Apg. 17, 32. In welchem Sinne Christus das φῶς sei, s. zu G. 1, 4. Man gebe das Wort so wieder: „Was das Licht in der sichtbaren Welt, bin ich für die unsichtbare.“ Das Nachfolgen bezeichnet, daß man das vorangehende Licht zu seinem Leitstern nimmt, und dann auch auf derselben Bahn, auf der es vorangezogen, ihm nachwandelt. Ἐξεί, er wird das Licht, welches wahres Leben giebt, stets für sich selbst besigen. Der Gen. τ. ζῶης ist Gen. effect. oder apposit.

B. 13. 14. Man vernimmt recht deutlich aus der Rede der Pharisäer jenen selbstgenügsamen Uebermuth, der auf nichts, was der Andere sagt, eingeht. Sie bringen die Rechtsformel vor, die Christus selbst 5, 31. erwähnt hatte. Der Erlöser hatte damals von selbst aus Herablassung so zu ihnen gesprochen. Nun macht er geltend, daß sein Fall in der That über den gemeinen Rechtsfall erhaben sei. Am wenigsten aber könne von den Pharisäern verlangt werden, daß sie ihm in der Sache ein Zeugniß gäben. „Bei mir ist ein so festes Wissen meines göttlichen Ursprungs (Wesen und Amt fließt zusammen), daß es sich von selbst, ohne weiteres Zeugniß Andern als wahr legitimirt. — Bei euch ist freilich von dieser meiner Abkunft keine Einsicht — warum? s. G. 5, 38. 42. 44. — Von euch wird man am wenigsten ein Zeugniß erwar-

ten.“ Zu dem *oída* bemerkt August. schön: *lumen et alia demonstrat et se ipsum. Testimonium sibi perhibet lux, aperit sanos oculos, et sibi ipsa testis est.*

B. 15. 16. *Katὰ σάρκα* „nach dem fleischlichen Maaßstabe,“ d. i. dann aus fleischlicher Gesinnung und nach der fleischlichen Außenseite, vgl. *κατ' ὅψιν* 7, 24. Es liegt in den Worten: 1) ihr habt am Richten eure Freude (wie noch die vorhergehende Erzählung belegte), was von einer unreinen Gesinnung zeugt; 2) ihr richtet auch immer nur nach einem fleischlichen Maaßstabe, wie ihr das in euerm Urtheil über mich bewährt; 3) ich, als gewöhnlicher Mensch betrachtet, habe am Richten gar keine Freude; 4) freilich muß ich richten — meinem Amte nach; 5) dann ist es aber auch vielmehr Gottes als mein Gericht, dann richtet Gott in mir, B. 26. — Andere fassen den Ausspruch *οὐ κολῶ οὐδένα* viel anders. August. ergänzt ein (*τῶν*) modo, Storr aus B. 16. *μόνος*; Kyrill, Flatt, Ruin. ergänzen *ἀπὸ τοῦ κοινοῦ* das *κατὰ σάρκα*.

B. 17. 18. Da Christus, indem er vom Richten sprach, von selbst darauf gekommen war, wieder den Vater und sich nebeneinander zu erwähnen, so schließt sich daran dieselbe Argumentation wie 5, 31. wieder an 5 Mos. 17, 6.

B. 19. Mit trágem Uebermuth, ohne wiederum tiefer auf das, was Jesus sagt, einzugehn, verlangen sie den Vater mit den Augen zu sehen. Hätten sie die rechten Augen — entgegnet Jesus — so würden sie im Sohn den Vater sehen, — so wie es wiederum andererseits heißt: weil sie des Vaters Wort nicht in ihrem Innern haben, so können sie den Sohn nicht erkennen, 5, 38.

B. 20. Johannes giebt den Ort an, wo Christus lehrte, um zu zeigen, daß er mitten im Tempel mit solcher göttlichen Parrhesie lehrte, und dennoch Niemand ihn anzugreifen wagte, weil sie Gottes Hand hinderte. *Ταξοφυλάκια* hießen dreizehn röhrenartige Kisten, von den Rabbinen wegen ihrer Form *τρίτη* genannt, in dem Vorhofe der Weiber. Sie dienten dazu, die freiwilligen und die jährlichen Beisteuern zum Tempelunterhalt zu sammeln (Mark. 12, 41.). Man kann sich also denken, daß hier viele Leute auf- und abgingen. Wollte man mit Bitringa (s. zu E. 8, 14.) annehmen, die Tempelsynagoge sei gerade hier gewesen, so würde man sich das Lehren an diesem Orte desto leichter erklären

können. Indesß lehrte Christus auch an andern Orten des Tempels und nicht bloß in der Synagoge. Mark. 12, 41. deutet nicht auf eine Synagoge an jenem Orte. Hier mag γαζοφ. Bezeichnung des Raums seyn, daher ἐν.

B. 21. Ob πάλιν ein andermal an demselben Tage bedeute, ist zweifelhaft. — Wir haben zu dem Ausspruch E. 7, 33, 34. und auch 13, 33. zu vergleichen, und erklären hier so wie 7, 33, 34., nämlich ζητεῖν vom Hülfe suchen. Erasmi.: tunc intelligetis ex eventu qui sim. Optabitis praesentiam meam, nec continget. Der Zusatz an dieser Stelle ἐν τ. αἰ. ὑμῶν ἀποθαν. begünstigt diese Auffassung — „weil der Erlöser ihnen nicht erscheinen wird (B. 24.), werden sie in ihrem sündlichen Zustande sterben.“

B. 22. Wie in jener Vermuthung der Juden E. 7, 35. ein Hohn liegt, so wohl auch hier. Der Selbstmord war den Juden eines der größten Verbrechen, welches Leben nach dem Tode in die Gehenna, den Ort der Verdammniß, bringt. Josephus (de bello I. 3, 8, 5.) sagt in der wichtigen Rede, in der er seine vom Feinde eingeschlossenen Kriegsgefährten vor dem Selbstmorde warnt, von den Selbstmördern: τούτων μὲν ἄδης δέχεται τὰς ψυχὰς σκοτιώτερος. Die Juden hatten also wohl geahnet, was Jesus sagen wollte. Indesß, statt sich demüthigen zu lassen, suchen sie nur den sie verletzenden Ausspruch ἐν τ. αἰ. ὑμ. ἀποθ. zu vergetten und sagen daher höhrend: „Wenn er sich selbst das Leben nehmen und in die Gehenna gehen will, so hat er wohl Recht, daß ihm niemand folgen wird.“ Calvin: pergunt non modo in securo contemptu, sed etiam in protervia.

B. 23. 24. Mit erhabenem Ernste begegnet der Erlöser dem Hohn. Es ist ein unendlicher Abstand zwischen ihnen und ihm. Er gehört im eminentesten Sinne dem Himmelreich an, sie dem Reiche dieser Welt. Kommt er ihnen also nicht zu Hülfe, erkennen sie ihn nicht in seiner Würde, nehmen sie ihn nicht zu ihrem Erlöser an, so müssen sie in ihren Sünden sterben. — Ueber ἐν αἰ. s. zu 4, 26.

B. 25. Die Frage kommt aus trügigem Uebermuth. Luther: „Es ist gar spitzig geredet, als sprächen sie: Awe ja, es sollte wohl wahr seyn? Wer seid ihr denn, lieber Junker Jesu?“ Die Antwort Christi hat Schwierigkeit, besonders wegen der Ungewißheit

der Bedeutung des *τὴν ἀρχήν*; dann fragt es sich auch, ob *ὅ,τι* oder *ὅτι* zu lesen. Gewiß ist *τὴν ἀρχήν* adverbialiter zu nehmen, wie *ἀρχὴν* Matth. 15, 16., und *ὅ,τι* als Relat. zu lesen und zu schreiben. Es kann dann besonders die Wahl zwischen folgenden drei Auffassungen seyn. 1) *Τὴν ἀρχήν* „für den Anfang.“ Erasmus (und ebenso Luther, Grotius, Paulus): *primum sum quod etiam dico vobis, non explico quidquid sum indignis; hoc primum dico, me missum esse a patre praeconem vitae, id quod iamdudum dico vobis.* Luther: „Wenn ihr werdet meiner Predigt folgen, werdet ihrs erfahren, wer ich sei.“ Christus würde also gleichsam die Juden zuerst nur haben auf eine niedere Ansicht von sich führen wollen, um erst dann, wenn sie auf diesem Standpuncte ständen, eine höhere zu offenbaren. Allein dies ist dem Zwecke Jesu zuwider, da er zeigen will, daß er mit vollem Rechte sich die Messiaswürde beilege. Ueberdies, welches sollte denn jene höhere Ansicht seyn? In dem, was Christus bereits gesagt hatte, war ja schon seine hohe Würde ausgesprochen. 2) *Τὴν ἀρχήν* in der Bedeutung des *ὅλως*, omnino. So häufig bei den Griechen. S. Elsner und Löbner, Obs. ad h. l., Viger, S. 80. 723. Sonst in eben der Bedeutung *τὴ ἀρχῇ*, Hemsterh. ad Luc. Tim. S. 26. So scheinen es schon Chrysost., Euthym. genommen zu haben, dann in neueren Zeiten zuerst Erasmus, der diese Erklärung der ersten vorzog, Melancthon, Wolf, Cler., Ruinoel, Lücke. „Ueberhaupt der, für den ich mich erkläre.“ Allein erstens weiß man nicht recht, was das „überhaupt“ hier heißen soll; die Ausleger vertauschen es freilich mit „wahrlich.“ Lücke will, daß es gleich *ἀρχὴν ἀρχὴν* sei, aber diese Bedeutung liegt nicht im griechischen Sprachgebrauch, zufolge dessen es nur „gleich von Anfang an, d. i. überhaupt“ heißt. Ferner läßt sich diese Bedeutung nur bei Profanscr. nachweisen, weder im N. T., noch in der LXX. Daher treten wir der dritten Erklärung bei, welche *τὴν ἀρχήν* für gleichbedeutend erklärt mit *ἀπ’ ἀρχῆς*, ἐξ ἀρχῆς (C. 15, 27. 16, 4.). Es kommt zwar in der LXX. der accus. abs. nur in der Bedeutung „am Anfange“ vor, 1 Mos. 43, 18. Daniel 8, 1., allein es lassen sich Beispiele bei Profanscr. nachweisen, wo es gerade heißt „gleich von Anfang an,“ Soph. Antigone, v. 92, Herodot l. 9. s. Wahl s. h. v., ja diese Bedeutung liegt

auch der abgeleiteten „überhaupt“ überall zu Grunde, so daß B u d u s bei Soph. das ἀρχήν omnino übersetzt, andere imprimis, das Richtige s. b. Hermann zu d. Stelle. Es kann nun entweder hinter τὴν ἀρχήν das Zeitwort ἐλάλησα ergänzt werden: „ich habe euch am Anfange es gesagt, was ich auch jetzt sage;“ oder, da dies hart ist, so können wir ἀπὸ τοῦ κοινοῦ (aus dem Zusammenhange) das εἰμι ergänzen. Das καί ist intendirend (τί χοῦ καὶ λέγειν;); es bezeichnet, daß die Aussage von dem wahren Seyn Christi nicht verschieden ist, wie מֵאֵל. Ααλω steht statt des Präter., weil das Präsens mit eingeschlossen, und die Handlung fortbauend ist. Also zu übersetzen: „ich bin, was ich ja auch von Anfang an (gleich am Anfange) gegen euch erklärt habe;“ ähnlich 10, 25. So Ronnus, Calvin, Beza, Maldonat u. A., auch die persische Uebersetzung. Der Satz würde im Hebr. lauten: אֲנִי אֲשֶׁר קִדְּמִי אֲנִי לָכֵן בְּתוֹכָהֶם אֲנִי הָיָה. So beantwortet also Christus die Frage der hochmüthigen Phariseer, aber auf eine solche Weise, daß auch zugleich ein ernstler Vorwurf darin lag, und die Erklärung, daß sie gar nicht nöthig hätten, diese Frage zu thun.

B. 26. Christus hatte oben B. 15. erklärt, er richte gar nicht, bald darauf hatte er gesagt, sie würden in ihrem sündlichen Zustande sterben müssen. Es bedurfte also seine Strafrede einer Rechtfertigung. Er giebt dieselbe, die er bereits B. 16. gab. Gott ist es, der durch ihn das Strafamt übt, er richtet nicht aus persönlicher Lust am Richten. So wird gut von Schott der Zusammenhang angegeben. Calvin, Lücke u. A. nehmen vielmehr ein Abbrechen der Rede an: quia surdis se canere videbat, non ultra prosequitur sermonem, sed tantum pronuntiat Deum fore vindicem. Lücke wendet gegen Schott ein, der Sprachgebrauch von ἔχω πρὸς εἶναι erlaube nicht, an das zu denken, was Christus schon gesagt hat, allein man kann ja auch zugleich an das denken, was er noch nicht ausgesprochen hat.

B. 27. 28. Aphen konnte wohl Dieser und Jener, daß Christus von seinem himmlischen Vater rede, indeß fehlte es doch an einer eigentlichen Einsicht in das, was Christus von seinem Zusammenhange mit demselben sagte. Eine lebendige überzeugende Einsicht erlangten sie erst davon, als Christus erhöht war, und zur Manifestation seiner Verherrlichung seine Kirche gründete und die

alte Theokratie aufhob. Ueber ὑποῦν s. zu 3, 14., über υἱὸς τ. α. zu 1, 52.

B. 29. Rosenm., Ruin. (auch nach Luth. de-Wette) u. A. nehmen ἀφ᾽ ἧς per enall. temp. für Präsens. Besser Eynar: „Der Vater hat mich noch nie verlassen.“ Das Präsens ist aber mit eingeschlossen.

B. 30—32. In einem gewissen schwachen Grade (C. 2, 24.) keimte der Glaube innerlich in den Gemüthern einiger Umstehenden auf. Es war aber jener Same, der keine feste ὄλκα hat (Matth. 13, 20.), der Erlöser weist also auf das μένειν hin, welches allein zum wahren Jünger machen kann (vgl. 15, 7. und zu 5, 38.). Das Wort fällt als ein Samenkorn ins Herz, nur wenn es in warmem Herzen geborgen und gepflegt wird, lösen sich immermehr seine Hüllen und die Pflanze schießt kräftig auf. Es entsteht zuerst eine rechte, d. i. lebendige (vgl. zu 1, 4.) Einsicht in die christliche Wahrheit, und eine solche macht frei von der ἀμαρτία, nicht bloß von der actuellen äußeren Erscheinung der Sündhaftigkeit, sondern auch von der innern Lust. Vgl. Joh. 17, 17. Es ist hier der Begriff der ἐλευθερία des Christen zu erläutern. Es gehören dahin, außer B. 36. 17, 17., 2 Kor. 13, 7. 1 Petr. 2, 16. Jak. 1, 25, 2, 12. Röm. 6, 18, 8, 21. Gal. 5, 1, 13, 4, 26, 31, 2, 4. Röm. 7, 6. In den letzteren Stellen heißen die Gläubigen ἐλευθεροί in Bezug auf das Gesetz, in den ersteren in Bezug auf die Sündhaftigkeit. Die letztere Freiheit erzeugt die erstere, denn dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben 1 Tim. 1, 9., sie werden vom Geist, von innen heraus, zur Erfüllung von Gottes Willen getrieben Röm. 8, 14. Diese ἐλευθερία ist die Frucht der υἱοθεσία. Wer an die göttliche ἀλήθεια glaubt, daß Gott uns Strafwürdige in Christo zu Kindern erwählt, in dem erwacht die kindliche Gegenliebe (1 Joh. 3, 1, 4, 19.), wo aber die Liebe ist, ist die Freiheit von der Lust am Bösen. Der tiefe Sinn dieser Lehre ist also keinesweges erschöpft, wenn man bloß sagt: „Wer die christlichen Moralvorschriften deutlich erkennt, der meidet das Böse.“

B. 33. B. 37. und 40. antwortet Jesus, wie es scheint, denselben, die hier das Wort nehmen, B. 37. u. 40. kann aber unmöglich zu den πιστευόντες gesagt seyn. Mithin müssen wir annehmen, daß hier Einige aus dem Volkshaufen heraus sprechen. Wir haben hier wohl nicht bloß an ein Mißverstehen aus Verstan-

deschwäche zu denken, sondern, wie es so häufig geht, sie wollen sich nicht darauf einlassen, der fleischliche Sinn greift etwas ihm Verwandtes auf. Durch die makkabäischen Befreiungskriege war der religiös-politische Enthusiasmus der Juden sehr gesteigert worden, so daß sie sich aufs eifrigste den Anmaßungen der Römer in Bezug auf ihre Freiheit entgegensetzten. Eine zelotische Partei unter ihnen erklärte es unbedingt für Sünde, einen andern Herrn anzuerkennen als Gott. Darum greifen sie mit solchem Eifer diese Seite der Sache auf.

B. 34—36. Ohne auf Widerlegung sich einzulassen, stellt Jesus dar, welches das Verhältniß sei, in dem sich der Begriff der Knechtschaft und der Freiheit auf die höchste Weise realisirt. Es ist das Verhältniß zur Sünde. Der allgemeine Begriff von Freiheit, der dieser Erklärung zu Grunde liegt, ist dieser: Frei ist das Wesen, das seiner Natur, seiner Idee gemäß sich entfaltet. Nun gehört zur Idee des Menschen die Sündhaftigkeit nicht, sie ist ein Fremdartiges, auch will sie der innerste Mensch nicht (Röm. 7, 15—17.), aber doch will sie der Mensch und eben darum ist er ihr Knecht, und muß thun, was sie will. — Cod. D., Clem. Alex. und einige latein. codd. haben B. 34. nicht τῆς ἀμαρτίας. Als Antwort auf die Rede der Juden wird das Wort Christi schlagender, wenn wir bloß δοῦλος lesen, und es läßt sich in der That auch wohl denken, daß ein Glossator durch Beischreibung des τῆς ἀμαρτίας das δοῦλος näher bestimmen wollte; wir verweisen es also aus dem Text. Verschieden würde übrigens der Sinn nicht, wenn man es auch läse: „es giebt noch eine andere Knechtschaft als die, an welche ihr denkt; wer Sünde thut, bei dem tritt am aller eigentlichsten das Knechtsverhältniß ein.“ Dagegen würde sich aber das Nachfolgende weniger anschließen, wo ja δοῦλος ganz allgemein steht. „Der Knecht im Haushalte bleibt nicht immer darin, wird ausgestoßen, wenn er untreu ist, der Sohn aber ist ewiger Theilnehmer an den Gütern des Vaters (den Gegensatz von δοῦλος und υἱός s. auch ausgedrückt Matth. 21, 36, 37.).“ In diesem ὁ υἱός lag nun ein Doppeltes, zunächst die Beziehung auf alle, die in das Kindschaftsverhältniß getreten sind, sodann im engeren Sinne die Beziehung auf den, der im höchsten Sinne Sohn ist — wie ja denn auch in der That die Gläubigen als Kinder Gottes Miterben Christi sind, Röm. 8, 17. Die Beziehung

auf sich selbst hebt nun Christus hervor. Der Sohn, als Theilhaber an den Rechten des Vaters, hat auch das Recht der manumissio. „Von dem müßt ihr erst freigemacht werden, ihr, die ihr als äußere Mitglieder der Theokratie *Σδ ηνε* Gottes zu seyn meint, während ihr doch Knechte seid.“ *Ὅπως* steht hier ähnlich, wie sonst das *ἀλλοθιός*, nämlich: „in den Zustand der Freiheit versetzt, der im höchsten Sinne kann Freiheit genannt werden.“ Bullinger: servus pro arbitrio domini eiicitur vel mutatur; ita mancipium peccati, tametsi ad tempus pietatem simulet et videatur habere Deum propitium, excluditur tamen suo tempore a consortio Dei et sanctorum; domus nempe consortium Dei et sanctorum adumbrat.

B. 37. Christus entwickelt wiederum, wie so oft, den tieferen Sinn, in welchem das, was der Gegner sagt, Wahrheit enthält. Er will sagen: „wäret ihr, dem tiefften Sinne nach, was ihr zu seyn vorgebt, Nachkommen Abrahams, d. i. solche, die seinem Beispiel nachkommen, so wollte ich euch wohl für Freie erklären, aber ihr seid ja auf Mord bedacht!“ Ganz entsprechend ist G. 7, 19. — *Χωρεῖν* von *χωρος*, locum facio, entweder alteri oder mihi, in diesem Falle gleich locum occupo, daher „vordringen,“ metaphorisch: „ins Innere dringen.“ Wäre dieses hier der Sinn, so müßte *εἰς* stehn. Die Verwechslung wäre wohl nicht unzulässig, nur kommt es überhaupt nicht im metaphorischen Sinne mit *εἰς* vor. So Chrys., Ronnus, welcher letztere: *οὐ γὰρ ἐμὸς ποτε μῦθος ἐς ὑμετέραν φρένα δύει.* Eine abgeleitete Bedeutung ist „Ort finden, d. h. gedeihen, gut von Statte gehn,“ wie *χοροῶμαι*; doch diese Bedeutung scheint zu matt und vulgair zu seyn. Am besten möchte der Sinn seyn „Statt finden,“ d. i. metaphorisch: „verstanden werden, aufgefaßt werden.“ So Mel. Bezä, die Stelle aber, welche er aus Arist. für diese Bedeutung anführt, paßt nicht. So scheint es auch der Syrer genommen zu haben. Activisch ist *χωρεῖν* = *συληναι*, mento capio, sehr gebräuchlich, s. Bretschn. s. h. v. Für den Ausdruck vergl. die Anm. zu 5, 38.

B. 38. „An mir könnt ihr sehen, was es heißt, Jemanden zum Vater haben — da ihr nun selbst der Mordgier nachgebt, so (so) zeigt ihr ja, wer euer eigentlicher Vater sei.“ Christus weist schon hier andeutend auf das hin, was er B. 44. geradezu sagt. —

Statt ὁ ἐωράκατε hat schon Griesbach ὁ ἠκούσατε empfohlen und Lachmann aufgenommen, äußere und innere Gründe sprechen mehr für ἐωράκατε.

B. 39. 40. Die Bezeichnung Abrahams als Vater Israels war eine ganz stehende (Jes. 51, 2. Vacoche, porta Mosis. Opp. I. p. 58.). Sie wollen also sagen: „Können wir denn noch einen andern Vater als Abraham haben?“ Mel.: Magna Christi moderatio, adhuc parcat illis, ut non statim aperte patrem ipsorum diabolum esse dicat.

B. 41. Wo sie etwas Ordentliches glauben antworten zu können, da verstehen sie wohl den Erlöser, auch wenn er verblümt redet. So merken sie wohl, worauf er jetzt hinaus will: „Willst du die Abkunft von Abraham nicht anerkennen, willst du auf eine höhere hinweisen, nun so ist Gott unser Vater (Jes. 64, 16. 45, 9. 5 Mos. 32, 6:).“ — Man könnte mit Lücke u. v. A. meinen, πορ-vela beziehe sich im Sinne der Juden, nach der gewöhnlichen Vergleichung ihres Verhältnisses zu Jehovah mit dem ehelichen, auf den Götzendienst: „wir erkennen nicht mehrere Götter als unsre Urheber und Gründer unserer Theokratie an;“ allein diese Beziehung dürfte doch etwas zu gesucht seyn — etwas anderes wäre es, wenn Christus selbst so etwas sagte. — „Das Verwandte kennt das Verwandte, wäret ihr aus Gott, so müßtet ihr erkennen, daß auch ich aus Gott bin“ — wie oben B. 19. ἤγαπατε ἄν „ihr würdet lieben,“ nicht „ihr würdet geliebt haben,“ Winer S. 43. 3. A.

B. 43. Λαλιά, gemäß seiner Ableitung von λαλεῖν, „das Äußere der Sprache, die Rede;“ λόγος, gemäß seiner Ableitung von λέγω, „die Rede als Trägerin von Gedanken,“ s. über λαλεῖν und λέγειν Zittm., de synon. p. 79. Den Unterschied drückt auch der Aethiope richtig aus **ፆል** und **፲፭** und der Araber قول und كلام, weniger richtig der Kopte. Ἀκούειν „verstehn.“ Also: „Warum erkennt ihr nicht gleich am ganzen Ton meiner Rede in mir den Gottgesandten? — Weil ihr den Sinn meiner Rede nicht fassen könnt.“ Calvin treffend: priore membro stuporem eorum perstringit, altero prae fractum doctrinae odium, postea v. 44. utriusque causam assignat. Das Nichtkönnen ist die Folge des Nichtwollens E. 5, 40, 44. Röm. 8, 7. Εϥϣλ.: οὐ δύνασθε, ἡ γὰρ πρὸς τὸ φαῦλον ῥοπή ἐκλύει τῆς

καρδιας τὸν τόνον. Mel.: nam qui veri sint Dei filii et domestici, non possunt paternae domus ignorare linguam.

B. 44. Vgl. die treffliche Abhandlung von Nitzsch über Joh. 8, 44. in der Berliner theol. Zeitschr., 3. Heft, S. 52 ff. — „Der, mit dem ihr geistig verwandt seid, das ist der Urquell alles Bösen, in dessen Gesinnung geht ihr willig ein.“ 1 Joh. 3, 10. Ammonius: ἐν συντόμῳ ὁ νοῦς τοῦ λόγου τοῦτο σημαίνει· εἰ καὶ ἀσαφές ἐστι, προεωδέστερον ὁ διάβολος ὀνομάζεται ὑμῶν πατὴρ. Θέλιν, emphatisch wie 7, 17. Origenes: αὐταρχες γὰρ εἰς τὸ εἶναι τοῦ διαβόλου υἱὸν τὸ καὶ θέλιν αὐτοῦ ποιεῖν τὰς ἐπιθυμίας. — Es fragt sich nun, in welcher Beziehung Christus den Teufel ἀνθρωποκτόνος nenne. Darüber giebt es zwei Hauptansichten. Die eine nimmt an, daß dabei an die Verführung der ersten Menschen gedacht sei, dann hätte θάνατος die allgemeinere Bedeutung „geistiges und leibliches Uebel;“ so Origenes, Chrys., August., Luther, Calvin u. d. M.; die andere, daß nur eine Beziehung auf den Mord des Kain statt finde; so Kyrill, Döderlein, Nitzsch, Lücke. Die letztere Ansicht gründet sich besonders darauf, daß der Zusammenhang sie nöthig mache, weil Christus auf die ganze Idee der Verwandtschaft der Juden mit dem Satan nur durch die Rüge ihres Strebens, ihn, den heiligen Lehrer Gottes, zu tödten, geführt worden sei. Dies ist der einzige positive Grund, der für diese Ansicht spricht, obwohl er auch dadurch wieder etwas geschwächt wird, daß Christus in dem unmittelbar Vorhergegangenen nicht von der Mordlust der Juden spricht, sondern von ihrem sündlichen Stumpfsinn fürs Göttliche. Es könnte außerdem noch angeführt werden, daß auch 1 Joh. 3, 12. der Mord Kains vom Teufel abgeleitet wird, allein, wie wir sehen werden, ist dort der Zusammenhang so, daß diese Stelle keine absolute Beweisraft hat. Dazu kommt, daß eben- daselbst B. 15. auch überhaupt der Haß Anthropoktonie genannt wird. Außerdem kann man sich für die erstgenannte Ansicht von der Stelle darauf berufen, daß Weish. Sal. 2, 24. auch der θάνατος der ersten Menschen auf den Teufel zurückgeführt wird. Insbesondere aber möchte für diese Auffassung entscheiden: 1) daß eine Beziehung auf die erste Verführung der Menschen durch den abgefallenen Geist näher liegt als die auf Kain, da jene That des Teufels die hauptsächlichste war, von der alle anderen nur Folgen

sind; 2) daß die Stelle 1 Joh. 3, 8. sehr parallel ist: ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν· ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει; 3) daß Christus nachher ganz allgemein das ψεύδος als das Laster des διαβόλος nennt, die Lügenhaftigkeit Satans aber gerade bei dem Sündenfall hervortritt. 4) Gewiß mit Beziehung auf den Sündenfall heißt der Teufel ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος Offenb. 12, 9. Endlich möchte es auch nicht unpassend seyn, hier an eine genaue Parallele aus dem Appendix des Sohar, aus dem Sohar Chadasch, zu erinnern f. 27, 3., wo die Bösen, Gottlosen genannt werden: בְּרִיּוֹתֵינוּ בְּרִיּוֹתֵינוּ לְבָנֵי הַחַיָּה הַקְּדוּשָׁה הַקְּדוּשָׁה הַקְּדוּשָׁה „die Kinder der alten Schlange, welche den Adam und alle, die von ihm herkommen, getödtet hat.“ — Am allerbesten scheint es, beide Erklärungsweisen in Verbindung zu setzen, wie dies schon Euthym. gethan hat, und diese Stelle nach Analogie von 1 Joh. 3, 8 ff. zu erklären. Dort sagt der Apostel zuerst: „daß jeder Sünder, der das göttliche Licht haßt, in einer geistigen Verwandtschaft mit dem abgefallenen Geiste stehe, indem dieser vom ersten Anfange der Menschengeschichte an sich als den Feind des Lichtes, d. i. der Heiligkeit, zeigt. Ein besonderes Zeichen des Sündendienstes ist die lieblose Gesinnung gegen die Mitbrüder, besonders die Feindseligkeit gegen die, welche das göttliche Licht in ihrem Leben offenbaren. Eine solche Feindschaft gegen den Bruder, welcher göttlich gesinnt war, zeigte schon Kain. Dieser stand also ganz besonders in Verbindung mit dem Satan.“ So will hier Christus sagen: „Euer fleischlicher, hochmüthiger Sinn verhindert euch, meine Lehre aufzufassen, ja ihr verfolget mich deswegen sogar. Dieses bezeuget eure Verwandtschaft mit dem abgefallenen Geiste, euer Inneres hat Lust daran in dessen Begierden einzugehn. Er hat von Anfang an Verderben gestiftet, und hat sich immer als Feind der heiligen Wahrheit gezeigt, deshalb auch gegen die, welche sie offenbarten, wie zuerst Abel; denn er selbst erzeugt nur Lüge und Sünde. Und so ist der Grund, warum ihr mir nicht glaubt, warum ihr meine Lehre und mich selbst hasset, eben der, daß auch ihr eine Lehre sucht, welche mit eurer sündlichen Gesinnung übereinstimmt, und eben deshalb Lüge seyn mußte.“ Wenn demnach der Teufel, weil er überhaupt ein Lichthasser ist, und deshalb die Wahrheit an sich und auch die Menschen, die sie offenbaren, zu verderben sucht, Menschenmörder

heißt, so kann Christus seine Feinde so nennen, insofern sie ihn selbst eben aus Haß gegen das Licht so verfolgten (vgl. B. 46.), und eben deshalb auch seine Lehre verwarfen. Nehmen wir das ἀνθρωπότη. so umfassend (wie dies auch Theod. Herakl. in catena patr. thut), so schließt sich der Schluß von B. 44. und auch B. 45. genau an. — 'Απ' ἀρχῆς ist demnach zu nehmen, wie 1 Joh. 3, 8., „vom ersten Anfange der Menschengeschichte an,“ (Weng.: ex quo aliquid novit de natura humana) vgl. ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως, Mark. 10, 6. Sir. 16, 26. u. Offenb. 12, 9. ὁ ὄψις ὁ ἀρχαῖος. Gegen den manichäischen Mißverständnis des Wortes spricht gut Beza zu dieser Stelle. — Ἔσθηκεν. Nach der Vulg., welche es im Prät. stetit übersezt, nehmen es die meisten Ausleger als Prät. Dann wäre diese Stelle ein locus probans für die Lehre vom Abfall des Teufels. Allein das Prät. ἔσθηκεν, welches bei den Classikern immer die Bedeutung des Präsens hat, kommt auch im N. T. immer in der Bedeutung des Präsens vor. Nur an zwei Stellen könnte dies zweifelhaft seyn, Röm. 5, 2. und 1 Kor. 15, 1., indeß ist auch dort die Bedeutung des Präsens sicher beizubehalten. Die griechischen Erklärer erkennen dieses an, Origenes, Theoph., Euth., und wahrscheinlich auch Chrys. So auch der Syrer: ܕܠܐ ܝܬܝܢ, der Aethiope u. A. Wenngleich daher die Lehre, daß der Teufel nicht ein böses Urprincip, sondern nur ein gefallener Engel ist, in andern Stellen, wie Judä 6., ihre Begründung findet, so ist doch hier nur davon die Rede, welches des Teufels Charakter sei, seitdem er in der Menschengeschichte auftritt. Euth.: οὐκ ἐμμένει, τούτῳτιν, ἐν τῷ ὁρθῷ βίῳ οὐκ ἀναπαύεται, ἀλλὰ μισεῖ τὴν τοιαύτην πολιτείαν. Diese Erklärung wird durch das Folgende bestätigt. Christus giebt den Grund an, warum der gefallene Engel keinen Anhaltungspunct in dem Guten finden könne (Weng.: non assecutus est statum in veritate), eben deshalb, weil er in seinem innern Sinn von dem Guten und Wahren entfremdet ist. Wäre nun in dem Vorhergegangenen von dem Abfalle des Teufels die Rede, so würde Christus hier gleichsam die Nothwendigkeit des Abfalls aussprechen. Vielmehr ist der Sinn dieser, wie ihn zum Theil Origenes zu dieser Stelle andeutet: „Seiner gefallene Geist hat noch das unverläugbare Eigenthum, daß er λογικὸς ist. Hörte er auf ein intelligent-sittliches Wesen zu seyn, so wäre er

ein physisches, er wäre dann nicht mehr böse, sondern ein Uebel. Da nun aber jedes intelligent-ethische Wesen nur seine Bestimmung hat, wenn es in der Heiligkeit, in Gott, lebt, welches Leben in Gott daher auch nach der Schrift die Wahrheit heißt, d. i. das was allein mit der menschlichen Natur übereinstimmt, so findet auch unbewußt in jenem bösen Wesen ein Streben statt nach der Befriedigung der Bestimmung seiner Natur, also ein Streben nach jener Seligkeit, die eigentlich nur im Leben mit Gott zu finden ist. Es will einen Anhaltungspunct in der Wahrheit suchen. Aber es findet keinen, weil in seinem Innern nichts Verwandtes ist, durch das es der Wahrheit sich anschließen könnte. Eben in diesem Kampfe des Strebens nach seiner Bestimmung mit den diesem Streben ganz entgegenstehenden Neigungen besteht seine Unseligkeit." — Den Gegensatz von ἀλήθεια und ψεῦδος erkläre man nach dem was zu 1, 4. bemerkt worden. Wahrheit und Heiligkeit, Lüge und Unheiligkeit setzen sich wechselseitig voraus, und sind innerlich in der Wurzel eins. Die Grundlüge des Feindes der Menschheit, mit der er sich selbst und Andere belügt, ist: das wahre Leben ist nicht in Gott, sondern in dem endlichen Geiste selbst. Aus dieser Lüge folgen alle andern Lügen und Sünden. Die Lüge heißt das Eigenthum des Vaters der Lüge, sie ist nämlich das, was sein Wesen ausmacht, worauf die Eigenthümlichkeit seines Seyns begründet ist. — Αὐτοῦ bezieht sich auf das in dem concretum ψεύσεως enthaltene abstr. ψεῦδος, so wie umgekehrt Röm. 2, 26. αὐτοῦ auf das abstr. ἀνομιαν geht.

B. 45. Redete Christus selbst die Lüge — etwas anders als was der Ausdruck des göttlichen Seyns und Lebens ist — so würden sie ihm glauben. Da er aber das dem göttlichen Willen und Seyn Analoge redet und sie nichts dem Verwandten in sich haben (B. 47.), so können sie ihm nicht glauben, und erweisen also, daß der Teufel ihr Vater ist.

B. 46. Nach der gewöhnlichen Auffassung verweist Christus zur Unterstützung der Wahrheit seiner Lehre auf die lautere Heiligkeit seines Lebens, und so ist dieses dictum ein besonderes dictum probans der Unschuldlichkeit Christi geworden. Nun ist aber Anderen das Unzusammenhängende der Rede aufgefallen — das εἰ δὲ λέγω scheint auf den Vordersatz speciell zurückzuweisen, so daß man das ἀμαρτία auf den Irrthum in der Lehre beziehen

möchte. Im Griechischen ist dies nun auch die eigentliche Bedeutung von *ἁμαρτία*, daher haben es hier so genommen Mel., Bengel, Kypke, Lücke, Bretschn. Allein daß geradezu und ganz ausschließlich *ἁμαρτία* in dem griechischen Sinne von Irrthum oder eigentlich Versehen hier stehen sollte, wäre durchaus gegen den sonstigen hellen. Sprachgebrauch des Wortes. Auch wäre der Sinn matt und unpassend, wenn man das Wort = Versehen nähme; für Irrthum aber hätte Christus wohl — zumal in dieser Verbindung — ohne Zweifel *ψεύδος* gesetzt. Dagegen spricht alles dafür, beide Bedeutungen hier in dem Worte nicht zu trennen. Gerade so stand E. 7, 18. *ἀδικία* dem *ἀλήθεια* gegenüber. Gott kennen und seine Gebote halten verbindet Christus aufs Genaueste, B. 55. „Wer kann mir in meiner ganzen Erscheinung irgend eine Abweichung von der höchsten Lebensnorm nachweisen? Wenn ich nun also die göttliche Wahrheit ausspreche . . .“ — Die Unschuldigkeit Christi liegt übrigens auch in andern Aussprüchen E. 5, 30. 8, 29. (4, 34.)

B. 47. Christus beantwortet die Frage selbst: nur wer gleich von vornherein Verwandtschaft mit Gott hat, d. i. vom Vater gezogen ist (E. 6, 44, 45.), versteht, hat Sinn für die Offenbarung des Göttlichen. E. 10, 27.

B. 48—50. Die Juden, betroffen, aber nicht gedemüthigt, entgegnen der ernsten Rüge Jesu Schmähworte. *Δαιμ. ἔχειν*, f. E. 7, 20. Die Schmähung Christi als Samariter erklären die alten Interpr. daher, weil die Samariter das Gesetz nicht hielten. Die Neuern erklären es daher, weil überhaupt die Samariter verachtet waren, wie es Tr. Jevamoth, f. 47. im Talm. heißt: „Du bist ein Kuthäer (Samariter), und ein Kuthäer darf nicht Zeuge seyn.“ Indes möchte doch jene Vergleichung, an welche die Alten denken, nicht unpassend seyn, denn es wurde das Schmähwort doch wohl nur bei gewissen Anlässen gebraucht. Dann ist am wahrscheinlichsten, daß es ziemlich gleich dem späteren *קִרְיָא* oder *דִּיקְרָא* der Juden ist, „Keger oder Epikuräer,“ welches bei ihnen eine starke Schmähung eines solchen ist, der von ihren religiösen Ansichten abweicht, gleich unserm Atheist. *Καλῶς*, wie 4, 17. — Jesus antwortet mit ernster Würde, er sei nicht wahnsinnig; mit klarem Bewußtseyn sei sein ganzes Leben dem heiligen Zwecke geweiht, seinen Vater zu verherrlichen, während sie, in blinder

Wuth, ihn und in ihm den Vater schmäheten. Seine Sache sei es nicht, deshalb mit ihnen zu rechten, das werde aber der thun, den sie in ihm geschmäht hätten.

B. 51. Kaum hat der Göttliche gestraft und auf das Gericht des Vaters verwiesen, so lockt er wiederum Jeden, der geöfifneten Sinn hat, zu sich. Das τηρεῖν τ. λόγον, τ. ἐντολήν, was sowohl in dem Evangel. als in den Briefen des Johannes so oft vorkommt, heißt eben so wie λαμβάνειν τὸν λ. (17, 8.): „auf das Wort Christi achten und daher auch es befolgen.“ Dies Beachten bezieht sich aber nicht bloß auf moralische Vorschriften, sondern auf die ganze Heilslehre; so gehört nach 1 Joh. 3, 22, 23. unter das τηρεῖν τ. λόγον auch das πιστεύειν. Christus will also sagen: „Wer meine Lehre in ihrem ganzen Umfange beachtet und sich aneignet, nimmt dadurch das Element eines höheren, unvergänglichen Daseyns in sich auf.“ Ueber den Sinn des „Nichtsterbens“ s. zu 6, 50. θεωρεῖν θάν., s. zu 3, 3.

B. 52. 53. Der fleischliche Sinn, dem die lockende Liebe, eben so wie der strafende Ernst zuwider ist, greift wieder, nicht ohne besseres Wissen, zu einem fleischlichen Einwand. Tls hat den Nebenbegriff von etwas Großem, gleich ποῖος, Biger, S. 731.

B. 54. 55. Wie er schon 7, 18. und 5, 44. als das Charakteristische seiner Erscheinung angegeben, daß er in seiner ganzen Erscheinung allein die Ehre Gottes suche, so auch hier. Ja — wie B. 55. sagt — er würde seinem innersten Bewußtseyn widersprechen, er würde zum Lügner werden, wenn er weniger von sich sagte, als er sagt. Ἐαυτὸν δοξάζειν „sich selbst eine Ehre geben,“ so auch Hebr. 5, 5. Offenb. 18, 7.

B. 56. Auch hier geht Christus wieder auf die Einwendungen ein und giebt ihnen die wahre Richtung (s. zu B. 37.). Er ist größer als Abraham, Abraham selbst würde das anerkennen. — Zwischen π. ὑμῶν und ἡμῶν sind die Auctoritäten schwankend. — Ἀγαλλιᾶσθαι, sonst mit ὅτι construiert (Matth. 5, 12. Luk. 1, 47.), hier mit ἵνα, entweder indem es prägnanterweise den Begriff des Wünschens in sich schließt, das seine Erfüllung findet, oder indem ἵνα überhaupt das Ziel der Freude angiebt, „um sehen zu können.“ Ἡ ἡμέρα τινός, das Zeitalter Jemandes, nach hebr. Sprachgebrauch (Matth. 24, 37.), besonders von der Zeit des Messias gebraucht, Luk. 17, 22. Bei den Rabbinen ist stehende

Formel *וְרָאוּ אֶת־בְּרִייתוֹ*. Es kann nicht bezweifelt werden, daß diese Freude Abrahams selbst in einem prophetischen Hinblick auf etwas Zukünftiges statt fand. Dieses Zukünftige ist das *ιδεῖν*. Und es fragt sich nur, ob dieses *ιδεῖν*, ob also der Gegenstand der Freude Abrahams, selbst nur eine zweite prophetische Anschauung ist, oder ob das wirkliche Theilnehmen, Erfahren, der Gegenstand der Freude ist. Im ersten Falle müßte man annehmen, Abraham habe die Verheißung empfangen, er werde in einer späteren prophetischen Anschauung die messianische Zeit schauen, habe damals schon über diese Aussicht gejauchzt, und nachher sich noch gefreut, als er wirklich der verheißenen großen prophetischen Anschauung theilhaftig wurde. Allein diese Erklärung ist unwahrscheinlich: 1) da wir nichts im Pentateuch finden, was uns auf eine solche Verheißung einer spätern messianischen prophetischen Anschauung hinleitete; 2) da aus der Vergleichung von Matth. 13, 17. Luk. 10, 24. hervorgeht, daß nicht die prophetische Anschauung der messianischen Zukunft an sich für etwas so Bedeutendes gehalten wurde, sondern nur die Erfüllung jener prophetischen Ahnungen. Daher werden wir *ιδεῖν* beide Male auf das Erfahren, Theilhaben beziehen, nach dem hebr. Sprachgebrauch, den wir in der Anmerkung zu B. 51. und zu C. 3, 3. angaben. „Abraham freute sich, daß er die Realisation seiner messianischen Ahnungen sehen, daß er die empfangenen Weissagungen in Erfüllung gehen sehen würde.“ Wird nun im Folgenden gesagt, daß er diese messianische Zeit wirklich gesehen, erfahren habe: so weist dieses offenbar auf eine Theilnahme hin, welche jener Urvater Israels noch jetzt an der Entwicklung der Theokratie nehmen konnte, zu der er den Grund gelegt hatte. Es ist auffallend, daß diese so einfache und so nothwendig im Text (namentlich bei Vergleichung von Matth. 13, 17.) gegründete Erklärung fast von keinem der älteren Ausleger aufgestellt worden ist. Sie nehmen meistens *ἀγαλλ.* in der Bedeutung „sich freuen“ und meinen, daß das zweite *ιδεῖν* sich auf eine Anschauung im Glauben oder in Vorbildern beziehe, welche dem Abraham Christum lebendig vorgeführt hätten. So Origenes, Chrys., Theoph., Euthym., August., Erasmus, Calvin (welcher allein Bedenkllichkeiten gegen diese Auffassung äußert), Beza, Grotius, Bengel, Semler u. A. Zuerst spricht dagegen sehr gut Maldonat: cum dicit *vidit*, haud dubium,

quin eo modo vidisse dicat, quo videre dixerat tantopere concupivisse. Non autem concupiverat sola videre fide, quia, antequam fidem haberet, cum nullam de Christo notitiam haberet, diem eius videre concupiscere non poterat; postquam habuit, concupiscebat quidem, at non sola fide, *quia fide iam Christi diem videbat*. — Vidit ergo diem Christi re ipsa, quemadmodum et ille et patres omnes videre concupierant. Quis enim dubitet Abraham et caeteros patres, qui cum eo erant, sive ex revelatione, quam in hac vita habuissent, sive ex revelatione, quam tunc, cum Christus venit, habuerint de eius adventu, non ignorasse Christum venisse, etiam antequam ad eos post mortem veniret. Allerdings leitet auch die Erzählung Matth. 17, 4. darauf, eine Theilnahme der großen Männer des Alten Bundes an dem Erlösungswerke Christi anzunehmen. — Außerdem wurde sodann die von uns gegebene Erklärung vertheidigt von Lampe, Mosheim, Ruinolt, Lücke. — Das *ὁ πατήρ ὑμ.* vor Abraham setzt Christus absichtlich hinzu, um anzudeuten, wie sehr sie, die sie Christum verwarfen, sich von ihrem Vater unterscheiden, der über seine zukünftige Erscheinung jauchzte.

B. 57. Auch in dieser Frage spricht derselbe träge, fleischliche Uebermuth aus den Juden, welcher sich auf das Gesagte nicht ernstlich einlassen will. Sie merken wohl, daß Christus von etwas Tieferem redet, sie wollen sich aber nicht die Mühe geben, tiefer darein einzudringen, und begnügen sich daher mit kaltem Hohne. Sie verdrehen die Worte, als hätte Christus von einem irdischen Zusammenleben mit Abraham geredet. Fünfzig Jahre war, nach Josephus, bei den Juden die Zeit des vollendeten Mannesalters, weswegen die Leviten nicht länger, als bis zum fünfzigsten Jahre dienten. Sie wollen also sagen: „Du, der du noch kein volles halbes Jahrhundert hast, willst Abraham gesehen haben?“

B. 58. Christus knüpft auch hier an ihren Mißverständnis an. Sie meinen, Christus sei nicht alt genug, um von einem Zusammenleben mit Abraham zu sprechen; nun versichert Christus, daß er mit allem Recht davon reden könnte. Das Verständniß der Stelle kann nicht schwierig seyn, wenn man sich von dogmatischen Vorurtheilen fern hält. Der Ausdruck *ἐγώ εἰμι* ist nach dem hebr. Sprachgebrauch (s. zu 4, 26.) zu verstehen: „Ich bin es, ich bin,

der ich bin.“ Das Präs. schließt wie C. 15, 27. ein Prät. mit ein, s. Winer, C. 219. Jer. 1, 5. *πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ, ἐπιστάμαι σε*, wo im Hebr. *יָרַדְתִּי*. *Γενέσθαι* und *εἶναι* bezeichnen auch hier, wie wenn der Evangelist vom Läufer und vom Erlöser (C. 1, 6. 1, 15. 1, 1.) redet, den Gegensatz des menschlichen, von der Zeit beschränkten und des ewigen Daseyns. Ps. 90, 2. *πρὶν τὰ ὄρη γενηθῆναι, σὺ εἶ*. Daher ist es falsch, wenn Bornem. in Rosenm. ereg. Rep. II. 264. *γενόμενός εἰμι* statt *γενόμεην* supplirt. Also: „Ehe Abraham existirte, bin ich meinem höheren Seyn nach, auf außerzeitliche Weise, der, der ich bin.“ Die andere, neben dieser, gangbare Erklärung ist die, welche zuerst der Socinianer Crell gab, dann Grotius, Paulus (s. dagegen Storr, Opusc. III. 247 ff.). Das Seyn sei hier wie auch 17, 5. das ideale Seyn in der göttlichen Vorherbestimmung Christi als des Messias. (Aehnlicherweise wird das, was Micha 5, 1. von der ewigen Geburt des Messias gesagt ist, von Glassius, Tarnov u. A. von der idealen Vorherbestimmung verstanden). „Ehe Abraham war, bin ich in dem göttlichen Weltplan als Messias bestimmt gewesen.“ Diese Erklärung, obwohl an sich nicht ganz unzulässig (vgl. Anm. zu 17, 5.), paßt schon deswegen nicht, weil Christus ja durch das *ἀμὴν ἀμὴν* anzeigt, daß er in der Verbreitung der Juden etwas Wahres nachweisen, daß er also eben wie sie von seiner nicht bloß prophetischen, sondern realen Existenz sprechen will. Man vergleiche Joh. 6, 51., wo Christus von dem geistigen Genuße seines im Tode geopfertem Fleische redete. Als aber die Juden in höhnendem Mißverständniß von dem Genießen seines wirklichen Fleisches sprechen, schließt Christus B. 53. durch das *ἀμὴν ἀμὴν* den Ausspruch an, daß in einem gewissen Sinne auch von dem Genießen seiner irdischen menschlichen Erscheinung die Rede seyn könne. S. d. Anmerkung zu jener Stelle. Ueberdies deutet schon der johanneische Gegensatz von *γενέσθαι* und *εἶναι* auf eine wirkliche Existenz hin. — Charakteristisch für die Methode der socinianischen Exegese ist die Erklärung des Faustus Socinus von dieser Stelle contra Volan. p. 37 sq.: „antequam Abraham fiat Abraham, i. e. pater multarum gentium, ego sum Messias. Sic monet, antequam gentibus concedatur, ut populus Dei sint, credendum esse Christo.“ Vgl. Calov, Ex. I. in Triga Exercit. Antisocin. u. Episcopus, Instit.

theol. I. IV. c. 33. — Sachparallelen zu dieser Stelle sind 6, 62. und 17, 5. (vgl. d. Anmerkung zu dieser letzteren), wo der Erlöser ebenfalls von seiner vormenschlichen Existenz redet.

B. 59. Wenn Christus sich verbarg, und dann, als das Getümmel sich verloren hatte, aus dem Tempel ging, so fällt das nachfolgende διελθὼν διὰ μέσων αὐτῶν auf, welches überdies so schleppend dasieht. Wenn es ächt ist, so müßte man an ein wunderbares Durchgehn durch sie denken, bei dem eine höhere Hand ihre Hand lähmte, so daß eben hierin das ἐκρύβη bestände. So Winer, 3. A., S. 392. Dies wäre indeß sehr dunkel gesprochen. Da nun überdies cod. B., der Syrer, Armenier, andere Uebersetzer und einige Väter diese Worte auslassen, da einige verschiedene Lesarten in den Worten vorkommen, und da man sich leicht erklären kann, wie sie als interpretirendes Glossen (nach Luk. 4, 30.) in den Text eindringen konnten, so hat Griesb. sie mit Recht daraus entfernt.

Capitel IX.

B. 1. Höchst wahrscheinlich schließt diese Begebenheit sich an das Vorhergehende genau an. Παράγειν heißt „weggehn“ und „vorübergehn.“ Hier das erstere, wie auch das Glossen B. 59. des vorigen Capitels es auffaßt. Indem Christus aus dem Tempel herauskam, sah er einen bettelnden Blinden, denn am Tempel pflegten sich Kranke und Krüppel zu versammeln (Apg. 3, 2.) und Erblindete sind im Orient besonders häufig, s. Winer, Reallexicon u. d. W. Aus B. 14. sehen wir, daß es Sabbath war; auch dies dient dazu, den Zusammenhang mit dem vorhergehenden Capitel zu erweisen, indem Jesus gerade am Sabbath am besten im Tempel lehren konnte. — Vergl. über die folgende Erzählung der Heilung des Blindgeborenen Zorn, Opuscula sacra, T. I. p. 552 seqq.

B. 2. Der Blinde war ein bekannter Bettler (B. 8.); auch die Jünger wußten, daß er von Jugend auf blind gewesen, vielleicht auch, daß weder seine Aeltern noch er selbst je in groben Sünden gelebt hatten, daher interessiren sie sich für sein Schicksal. Die Frage geht aus der Idee der Vergeltung hervor, welche tief ins Gemüth des Israeliten geprägt war. Die ganze Leitung und alle Schicksale der Theokratie beruhten auf derselben. Ja auch an

den Nachkommen wurden noch durch äußeres Wohl oder Wehe die Sünden der Vorfahren bestraft (2 Mos. 20, 5. Vergl. als eine Art rationalen Commentar zu d. St. Plutarch, de sera numinis vindicta). So erklärt es sich, wie die Jünger zunächst an eine Versündigung der Aeltern denken. Wie sie aber, da er blind geboren ist, in seiner Sündhaftigkeit den Grund der Blindheit suchen können, fällt auf. Chrys., Euth. meinen, sie hätten nur sagen wollen: „es kann doch weder das Eine noch das Andere der Fall gewesen seyn.“ Dann würden die Jünger gleichsam Jesum, der 5, 14. selbst die Krankheit in Zusammenhang mit der Sünde gesetzt hatte, in eine *ἀπολογία* bringen wollen, was dem einfachen Charakter dieser Leute nicht angemessen ist. Seit Bezäa ist es gewöhnlich geworden, an die unter mehreren Juden jener Zeit gangbare Lehre von der Seelenwanderung zu denken (s. zu 1, 20.), oder wohl auch an ganz abenteuerliche rabbinische Grillen. Warum sollte nicht vielmehr ihre Meinung diese gewesen seyn: ob wohl Gott in solchen Fällen, wie dieser — die ihnen allerdings als Probleme erschienen — die Sünde anticipirend bestrafe? Auch von den Pharisäern wird es B. 34. so angesehen, daß seine Blindheit ein Zeichen seiner Sündhaftigkeit von Kindheit an sei. — Vgl. eine Diss. von Rosenthal, praes. Ittig., 1698.

B. 3. Wie im Universum nichts, nicht das Sonnenstäubchen, das im Strahle spielt, und nicht der Thautropf, der die verborgenste Blume deckt, einzeln steht, sondern alles mit allem zusammenhängt, so ist das einzelne Daseyn und die einzelne Erscheinung nur erklärt, wenn das Ganze erklärt ist. Aber jeder einzelne Zweck, den der Zustand eines Wesens oder es selbst wirklich erfüllt, ist auch Zweck seines Daseyns. Daß jetzt durch des Blinden Heilung Gott in Christo sollte verherrlicht werden — auch das war Zweck seiner Blindheit, auch das hatte die allumfassende Weisheit im Auge, als sie seine Lage ordnete. *Ἐργα τ. Θεοῦ* in einem andern Sinne als 6, 28.; dort war *Θεοῦ* Gen. obi., hier subi., wie *τὸ πνεῦμα*; so häufig im N. T., wo die Lxx. *ἔργα Θεοῦ*, Ps. 32, 4. 144, 4. „die Offenbarungen der Majestät Gottes.“ Vgl. 11, 4. Chrys.: *τὸ οὖν χωρὶς τῆς τούτου κολάσεως οὐκ ἔνῃν φανῆναι τοῦ Θεοῦ τὴν δόξαν; μάστιγα μὲν οὖν τούτου εἰρηται ἐνῃν γὰρ, ἀλλὰ καὶ ἐν τούτῳ ἵνα φανερωθῇ. Τὶ οὖν φησιν, ἡδικήθη διὰ τὴν τοῦ Θεοῦ δόξαν; εἰπέ μοι, ποίαν ἀδικίαν; εἰ γὰρ μηδ' ὅλως*

αὐτὸν παραγαγεῖν ἐβούλετο· ἐγὼ δὲ καὶ εὐεργετεῖσθαι αὐτόν φημι ἀπὸ τῆς πηρώσεως· τοὺς γὰρ ἔνδον ἀνέβλεψεν ὁ φθαλμούς.

B. 4. 5. Den Uebergang finden Manche darin, daß Christus sich anschickt, wieder an einem Sabbath zu heilen. Besser: „Τὴν ἔργα τ. Θεοῦ verrichte ich als der Repräsentant Gottes ununterbrochen während meines Erdenlebens.“ *Ἡμέρα* und *νύξ* zunächst der Gegensatz von *ἐγκαθίστα* und *ἀναστὰς* Ps. 104, 22. Wie aber die Reden Christi so oft viele Beziehungen zugleich in sich vereinigen, so auch hier (vgl. *φῶς* und *σκοτία* 3, 20. 11, 9., auch Röm. 13, 13. 1 Thess. 5, 5, 8.). Der Tag die Lebenszeit, die Nacht der Tod. Der Tag die Zeit, wo die wahre Lebenssonne Christi leuchtet (B. 5. C. 12, 35.), der Tod die Zeit, wo sie untergeht. Und auch darauf findet *Πύξ* e. u. A. noch eine Anspielung in dem *φῶς*, daß Christus soeben leiblich das Augenlicht wiedergeben will. Uebrigens s. über *φῶς* 8, 12. — Sehr bedeutende codd., BDL, und alte Uebersetzer lesen *ἡμᾶς* statt *ἐμὲ*, allein *ἐμὲ* ist hier ganz erforderlich; es läßt sich denken, wie jenes in den Text kam, um mit dem *οὐδὲς* eine Uebereinstimmung hervorzubringen.

B. 6. 7. Daß der Erlöser sich hier eines äußeren Mittels bedient, fällt auf. Wir finden auch sonst bei wunderbaren Heilungen die Anwendung äußerer Mittel 2 Kg. 4, 41. Jes. 38, 21. Mark. 7, 33., wozu man auch Mark. 6, 13. nehmen könnte. In dem Speichel nun liegt allerdings eine gewisse Heilkraft für Augenleiden (Plinius, Hist. N. 28, 7. Serenus Sammonicus, Carmen de medicina, c. 13. v. 225.: si tumor insolitus typho se tollat inani, turgentes oculos vili circumline coeno. So auch in der Geschichte der Blindenheilung des Kaisers Vespasian, s. Sueton, vita Vesp. c. 7., Tacitus, Hist. 4, 81., auch nach den Rabb.; s. Lightf. z. d. St. Mehreres vgl. bei Wetstein). Daß nun aber durch bloßen Speichel, noch dazu mit Staub vermischt, kein Blindgeborener sehend werden kann, sieht selbst Dr. Paulus ein, von dessen Combinationsgabe hier folgende Probe ihre Stelle finde: „Tras es sich vielleicht zufällig, daß Jesus, während er aus andern Ingredienzen das, was er auf die Augen strich, mischte, auch ausspuckte und der Blindgeborene nun meinte, die Augensalbe sei aus dem Ausgespuckten entstanden!“ — Will man nun von jenen Mitteln einen physischen Einfluß annehmen, so

könnte man nur sagen, daß sie die Träger (Conductoren; s. Passavant über den Lebensmagnetismus) der übernatürlichen Wirkungen Christi gewesen seien. Wohl mögen sich aber dieser Bedeutung jener Mittel auch noch andere ethische Zwecke angeschlossen haben. Zunächst — was Chrys., Mel., Calv. sagen — der Glaube des Blinden wurde auf die Probe gestellt, ob er im Vertrauen, daß jene unscheinbare Handlung einen Erfolg haben würde, durch die Stadt hin den weiten Weg bis zur Quelle gehen würde. Ferner hatte auch andererseits der noch schwache Glaube an der äußeren Handlung einen gewissen Halt. Und noch Mehreres der Art ließe sich anführen. — Der Quell Siloah, der einzige in Jerusalem, der sich in zwei Bäche theilte und dann zwei Teiche bildete, soll auch gewisse Heilkräfte gehabt haben (Schöttgen und Paulus zu d. St.); auch diese können als Conductoren der höhern Wunderkraft gewürkt haben. Zugleich deutet aber Johannes — wenn anders dieser Zusatz *ὁ ἐκπηνέεται ἀπεσταλμένος* kein Glossem ist — auf einen symbolischen Sinn dieser Handlung. *Ὁ ἀπεσταλμένος* wird wohl von Joh. (7, 29. 8, 42.) auf Christum bezogen. Er will also sagen, Christus habe dadurch, daß er den Menschen gerade zu dieser Quelle Siloah geschickt, zugleich für den Nachdenkenden andeuten wollen, er selbst, der göttliche Gesandte, sei derjenige, welcher die geistige Blindheit der Menschen heile. Was Christus hier leiblich gethan hat, deutet er selbst geistlich B. 39. Man hat nun aber gemeint, Johannes habe das Wort sprachwidrig gedeutet. Lücke: „Sern möchte man dem Johannes zutrauen, er habe seine Muttersprache richtiger verstanden.“ Man führt nämlich an, *מִיָּד* heiße, seiner Form nach, effusio aquarum, den passiven Sinn habe nur das Part. *מִיָּד*. Allein die Form *מִיָּד* (und auf diese ist *מִיָּד* zurückzuführen, das Dagesch ist aufgelöst, s. Ewald, hebr. Gramm. S. 258.) vereinigt die intransitive und passive Bed. in sich, und kann daher geradezu passivisch übersetzt werden. Wäre es indessen auch eben so wie die einfache Sâgolatform *מִיָּד*, welche sich Neh. 3, 15. findet, missio zu übersetzen, so kann dieser Infin. activisch oder passivisch aufgefaßt werden, mittens oder missus, d. i. profundens aquam oder aqua effusa. S. ausführl. Erläuterungen hierüber in meinen Beiträgen zur Spracherklärung des N. T. S. 123 ff.

B. 8—12. Malerische Darstellung nach dem Leben. Diese

Leute wurden wohl erst einen oder einige Tage später darauf aufmerksam; dies scheint auch aus der Ausdrucksweise des Evangelisten B. 14. hervorzugehn. — Der Mann erzählt einfach, was er erfahren hat. — Es fragt sich, ob diese Leute schon deshalb nach Jesu fragten, um ihn zu greifen, und ob sie in derselben feindseligen Gesinnung den Blinden zu den Pharisäern führten (diese bedeuten hier das Synedrium, s. zu Joh. 1, 19.), um Jesum des Sabbathbruchs anzuklagen. Vielleicht im Gegentheil — um die Pharisäer auf dieses Wunderzeichen aufmerksam zu machen. Jene aber, da sie die Thatsache nicht abstreiten können, greifen zuerst, wie es solcher Leute Art ist, einen Nebenumstand auf, um Jesu etwas anzuhaben.

B. 13—15. *Ἦν δέ*, in der Bedeutung des Plusquampr.; die Formel ist nachholend, wie 7, 2.; E. 11, 2. dient sie zu einer Prolepsis. Das *πάντων οὖν κτλ.* deutet darauf, daß die Leute bloß erzählt hatten, wie wunderbar der Blinde geheilt worden, aber nicht eigentlich eine Anklage gegen Jesum vorgebracht.

B. 16. Jene Heilung war für ein augenfälliges, göttliches Wunderzeichen ausgegeben worden. Die Pharisäer ergreifen einen Nebenumstand, um zu zeigen, jener Mensch könne nicht ein göttlicher Gesandte seyn. Denn nur bei Lebensgefahr war es nach den pharisäischen Gesetzen erlaubt, am Sabbath zu heilen, vgl. zu E. 5, 10. Andere Besonnenere schließen eben daraus, daß Jesus etwas so Wunderbares am Sabbath verrichtet habe, daß er auch nur nach besonderem göttlichen Willen den Sabbath gebrochen habe, mithin in dem Stück kein Sünder sei. Die Rabbinen selbst waren nämlich nicht ganz einig, welcher Krankheiten Heilung am Sabbath erlaubt und welche unerlaubt sei. Ein Rabbi meinte (Tr. Avoda Sara, f. 28, 2.), entzündete Augen könnte man am Sabbath heilen. So konnten also einige meinen, der Geist Gottes habe selbst Jesu angegeben, was er thun solle.

B. 17—23. *Προφήτης*, „göttlicher Gesandter.“ *Ἐως*, inclusive des Terminus ad quem, wie sonst oft. S. Chrys. zu Matth. 1, 25. Zuerst hoffen die, welche nicht glauben wollen, und daher gern jeden Vorwand ergreifen, der Blinde selbst möchte vielleicht, durch Scheu vor ihnen bewogen, ein Zeugniß gegen Jesum als Wunderthäter ablegen. Da sie den schlichten, wahrheitliebenden Menschen nicht dazu bewegen können, wenden sie sich an

die Aeltern, und hoffen diesen zu imponiren, um ihnen ein falsches Zeugniß zu entlocken. Diese lassen sich zwar aus Furcht vor dem Synedrium bewegen, die Wahrheit nicht geradezu zu bekennen, aber sie erlauben sich auch nicht, sie zu bestreiten. Sie antworten, wie man es von Menschen erwarten muß, die eine natürliche Redlichkeit haben, aber durch keinen höheren Geist über die Rücksichten des gewöhnlichen Lebens erhoben werden. — Die Furcht, welche die Aeltern hatten, war die vor der Excommunication. Es gab einen dreifachen Grad derselben. Der erste סגור *seclusio* (wahrscheinlich der ἀποκομιμός, Luk. 6, 22.). Dieser bestand in dem Gebot einer vier Ellen weiten Entfernung von allen Hausgenossen, und zwar auf einen Monat. Der zweite Grad כרת „Bann.“ Mit dem in diesem Grade Stehenden darf Niemand reden, lehren, handeln, essen; auch ist ihm der Zugang zur Synagoge verwehrt. Der dritte Grad כרת „die Vertilgung,“ bewürkte die gänzliche Ausschließung für immer unter furchtbaren Bannformeln (Burt., Lex. Talm. p. 828. Imbonati, bibl. Rabb. p. 450 sqq.). Hier ist wohl nur an den ersten Grad des Bannes gedacht. Einige Tage vorher waren die Synedrysten durch den Einspruch des Nikodemus verhindert worden, ernstere Schritte gegen Jesum zu thun. Unterdeß hatten sie doch jenes Gebot ergehen lassen, und da dasselbe noch neu war, so machte es großen Eindruck auf die Gemüther. *Οἱ Ἰουδαῖοι*, (s. zu 1, 19.) die Synedrysten.

B. 24. 25. Sie wollen es nun noch einmal mit dem Blinden selbst versuchen, und rufen ihn abermals. Sie sprechen peremptorisch, um ihm durch ihre höhere Gesetzeserkennniß zu imponiren. Die biblische Redensart *διδόσαι δόξαν τῷ θεῷ* bezeichnet „thätlich beweisen, daß man gewisse Eigenschaften Gottes anerkenne“ (so Röm. 4, 20., vgl. meinen Comm. zu dieser Stelle), insbesondere wird sie gebraucht als Schwörungsformel, um Jemanden zum Geständniß der Wahrheit zu bringen, Jos. 7, 19. Esr. 10, 11. — Der Geheilte antwortet weise und freimüthig. Er will die Pharisäer nicht aufbringen, daher sagt er: über die dogmatische Frage, ob er ein Gesetzesübertreter sei, maße ich mir keine Stimme an, aber bei der Thatfache muß ich stehn bleiben, daß er mich sehend gemacht hat. — *Ἄν part. imperf.*, wie öfter, wenn es mit dem praet. verbunden, 1, 49. 5, 13. u. a.

B. 26. 27. Sie wollen sich noch einmal den Hergang erzäh-

len lassen, um irgend etwas aufzufinden, woraus sie die Unwahrheit der Thatsache darthun könnten. Der Mensch aber wird durch ihren starren Unglauben zum Unwillen gereizt, und thut die ironische Frage, ob sie etwa durch eine wiederholte Erzählung sich noch mehr überzeugen und Jesu Jünger werden wollten. — *Kal οὐκ ἤκούσατε* „ihr habt es nicht hören wollen.“

B. 28. 29. Nun wird ihr Unwille aufs höchste gereizt, da jener verachtete Mensch, der sich auf keine Weise zu ihren Absichten brauchen läßt, ihnen auch sogar höhnisch begegnet. Das *πόθεν ἐστὶ* bezieht sich, wie Erasmus, Grotius richtig bemerken, auf den göttlichen Lehrerberuf Jesu, es ist also gleich dem *ἐξ ἀνθρώπων ἢ ἐξ οὐρανοῦ*, Matth. 21, 25., wie dieses nachher aus dem *εἰ μὴ παρὰ θεοῦ ἦν*, der Antwort des Blinden hervorgeht (vgl. B. 16.). S. das *πόθεν* in 19, 9. Die Pharisäer drücken sich noch glimpflich aus. Das Bewußtseyn einer ungerechten Sache mochte ihnen diesen Glimpf eingeben.

B. 30—33. Der Geheilte wird im Kampf immer zuversichtlicher und freimüthiger. Sein Charakter ist sehr bestimmt in seinem Benehmen ausgedrückt, als eines solchen, der mit Entschiedenheit und dabei mit großer Einfachheit seinen Glauben an Christum nur auf die selbsterfahrene wunderbare Thatsache gründet. *Ἐν τούτῳ* sc. *τῷ πρᾶγματι* (4, 37.) „bei dieser Thatsache ist es doch auffallend.“ Das Ungewöhnliche der Ausdrucksweise erzeugte eine Lesart *ἐν τούτῳ*. Das *γὰρ* ist zu erklären aus einem verschwiegenen Satze (s. Fris'sche zu Matth. 4, 18.), etwa: „sagt doch das nicht.“ *Kal ἀνέφξε* „da er doch öffnete.“ — „Wenn es eine allgemein anerkannte Wahrheit ist (vgl. Jes. 1, 15. Ps. 66, 18. Schon Homer, Ilias I, 218. sagt: *ὅς κε θεοῖς ἐπιπελιδηται, μάλα τ' ἐκλυον αὐτοῦ*.) — fährt der Blinde fort — daß nur wahrhaft fromme Menschen Gebetserhörungen erfahren, so müßt ihr ja auch in dieser Sache wissen und erkennen, daß der, welcher mich heilte, ein göttlicher Gesandter ist.“ — B. 33. erklärt das *οὐδὲν* *Εὐθύμ.* richtig: *οὐδὲ τοιοῦτον*. Zu dem ganzen Satze bemerkt Derselbe: *πλέβε σύνεσιν, πῶς θαυμασίως συλλογίζεται, καὶ αὖτε τὸν λόγον ἐφωτίσθη γὰρ ὄντως οὐ τοὺς ἔξω μόνον ὀφθαλμοὺς, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἔνδον. ἐπεὶ γὰρ προλαβόντες εἶπον, ἡμεῖς οἶδαμεν, ὅτι ὁ ἄνθρωπος οὗτος ἀμαρτανλός ἐστι, τότε μὲν ἐν σχήματι διατάζοντος παρεκρούσατο τὸν λόγον· νῦν δὲ*

παρόξυνας ὧν μεστός, ἀποδεικνύει τοῦτον μὴ ὄντα ἀμαρτωλόν, εἰ μὴ καὶ μᾶλλον θεοσεβῆ, καὶ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιοῦντα.

B. 34. Die Pharisäer sehen, daß sie mit diesem einfachen, freimüthigen Menschen ihre Absichten nicht erreichen, daher schmähen sie ihn, und rügen besonders, daß er sich in göttlichen Dingen ein Urtheil anmaße. — Oros bezieht Chrysost., Theoph., Grotius, auf die Sündlichkeit von der Jugend an; Calvin, Bucer, Lampe, auf die Sündlichkeit nach Leib und Seele, insofern sein leibliches Gebrechen ein Beweis für seine Sündlichkeit gewesen sei. Calvin: perinde illi insultant, ac si ab utero matris cum scelerum suorum nota prodiiisset. Beide Auffassungen gehen eigentlich in einander über. Sie betrachten das Leiden des Blindgeborenen wie Hiobs Freunde das des Hiob und wie oben auch die Jünger Jesu. — Sie waren in dem Saale versammelt, wo das Synedrium sich gewöhnlich zu versammeln pflegte, in der *חֲדָרָא דְּחִטָּיָא*, dem steinernen Gemach, das zwischen dem Vorhofe der Heiden und dem innern Hofe lag (Tr. Toma, f. 25.); man könnte nun annehmen, daß sie ihn bloß aus diesem Ort auf rohe Weise verjagt hätten. Allein Lishausen bemerkt mit Recht, daß dann das Factum nicht als so bedeutend erschiene, als es nach B. 35. dargestellt wird. Man nehme daher *ἐκβάλλειν* in dem Sinne, den es im Sprachgebrauch der christlichen Kirche erhalten hat = aus der Kirchengemeinschaft austreiben, s. Suicer, Thes. eccl. s. h. v. und Vitringa, de Synagoga vet. p. 742. 743.

B. 35—38. Der Heiland hatte nach seiner göttlichen Erziehungsweise den Geheilten ganz den Eindrücken überlassen, welche seine Heilung von selbst in ihm hervorbringen möchte. Nun findet er denselben, er schließt und erkennt aus dem Geschehenen, daß sein Herz vorbereitet und empfänglich genug geworden sei. Er fragt ihn, ob er an den *υἱὸς τ. θεοῦ* glaube. Vgl. zu 1, 18. — Der Blindgeborene erkennt in Jesu einen erleuchteten Propheten, aber wohl erst jetzt steigt die Ahnung in ihm auf, daß eben er auch der Messias sei. Sein empfängliches Herz läßt ihn sogleich sagen: Ja, ich glaube an ihn. Das *καὶ τίς ἐστὶ* ist gleich *καὶ μὴν* (Wiger, S. 528.), iam vero. Und als nun Christus selbst seine Würde ausspricht, huldigt ihm Jener sogleich, da sein Herz schon dem Glauben geneigt geworden.

B. 39. Ein bedeutungsreicher Ausspruch des Erlösers, zu

welchem die ganze Geschichte des Evangeliums den Commentar liefert. — Wie bei Christus überall sein äußeres Handeln Abbild seiner geistigen Wirkksamkeit ist, wie sein göttliches Auge auch überall im Aeußern das Innere sieht, so auch hier. Der Blinde ist durch ihn sehend geworden — zuerst leiblich, dann geistlich. Das ist sein großer Beruf — knüpft er an — überall Blinde sehend zu machen; aber auch andrerseits die, welche ohne Christum schon zu sehen meinen, blind zu machen, und zwar, insofern sie zur Selbsterkenntniß erwachen, in ihren eigenen Augen, insofern sie in ihrer Verblendung beharren, diese geistige Verblendung zu steigern, und sie zu verstocken. Christus nennt als Zweck seines Kommens, was per accidens nothwendig damit verbunden war, wie Matth. 10, 34. Er spricht hier dieselbe Wahrheit aus wie in Luk. 5, 32. 15, 7. Matth. 11, 25. 1 Kor. 1, 20. Aehnliches Hinüberspielen des Leiblichen ins Geistliche finden wir Matth. 19, 23, 24. 11, 5. 8, 22. u. a. — Der Erlöser nennt dieses ein göttliches Gericht, nämlich, wie alle göttlichen Gerichte, ist es zugleich ein Selbstgericht. Wer nicht ans Licht kommen will, der verdammt sich selbst zur Finsterniß, und Gott übergiebt ihn derselben, s. zu E. 3, 19. Röm. 1, 24. meinen Comm., Dtschhausen zu Matth. 13, 13. Eben so ist aufzufassen 2 Kor. 2, 16. Luk. 2, 34.

B. 40. 41. Christus war mit dem Blinden auf öffentlichem Wege zusammen gekommen. Es hatten sich nun bei jener Scene mehrere Zuhörer versammelt, unter denen auch pharisäische Gesinnte waren. Sie merkten wohl, daß Jesus im geistigen Sinne von ihnen gesprochen hatte, sie mißverstanden aber seine Worte absichtlich, und fragten ihn höhrend, ob er denn sie für leiblich blind halte. Beziehen wir nun das *τυφλολ* im Munde der Pharisäer auf die leibliche Blindheit, so müssen wir in dem *καί* einen Vergleich nicht mit den Synedristen, sondern überhaupt mit andern leiblich Blinden annehmen. In Christi Antwort bezieht sich das *βλέπειν* wieder auf das geistliche Sehen, so daß der Sinn ist, wie ihn Calvin angiebt: si agnosceretis malum vestrum, non esset prorsus incurabile, nunc autem quia vos putatis sanos, manetis desperati. — *Μένει, Euth.*: μένει ἀσύνγνωστος.

C a p i t e l X.

B. 1. 2. Sehr wahrscheinlich schließt sich diese Rede genau an das Vorhergehende an. Das doppelte ἀμὴν läßt schon darauf schließen, welches immer einen Gegensatz zu etwas Vorhergehendem ausdrückt; und der Inhalt der Parabel bezieht sich auf die falschen Lehrer des göttlichen Wortes, auf welche sich das Auge Jesu, nach den eben gemachten Erfahrungen, besonders gerichtet haben mußte. Auch pflegt ja sonst Joh. die veränderte Dertlichkeit nicht unerwähnt zu lassen. — Das schöne Gleichniß verdiente eine besondere Monographie. Von Dissertationen ist zu erinnern an Wille, de introitu in ovile, Lips. 1748. Zum Verständniß der Bilder müssen wir uns das Hirtenwesen des Morgenlandes vergegenwärtigen. (vgl. die gelehrte Beschreibung in Bochart, Hierozoicon, T. I. 1. 2. c. 43. und 46.). Die Heerden wurden des Abends in einen unbedeckten Platz geführt, der mit einer niedrigen Mauer von Steinen umgeben war; an der Thür desselben hielt ein bewaffneter Knecht Wache, der θυρωρός. Am Morgen kam der Hirte, wurde vom θυρωρός eingelassen, und rief den Leithammel der Heerde (die βοῦκολικὰ ἐπιφωνήματα. Congus Pastor. l. 4. p. 136. 147. ed. Mollii: τὰς αἰγας προσεῖπε, καὶ τοὺς τράγους ἐκάλεσε ὄνομαστ); ihm folgten dann die übrigen Schaaf, und der Hirt, vorangehend, führt sie heraus auf die Weide. Räuber brachen des Nachts zuweilen ein, oder stiegen über die niedrige Mauer und raubten. — Der Zweck des Gleichnisses ist das Verhältniß des wahren Hirten (oder, wenn man will, Lehrer, obwohl das zu wenig sagt) der Gemeinde Gottes zu dem falschen zu Schildern, mit der nächsten Beziehung auf die pharisäischen Volksleiter, zugleich aber auch im Hinblick auf die dereinstigen Hirten der Gemeinde Christi. Zuerst wird der Unterschied des falschen und des wahren in Bezug auf den Eintritt in den Beruf angegeben, sodann B. 4. und 5. das Verhältniß der Gemeinde zu beiden. Schon hier denkt Christus bei dem wahren Hirten vorzugsweise an sich selbst. Von B. 7. an wird das Gleichniß weiter ausgeführt. B. 7—10. Christus der Vermittler des rechten Eintrittes ins Gottesreich. B. 11 bis 18. Christus der wahre Hirte der Gemeinde, den alle andern nachzuahmen haben. Nach der Fülle des Geistes, die in Christo wohnt, nach welcher er Vieles in Einem zu geben liebt, wird das

Gleichniß nach mehreren Seiten hingewendet (vgl. Luk. 7, 47. Matth. 22, 1—13. vgl. m. Luk. 14, 16.). — Die *αὐλή* τ. *προβ.* bezeichnet die Gemeinde, zunächst die äußere Theokratie Israels (B. 16. Micha 2, 12. Ez. 34, 14.), sodann das Reich Christi auf Erden. Mit einer Heerde wird auch im N. T. Israel verglichen, und seine Leiter mit Hirten, Jer. 23. Ez. 34., der oberste und eigentliche Hirt ist Gott Jes. 40, 11. Ps. 23, 1. 80, 2. Sir. 18, 13. Vgl. Joh. 21, 17. Die Vergleichungspunkte liegen am Tage: die Abhängigkeit der Heerde vom Hirten, die treue Sorgfalt des Hirten für die Heerde, der enge Verband der Heerde unter einander u. s. w. Zur Thür eingeht und anderwärts her einsteigen bezeichnet dem allgemeinsten Gegensatz nach: auf rechtmäßige und unrechtmäßige Weise zum Lehramt gelangen. B. 7. sagt Christus, er selbst sei die Thür in die Hürde. Die Ausleger streiten nun, ob schon hier Christus sich selbst meine, oder ob *θύρα* eine allgemeinere Beziehung habe. Das erste Kyriell, Aug., Gregor, Calvin, Beza, Beng., Kuin., Lücke; das letztere Mald., Lampe, Semler. Allein beide Meinungen stehen sich nicht contradictorisch gegenüber, im Allgemeinen ist das Besondere mit enthalten. Semler: *legitimus ordo*, qui *observari* debet, dieser *legitimus ordo* war nun, wenn man die nähere Beziehung auf die jüdischen Leiter festhält, der innere göttliche Beruf, die wahre Gottesfurcht, die Liebe zur Gemeinde; wenn man die weitere Beziehung ins Auge faßt, gehörte dann auch dazu, daß Christus den Leitern der Gemeinde den Beruf ertheilt haben mußte, daß die Liebe zu ihm, daß sein Geist das Band zwischen ihnen und der Gemeinde seyn muß, und alles was sonst in dem Bilde *ἐν ᾧ εἰμι ἢ θύρα* liegt. Man begnüge sich also damit, *ἢ θύρα* *legitimus ordo* zu erklären, dann mag man ferner wieder dieses nach seinen näheren und ferneren Beziehungen ausdeuten. — Jene, die nicht auf die rechte Weise Leiter der Gemeinde geworden, heißen Diebe, weil sie auf ihren eigenen Vortheil bedacht sind (Ez. 34, 8.), nicht auf das Seelenheil der Anvertrauten, Mörder, weil sie die Seelen, durch Entziehung der wahren göttlichen Lehre, des wahren Lebensquelles, tödten (Ez. 3, 18.).

B. 3—5. Daß jenen rechtmäßigen Hirten vom Thürhüter geöffnet wird, bezeichnet dem allgemeinsten Sinne nach, daß der, welchem die Hürde zugehört, keinen Einspruch gegen ihren Eintritt

thut, sondern will, daß sie eintreten, ja sie selbst unterstützen läßt. Daß der *θυρωρός* geradezu den Herrn der Hürde, also Gott, bezeichnen sollte, würde nicht recht entsprechen. Der Sache nach ist ganz das Richtige getroffen, wenn die älteren Commentatoren den Theil des Bildes auf den heiligen Geist bezogen, welcher den ächten Hirten Christi bei seinem Amte unterstützt. Diese Ansicht vertheidigt ausführlich die Diss. von Weise, Leipz. 1739. mit Vergleichung von Apg. 20, 28. 1 Kor. 12, 4. — Die Schaafte sind hier diejenigen, welche eben wirklich so beschaffen sind, wie sie seyn sollen, die wahren Schaafte. *Ἀκούειν* — entsprechend dem *εἰδέναι* V. 4. und *γινώσκειν* V. 14. — „verstehen.“ Das Verwandte versteht das Verwandte. Wer einen göttlichen Sinn hat, versteht denjenigen Lehrer, welcher Wahrheit aus Gott bringt. Vgl. zu 8, 43. Das beim Namen Rufen bezeichnet dem allgemeinsten Sinne nach das vertrauliche, nahe Verhältniß zwischen dem Hirten und seinen Schaafen, in näherer Anwendung, daß jedweber durch das gerade ihm eigenthümliche Bedürfniß zu Christo und seinen wahren Unterhirten gezogen wird. Das Herausführen auf die Weide (V. 9.) bezeichnet, daß der innere Mensch in dieser Gemeinschaft alles erhält, was er nur bedarf. Der Hirt geht beim Herausführen voran, Christi Fußstapfen müssen ja alle nachfolgen, und sie thun es gern, denn sie erkennen seine Stimme. In der Stimme der fremden Hirten aber, welchen die Heerde nicht gehört, hören sie, die wahren Schaafte, nichts Verwandtes. Wie die Schaafte sich an die Stimme ihres Hirten gewöhnen können, setzt ins Licht Longus, ed. Mollii, p. 17.: *καὶ τοὶ γε ἐπαιδεύοντο καὶ φωνῇ πείθεσθαι καὶ σύριγγι θέλεισθαι καὶ χειρὸς παταγῇ συλλέγεσθαι, ἀλλὰ τότε πάντων αὐταῖς ὁ φόβος λήθην ἐνεκάλεσε.* Zu *ἀλλότριος* vgl. Virg., Ecloga III. 5.: *hic alienus oves custos bis mulget in hora, et succus pecori et lac subducitur agnis.* Wozu Servius: *alienus dicitur, quamvis fuisset de ipsis et non sit alienus, propter crudelitatem et avaritiam dicitur alienus.* Die an Ausdrücken für das Hirtenwesen besonders reichen Araber nennen einen solchen mit dem besondern Ausdruck *كاهن*.

V. 6. *Παροιμία*, bei den Griechen „Sprüchwort“ (s. über die Etymologie den geistreichen Artikel *παροιμία* bei Riemer). Da nun im Hebräischen *חֵזק* jede andeutende räthselhafte Rede hieß, und Sprüchwörter auch gewöhnlich etwas Räthselhaftes haben

(Quintil., instit. orator. l. V. c. 11.), so schließt משל und auch משל den Begriff „Gleichniß“ und „Sprüchwort“ in sich und im N. T. wird παραβολή statt παραίμιλία (Luk. 4, 23.), und dieses bei Johannes statt παραβολή gebraucht. Auch in der Definition, die Eustath. zu Iliade II. p. 133. von παραβολή liefert, laufen beide Begriffe, Gleichniß und Sprüchwort, zusammen. Die sprüchwörtliche und bildliche Redeweise war nun eine unter den Juden sehr beliebte Lehrform. Hieron. in Matth. 18, 23.: *familiare est Syris et maxime Palaestinis ad omnem sermonem suum parabolas iungere, ut quod per simplex praeceptum teneri ab auditoribus non potest, per similitudinem teneatur.* Im talm. Tr. Sota, C. 9. §. 15. heißt es: „Seit R. Meir gestorben ist, hat man im Sanhedrin keine Gleichnisse mehr vorgebracht, denn wenn er vortrug, war ein Dritttheil traditionelles Gesetz, ein Dritttheil Legenden und ein Dritttheil Gleichnißreden.“

B. 7. Die Pharisäer mögen besonders über das Wort θύρα unter einander hin und her geredet haben. Darum greift es nun Christus auf, und wie er öfters mit einem ἀμὴν ἀμὴν gerade das Anstößige hervorhebt und desto mehr einschärft (3, 3. 6, 53.), so auch hier. Die pharisäische Partei kann nicht wahre Volksleiter abgeben, weil sie den Messias verschmähen. Ihn anzuerkennen, durch seinen Geist mit der Gemeinde in Verbindung zu treten, das ist nothwendige Bedingung eines wahren Volksleiters. Die Ausleger streiten, ob θύρα τ. πρὸς zu übersetzen sei „die Thür für die Schaaf“, so daß nämlich diese durch Ihn eingehn, so Chrys., Euth., Aug., Maldon., Lampe u. A., wie denn auch Ignat. ep. ad Philad. c. 9. Christus ἡ θύρα τοῦ πατρὸς heißt, oder aber ob es wie B. 1. $\text{θύρα εἰς ἀβὴν τ. πρὸς}$ bedeute und daher sich auf den Weg beziehe, auf dem die Leiter der Gemeinde den Eingang in dieselbe suchen müssen. Auch hier läßt sich eigentlich nicht scheiden. Die Thür zu den Schaafen ist ja auch die Thür für die Schaaf. Die letzte Beziehung nimmt Christus B. 9. heraus. Eraszm.: *non est salutaris aditus in ecclesiam nisi per me, sive pastor esse velis, sive ovis.*

B. 8. Die Worte machen Schwierigkeit. Einige codd. und Uebers. lassen $\text{ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ}$ aus; es findet sich aber in codd. ABD, bei Clem. Alex., Drig., Chrys. u. A. Die Auslassung ist daher zu erklären, daß die Manichäer sich auf diese Worte

beriefen, um ihre Ansicht zu begründen, daß die alttest. Oekonomie nicht von demselben gnädigen Gott, von dem die neut., herrühre. — Am nächsten liegt es, *πρό* ganz allgemein auf das Zeitverhältniß zu beziehen, Christus würde dann a parte potiori von den frühern Volksleitern sprechen, etwa wie Ez. 34. Wollte man bezweifeln, daß Christus zuweilen a parte pot. gesprochen, so könnte man sich auf 3, 11. (32.) u. a. berufen. Indeß ist es doch nicht recht glaublich, daß Christus sich so ausgedrückt haben sollte, daß man auch allenfalls sämtliche Propheten und heiligen Männer Gottes hätte unter den *κλήραις* begreifen können. Es bietet sich nun die Vermuthung dar, daß dem *πάντες πρό ἐμοῦ* die Beschränkung auf die zur Lebenszeit Jesu aufgetretenen Lehrer zu geben sei, und können wir dies rechtfertigen, so hat der Ausspruch ferner nichts Auffälliges. Es ließe sich dies aber einigermaßen aus dem Gegensatze rechtfertigen: „Sener Stimme wurde nicht gehört — ich gebe den Meinen reiche Weide und werde von ihnen gekannt (V. 14.).“ *Ἐγὼ ἐσθαι*, wie gewöhnlich, von dem Auftreten von Lehrern, wie auch *καὶ* bei den Rabb. Matth. 11, 18. 17, 10 — 12. Joh. 1, 7. 5, 43. 1 Joh. 2, 18. Also: „Alle, die vor mir unter euch auftraten.“ Wenngleich man auch diese Auslegung beschuldigen könnte, daß sie etwas in den Text hineinträgt, was nicht ganz bestimmt ausgedrückt ist, so ist sie doch annehmlicher als alle sonstigen Auswege. Die Alten nämlich, Cyrill, Chrys., Grot., Mosh., Heum. u. v. A., denken an falsche Messiasse, wobei Einige, wie Wille, Wolf, *πρό* in der Bedeutung „anstatt“ nehmen, die es allerdings hat, welche aber noch nicht hinreicht, um die Bedeutung „falsche Messiasse“ zu rechtfertigen, wozu nun außerdem noch kommt, daß sich vor Christus keine Pseudo-Messiasse nachweisen lassen, s. Lightf. ad h. l. Sehr gesucht ist die Auffassung von Aug., Calvin, Brent., Calov., Cr. Schmid u. A., agte Christum venire sei nicht tempore eum praecedere, sondern aliam doctrinam docere, Christo laufe gleichsam voran, wer sich um ihn nicht bekümmere, wer ihn hinter sich lasse; auf die Propheten beziehe sich dies insofern nicht, als diese ja den Geist Christi gehabt, und einen Körper mit ihm ausgemacht hätten. In den Zusammenhang passend wäre die Erklärung des *πρό* im Sinne von praeter, die Camerac. vorschlägt, und Elsner modificirend rechtfertigt: omnes quotquot ante aut coram me (sc. portam) abierunt,

fures sunt. Diese Erstl. wird auch durchgeführt in der gelehrten Abh. von Baier im Thes. Nov. Philol. Theol. T. II. p. 523. Allein ebensowenig als *παρό* geradezu = *παρά* seyn kann, ebensowenig kann, was Elsner will, das bloße *ἐργεσθαι* hier = *ἀπέργεσθαι* oder *παρέργεσθαι* seyn.

B. 9. Wenn mehrere Ausleger diese Worte allein auf die Hirten bezogen wissen wollen, wie Morus, Paulus, Ruin., Lücke, Andere bloß auf die Glieder der Gemeinde, so ist wohl beides zu beschränkend. B. 9. schließt sich an das Vorhergehende so an, daß man die Worte allerdings auf die Lehrer zu beziehen Veranlassung hat, aber es knüpft sich auch B. 10. an B. 9. so an, daß diese Worte auch auf die Gemeindeglieder bezogen werden müssen. In der That ist ja der rechte Lehrer und Leiter der Gemeinde auch zugleich wieder ein Schaaf auf der Weide Christi. Die bloße Beziehung auf die Lehrer hat zu sehr verflachenden Erklärungen Veranlassung gegeben; so erklärt Ruin. *σωθήσεται* reverentiae officium ei praestabit populus. — *Ἐξέρχ.* und *εἰσέρχ.* ist im Hebr. Bezeichnung der Geschäftigkeit, des Handels und Wandels überhaupt, insbesondere des ungestörten, des glücklich von Statten gehenden, 5 Mos. 28, 6. Ps. 121, 8. Jer. 37, 4. 2 Chron. 1, 10. Es liegt also in dem Bilde: „Er wird Kraft haben, alles, was seine Bestimmung mit sich bringt, ohne Hemmung zu verrichten.“ Und zu gleicher Zeit wird sein Geist die rechte Nahrung haben, diese eben wird ihn zu jenem stärken.

B. 10—13. Die Erwähnung der reichen Güter, welche denen zu Theil werden, die durch Christum ins Gottesreich eintreten, leitet den Erlöser zu dem Gedanken, wie viel er thue, um diese Güter der Menschheit zu erwerben. Und so stellt er nunmehr directer sich als den wahren Hirten dar, dessen Abbild alle Hirten der Gemeinde seyn sollen. — *Ζωή* in B. 10. bildet zunächst den Gegensatz zu dem feindlichen Morden des *κλέπτης*, dann in dem tieferen christlichen Sinne: das Leben aus Gott. Dieses befriedigt nicht nur einigermaßen, sondern aufs überflüssigste alle wahren Bedürfnisse des Menschen, daher das *περισσόν*. — Christus ist der *ἄρτυρος* eines Hirten der Gemeinde, er stellt in seinem Wesen wahrhaft dar, was ein solcher seyn soll (*ἀληθινός* 1, 9.), daher hier mit dem Artikel *ὁ ποιμὴν ὁ καλός*, wie anderwärts *τὸ φῶς*, *ἡ ἀλήθεια* u. s. w. Im Buche Sohar kommt häufig der

Ausdruck vor: רֹעֵה אֶת צֹאן יִשְׂרָאֵל הַזֶּה „der treue Hirte der heiligen Heerde.“ Im N. B. war dieser Hirt κατ' ἐξοχὴν vorhervor-
 kündet Ez. 37, 24. (Jes. 40, 11.). Die Lebensart ψυχὴν τιθεῖναι
 (15, 13. 1 Joh. 3, 16.) vergleichen Grotius und Lücke mit Un-
 recht mit dem hebr. שׂוֹם נַפְשׁוֹ בְּבָבָא. Im Hebr. entspricht die Phrase
 שׂוֹם נַפְשׁוֹ, auch im Rabb. רַמַּס. Vgl. Jes. 53, 10. Aber auch
 bei Polyb. ψυχὴν κατατιθεῖναι, im Lat. spiritum ponere, de-
 ponere. Es scheint, daß Johannes damit den Begriff eines frei-
 willigen Todes verbindet (B. 18.). Das ὑπέρ kann den Begriff
 der Stellvertretung haben, s. Comm. zu Röm. 5, 8. Aber wenn
 wir uns an das Bild des Hirten halten, der in der Vertheidigung
 seiner Schaafe stirbt, ist die Bedeutung in commodum (11, 4.)
 wahrscheinlicher (11, 50.). Ein Anklang an diesen Ausspruch ist
 Hebr. 13, 20. — Da sich nun Christus hier als den Hirten in der
 höchsten Qualität schildert, so stellt er sich auch nicht dem κλέπτῃς
 gegenüber, sondern dem μισθωτός, der zwar nicht gerade bloß sei-
 nen eignen Vortheil sucht, aber doch auch nicht von aufopfernder
 Liebe für die ihm Anvertrauten beseelt ist. Ein solcher flieht, schon
 wenn er den Wolf von fern sieht, noch ehe der Kampf anbricht.
 Wenn Christus das ἴδιον von seinem Verhältniß zu der Heerde der
 Seinigen gebraucht, so hat das noch einen besondern Sinn, näm-
 lich nach E. 1, 11. Das innere Verhältniß der Abhängigkeit der
 Menschen von Gott und der Verwandtschaft mit Gott macht sie zu
 einer eigenthümlichen Heerde Christi.

B. 14. 15. Das γινώσκειν weist hin auf das ἀκούειν B. 3.,
 und εἰδέναι B. 5. Dies Erkennen ist aber ein innerliches. Der
 Erlöser kennt die innerlichste Sehnsucht, das tiefste Bedürfniß der
 Herzen, die er an sich zieht, und diese erkennen wieder in ihrem in-
 nersten Leben das Wesen des Erlösers aus den Wirkungen, die er
 eben auf ihr Gemüth hervorbringt. Dieses Erkennen ist eben so in-
 nerlich, als das, durch welches Christus den Vater erkennt. Es
 schließt das Leben, also auch das Lieben mit in sich, vgl. zu
 1, 4. und zu 3, 19.

B. 16. So wie Christus öfter durch einen Hinblick auf die
 Entwicklung seiner großen Wirkksamkeit auf den Gedanken an sei-
 nen Tod geleitet wird, so leitet ihn hier die Erwähnung seines To-
 des für das Heil der ihm Anvertrauten zu einem Hinblick auf die
 weitere Ausdehnung seiner göttlichen Wirkksamkeit. In zwei gro-

ßen Abtheilungen wurde das Menschengeschlecht von Anfang an gezogen: die eine, kleinere in einer besonderen, für ihre Bedürfnisse und die großen Zwecke des ganzen Heilsplanes Gottes berechneten Heilsanstalt, die andere, größere ohne eine so nahe Verbindung mit ihrem Schöpfer, wenngleich nicht ganz ohne Zeugniß von ihm im Inneren und Aeußeren (Apg. 17.). Christus betrachtet beide Abtheilungen der Menschen gleichsam als zwei Hürden, deren Schaase zusammenkommen sollen. Und zwar ist sein heilbringender Tod das Mittel, so große Wirkungen hervorzubringen, Joh. 11, 52. 12, 24, 25. Eph. 2, 14—18. Auch sonst schon hatte der Erlöser angedeutet, daß die Heiden an seinem großen Werke Antheil nehmen sollten, Matth. 21, 43. Mark. 13, 10. Es liegt dies auch in 4, 21.

B. 17—19. Das *ἵνα λάβω* kann mit dem Letzten verbunden werden, mit *τίθηναι τ. ψ. μου*, oder mit dem früheren *ἀγαπᾷ*. Im letztern Falle ist der Sinn: „Deshalb weil ich mein Leben gebe (*διὰ τοῦτο ὅτι*), liebt mich mein Vater so sehr, daß ich auch mein Leben wieder erhalte.“ Diese Construction ist aber nicht ohne Zwang. Natürlicher, *ἵνα* an das Letzte angeschlossen: „weil ich mein Leben gebe, um es wieder zu erhalten,“ denn das Endziel aller Thätigkeit Christi ist die Auferstehung, mit der seine Verherrlichung beginnt. Das *ἵνα* braucht nicht bloß *ἐκβατικῶς* zu seyn. Theod. Mopsuest. : *οὐκ ἀποδνήσκει ἵνα ἀναστῇ, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἰδίωμα τὸ γράφικόν, ὥς αἰτεῖν τὸ ἐπόμενον ἐφη*. Calvin: dicit non hac lege se moriturum, ut absorbeat a morte, sed ut victor mox resurgat. — Daß der Vater wegen jenes Hinganges in den Tod ihn liebte, erscheint nur begründet, wenn Christus freiwillig, aus eigenem Antriebe der Liebe sich dem Tode weihet. Daher fügt er hinzu, daß er von selbst den Heilsabsichten entgegen gekommen sei, die Gott durch seinen Tod für die Menschheit hatte. Es wird durch diesen Ausspruch begründet, daß wir uns in dem Menschen Christo eine volle menschliche freie Persönlichkeit zu denken haben, aber auch wiederum diese von dem Seyn Gottes in ihm nicht getrennt denken können, denn nur eben durch ihre Einheit mit Gott hat sie die *ἐκβολα*, das Leben wiederzunehmen. Dieser Vers ist, wie auch z. B. die Knappische Ausgabe es bezeichnet, in Parenthese zu denken und *ταύτην* bezieht sich entweder unmittelbar auf B. 17. oder auf den ganzen Abschnitt von der Sorge Christi für seine Herde, wie Grotius will. Die *ἐντολή* Gottes ist eben die, sein

Leben für das Heil der Welt zu lassen, und freiwillig hat Christus sich diesen göttlichen Rathschlüssen unterworfen.

B. 20. 21. Die Stumpfsinnigen, dem Göttlichen Entfremdeten geben sich nicht die Mühe, in die ihrem fleischlichen Sinne unverständlichen Worte einzubringen, und höhnen Jesum daher als einen Irreredenden. Vgl. Anm. zu 7, 20. Die beiden Zeitworte neben einander bilden ein Hendiadypoin, *furiis agitated insani*. *Δαμονιζόμενος* in B. 21. kann die ursprüngliche Bedeutung haben, „ein von einem bösen Geiste Getriebener,“ oder die abgeleitete, „ein Wahnsinniger.“ Das Erste ist hier wahrscheinlicher. Diese besseren Leute halten sich an die wunderbare Thatsache bei Jesu, und sagen, ein böser Geist vermöge nicht so wunderbare Heilungen zu bewirken.

B. 22. 23. Johannes erwähnt nicht, daß Jesus nach jenem Kaubhüttenfeste wieder nach Galiläa gereist sei. Es scheint daher, da doch Johannes sonst die Rückreisen erzählt und überhaupt die Umstände genauer angiebt, daß diesmal Jesus bis zum Winter hin in Jerusalem und in der Umgegend blieb, und wahrscheinlich, da die große Zeit seines Endes immer näher kam, desto eifriger bemüht war, die Gemüther für sich empfänglich zu machen. — Die *ἐκκαινα*, *חג העצרת*, ist das Fest der Tempelweihe, zum Andenken an die Wiedereinweihung des Tempels nach der Enthelligung desselben durch Antiochus Epiphanes. Dies Fest wurde vom 25ten Kislev (15ten December) an alljährlich acht Tage lang gefeiert. 1 Makk. 4, 56. (59.) wird es ähnlich wie hier *ἐκκαινισμὸς τοῦ ἁγιοῦ ἱεροῦ* genannt, 2 Makk. 1, 18. *ὁ καθαρισμὸς τοῦ ἁγιοῦ ἱεροῦ*. Josephus, Antiqu. XII, 7. nennt es *Θῶτα* (חג העצרת), weil dabei viele Lichter angezündet wurden. *Χειμῶν* — Johannes setzt für die Nichtjuden hinzu, in welche Jahreszeit das Fest fiel. Wegen der rauhen Witterung geht Jesus in dem salomonischen Säulengange umher, im Vorhofe der Heiden, einem Theile des salomonischen Tempels, der bei der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier stehn geblieben war.

B. 24. *Ἀρεν τ. ψυχὴν*, im Griechischen heißt *ἀρεν* „aufschieben, suspendiren;“ dann wie *μετεωρίζειν* „eine Person hinhalten.“ So auch in Lxx. 2 Kg. 18, 29.: *μη ἐκαιρέτω ὑμᾶς Ἐζεκίας λόγους*. Was die Gesinnung betrifft, aus der diese Frage gethan wurde, so kann es nicht wohl eine gute gewesen seyn, denn

diejenigen, welche innerlich gesinnt waren und ernst über Christum nachdachten, mußten längst über seinen messianischen Beruf gewiß seyn. Euthym.: προσδοκῶντες ἀπὸ τῶν λόγων αὐτοῦ δρα-
 ξασθαι τινος ἀπορροῆς εἰς ἐλπίδεν. Daß ihre Gesinnung bei jener Frage keine ächte war, geht auch aus der Antwort Christi hervor, die gewiß anders ausgefallen wäre, wenn er lernbegierige Menschen vor sich gehabt hätte.

V. 25 — 28. Christus antwortet: „Ihr hättet aus meinen Worten hinlänglich euch belehren können (7, 26.). Achtet ihr aber auf diese nicht, so merket doch auf die wunderbaren Thatfachen, die von mir ausgehn. Aber es fehlt euch der innere Sinn, der euch die Anhänglichkeit an mich geben könnte, darum seid ihr auch für diese Thatfachen selbst blind.“ Ueber ἔργα s. zu 5, 36. — Κατὰς εἰ-
 πον ὑμῶν fehlt in codd. BKLM, in der koptischen und armenischen Uebersetzung. Die äußern Auctoritäten sind im Ganzen nicht für die Unächtheit, indeß kann man sich eher erklären, wie es später in den Text kam, als wie es herausfiel. — Gleichsam um zu seiner Nachfolge anzulocken, schildert nun Jesus den seligen Zustand derer, die ihm nachfolgen. Niemand kann sie aus seiner Hand, d. i. Gewalt, reißen. Christus spricht hier schon von sich als einem mit göttlicher Macht Begabten. Der Christ ist unüberwindlich, aber nur so lange er bei Christo bleibt, also so lange er im Glauben bleibt.

V. 29. 30. Daß Christus sich so große Dinge anmaßte, konnte den Zuhörern auffallen. Daher setzt er hinzu, daß es der Vater ist, aus dessen Hand diejenigen, die er dem Sohne übergeben, nicht gerissen werden können; aber er könne jenes eben auch von sich sagen, da er und der Vater eins seien. Die Einheit, von der hier die Rede ist, muß durch die Beziehung, in der sie zu dem Ganzen steht, erkannt werden. Euth.: ἐν κατὰ τὴν δύναμιν, ἥρουν ταυτοδύ-
 ναμοι· εἰ δὲ ἐν κατὰ τὴν δύναμιν, ἐν ἅρα καὶ κατὰ τὴν θεο-
 τητά. Mel.: nihil in hac tota causa ago, nihil habeo, nihil possum, nihil praesto, nihil ipse sum, quod non acceperim a patre meo. Illius sunt omnia mea, et quae ille vicissim habet et facit, mea sunt et per me facit. Agimus res easdem, nec divisi sumus. Ebenso Calvin. — Neuere Erklärer, seit Fischer, haben, nach dem Vorgange der Socinianer, die ἐν εἰ-
 ναι nur auf die Uebereinstimmung Christi mit dem Willen des Vaters, auf die ὁμόνοια, beziehen wollen. So schon Novatian

Im Streit gegen die Sabellianer, de trinitate, c. 22.: unitas ad concordiam et charitatis societatem pertinet. An sich wäre diese Erklärung nicht unzulässig, da Johannes in andern Stellen (17, 11.) das *ἐν εἰναι* in diesem Sinne gebraucht, obwohl er auch dabei nicht bloß an eine äußerliche Uebereinstimmung denkt, sondern an eine innere Lebensgemeinschaft, als den Quell jener Willensübereinstimmung. Hier aber zeigt der Zusammenhang eben so sehr, wie die nachfolgende Erklärung Jesu B. 36., daß Christus nicht in demselben Sinne seine Einheit mit dem Vater behauptet, in dem er von der Einheit der Gläubigen mit ihm redet. Denn er beruft sich hier auf diese seine Einheit mit dem Vater, um dadurch seine Befugniß zu dem Ausspruche zu erweisen, daß keine feindliche Macht die Seinigen ihm entreißen könne (Joh. 17, 10. Was sein sei, sagt er hier, gehöre auch dem Vater, mithin stehe es auch unter dessen Obhut). So verstehen es auch die Juden, sie sehen in der Annahme einer so hohen Machtvollkommenheit eine Gotteslästerung.

B. 31. 32. Da der Bau des Tempels noch nicht beendet war, so konnten die Juden die dort herumliegenden Steine zusammentragen. — Jesus erinnert sie nun an die vielen wohlthätigen Handlungen, die er ihnen erzeigt hat, um dadurch vielleicht eine liebevolle Gesinnung in ihnen anzuregen. Calvin: negat non tantum causam esse cur ita saeviant, sed eos ingratitudinis accusat, quod Dei beneficiis tam iniquam mercedem rependant. *Καλὰ ἔργα* heißen „Werke der Liebe,“ vgl. 1 Tim. 6, 18. Lxx. in 1 Mos. 44, 4. 4 Mos. 24, 13. Platon, Symp. p. 244. Bip. *Ἐκ τοῦ πατρὸς*, *ἐκ* bezeichnet eigentlich den inneren Ursprung, das innere Motiv einer Erscheinung, also hier so viel als „durch die Kraft des Vaters.“ Ueber *δεικνύειν* vgl. zu 2, 18. Die Frage Jesu scheint ironisch, so daß man Micha 6, 3. vergleichen könnte (Mein Volk, was habe ich dir angethan, und wodurch bin ich dir beschwerlich geworden?), wenn man nicht annehmen will, Jesus meine, daß die Juden an irgend etwas bei einer seiner wohlthätigen Handlungen Anstoß genommen hätten. — Das Präsens in *ἠδὲ* bezeichnet die nahe bevorstehende Handlung.

B. 33. *Ποιῆς σεαυτὸν θεόν*, wie *Ἦν ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ*, 5, 18.

B. 34—36. Die Antwort Christi auf die ihm gemachte Beschuldigung ist eine abweisende und zwar, wie er es öfters thut

(Matth. 12, 3. Matth. 23, 42.), durch eine alttestamentliche Stelle; in seinem Munde muß jedoch jede abweisende Antwort zugleich eine innere Wahrheit aussprechen, und dies ist auch hier der Fall. Söhne Gottes heißen Ps. 82, 6. die Richter und Obrigkeiten, insofern sie, wenn sie die Gerechtigkeit verwalten, Organe Gottes sind; daher setzt Christus hinzu πρὸς οὗς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο. Berechtigt nun ein solches Verhältniß zur Sohnschaft, so noch vielmehr das Verhältniß, in welchem Christus zur Menschheit steht, er ist vom Vater insbesondere geweiht, und thut die Werke des Vaters (B. 37.), ist mithin im vollkommensten Sinne Organ Gottes. Νόμος steht für ἡ γραφή, wie 12, 34. 15, 25. *Λύειν* tropisch: „ungültig machen,“ so E. 5, 18. 7, 23. Test. der XII. Patriarchen, S. 684.: *ἵνα μὴ λυθῶσι δύο σκήπτρα ἐν Ἰσραήλ*, wo es „aufheben“ heißt — wie auch sonst steht *λύειν τὰ αμαρτήματα*, Sir. 28, 2. Jes. 40, 2., *λύειν τὴν ὁργὴν κυρίου*, 3 Esr. 9, 13. *Ἀριάειν*, *עריאין*, zu einem heiligen Gebrauche absondern, von Ausermählung heiliger Propheten gebraucht, Sir. 45, 4. 49, 7. 2 Makk. 1, 25. Vgl. 17, 19. Dasselbe ist *ἀφορρίζειν*, Gal. 1, 15.

B. 37—39. Christus bezeugt, daß den Gegnern Mittel genug gegeben waren, ihn als den υἱὸς τ. θεοῦ zu erkennen. Mochten sie so verhärtet seyn, auf seine bloße μαρτυρία hin, ihm nicht zu glauben, seine Wunderwerke zeugten von seiner höheren Macht; gegen diese augenscheinlichen Thatfachen konnte sich nur ein ganz böser Wille verhärteten.

B. 40—42. Da die Zeit seiner Vollendung noch nicht gekommen, entgeht Christus abermals den Nachstellungen seiner Gegner, und zieht sich nach Peräa zurück. Τὸ πρῶτον kann gleich πρότερον seyn, „früherhin.“ Dann würde im Allgemeinen gesagt seyn, daß Johannes der Täufer vor seinem Tode in diesen Gegenden wirkte. Es kann aber auch heißen „am Anfange seiner Wirkksamkeit.“ Dann wäre Bethanien gemeint, dasjenige nämlich, was jenseits des Jordan gelegen haben muß (s. zu 1, 28.). Hier waren die Gemüther durch die Lehren des Täufers, der immer auf Christum hingewiesen und dessen außerordentliche göttliche Sendung verkündet hatte, vorbereitet. Sie hörten von Christi Wunderthaten, sahen sie selbst, und wurden so zum Glauben an ihn geführt. Hier blieb Christus einen Theil des Winters, bis er gegen das Frühjahr hin nach Judäa gerufen wurde.

C a p i t e l X I .

Es folgt hier die Erzählung einer der merkwürdigsten Wunderthaten Jesu, welche in sich überaus merkwürdig ist, und dadurch noch höhere Bedeutung für den Christen erhält, daß sie uns der Evangelist so zuverlässig und so detaillirt mittheilt, daß die Glaubwürdigkeit dieser Erzählung sich völlig genügend darthun läßt. Ist nun unumstößlich erwiesen, daß Christus ein einziges Wunderwerk dieser Art verrichtet hat, so ist dadurch allerdings sehr viel entschieden. Es kann sich von einem einzigen so unumstößlichen Punkte aus der Glaube an die ganze evangelische Wahrheit entwickeln. Dies fühlte wohl ganz richtig Spinoza, von dem Bayle (Dict. art. Spinoza) erzählt: On m'a assuré, qu'il disoit à ses amis, que s'il eût pu se persuader la résurrection de Lazare, il auroit brisé en pièces tout son système, il auroit embrassé sans répugnance la foi ordinaire des Chrétiens. Es muß aber freilich hierbei erinnert werden, daß derjenige, dessen Inneres überhaupt nicht die Richtung hat, sich über die Gesetze der irdischen Welt zur Anerkennung einer höheren Ordnung der Dinge zu erheben, eben so wenig eine Wundererzählung, die alle nur möglichen Merkmale der Glaubwürdigkeit an sich trägt, für wahr anerkennen wird, als er das wunderbare Factum, selbst wenn er Augenzeuge wäre, glauben würde. Hat sich einmal in einem Menschen so ganz das Bewußtseyn des Zusammenhangs einer höheren Weltordnung mit dieser niederen verloren, daß er sich in keinem Falle zur Anerkennung von etwas, was aus dem Causalnexus sich nicht ableiten läßt, verstehen kann, so können Thatfachen, wie schlagend sie auch seien, die Richtung seines Innern nicht ändern, sie können ihn nicht überzeugen. Ehe er das Unerklärliche als wirklich anerkennt, wird er zu tausend Möglichkeiten seine Zuflucht nehmen, auch zu den unwahrscheinlichsten, um zu erklären, was sich nicht erklären läßt. Ja, wenn er sich das Mitwirken höherer Kräfte nicht abläugnen kann, wird er, wenn er, wie die Pharisäer, die Wunder Christi mit Augen sieht, eher die Mitwirkung einer teuflischen Macht, als der göttlichen annehmen. Und ist sein Verstand zu gesund, als daß er seine eigenen unnatürlichen Erklärungsversuche glauben sollte, so wird er lieber auf zukünftige Erklärungen seine Hoffnung stützen, und sich alles Nachdenkens über dieselbe entschlagen, ehe er sie anerkennen

wird. Während er außerdem bei geschichtlichen Erzählungen, welche alle nur zu begehrenden Kennzeichen der Glaubwürdigkeit an sich tragen, denjenigen, der sie auf sich beruhen lassen wollte und auf zukünftige Aufschlüsse hoffte, durch welche die Sache sich aufklären würde, für thöricht und für einen widersinnigen Skeptiker, für den es überhaupt keine Geschichte giebt und geben kann, erklären würde, wird er selbst bei einem von allen Seiten beglaubigten Factum, sobald es etwas jenseit des Causalnerus der irdischen Welt Liegendes ist, das Auf sich beruhenlassen ergreifen, welches dann aber freilich nichts anders ist als die ausdrückliche Erklärung, man wolle nichts glauben, was nicht der beschränkte menschliche Verstand aus dem Causalnerus ableiten und erklären könne, man wolle keine Erscheinung einer höheren Ordnung der Dinge in der niederen annehmen. Unter den Bestreibern des Wunderbaren in der Erzählung ist der vornehmste Gabler, *Journal für auserl. Theol.*, B. 3. St. 2. — Was sich für die geschichtliche Wahrheit des wundervollen Factums und gegen die gekünstelten oder unwürdigen falschen Auffassungen sagen läßt, das findet sich in der trefflichen Commentation des verehrungswürdigen Heubner: *miraculorum ab evangelistis narratorum interpr. grammatico-historica*, Wittenb. 1807. Vgl. Flatt in *Mag. für Dogm. und Moral*, St. 14. S. 91. Schott, *opusc.* T. I. p. 259. Eine treffliche ästhetisch-psychologische Betrachtung ist Ewald, *Lazarus für gebildete Christenverehrer*, Berl. 1790.

B. 1—3. Das Haus der Maria und Martha in Bethanien war öfter der Aufenthaltsort Jesu, wohin er sich, da Bethanien nur 2000 Schritt von Jerusalem entfernt lag, gegen Abend zu begeben pflegte. Vermöge dieses freundschaftlichen Verhältnisses, in welchem diese Leute zu Jesu standen, dachten sie auch bei dieser Krankheit sogleich daran, von ihm, der, wie sie wußten, schon so vielen Leidenden geholfen hatte, sich Heilung zu erbitten. Chrys.: *σφόδρα ἐθαύραζον τῷ Χριστῷ, καὶ πολλὴν πρὸς αὐτὸν εἶχον οἰκτιρῶσιν. Πρὸς δὲ τούτοις καὶ γυναῖκες ἦσαν, τῷ πένθει κατεχόμεναι.* Es war etwa eine Tagreise Weges von Jerusalem nach Peräa. Sie konnten also wohl hoffen, beschleunigte Hülfe von Jesu zu erlangen. — Das *ἦν δὲ Μαγλα* setzt Johannes per prolepsin dazu, indem er sich auf 12, 1—8. bezieht, oder, was wahrscheinlicher, auf jene durch die mündliche Uebersieferung bekannte und verbreitete Erzählung.

B. 4. Was die Worte betrifft, so ist *πρὸς θάνατον* so viel wie *θανάσιμος* (1 Joh. 5, 16.), nach der Bedeutung von *πρὸς*, daß es den Zweck, das Ziel anzeigt. *ἵνα* „wegen,“ d. i. so viel als in commodum, wie Röm. 1, 5, 15, 8. Die *δόξα* Gottes, um welcher willen die Krankheit statt findet, besteht eben darin, daß Gottes Sohn verherrlicht wird. Ähnlich ist 9, 3. — Wie ist nun aber diese Antwort Christi an den Boten zu fassen? Lazarus starb doch wirklich. Sollte Christus aus den Anzeigen, die ihm der Bote brachte, einen falschen Schluß über die Beschaffenheit der Krankheit gezogen haben? „Dies anzunehmen — bemerkt Lücke — dürfte auch der, welcher das Göttliche in Christo anerkennt, nicht anstehn, da es zu schwer ist, eine ganz bestimmte Grenze zwischen dem Menschlichen und Göttlichen im Erlöser zu ziehen.“ Allein, davon abgesehen, zeigt doch B. 11. offenbar, daß Jesus den Tod des Lazarus wußte. Man hat nun freilich annehmen wollen, daß unterdeß ein zweiter Bote der Schwestern die Nachricht von seinem Abscheiden überbracht habe. Allein wer möchte glauben, daß Johannes, der in dieser ganzen Erzählung so umständlich alles berichtet, was zur Veranschaulichung des Factums dient, diesen Umstand übergangen habe? Ferner zeigt doch auch der Verfolg der Begebenheit und B. 42., daß Christus recht wohl den ganzen Ausgang der Sache kannte; warum sollte er nun zuerst darüber im Ungewissen gewesen seyn, ob des Lazarus Krankheit tödtlich war oder nicht? Zudem läßt sich auch eine andere Auffassung des Ausspruchs denken, die sehr passend ist. Jesus berücksichtigte wohl, indem er sich gerade so ausdrückte, einerseits seine Jünger, andererseits den Gemüthszustand der Schwestern. Er hatte die Absicht, noch zwei Tage in *Βεθα* zu bleiben. Hätte er sich nun über den bevorstehenden Tod des Lazarus mit Bestimmtheit ausgesprochen, würden nicht die Jünger ihm sein Verweilen und Zögern sehr verdacht haben? Calvin: voluit hoc responso curam discipulis eximere, ne ipsos male haberet, quod tam securum in amici periculo cernerent. Auch scheint es ja nach B. 11., daß Christus Grund hatte, seine Jünger erst allmählig auf die Nachricht vom Tode seines und ihres Freundes vorzubereiten. Was aber die Schwestern betrifft, so war gerade jene dunklere Antwort für die Förderung ihres Glaubens sehr heilsam. Denn die Nachricht kam an, als Lazarus schon verschieden war. Die Antwort Jesu mußte ihnen um so

räthselhafter seyn. Sie wurden nun in einen Zustand des Schwankens zwischen festem Glauben und Zweifel gesetzt. Ein solcher Zustand des Kampfes hat immer für das Innere des Menschen sehr wichtige, einflußreiche Folgen. Wir sehen nun auch aus der Rede der Martha B. 22. wirklich, daß die Antwort Jesu einen solchen von hoffnungsloser Betrübniß und gläubiger Hoffnung gemischten Zustand erzeugt hatte. Dieses Verhältniß der Antwort des Herrn zu dem Gemüthszustande der Schwestern deutet auch schon Chrysost. an, wenn er sagt: *ἐπειδὴ γὰρ ἐμελλεν ἐκεῖ ἡμέρας δύο μένειν, τῶς αὐτοὺς ἀποπέμπεται τοῦτο ἀπαγγέλλοντας, ἐφ' ᾧ καὶ θαυμάσαι ἔστι τὰς ἀδελφὰς αὐτοῦ, ὅτι ἀκούσασαι ὅτι οὐκ ἔστι πρὸς θάνατον, καὶ ἰδοῦσαι αὐτὸν ἀποθανόντα, οὐκ ἐσκανδαλίσθησαν, ἀπ' ἐναντίας τοῦ πράγματος γενομένου.* Was nun aber die innere Wahrheit des Ausspruchs betrifft, daß die Krankheit nicht zum Tode sei, so meinte eben Christus, daß ja der Tod über ihn nicht Gewalt bekommen werde. Ammon.: *οὐ θαυμαστὸν, εἰ τοῦ Λαζάρου τελευτήσαντος ὁ κύριος οὐ πρὸς θάνατον εἶναι φησι τὴν ἀσθένειαν· οὐ γὰρ ἦν αὐτῷ θάνατος, μέλλοντι μετὰ βραχὺ πάντως αὐτὸν ἀνίσταν, ὅπερ φανερόν ποιήσει μικρὸν ὕστερον, ὕπνον καλῶν καὶ οὐ θάνατον.* Vgl. auch Schott, Opusc. I. p. 267.

B. 5. Diese Worte kann der Evangelist mehr in Beziehung auf das Vorhergehende, oder mehr in Bezug auf das Nachfolgende anführen. Im erstern Falle will er andeuten, daß in jener Antwort Jesu ein besonders liebevoller Entschluß verborgen lag. Im andern Falle will er andeuten, daß das Zögern Jesu nicht aus Mangel an Liebe zu den Leuten geschehen sei. Die Structur des Satzes muß mehr für das Erstere sprechen.

B. 6. 7. Das Verweilen Jesu, ungeachtet der ihm bewußten Todesgefahr seines Freundes, ist freilich hinlänglich gerechtfertigt, sobald wir annehmen, daß er eben in seinem göttlichen Berufe war, und daß er, vermöge seiner Wunderkraft, die Anforderungen des Berufs sehr wohl mit der Liebe zu den Freunden vereinigen konnte. Wir sind aber auch berechtigt, hier einen pädagogischen Zweck anzunehmen. Christus hatte wahrscheinlich die Absicht, bei den Schwestern die Noth aufs höchste steigen zu lassen, damit seine Hülfe dann desto tieferen Eindruck mache. Er handelte also auch hier, wie Calvin schon bemerkt, nach dem Beispiele seines himmlischen Vaters,

welcher oft erst in den Augenblicken der größten Noth die Hülfe sendet. Auch lag wohl in des Erlösers Plane, da sich nun der Zeitpunkt seiner Vollendung näherte, noch ein Wunderwerk zu verrichten, welches noch offener als die früheren die Spuren einer göttlichen Machtvollkommenheit an sich trüge, und so einen allgemeineren Eindruck zurückließe. Wäre er nun früher an jenem Orte bei dem Kranken gegenwärtig gewesen, so hätte er einerseits nicht den Bitten widerstehen können, den Kranken dem herannahenden Tode zu entreißen, andererseits hätte er desto eher den glaubenslosen Juden Gelegenheit gegeben, sich das Uebernatürliche der Thatsache hinwegzuzugeln. So Ammonius.

B. 8. Die Jünger sind für das Leben ihres göttlichen Meisters besorgt, da ihnen der Eindruck von der blinden Wuth der Juden noch frisch ist. Nūν ist nach ächtgriechischem Sprachgebrauch im weitern Sinne zu nehmen, Apg. 7, 52. Timäus, Lex. Plat.: νūν δῆ, πρὸ ὀλίγου χρόνου.

B. 9. 10. Es ist dieses wieder eines von jenen Worten Jesu, mit denen er offenbar Mehreres zugleich andeuten will, vgl. zu 9, 5. Als Hauptpunct des Vergleichs tritt δώδεκα ὥραι hervor, dann ist die nächste Beziehung der Worte diese: „Die Berufszeit, Lebenszeit eines Jeden hat ihren bestimmten terminus, innerhalb desselben kann jeder unbeforgt seinen Weg gehn.“ Bucer: ut XII horae diei sunt, in quibus ambulare et agere homines omnia oportet, sic habeo et ego diem meum, qui suis certis horis finitur; in hoc ergo, quae mihi Pater mandavit, perficienda sunt. Hic dies iam inclinatur, neque multum superest. Beng.: cum die comparatur totum curriculum vitae secundum omnes eius partes. Diese Seite des Vergleichs heben ausschließlich hervor Apollinaris, Mel., Maldon., Morus, Lücke u. A. Während nun bei dieser Beziehung dem δώδεκα ὥραι sein Genüge geschieht, bleibt dagegen das ὅτι τὸ πᾶς τ. κ. τ. βλέπει und das ὅτι τὸ πᾶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ unberücksichtigt. Das erstere heben Chrys., Aug., Grasm., Calv., Lampe u. A. auf diese Weise hervor: „Das Sonnenlicht ist Bild der göttlichen Vorsehung, des göttlichen Berufs, welcher den Menschen in den zwölf Tagesstunden seines Lebens schirmt.“ Daran schließt sich dann noch eine Beziehung, nämlich der verschwiegene Gegensatz zwischen πᾶς τ. κόσμον τοῦτου und ἐκείνου, welcher so gewöhnlich ist:

„eben so geht der sicher, welcher mir, dem wahren Lichte der Welt (9, 5.), nachfolgt — also fürchtet euch nicht, mir nachzugehen, wo ich vorangehe.“ Diese Beziehung findet sich gleichfalls bei den angeführten Erklärern, obwohl dann die 12 Stunden des Tages nicht als der Hauptpunct des Vergleichs hervortreten, sondern eben so wohl bloß *ἡμέρα* stehn könnte. — Fassen wir nun auch das *ὅτι οὐκ ἔστι φῶς ἐν αὐτῷ* ins Auge. Wie ist das *ἐν αὐτῷ* zu fassen? Am leichtesten in Bezug auf den Sinn wäre es, *ἐν* als bloße Bezeichnung des Dat. anzusehn, wie Ruin. thut; allein dagegen hat sich Winer mit Recht erklärt, Gramm. 3. Ausg. S. 179. Wahl nimmt es hier in der Bedeutung an. Einige beziehen *ἐν αὐτῷ* sehr gewaltsam auf *κόσμος*. Sinnreich Grot.: in oculis eius. Receptione enim lucis et specierum fit visio. Mehr Wahrscheinlichkeit hat indeß die Annahme, daß das *φῶς ἐν αὐτῷ* sich auf das innere geistige Licht bezieht. Dann stellt sich eine neue Seite des Vergleichs heraus: „der Tag Bild des Wandels im rechten Leben, die Nacht dessen im ungöttlichen Leben. Wer es überhaupt vorzieht, bei Nacht zu wandeln, der hat in seinem Innern kein Licht.“ Auch diese Beziehung des Ausspruchs führen die griech. Erklärer an. Chrys.: τοῦτο εἰπεῖν βούλεται· ὅτι ὁ μὴ δὲν ἐαυτῷ συνειδὼς πονηρὸν οὐδὲν πείσεται δεινόν, ὁ δὲ τὰ φανῶλα πρᾶσσων πείσεται, ὥστε οὐ χρὴ δεδοικέναι, οὐδὲν γὰρ ἄξιον θανάτου ἐπράξαμεν. Ἡ ὅτι ὁ τὸ φῶς τοῦ κόσμου βλέπων ἐπ' ἀσφαλείᾳ ἔσται· εἰ δὲ ὁ τὸ φῶς τοῦ κόσμου βλέπων, πολλῷ μᾶλλον ὁ μετ' ἐμοῦ, ἐὰν μὴ ἀποστήσῃ ἐαυτὸν ἐμοῦ. — Daß vielfach gewendete Gleichniß enthielt mehrfache Anklänge an verschiedene Ideenreihen, welche, in sich genau zusammenhängend, auch vom Erlöser in einem Blick überschaut wurden: „Der Tag hat eine bestimmte Anzahl Stunden; wer in dieser von Gott gesetzten Zeit wandelt, nimmt keinen Anstoß. Wer die Sonne im Auge behält, welches eben nur der kann, welcher bei Tage wandelt, strauchelt nicht. Wer bei Nacht wandelt, muß sich stoßen, denn er wählt diese Zeit, weil er das Licht nicht liebt. Anwendung: Solange meine Zeit nicht gekommen ist, kann Niemand mir etwas anhaben. Wenn ich und ihr in Gottes Licht wandelt, kann Niemand euch schaden. Wer im göttlichen Licht wandelt, kann nicht straucheln, denn er hat die Quelle des Lichts in sich.“ Es ist offenbar, wie diese Gedanken einer den andern mit in sich schließen. Vgl. d. Anm. zu 9, 4. 5.

B. 11 — 13. Die Ausdrücke *κεκοιμηται* und *ἐξυπνίσειν* wählt Jesus wohl absichtlich, um die Jünger allmählig auf die Todesnachricht vorzubereiten, und zugleich ihr Nachdenken anzuregen. *Κοιμάσθαι*, כָּשָׁ, wird öfter euphemistisch vom Sterben gebraucht (1 Kor. 15, 20. 1 Thess. 4, 13.). So auch bei den Rabbinen קָמַת. *Κοιμήσις*, vom Tode, Sir. 46, 22. 48, 14. *Ἐξυπνίσειν*, vom Tode erwecken, Hiob 14, 12. Test. XII. Patr. p. 609.: οἱ διὰ κύριον ἀποθανόντες ἐξυπνισθήσονται ἐν ζωῇ. — Die Jünger nehmen die Worte buchstäblich. Da der Schlaf oft eine Krisis für den Kranken ist (in der Gemara des Tr. Berachoth, C. 9. wird unter sechs Zeichen einer günstigen Krisis der Krankheit auch der Schlaf genannt), schließen sie, Lazarus wird leicht besser werden, und wünschen auf den Grund, Jesum wieder von der Reise zurückzuhalten, wie Chrys. richtig bemerkt.

B. 14. 15. *Καλῶς* mit *ὅτι* zu verbinden. *Πιστεύειν* von einem höheren Grade des Glaubens, s. zu C. 2, 11. *Ἀλλά* ist zuweilen elliptisch, wenn es mit dem Imper. verbunden wird: at quid moror, und ist dem Sinne nach gleich: agedum, Matth. 9, 18. Mark. 9, 22. Apg. 4, 17.

B. 16. כִּמְהָ „Zwilling.“ Da Thomas dennoch seinen Meister zu dem gefährvollen Gange entschlossen sieht, so läßt zwar seine Anhänglichkeit an ihn nicht zu, daß er sich von ihm trenne, aber er kann es nicht über sich erlangen, ihn mit freudigem Gottvertrauen zu begleiten; er ahnet für den Meister und für die Jünger Gefahr, und ruft mit halber Verzweiflung aus: „So wollen wir mit Ihm in den Tod ziehen.“ Chrys. treffend: τοῦτο εἰπεῖν βούλεται, ὡς τινὲς φασιν, ὅτι ἐπιδυμεῖ καὶ αὐτὸς ἀποθανεῖν. Es offenbart sich in diesem Zuge des Thomas derselbe Charakter, der sich in jener Erzählung C. 20, 25. ausspricht. Er vermag es nicht, sich über den reflectirenden Verstand und die Gefahren, welche dieser setzen läßt, zum festen Vertrauen, zum kindlichen Glauben zu erheben, der alle Bedenkllichkeiten verbannt, sobald er sich auf göttliche Verheißung stützen kann.

B. 17. Wenn Lazarus schon vier Tage begraben war, so scheint er an dem Tage, wo der Bote abging, gestorben zu seyn, denn zwei Tage blieb Jesus, nach empfangener Nachricht, in *Peráa*, einen Tag brauchte der Bote zu seinem Wege, und einen Jesus. Begraben aber wurden bei den späteren Juden die Lei-

chen sogleich nach ihrem Hinscheiden, Apg. 5, 6, 10. Ueber Nacht durfte keine Leiche im Hause bleiben (Maimon., de luctu, c. 4. Tahn, Archäologie, Th. 2. S. 427.). — Ueber *ἐχειν* s. zu E. 5, 5.

B. 18. 19. Johannes macht bemerklieh, wie nahe Jerusalem an Bethanien war (das Drittel einer Meile), um zu erklären, wie es kam, daß sich bald so viele Juden von Jerusalem einfanden. Ueber die Stellung des *ἀπό* s. zu 12, 1. Es gehört zur jüdischen Trauerceremonie, daß alle Bekannten sieben Tage lang trösten, welche Tröstungen mit den Worten beginnen: *מנחם נחמנו*, Maimon., de luctu, c. 13. §. 2. — *Al περὶ M.* ist nicht pleonastisch (Apg. 13, 13.), sondern zeigt an, daß sich schon die Verwandten, namentlich verwandte Frauen um die Schwestern versammelt hatten.

B. 20 — 22. Es offenbart sich auch hier jener Charakter der Martha, den wir aus Luk. 10, 40. kennen. Sie ist mehr nach außen thätig, während Maria sich mehr ihren Gefühlen und der inneren Betrachtung hingiebt. Maria, vom Schmerz gebeugt, bleibt im Hause. Martha eilt dem Kommenden Heilande entgegen. In ihrer Rede spricht sich Glaubensmuth aus. So wie sich, nach der Natur solcher lebhafter Charaktere, als sie die Gruft des Bruders sieht (B. 39.), Hoffnungslosigkeit ihrer bemächtigt, so erwacht ihr Glaube lebendig, als sie den, welchen sie beide als Helfer in der Noth so heiß herbeigesehnt hatten, wirklich erscheinen sieht. Sie spricht die Hoffnung aus, daß der, dem alles möglich ist, auch jetzt noch helfen könne. Man sieht, daß die von Jesu gegebene Antwort, der Bruder werde nicht sterben, die Schwestern, als er doch starb, nicht irre gemacht, sondern sie vielmehr dazu angeleitet habe, eine außerordentliche Offenbarung der Macht des Erlösers zu erwarten.

B. 23. 24. Christus beantwortet ihre Bitte gewährend. Er spricht aber nicht ganz bestimmt, sondern, wie es seine Art ist, geheimnißvoller, um so den Zustand des Gemüths mehr zu erproben. Martha, da sie nicht sogleich ihren Wunsch in bestimmten Worten gewährt hört, wird wieder mißmuthig, als wollte sie sagen: das weiß ich wohl, daß er einst auferstehen wird, aber das genügt mir nicht. Calvin: Christo manum quasi tradente, Martha trepidans subsistit.

B. 25—27. Christus, der weder die rein-menschliche Freude, noch den rein-menschlichen Schmerz verbannt, sondern nur geheiligt wissen will, erkannte den Schmerz der betrübten Schwestern an, ja er weinte mit ihnen. Aber er will, daß auch dieser Schmerz nicht übermäßig werde, und daß allezeit dem Menschen die ewigen Güter über den vergänglichen stehen. Darum rügt er den allzu lebhaften und ungeduldbigen Schmerz der Martha, indem er sie darauf verweist, daß sie vor Allem im Auge behalten müsse jenes innere ewige göttliche Leben, welches durch die Verbindung mit ihm den Gläubigen mitgetheilt wird, und das über alle Vernichtung erhaben ist (vgl. zu E. 4, 13, 14. 5, 21—23. 6, 50.). Wer darauf seinen Sinn richte, könne nie übermäßig betrübt werden über Verlust der vergänglichen Güter. Gleichsam zweifelnd, ob sie darauf ihren Sinn gerichtet habe, setzt der Herr die Frage hinzu: Glaubst du dieses? — Der Schmerz und die Beschämung läßt die Betrübte, in deren Herzen wieder das Gefühl einer unbedingten gläubigen Hingabe erwacht, nur das allgemeine Bekenntniß thun, er sei wahrlich der verheißene Messias; in diesem Bekenntniß faßt sie zusammen die Anerkennung aller seiner Macht und Größe und Herrlichkeit. — Das Perf. *περίστεινα* in seiner eigentlichen Bedeutung: die Vergangenheit als ein fortdauernder Zustand, der sich bis in die Gegenwart ausdehnt.

B. 28—31. Erhoben von dem freudigen Gefühle des Glaubens, der mit jenem Bekenntnisse wieder in ihr Herz gedrungen war, und Hoffnung aus des Erlösers ahnungsreichen Worten schöpfend (Euth.: *καὶ προσδοκήσασά τι ἄγαθὸν ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ κυρίου τρέχει*), eilt sie zur geliebten Schwester, welche, als Martha ihr insgeheim (um unter den anwesenden Juden keine Bewegung und feindliche Anschläge zu veranlassen) mittheilt, der Rabbi (Joh. 1, 38.) lasse sie rufen, schleunig ihm entgegensteilt. Euth.: *εἰπε δὲ, ὅτι φωνεῖ σε, ἵνα θάρτῃς ἀπ' αὐτοῦ*. Jesus war, um kein Aufsehn zu erregen, nicht in den Flecken hineingegangen, vielleicht wohl auch, um sich von dem Orte, wo er war, so gleich zu dem Grabe zu verfügen, denn die Gräber lagen außerhalb der Stadt. Die Orientalen pflegten vor Alters (Geier, de luctu Hebr. c. 7. §. 26. Talm. Tr. Semachoth, E. 8.: Drei Tage lang besucht man das Grab der Verstorbenen.) und noch jetzt (Niebuhr, Reise nach Arabien, Th. I. S. 186.) nach dem Tode ihrer

chen sogleich nach ihrem Hinscheiden, Apg. 5, 6, 10. Ueber Ra-
durfte keine Leiche im Hause bleiben (Maimon., de luctu, c.
Fahn, Archäologie, Th. 2. S. 427.). — Ueber *ἔκταν* s.
C. 5, 5.

B. 18. 19. Johannes macht bemerklieh, wie nahe Jerusale-
an Bethanien war (das Drittel einer Meile), um zu erklären, w-
es kam, daß sich bald so viele Juden von Jerusalem einfanden.
Ueber die Stellung des *ἀπό* s. zu 12, 1. Es gehört zur jüdisch-
Trauerceremonie, daß alle Bekannten sieben Tage lang tröste-
welche Tröstungen mit den Worten beginnen: *וַיְהִי כִּי מָוֶת מַרְתָּא*
Maimon., de luctu, c. 13. §. 2. — *Αἰνεῖται* M. ist nicht ple-
nastisch (Apg. 13, 13.), sondern zeigt an, daß sich schon die Ver-
wandten, namentlich verwandte Frauen um die Schwestern versam-
melt hatten.

B. 20—22. Es offenbart sich auch hier jener Charakter der
Martha, den wir aus Luk. 10, 40. kennen. Sie ist mehr nach au-
ßen thätig, während Maria sich mehr ihren Gefühlen und der in-
neren Betrachtung hingiebt. Maria, vom Schmerz gebeugt, bleibt
im Hause. Martha eilt dem kommenden Heilande entgegen. In
ihrer Rede spricht sich Glaubensmuth aus. So wie sich, nach der
Natur solcher lebhafter Charaktere, als sie die Gruft des Bruders
sieht (B. 39.), Hoffnungslosigkeit ihrer bemächtigt, so erwacht
Glaube lebendig, als sie den, welchen sie beide als Helfer in der
Noth so heiß herbeigesehnt hatten, wirklich erscheinen sieht.
spricht die Hoffnung aus, daß der, dem alles möglich ist,
noch helfen könne. Man sieht, daß die von Jesu ge-
wort, der Bruder werde nicht sterben, die Schwestern
stark, nicht irre gemacht, sondern sie vielmehr dazu
be, eine außerordentliche Offenbarung der Macht Gottes
erwarten.

B. 23. 24. Christus be-
spricht aber nicht ganz bestimm-
heimlichvoller, um so den Ruf
Martha, da sie nicht soal
gewährt hört, *ὡς γὰρ*
weiß ich wohl,
mir nicht. *ὁ γὰρ*
trepidans subs

Geliebten täglich zum Grabe zu gehn, und dort sich dem Schmerze zu überlassen. Als nun die anwesenden Juden Maria plötzlich aufstehn und forteilen sehen, glauben sie, daß die tief Betrübte, in einem plötzlichen Anfalle des Schmerzes, zum Grabe eile. Sie eilen ihr nach.

B. 32. Maria, die sich mehr ihrem Gefühl hingiebt als Martha, stürzt sogleich zu den Füßen ihres geliebten, göttlichen Freundes nieder; sie kann nur die Worte ausrufen: Wärest du hier gewesen, er wäre nicht gestorben. Ihre weitere Rede wird durch Thränen erstickt. Sie vermag nicht, wie Martha, die Aeußerung einer freudigen kühnen Hoffnung hinzuzusetzen.

B. 33—36. Der Erlöser, welcher die menschliche Natur mit allen ihren Affecten, nur *χωρίς ἐμπατίας*, an sich trägt, sieht die weinenden Verwandten ringsumher, er wird selbst im Gemüthe bewegt, und läßt sich die Stätte zeigen, wo der Geliebte begraben ist — er geht und weint, Hebr. 4, 15. 2, 18. Calvin: *filius Dei quum carnem nostram induit, sponte etiam humanos affectus simul induere voluit, ut nihil a fratribus, excepto tantum peccato, differret. Hoc modo nihil derogatur Christi gloriae, quum voluntaria tantum dicitur fuisse submissio, qua factum est ut animae affectibus nobis similis esset.* — Es fragt sich hier noch, wie das Zeitwort *ἐυφραίνεσθαι* zu nehmen sei. In der Lxx. entspricht es den hebräischen Wörtern *נָחַם*, *נָחַת*, *נָחַז*, welche alle die Bedeutung des Zürnens und Unwillens haben. In dieser Bedeutung kommt es auch sonst im N. T. vor. So verstehen es daher auch hier unter den Alten Theod. von Mopsuest. und Leontius, unter den Neueren Michaelis, Storr, Kuinoel, indem sie glauben, daß Christus schon jetzt die feindselige Gesinnung der Juden gemerkt und gegen diese erzürnt worden sei, oder auch, daß er sich über den Unglauben der Maria erzürnt habe. Allein dagegen spricht der Zusammenhang. Chrys. und Euth. nehmen es in eben dieser Bedeutung, und zwar meinen sie, Christus habe seinem eigenen Geiste gezürnt, eben deshalb weil er menschliche Betrübniß äußerte. Allein nachher läßt er ja seinen Thränen freien Lauf. Amphilocheus nimmt gar an, Jesus habe sich über ihre Betrübniß zürnend gestellt, um die Leute bestomehr aufmerksam zu machen, daß er ein Wunder thun werde. Das Richtige giebt der Sprachgebrauch, aus dem sich nachweisen läßt, daß im

Hebräischen חָרָה nicht bloß vom Affect des Zorns, sondern auch von dem der Unruhe, Verlegenheit, Betrübniß gebraucht wird. So 1 Mos. 40, 6., wo חָרָה von Aquila $\epsilon\mu\beta\rho\alpha\sigma\sigma\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ übersetzt wird, von den Lxx. $\tau\epsilon\tau\alpha\rho\alpha\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$, von Symm. $\sigma\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\acute{\alpha}$, von der Vulg. *tristes*. Sarchi erklärt חָרָה . Der Chaldäer hat ܚܪܐ , welches im Chald. ebenfalls sowohl „zornig,“ als „traurig“ bedeutet. Dan. 1, 10. wird חָרָה von den Lxx. auch übersetzt $\sigma\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\acute{\alpha}$. Vergl. über חָרָה in der Bedeutung „sich betrüben“ Michaelis, Suppl. ad lex. Hebr., p. 915. Umgekehrt wird חָרָה , das eigentlich „sich betrüben“ heißt, auch vom Zorn gebraucht, 1 Mos. 34, 7. Im Arabischen hat das entsprechende حَزَنَ immer die Bedeutung „zürnen.“ Daher übersetzt denn an unserer Stelle der Aethiope gut: እንሰራ ለግሩኑ „er weinte in sich selbst.“ Der Kopte: „er betrübte sich im Geiste.“ Eben so der Araber. — $\tau\alpha\rho\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, von jeder heftigen Gemüthsbewegung. Das Activ. des Verbi mit dem Pron. ist gleich dem Passivum.

B. 36. 37. Die Juden, welche wohl sonst seltener in dem erhabenen Erlöser die gewöhnlichen Regungen menschlicher Affecte wahrgenommen hatten, freuen sich seiner Theilnahme. Die Aeußerung des andern Theiles derselben kann verschieden aufgefaßt werden. Es kann die Aeußerung des Unglaubens seyn, welcher daraus, daß Christus hier nicht half, schloß, daß wohl auch jenes Wunder an dem Blindgeborenen kein wahres Wunder gewesen sei. Mehrere anwesende Juden zeigten ja nachher die Wunderthat Jesu an Lazarus den Pharisäern an, B. 46.; ein Beweis, daß sich unter den Anwesenden auch feindselig Gesinnte befanden. Es kann indeß auch seyn, daß ihre Rede nur die Sprache der Verwunderung ist, durch welche sie Jesum gleichsam auffordern wollen, noch jetzt Hülfe zu verschaffen. So Heumann, Semler, Lücke.

B. 38. Jesus wird abermals vom Schmerz ergriffen, vielleicht bei dem Gedanken, daß er nicht früher helfen konnte. *Ἐγχεται εἰς* zeigt nur die Richtung an „er ging hin zum Grabe,“ so kommt *εἰς* auch oben B. 31. vor, Luk. 11, 49. Die reicheren Morgenländer hatten ihre Gräber in Felsengrüften, in denen sich Gänge befanden und an beiden Enden derselben Oeffnungen (פְּתִיחִים), in welche die Verstorbenen hineingelegt wurden. Der Zugang war von außen mit einem Steine verschlossen (Nicol., de sepulcr. Hebr. c. 10 u. 11.).

B. 39. 40. Jesus läßt den Stein hinweg wälzen. Dies geschah bei den Juden nur in außerordentlichen Fällen, niemals bei dem gewöhnlichen Grabesbesuche. Martha hat die Hoffnung, den Bruder wieder zu erhalten, verloren, sie will Jesum eher vom Hineingehn abhalten durch die Bemerkung, der Gestorbene rieche schon. Einen solchen Wechsel der Gemüthszustände, ein solches Schwanken zwischen Vertrauen auf Gottes Verheißung und zwischen Verzagung wird jeder kennen, der in bedrängten Lagen des Lebens sich ernstlich zu Gott zu wenden gesucht hat. Besonders natürlich ist ein solcher schneller Wechsel der Gemüthsstimmung lebhaften Gemüthern, wie dem der Martha, welche eben so rasch zum kühnen Glauben bereit sind, als sie dem verzagenden Zweifel sich hingeben. Calvin: Certo non stetit per Martham, quin frater perpetuo iaceret in sepulcro, quia spem vitae eius sibi praecidens viam simul ad eum suscitandum obstruere Christo nititur, et tamen nihil minus habebat in animo. Hoc facit fidei imbecillitas, ut distracti huc et illuc nobiscum ipsi pugnemus, et dum altera manu porrecta petimus a Deo auxilium, altera in promptu oblatum repellamus. — In der Antwort Christi liegt etwas Rühendes. Man kann annehmen, daß sie sich auf das B. 25. 26. Ausgesprochene bezieht, wo er überhaupt von der Kraft und Herrlichkeit des Glaubens redete. Wohl könnte es aber auch seyn, daß, wie auch Calvin annimmt, Johannes nicht vollständig die Reden Christi mit der Martha berichtet hat. Calvin: videbis gloriam Dei, idque non solum quia fides oculos nostros aperit, ut Dei gloriam in suis operibus fulgentem cernere nobis liceat, sed quia fides nostra Dei potentiae et bonitati viam sternit, ut se erga nos exserat, sicuti Ps. 81. habetur: Dilata os tuum et implebo illud. Quemadmodum rursus incredulitas obstruit accessum Deo, et quasi clausas tenet eius manus. So wird es ein Anerkennen der göttlichen Herrlichkeit genannt, wenn der Mensch glaubt, Röm. 4, 20. Chrys.: ἄρα οὖν τὸ μὴ περικορράζεσθαι δοξάζειν ἐστὶ τὸν θεόν, ὥσπερ οὖν τὸ περικορράζεσθαι πλημμελεῖν.

B. 41. 42. Noch ehe der Erlöser in das Grabgewölbe hineintritt, spricht er, innerlich des Erfolges der Auferstehung gewiß, den Dank für das geschahene Wunder aus, und zwar thut er es laut, um bei diesem wichtigen Wunderwerke den Umstehenden einen

tiefen Eindruck davon zu geben; daß Gott, der Gott, den sie alle verehrten, diesem Menschen solche Macht gegeben. Wenn es überhaupt der fleischlichen und hochmüthigen Gesinnung der Juden schwer wurde, in dem niedrigen Jesus den göttlichen Gesandten zu erkennen, so konnte doch ihr Hochmuth weniger Anstoß finden, sobald sie sahen, daß der, dem solche Macht verliehen war, sie immer nur auf den Vater im Himmel zurückführte, und diesem die Ehre gab. Glaubten sie Selbstsucht in ihm wahrzunehmen, so konnte es ihnen weit eher einfallen, seine Würksamkeit den Kräften eines Dämons zuzuschreiben.

B. 43. 44. Christus ruft den, welchem die Vorsehung schon die Lebensgeister wiedergegeben hatte, und auf seinen Ruf erscheint er. Er trägt noch die Binden, mit denen die Hebräer die Todten umwickelten. Wahrscheinlich wurden diese Binden um jedes einzelne Körperlief gewickelt. Bei den ägyptischen Mumien ist selbst jeder Finger besonders umwickelt, so daß es sonderbar ist, wenn Basilius, Lightfoot, Lampe auch darin ein Wunder suchen, daß der festgeschnürte Mann gehen konnte. *Κεῖρα* erklärt *Σιδδας*: εἶδος ὧντος ἐκ σχοινίων, παρειακὸς ἰσάντι, ἢ δεσμοῦς τὰς μέλας. Σουδάριον, aus dem Lateinischen auch ins Aramäische und Rabbinische übergegangen, heißt dort bloß „ein großes Tinentuch.“ Bei den Mumien reicht dieses Tuch bis auf die Brust herab.

B. 45. 46. Diese Wunderthat des Erlösers geschah dicht bei der Hauptstadt, in einer Zeit, wo die Aufmerksamkeit der jüdischen Oberen und des Volkes auf Jesum schon so gesteigert war; auch war wohl Lazarus ein bekannter Mann. Daher verursachte diese Wunderthat mehr Bewegung, als je eine frühere, E. 12, 9—11. Die meisten der anwesenden Juden, überwältigt von dem Eindrucke dieser Offenbarung einer göttlichen Macht, glaubten an Jesum als den Messias (s. über πιστεύειν als Bezeichnung einer schwächeren Stufe des Glaubens die Anmerkung zu E. 2, 23.). Einige Andere hatten zwar ebenfalls die Wunderthat selbst mit angeschaut, allein ihr dem Göttlichen entfremdeter Sinn wollte sie nicht anerkennen. Ohne sich Rechenschaft über das abzulegen, was sie thun, gehn sie sofort zu den Pharisäern, d. i. zu den Synedristen, und machen eine gehässige Anzeige.

B. 47. 48. Johannes führt uns auf einen andern Schauplatz,

in die Mitte des Synedrums, in den steinernen Saal im Tempel, wo sich dieser geistliche Hoherath der Juden versammelte (s. zu 9, 34.). War er vollzählig, so bestand er aus 71 Männern. Die mindeste Anzahl um einen Beschluß zu fassen war 23. Indem Johannes die Bewegung beschreibt, welche dieser Vorfall mit Lazarus veranlaßte, ergänzt er erhellend die Erzählung der übrigen Evangelisten, indem sich nun zeigt, auf welche Weise die feindselige Gesinnung jener geistlichen Oberen (vgl. über ἀρχιερεῖς zu E. 7, 32.) zum Ausbruch kam. Daß Jesus (οὗτος ὁ ἄνθρωπος) steht verächtlich, wie auch bei den Griechen, vgl. Joh. 19, 5.) wunderbare Thaten verrichtet, können sie nicht läugnen, aber einen weitem anregenden Eindruck macht es auf sie nicht. Wie bedeutungslos gehen Thatfachen der göttlichen Macht und Liebe an demjenigen vorüber, dessen innerer Sinn dem Göttlichen entfremdet ist! — Auffallend ist nun die Beschuldigung, die sie gegen Jesum vorbringen: wenn seine Partei stiege, möchte er politische Unruhen erregen, deren Folgen eine gänzliche Beraubung aller Privilegien herbeiführen würden. Dies konnten sie doch nicht im Ernst glauben? — sie, die bei andern Gelegenheiten ganz andere Triebfedern ihrer Feindschaft gegen den Erlöser hatten blicken lassen. Am wahrscheinlichsten ist es, daß sie unter dieser scheinheiligen Form (Euth. nennt es ἐν προώπῳ ἀποφαν) gegen Jesum verfahren, aus Furcht vor der Gegenpartei im Synedrium, die schon einmal ihre Stimme geltend gemacht hatte (E. 7, 50.), und, wie aus der Rede des Kaiphas hervorzugehen scheint, sich auch wieder gegen diese scheinheilige Aufforderung zur Gewaltthat an dem unschuldigen Jesus erklärte. Calvin denkt nicht gerade an eine solche Gegenpartei im Synedrium, sondern macht mit tiefer Psychologie darauf aufmerksam, wie, wenn mehrere Unreible gemeinschaftlich sich berathen, sie doch insgeheim eine solche Scham vor ihrem eigenen Gewissen behalten, daß sie lieber, was sie Böses thun, mit einem scheinheiligen Präterte decken. Er setzt hinzu: ita hypocritae, etiamsi intus coarguat eos conscientia, postea tamen vanis figmentis se inebriant, ut videantur peccando innoxii, interea manifeste secum ipsi dissident. — Was das Einzelne in jener Besorgniß betrifft, so befanden sich zwar schon die Juden unter römischer Botmäßigkeit, allein namentlich in religiös-juridischer Rücksicht hatten ihnen die Römer alle Freiheit gelassen. Τόπος kann Bezeichnung des ganzen Lan-

des, des Tempels oder der heiligen Stadt seyn. Die letztere Bedeutung möchte sich am schwersten begründen lassen, denn in Apg. 6, 14., wo man τόπος ἅγιος von der Stadt verstehen will (Grot., Heum.), wird es richtiger vom Tempel verstanden. Die zweite Erklärung hat 1) für sich den hebr. Sprachgebrauch, zufolge dessen der Tempel $\text{מִקְדָּשׁ הַקֹּדֶשׁ}$, $\text{מִקְדָּשׁ הַקֹּדֶשׁ}$ hieß, daher auch im N. L. τόπος ἅγιος, oder ὁ τόπος οὗτος, Matth. 24, 15. Apg. 6, 13. 14. 7, 7. 21, 28. 2) daß wahrscheinlich die Sitzung eben im Tempelgebäude gehalten wurde. So daher Lampe, Maldonat u. A. Indesß würde doch wohl, möchte unter τόπος die Stadt oder der Tempel gemeint seyn, das Demonstr. nicht fehlen dürfen. Es möchte also, da zumal τόπος hier in so genauer Verbindung mit ἔθνος steht, gerathener seyn, mit Bengel einen sprichwörtlichen Ausdruck anzunehmen, und τόπος für die Bezeichnung des Landes zu halten. Auch von Landstrecken wird es im acht Griech. gebraucht. Xenophon, Anab. 4, 4, 2: ὁ τόπος οὗτος Ἀμενία ἐκαλεῖτο ἢ πρὸς ἐσπέραν. Der Aethiophe hat hier Ἀἰθίοπη , welches im Aeth. eigentlich die Gegend heißt, aber auch in der Bedeutung „Ort“ vorkommt. Algein, welches eigentlich nur zu τόπος paßt, ist per zeugma, anstatt ἀπολλύειν, mit ἔθνος verbunden.

B. 49. 50. Wahrscheinlich wurde nun jene Aufforderung im Rathe weiter besprochen. Die Jesu günstigere, billigere Partei möchte manche Einwendungen erhoben haben. Nun ergreift der Vorsther des Synedrums, Kaiphas, das Wort, ein Mann, dem es als Sadducäer (Apg. 5, 17.) am allerwenigsten darum zu thun seyn konnte, die Religion zu schützen, der aber auch als Sadducäer vor dem Göttlichen in Jesu die wenigste Scheu haben konnte, weißt die Anderen zurecht, und indem er sich heuchlerischerweise stellt, als sei es auch ihm nur um das Wohl des Volkes zu thun, stimmt er für den Tod dessen, den sie für einen Aufwiegler ausgeben. — Der Ausdruck ἀρχιερεὺς αὐτοῦ τοῦ ἐναντιοῦ ἐκείνου könnte zu der Annahme verleiten, als ob Johannes gemeint habe, das Hohepriesterthum sei abwechselnd. Das war es nicht, es erbte auf die Erstgeborenen fort. Man kann sich daher mit Melancthon denken, der Evangelist erwähne dies nur, um das Ansehn des Kaiphas gerade in dieser Zeit zu erklären, oder mit Bengel, Benson, er wolle darauf aufmerksam machen, daß Kaiphas gerade in dem merkwürdigen Todesjahre des Heilandes Hohepriester war; oder

endlich, was Calvin, Lampe u. d. M. annehmen, daß in jener Zeit, wie Josephus Antiqu. 18, 3. lehrt, die Hohepriesterwürde bis auf Kaiphas, der sich zehn Jahre lang zu behaupten wußte, oft wechselte, weil die Römer sie nach Willkühr vertheilten. — *Οὐκ οἶδ. οὐδέν* — eine abweisende Rede, zu der Dishausen wohl nicht mit Unrecht das *τι ἐμοὶ καὶ σοί* vergleicht.

B. 51. 52. Die Worte, welche der Hohepriester ausgesprochen, ließen sich in einem andern Sinne nehmen, und bezeichneten dann wirklich auf eine bedeutungsvolle Weise den hohen Endzweck des Todes Jesu. Diese Beobachtung entging dem Johannes nicht — mag es nun seyn, daß der Evangelist nur durch die leicht sich anbietende höhere Deutung dazu verleitet wurde, eine höhere Hand bei jenem Ausspruche thätig zu erblicken, oder daß wirklich die Vorsehung durch eine besondere Leitung der Verhältnisse einen Ausspruch jenes Mannes herbeiführte, der auch jenen höheren Sinn hatte, welchen die Betrachtung später darin aussuchen und zur Stärkung des Glaubens beherzigen sollte. Auffallend ist indeß der Zusatz, *ἀρχιερεὺς ὢν τ. ἐναντιοῦ ἐκ.* Man kann hier wieder, wie B. 49. Bengel, Benson thut, auf *τ. ἐναντιοῦ ἐκ.* den Nachdruck legen: „während er gerade in diesem merkwürdigen Jahre Hohepriester war;“ dann würde von dem Evangelisten kein Causalzusammenhang zwischen jener Prophetie und dem Amte gesetzt. Daß aber ein solcher gesetzt werde, kann dem richtigen exegetischen Gefühle kaum zweifelhaft seyn, zumal da das *προεφύτευεν* noch keinen Gegensatz zu *ἀπ' ἐαυτοῦ* bildet. Von den Neueren, Kuinoel, Paulus, Lücke, wird nun angenommen, daß Johannes einem rabbinischen Volksglauben gefolgt sei, zufolge dessen der Hohepriester als solcher eine Weissagungsgabe besitzen sollte. Lücke: „Das Schwierige der johanneischen Bemerkung verschwindet, wenn man bedenkt, daß Johannes nach der Denkweise jener Zeit das Unmittelbare vom Mittelbaren, das Zufällige vom Nothwendigen nicht unterscheidend, und den durch seine Deutung in die hohenpriesterlichen Worte erst hineingetragenen Doppelsinn mit dem ursprünglichen Sinne derselben verwechselnd, die so gewonnene scheinbare Weissagung des Kaiphas, des ungläubigen, nicht anders zu erklären vermochte, als aus der populären, im N. T. begünstigten Vorstellungsweise seiner Zeit, daß dem hohenpriesterlichen Amte als solchem die Gabe der Weissagung eigenthümlich beizühne.“

Wenn man nun auch sonst keinen Anstand nähme, dieser Ansicht beizutreten — obwohl auch der Rationalist gerade bei Johannes nicht leicht etwas finden wird, das er für ein Anhängen an rabbinischem Volksglauben ausgeben könnte — so ist doch zu bemerken, daß sich das Vorhandenseyn jener Volksvorstellung von der Prophetie des Hohenpriesters nicht nachweisen läßt. Man beruft sich auf jene Stellen des N. Test., welche von dem Rathfragen der Urim und Thummim durch den Hohenpriester sprechen; allein diese beweisen nicht für die Gabe der Prophetie. Denn sowohl nach der rabbinischen fabelhaften Ansicht der Sache, als auch nach Philo und nach den christlichen Alterthumsforschern (Jahn) waren die Urim und Thummim Dinge, die auf äußerliche Weise die Zukunft anzeigten, die also der Hohenpriester äußerlich handhaben mußte (wenn auch zugleich noch eine höhere Erleuchtung eintrat, wie Maimonides will), wenn er die Zukunft erfahren wollte. Dazu kommt, daß sich auch bei den Rabbinen keine Spur jener angeblichen Volksvorstellung findet. Daher werden wir dabei stehen bleiben müssen, daß Johannes überzeugt war, Gott habe gerade aus dem Grunde diesen Mann jenes Wort sagen lassen, weil Kaiphas das Haupt des jüdischen Cultus war, und deshalb eine von diesem Manne gleichsam wider Willen ausgesprochene Weissagung besonders bedeutsam erscheinen mußte. Dischhausen faßt es so, daß Joh. gemeint habe, Gott habe zwar nicht nothwendig mit dem Hohenpriesteramt die Gabe der Weissagung in Verbindung gesetzt, aber doch öfter dem wichtigen Amte diese Auszeichnung zu Theil werden lassen. — *Τὸ ἔθνος*, das theokratische Volk; aber nicht dieses allein, sondern auch *τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα*. Calvin: qui in seipsis vagae erant ac perditae oves, in pectore Dei erant Dei filii. Euth.: καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς πρόβατα αὐτοῦ ταῦτα προσηγόρευσεν ἀπὸ τοῦ μέλλοντος· διεσκορπισμένα δὲ, τοῖς διαφόροις περὶ θεοῦ δόγμασι, παρὰ τῷ μὴ ἔχειν ποιμένα καλόν.

B. 53. 54. Euth.: Καὶ μὴν καὶ πρότερον ἐξήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι, ἀλλὰ νῦν μετὰ συμβουλῆς καὶ σκέψεως ἐκύρωσαν τὴν γνώμην. Von diesen Verhandlungen des Synedriums mochte wohl Jesus durch Nikodemus und Joseph von Arimathia benachrichtigt seyn. Er zieht sich mit seinen Jüngern nach Ephraim zurück, einem Städtchen, das etwa zwei Meilen von Jerusalem an der öden Gegend liegt, welche die Wüste des Stammes Juda hieß.

B. 55—57. *Xóga* ist das Land um Jerusalem. Vor dem Feste des Pascha mußten sich Alle, die sich verunreinigt hatten, erst reinigen durch mancherlei Opfer und Ritus, s. Targum Jon. zu 4 Mos. 9, 10. Dies ist unter dem *ἀγνίσκειν* verstanden. Auch gab es noch mancherlei andere Vorbereitungen, die vor dem Anfange des Pascha vorgenommen wurden, talm. Tr. Schekalim, C. 1. ed. Wülfer, p. 15. — Die Leute sind durch die letzten Wunder noch mehr auf Jesum aufmerksam geworden. Sie treten in dem Tempelvorhof, wo er sonst erschienen war, zusammen und fragen sich, ob er wohl zum Feste kommen wird. Schwierig ist es zu bestimmen, ob *τί δοκεῖ υἱῶν* mit dem Folgenden verbunden nur Eine Frage ausmacht, wie Vulg., Crasm., Bengel u. A. wollen; auch der Aethiope. Dann heißt es: „was meint ihr dazu, daß er nicht zum Feste kommt?“ Diese Erklärung vertheidigt auch Lücke, wegen der starken Verneinung *οὐ μὴ*, und weil der Aor. coniunct. leichter für das Präsens, als für das Futurum stehen könne. Allerdings ist sie recht annehmlich, und der Einwand, daß ja dieser Schluß auf Jesu Nichtkommen jetzt, eine Woche vor dem Feste (vgl. 12, 1.), zu frühe seyn würde, ist doch wohl nicht bedeutend genug, da man, wenn das Gemüth auf etwas sehr gespannt ist, wohl gern auch zu frühzeitige Schlüsse macht. Eher ließe sich einwenden, daß der gewöhnliche Gebrauch des *τί δοκεῖ σοι* der ist, daß es einen Satz an sich und eine Vorfrage bildet. Dagegen ist aber auch die andere Erklärung gar nicht unzulässig, und empfiehlt sich vielmehr vor jener, nämlich die Erklärung, welche der Syrer, Araber, Perser, Chrys., Beza haben: „was dünkt euch? — daß er gar nicht kommen sollte?“ Das *οὐ μὴ* in einer Frage, auf die eine bejahende Antwort erwartet wird, steht Joh. 18, 11. Vgl. auch Offenb. 15, 4. Warum soll es nicht auch in einer Frage heißen können: „Ihr denkt doch, daß gar kein Zweifel an seinem Kommen ist?“ denn so ist dann die starke Negation des *οὐ μὴ* aufzufassen, welche freilich im classischen Griechisch weder in einer Frage, noch in einem abhängigen Satze vorkommen wird. (Vgl. indeß Winer, 3. A. 424.). Was aber den coni. Aor. betrifft, so wird man eben diesen gewiß eher als futurisch auffassen, denn als Bezeichnung von etwas Vergangenem. Je mehr die lebhafteste Erwartung Jesu sich steigerte, desto mehr erscheint die große Begeisterung motivirt, mit der er nach C. 12, 12.

von dem jerusalemischen Öxlos empfangen wurde (Matth. 21, 10.). — In dem 57sten Vers giebt nun der Evangelist die Veranlassung zu dieser Frage an.

C a p i t e l XII.

Von diesem Capitel an fallen die Facta, welche Johannes erzählt, mehr mit denen bei den übrigen Evangelisten zusammen. Dies fordert uns mehr zu historischer und chronologischer Ausglei-
chung auf. Aber auch in diesem Theile der evangelischen Geschichte hat dies manche große Schwierigkeit (vgl. das was zu 18, 1. über-
vergleichen Schwierigkeiten bemerkt ist). So gleich der Anfang
des Abschnittes. Nach den andern Evangelisten hielt sich Jesus
irgendwo in Judäa auf (Matth. 19, 1. Mark. 10, 1.). Von da
tritt er mit seinen Jüngern den Zug nach Jerusalem an (Matth. 20,
17. Mark. 10, 32.), geht durch Jericho hindurch (Mark. 10, 46.
Luk. 19, 1.), wo er bei Jakchäus übernachtete, zieht am Morgen
weiter, kommt gegen Abend hin in die Gegend um Bethanien
(Matth. 21, 1. Mark. 11, 1. Luk. 19, 29.), läßt dort sich den Esel
zu seinem Einzuge in Jerusalem holen, es schließt sich ein großer
Volkshaufe an, der ihn mit messianischen Psalmenworten willkom-
men heißt, und da er zu dem Thore einzieht, das nahe am Tempel
liegt, begiebt er sich sogleich in den Tempel, und treibt die Ver-
käufer aus, geht am Abende wieder nach Bethanien, um dort zu
übernachten (Matth. 21, 17. Mark. 11, 11. [nach Markus fällt die
Tempelreinigung Christi erst auf den folgenden Tag]), und kommt
dann am nächsten Morgen wieder nach der Stadt, wo er nun wäh-
rend der Festtage täglich in den Tempel kommt und lehrt (Luk. 19,
47. 20, 1.). Nach Johannes hielt sich Jesus in der Gegend des
Fleckens Ephraim an der judäischen Wüste auf, kommt eines Abends
nach Bethanien gezogen, wo er bei der Familie des Lazarus ein
Abendmahl einnimmt. Die Juden aus Jerusalem erfahren, daß
er dort ist, sie ziehen ihm am nächsten Morgen entgegen, er bestiegt
ein Eselsfüllen, das Volk lobsingt ihm, so zieht er in die Stadt
ein, und nachdem er sich dort eine Zeitlang vor dem Volke gezeigt
und gelehrt hat, zieht er sich wieder zurück (12, 36.). Was den
Tag des Einzuges betrifft, so beginnt das Fest am Donnerstag
Abends. Rechnet man nun den Donnerstag mit zu den sechs Tagen
vor dem Feste, und sieht man den Tag nach seiner Ankunft in Be-

thanien als den terminus a quo der zu zählenden Tage an, so würde herauskommen, daß Christus Freitags in Bethanien eintraf; so z. B. Grotius, Lücke. Die ältere Kirche zählte indeß den Tag der Ankunft mit als den ersten der sechs Tage vor dem Feste, so daß Christus Sonnabends am Sabbath angekommen, und am folgenden Sonntage (palmarum) nach Jerusalem gezogen sei. Diese Annahme hat auch mehr für sich, denn bei jener Formel $\pi\rho\omicron$ ξ $\eta\mu$. wurde als der terminus a quo immer der Tag angesehen, wo die Sache geschieht (s. Anm. zu B. 1.), wie auch wir Deutschen thun, wenn wir sagen: „er kam sechs Tage vor Ostern an.“ Grotius nimmt deswegen lieber den Freitag an, weil Christus nicht am Sabbath gereist seyn würde; allein diese Schwierigkeit zu entfernen, ist, wie Lampe zeigt, nicht schwer. Auch wenn man den Freitag annähme, würde sich doch eine ähnliche Schwierigkeit ergeben, indem $\tau\eta$ $\epsilon\pi\alpha\nu\theta\iota\omicron\nu$ (B. 12.), also am Sabbath, der Einzug in Jerusalem statt gefunden haben müßte, oder, will man mit Lücke behaupten, Jesus sei den Sabbath über in Bethanien geblieben, und $\tau\eta$ $\epsilon\pi\alpha\nu\theta\iota\omicron\nu$ sei im weiteren Sinne genommen und bezeichne den Sonntag, so müßte man wenigstens zugeben, daß die Besucher aus Jerusalem (B. 9.) am Sabbath nach Bethanien gegangen seien, welches mehr als einen Sabbatherweg von der Hauptstadt entfernt lag. Die Abweichung der zwei verschiedenen Berichte von einander schien Einigen (Paulus, Schleierm.) so groß, daß sie glaubten, zwei Einzüge Christi in Jerusalem annehmen zu müssen, an zwei einander folgenden Tagen. Indes sind die Verschiedenheiten in den Erzählungen so unbedeutend, die Uebereinstimmungen so groß, und ein doppelter feierlicher Einzug würde so wenig in die Zwecke Christi passen, daß man sich nicht entschließen kann, dieser Ansicht beizutreten. Warum sollten wir nicht annehmen dürfen, daß die andern Evangelisten, denen wohl auch die Geschichte mit Lazarus nicht genau bekannt war, den kurzen Aufenthalt Jesu bei diesem übergangen haben, und daher in einem Zuge erzählen, was sich auf der Festreise zutrug? Was den Ort des Aufbruchs Jesu zur ganzen Reise betrifft, so findet eigentlich keine Verschiedenheit zwischen Johannes und den Andern statt, denn Johannes sagt ja nicht ausdrücklich, daß Jesus aus Ephraim nach Jerusalem gekommen sei. Jericho lag nicht fern von Ephraim. Jesus hat also wahrscheinlich von Ephraim aus

kleinere Reisen in die Umgegend gemacht, und wandte sich von einer derselben nach Jerusalem.

Eine andere Frage in diesem Abschnitte ist die, welche wir schon früher beiläufig berührten (zu G. 2, 17.), ob nämlich die hier der Maria beigelegte Fußwaschung dieselbe Handlung ist, von der auch Matth. 26, 6. Mark. 14, 3. erzählen, ja, ob auch Lukas G. 7, 36. von demselben Factum rede. Daß Matthäus und Markus keine andere Thatsache als Johannes mittheilen (wie Orig., Euth., Lightf., Wolf u. A. annehmen), ist offenbar, da die Differenz zwischen ihrem Bericht und dem des Johannes eigentlich doch nur darin besteht, daß sie weniger speciell erzählen, und daß sie den Zeitpunkt einige Tage später setzen, welche Ungenauigkeit dadurch hinlänglich erklärt ist, daß sie ihre Nachrichten aus zweiter Hand hatten. Wenn sie sagen, daß das Gastmahl im Hause des *Eluav* *ὁ λευαὸς* statt fand, so ist dies nicht gerade ein Widerspruch gegen des Johannes Bericht, denn wir könnten uns wohl denken, daß dieser Simon ein Verwandter der Familie war, bei dem sie wohnte, oder überhaupt der Hausbesitzer. Schwieriger ist es über Luk. 7, 36. zu entscheiden, welche Erzählung Schleierm. gleichfalls für identisch mit unserem Factum hält. Die Beziehung und Wendung der Fußsalbung ist freilich dort eine andere, allein namentlich, daß auch dort der Gastgeber Simon heißt, könnte es sehr nahe legen, auch dieses Factum mit jenem zu identificiren. Auf der anderen Seite, wenn wir auch auf die chronologische Stellung der Erzählung im Lukas kein Gewicht legen wollten, ist doch auch manches gegen die Identificirung zu sagen. Der Act des Fußsalbens, als ein besonderer Beweis liebender Verehrung, hat an sich nichts Ungewöhnliches, ist nichts, was sich nicht im Leben Christi wiederholen konnte. Daß Christus eine ähnliche Erklärung seines Wohlgefallens ausspricht, liegt auch in der Natur der Sache. Wohl aber ist das eine wesentliche, auch die verschiedene chronologische Anordnung rechtfertigende Differenz, daß bei Matthäus, Markus, Johannes (V. 7.) die Beziehung auf den herannahenden Tod statt findet. Kommt nun dazu, daß die religiös-ethische Anwendung des Factums bei Lukas eine ganz andere ist, so würde am Ende für die Identificirung beider Berichte nur der Umstand des gleichen Namens des Gastgebers übrig bleiben. Davon indeß abgesehen, daß nach den drei Evangelisten der Simon nicht eigentlich der Gastgeber

wäre, sondern der Hauswirth, so war doch auch der Name Simon bei den Juden zu allgemein verbreitet, als daß sich auf diese Namens- Coincidenz mit solcher Entschiedenheit bauen ließe. Auch könnte man nicht abgeneigt seyn, der Vermuthung von Lücke beizutreten, daß Matthäus und Markus, wenn sie ihre Erzählung durch die Tradition erhielten, den Namen Simon durch eine Vermischung des von Lukas und des von Johannes erzählten Factums unrichtigerweise in ihren Bericht aufnahmen.

B. 1—3. *Πρὸ ἔξ ἡμερῶν τ. π.*, nach Kypke eine elliptische Redensart, statt *πρὸ ἔξ ἡμερῶν πρὸ τ. π.*, besser: eine concise Ausdrucksweise für *ἔξ ἡμερῶν πρὸ τ. π.* So auch in den LXX. Amos 1, 1. 4, 7. 2 Raff. 15, 36. Lufian, Pseudomantis, c. 46.: *πρὸ μίας δὲ τοῦτο τοῦ δεσπίζαν ἐβλῆντο* „dies geschah einen Tag vor dem Weissagen“ (s. andere Beispiele bei Wetstein, Kypke). So gebraucht auch Thukyd. Hist. I. II. 34. *πρότερα*, triduo ante. Es ist nach dem Lateinischen ante diem tertium calendas, in ante diem; ex ante diem quintum calendas. Auch auf griechischen Inschriften fand Münter diesen Sprachgebrauch, symb. ad interpr. ev. Ioh. ex marm., p. 23. In Bezug auf den Raum ist *ἀπὸ* eben so gebraucht 11, 18. Ueber die Entstehung dieser Ausdrucksweise s. Winer, 3. A. 459. — War nun der Tag, wo Christus in Bethanien ankam, der Sabbath, so war das *δειπνον* wahrscheinlich die Sabbathsmahlzeit, womit die Juden ihren Sabbath fröhlich zu schließen pflegten. Jesus, der sich des Abends so häufig nach Bethanien zurückzog, übernachtete wohl öfter bei dieser Familie. Martha ist auch hier die geschäftige, und verrichtet, wie Luk. 10, 38., die äußeren Dienste. Der Evangelist erwähnt, daß Lazarus mit bei Tische war, zum Zeichen, daß derselbe vollkommen Leben und Gesundheit wieder erhalten hatte. — Während nun Martha auch hier, wie Luk. 10., aus Liebe zum Herrn die äußern Dienstleistungen unternimmt, giebt sich auch hier Maria ganz ihrer gefühlvollen Anhänglichkeit an seine Person hin. Durch die Auferweckung des Bruders mochte ihre Liebe noch mehr geweckt worden seyn. Sie besitzt einen großen Vorrath der köstlichsten Salbe. Um ihre dankbare Liebe auszudrücken, will sie ihn ganz aufopfern. Es war bei den Alten gewöhnlich, daß vor dem Gastmahl die Füße gewaschen wurden; damit verband man auch öfters Salbungen der Füße. Dies wird erwähnt im talm. Tr.

Menachoth, f. 85, 2. Besonders pflegten auch liebende Kinder den Aeltern solche Dienste zu erweisen, so *Kristoph.*, *Vespae*, v. 605.: *καὶ πρῶτα μὲν ἡ θυγάτηρ με ἀπολύει καὶ τὰ πόδι ἀλείφει καὶ προσκύψασα φιλήσῃ* — ganz so wie *Luk.* 7, 38. Auch während des Mahles, vor dem Nachtsche, wurden, wenigstens bei den Griechen, Kränze und Salben gebracht (*Athen.*, *deipnos*. XV, 10. Vgl. dazu *Casaub.*, *exercitt.* XIV, 13. *Cleric.*, *ad Matth.* 26, 7.). Bei Matthäus und Markus wird das Einsalben des Hauptes erwähnt; auch dies war in Judäa ein Zeichen der Hochachtung, das man bei gewissen Gelegenheiten den Rabbinen bewies (s. *Lightf.* zu *Matth.* 26, 7. *Mark.* 14, 3.). Eben so bei den Gastmählern der Griechen. *Athenäus* führt aus *Archestratus* an: *αἰεὶ δὲ στεφάνοισι κάρα παρὰ δαίτα πικρῶν, καὶ στακτοῖσι μύροις ἀγαθοῖς χαλκὴν θεράπευε.* — Unter den wohlriechenden Oelen galt das der Narduspflanze als eines der vorzüglichsten und theuersten (*Plinius*, *hist. nat.* XII. 12.). Nach *B.* 5. hätte es für 300 Denarien, etwa 30 Thaler, verkauft werden können. *Πιστικός* oder *πιστικός* eigentlich „überredend,“ daher „ächt.“ *Theophylakt.*: *ἄδολος καὶ μετὰ πίστεως κατασκευασθεῖσα.* Der *Syrer*: *نردج زكية*, „vorzügliche Narde.“

Der *Araber*: *ناردين زكية*, „reine Narde.“ So die meisten Neueren. *Plinius* unterscheidet *nardus sincera* und *pseudonardus*. S. denselben *term. techn.* *Mark.* 14, 3. S. über das Wort *Winer*, *N. L. Gramm.* 3. A. S. 86.

B. 4—6. Johannes läßt diese Gelegenheit nicht vorübergehn, einen Charakterzug des Judas zu erwähnen. Anhänglichkeit ans Irdische war der Hauptfehler dieses Menschen, der wahrscheinlich auch nur durch irdische Messias Hoffnungen in die Gemeinschaft des Erlösers gezogen worden war (s. *Anm.* zu 6, 64.). Dieser, der schon insgeheim die gemeinschaftliche Kasse der Jünger Jesu bestohlen hatte, ärgert sich, daß *Maria* nicht, wenn sie ihre Liebe beweisen wollte, den Ertrag von jener Narde in die gemeinschaftliche Kasse geliefert. Er versteckt aber seine wahre Gesinnung hinter einen scheinheiligen Einwand. Nach den andern Evangelisten machten die Jünger überhaupt jenen Einwand. Es ist wahrscheinlich, daß einige von ihnen, die kein Arg hatten, nachdem Judas jenen Tadel ausgesprochen, ihm beistimmten. *Γλωσσόκομον*, ursprüng-

lich ein Kasten, worein die Mundstücke der Flöten, *πλωττίδες τῶν αὐλῶν*, gelegt wurden; später bei Plutarch von Schatullen gebraucht. Auch im Rabb. קרפפא „ein kleines Kästchen.“ Prynich u s bemerkt, es heiße in der gebildeten Sprache *πλωττοκομειον*. — *Βαστάζειν* heißt „heimlich wegnehmen.“ Josephus, antiqu. l. 8. c. 2., wo die eine Hure, welche vor Salomo erscheint, von der andern sagt: *βαστάσασα τοῦμόν ἐκ τῶν γυνάτων πρὸς αὐτὴν μεταφέρει* (andere Beispiele s. bei Wolf, Kypke). So hier der Aeth., Deyling, Elsner, Wolf. Indes können wir auch mit dem Syrer, Araber, Perser bei dem gewöhnlichen Sinne des Wortes stehen bleiben: Judas hatte das Geld unter sich und trug es — nun überläßt Johannes dem Leser, das Weitere hinzuzudenken. *Τὰ βαλλ.*, die Beiträge, welche die Jünger, andere fromme Anhänger Jesu und Jesus selbst hineinlegten.

B. 7. Christus nun sieht auch hier nicht auf das Aeußere der That, er erwägt die Gesinnung der Maria, aus der eine solche That hervorging, eine Gesinnung, welche großer Aufopferungen der Liebe fähig war. Wie Jesus überhaupt, und in dieser Zeit immermehr, seines herannahenden Todes eingedenk war, so legt er auch hier jener Handlung der Liebe einen höheren Sinn unter, der sich darauf bezog. Die Todten wurden einbalsamirt; so, sagt er, habe er selbst gleichsam im Voraus die Weihe des Todes empfangen.

B. 8. Gewisse Liebespflichten, oder vielmehr Liebesbeweise, lassen sich nur bei gewissen außerordentlichen Begebenheiten ausüben, daher dürfen diese nicht nach dem gewöhnlichen Maassstabe beurtheilt werden. Es heißt dabei: Das Eine thun und das Andere nicht lassen.

B. 9 — 11. Noch an demselben Abende verbreitete sich die Nachricht von Jesu Ankunft in Jerusalem. Die Wunderthat an Lazarus hatte schon die Gemüther aufgeregt. Sie kommen daher noch am Abende nach dem Flecken, um Jesum zu sehen, und zugleich auch den von den Todten Auferstandenen. Die Oberen indes waren so verhärtet, daß sie sogar daran dachten, den Lazarus aus dem Wege zu räumen. *Βουλευέσθαι* ist hier nicht „beschließen,“ sondern „berathen.“ Ueber *ἀρχιερεῖς* s. zu E. 7, 32. Vielleicht war dies ein Privatanschlag einiger weniger, sabbudäisch gesinnter Priester, welche schon deswegen, weil sie dem Glauben an die Auferstehung so abgeneigt waren, gegen den Lazarus Anschläge faßten.

B. 12. 13. Schon vor Jesu Ankunft waren die Festbesuchenden gespannt gewesen, ob er wirklich auf das Fest kommen würde (C. 11, 56.). Am Sonntage Morgens verbreitete sich unter ihnen das Gerücht, er sei nun wirklich angekommen. Man beschließt, ihn feierlich zu empfangen. Unreine Hoffnungen mochten sich einmischen, man mochte hoffen, Christum endlich einmal, wenn man ihm so öffentlich die allgemeine Anhänglichkeit bezeugte, zum Auftreten als Messias zu bewegen. So zieht ihm denn ein großer Haufe von Festbesuchenden mit den Ehrenbezeugungen entgegen, die man beim Empfange morgenländischer Könige zu beweisen pflegte, 1 Makk. 13, 51. 2 Makk. 10, 7. Targ. Esther 10, 15.: „Als Marbochai aus dem Thore des Königes hinauszog, waren die Straßen mit Myrthen bedeckt und die Vorhöfe mit Purpur.“ Herodot beim Uebergange des Perres nach Europa, l. 7. c. 54.: *θυμῆματά τε παντοῖα ἐπὶ τῶν γεφυρῶν καταλίζοντες, καὶ μυροσπῆγξι στορνύντες τὴν ὁδόν*. Auf dem Wege von Jerusalem nach Jericho wachsen viele Palmen. Von diesen brechen sie Blüthenzweige, und streuen sie theils auf den Weg, theils tragen sie die Blüthenbüschel (רִמְמִים) in den Händen, wie sie dies am Laubhütten- und Tempelweihfeste pflegten, beim Absingen der Lobgesänge, und singen auch hier die Worte, die sie bei jenen Festen aus dem 118ten Ps. B. 25. 26. abzusingen pflegten und die eine messianische Bedeutung hatten. Denn der, welcher im Namen Jehovas kommt, ist der, welcher in seiner Auctorität kommt, der Stellvertreter Jehovas, der Messias als höchster theokratischer König. *ׁמֹשִׁיחַ יְהוָה* ist das hebräische *מֹשִׁיחַ יְהוָה*.

B. 14—16. Jesus, begleitet von den Juden, die nach Bethanien gekommen waren, um Lazarus zu sehen (dies ist der *ὄχλος* B. 17.), zieht am späteren Morgen von Bethanien aus, und kommt bis nach Bethphage, einer Reihe Häuser zu beiden Seiten der Landstraße (Mark. 11, 4. *ἀμφοδός*) von Feigenbäumen umgeben, die noch *Rauwolf* fand, am Fuße des Delberges, ganz nahe an Jerusalem. Etwa bis hieher mochte der ihm entgegen gehende Haufe gekommen seyn. Jesus sieht die ihm so günstige Stimmung des Volkes, er beschließt, diese zu benutzen, um durch die Art und Weise seines Einzugs auf die Jünger, wenn sie später dieselbe bedächten, einen tiefen Eindruck zu machen. Daß er der Messias sei, und von welcher Art sein messianischer Charakter sei, dies war

es, was er den Jüngern eindrucklich machen wollte. Der Prophet Zacharias hatte die Ankunft des Messias an einer Stelle (Zach. 9, 9.) als die eines friedliebenden leutseligen Königes beschrieben, der auf dem Esel (demjenigen Thiere, welches im Frieden zum Reitthiere gebraucht wurde, wie das Pferd im Kriege, Hof. 14, 4. Sprichw. 21, 31. Jerem. 17, 25.) in die Hauptstadt seines Reiches einziehen würde. Der göttliche Geist hatte also dem Propheten eine Einsicht in das wahre Wesen des messianischen Reichs gegeben, und wenn er gleich bei jenem Ausspruche nicht das historische Factum des Einzuges Christi vor Augen hatte, so ist sein Ausspruch dennoch eine Weissagung, insofern er eben das wahre Wesen des Reichs Christi erkannte. Um nun die Jünger auf die Betrachtung zu leiten, daß jene Aussicht des Propheten auf die Beschaffenheit des erwarteten Erretters in ihm in Erfüllung gegangen sei, wählt der Erlöser gerade diese Art des Einzuges. Die andern Evangelisten geben einige merkwürdige einzelne Umstände an, unter denen Christus den Esel erhielt. Die Art, wie Johannes davon spricht, hebt jenes nicht auf, er kürzt nur ab. — Erst nach der Verherrlichung Christi empfangen die Jünger den Geist, erst nach dieser Erleuchtung wurden ihnen die inneren Beziehungen der vorbereitenden Heilsanstalt zur erfüllenden deutlich.

B. 17. 18. Es ist von zwei ὄχλοις die Rede, dem in B. 9. und dem in B. 12. erwähnten.

B. 19. Ἐρχομαι ὁπλῶς τις, מֵעַתָּה מֵעַתָּה „jemandem anhängen.“ Chrys. meinte, daß dies, gleichsam frohlockend, die für Jesum gesinnten Pharisäer gesagt hätten. Allein hätte Johannes diese gemeint, so würde er sie schwerlich schlechthin οἱ Παρισαιοὶ genannt haben. Besser Euth.: μέμνηται ταῦτοις, ὅτι οὐκ ἀνέουσιν οὐδὲν διὰ ῥαθυμίας. Vielmehr — da das Volk Jesu gar zu entschieden anhing, so konnten die Befehle anzuzeigen, wo er sich aufhielt, oder ihn zu greifen (11, 57.), nichts helfen. Sie denken also auf noch durchgreifendere Maaßregeln.

B. 20—22. Indem Jesus von dem Delberge her über den Bach Kidron auf den Tempel zuing, war er wahrscheinlich, den kürzesten Weg nehmend, den Berg Moriah hinangestiegen, und durch das Goldthor unmittelbar in den Tempel getreten, und hatte (nach Matthäus und Lukas) die Käufer und Verkäufer daraus vertrieben. Indes ist wohl das hier von Johannes Erzählte nicht

gerade an demselben Tage im Tempel vorgefallen, denn der Evangelist setzt B. 36. hinzu, daß Jesus, nachdem er dieses gesprochen, nicht mehr öffentlich erschienen sei. Die andern Evangelisten erwähnen uns aber noch mehrere Reden Christi im Tempel. Within scheint das hier Folgende mehrere Tage nach seinem Einzuge vorgefallen zu seyn. Die *Ἕλληνες* sind eigentliche Griechen, nicht, wie Semler wollte, Juden aus der griechischen *διασπορά*, welche ja *Ἑλληνιστά* hießen. Wahrscheinlich waren es Proselyten. Dies scheint in der Classificirung zu liegen: „solche, die zum Fest zu reisen pflegten“ (so ist das Präsens aufzufassen). Es waren aber auch nicht *Ἕλλην*, d. h. solche, die sich der Beschneidung, den Opfern und allen jüdischen Einrichtungen unterwarfen, denn diese würden kaum *Ἕλληνες* genannt worden seyn, sondern *Ἰσραήλ*, Proselyten des Thors, welche nur die sieben, sogenannten noachischen, Gebote befolgten. Eine große Anzahl Heiden neigte sich in der Zeit Christi zum Judenthum, wenn sie fühlten, daß die Bedürfnisse ihres Herzens im Heidenthum so gar nicht befriedigt wurden. Juvenal spottet über die judaisirenden Römer, satyr. XIV. 100 sqq., und Seneca sagt sogar, es seien schon so viele Römer zu dem jüdischen Cultus übergegangen, ut (religio iudaica) per omnem iam terram recepta sit, victi victoribus leges dederint. Solche *ποσούμενοι τὸν θεόν* waren nun, wie die Apostelgeschichte zeigt, für religiöse Belehrung besonders empfänglich, denn es war ja innere Sehnsucht, die sie zum Judenthum geführt hatte. So war es ihnen auch darum zu thun, den großen Propheten, von dem sie in diesen Tagen schon so viel hatten sprechen hören, persönlich kennen zu lernen. Daß sie sich an Philippus wenden, kann zufällig seyn; vielleicht aber kannten sie ihn aus Galiläa. Philippus weiß, daß Christus nicht gern bloße Neugierde befriedigt. Ungewiß, ob der Herr nicht unwillig werden möchte, bespricht er sich daher erst mit Andreas.

B. 23. 24. Es fragt sich, ob Christus diese Worte sogleich auf jene Anfrage, oder sogleich als die Griechen herbeikamen, oder endlich, nachdem er mit den Fremdlingen etwas gesprochen, zu den Jüngern geredet habe. Das Letztere ist immer am annehmlichsten. Die Antwort Christi steht allerdings in Beziehung zum Vorhergehenden. So wie jene Frucht, die der Erlöser unter den Samaritern sah, ihn auf den Gedanken an sein nicht weit entferntes

Ende brachte und die reichen Erfolge, die dann eintreten würden (4, 35—38.), so tritt auch hier ihm in die Gedanken, wie diese heilsbegierigen Heiden die Erstlinge der reichen Aernthe seien, welche sein Tod herbeiführen würde. Calvin: ac si dixisset notitiam sui mox spargendam fore per omnes mundi plagas. Theob. Morfsueß.: καιρός, φησιν, λοιπὸν ἐστὶν ἐπὶ τὸ πάθος ἔλθεῖν πάντων πεπληρωμένων. Εἰ γὰρ μέλλοιμεν τούτοις ἀπειθοῦσι προσεδρεύειν, ἐκείνους δὲ καὶ βουλομένους μὴ προσίσθαι, ἀνάξια τῆς ἡμετέρας ἔσται ταῦτα κηδεμονίας. Ἐπεὶ οὖν ἐμελεν ἀφήσειν τοὺς μαθητὰς ἐπὶ τὰ ἔθνη, λοιπὸν ἵνα μετὰ τὸν σταυρὸν, ὁρῶν δὲ αὐτοὺς προπηδῶντας, φησὶ, Καιρός ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἔλθεῖν. — *Ἰνα* ist nicht Adv. „wo,“ sondern es bezeichnet den Endzweck, „die Zeit, wo verherrlicht werden muß.“

B. 24. Das in die Erde fallende und darin verwesende Korn — eine unzweideutige Hinweisung auf die Art, wie jene Verherrlichung geschehen würde. Durch Untergang zum Leben, das ist das große Gesetz, das im Reich der Gnade wie in dem der Natur durch alles hindurchgeht, zuerst an dem Haupte, dann auch an den Gliedern vollzogen wird. Vgl. B. 32. Ammonius: μὴθορυβείσθε, ἂν ἀποθάνω· τότε γὰρ μᾶλλον αὖτε τὸ κήρυγμα καὶ οἱ ἐκ ἐθνῶν πιστεύουσιν.

B. 25. 26. Indem der Erlöser auf diese Weise von der Nothwendigkeit seiner eigenen Aufopferung redet, kann er es nicht unterlassen, dasselbe Gesetz der Selbstverläugnung auch für seine Jünger aufzustellen. *Ψυχή*, wie *ἐγώ*, sowohl „das Selbst“ als „das Leben.“ Es alternirt bei den Evangelisten *ἐαυτὸν ἀπολέσαι* und *τὴν ψυχὴν ἀπολέσαι* Matth. 16, 25. Luk. 9, 25. Vgl. das griechische *φιλοψυχεῖν*. *ἀγαπᾶν* wie *diligere* die vernünftige Zuneigung (wiewohl dieser Unterschied von Joh. keinesweges streng festgehalten wird, vgl. 3, 35. mit 5, 20. u. 21, 15.). Der Nachsatz aber ist so gestellt, daß *ψυχή* in der Bedeutung „Seele“ genommen ist. *μισεῖν*, wie Luk. 14, 26. (Matth. 10, 37.), nicht absolute, sondern comparative gesetzt, bezeichnet nach hebräischem Sprachgebrauch das Nachsetzen einer Sache, so Maleachi 1, 3. und Röm. 9, 13. Sprüchw. 13, 24. Das *φυλάξει* findet seine schönste Erklärung in *ζωογονεῖν* Luk. 17, 33. Es liegt in dem großen Worte des Erlösers, daß das natürliche Leben und

Selbst des Menschen das Gute nicht ist, sondern erst wenn es in einem höheren Leben aufgegangen, in dasselbe verklärt worden, kann es in das ewige Leben übergehen. Zu diesem natürlichen Leben des Menschen gehört nun aber auch das selbstsüchtige Festhalten desselben, da wo es für ewige Interessen aufzuopfern ist, und so liegt zu gleicher Zeit in dem Worte, daß seine Jünger auch nicht anstehen dürfen, ihr natürliches, physisches Leben preis zu geben, wenn es mit den ewigen Zwecken in Conflict kommt. "Οπου εἶμι, das Präsens zur Bezeichnung der gewissen Zukunft, z. B. Joh. 14, 3. Die τιμή besteht im Theilhaben an der δόξα des Sohnes.

B. 27. Während der Erlöser die seligen Folgen seines Leidens überblickt, drängt sich ihm doch auch der Gedanke auf, wie schwer seine Leiden seien, die jene herrlichen Folgen bringen sollten, die menschliche Schwäche sträubt sich dagegen, aber das Bewußtseyn des göttlichen Berufes ist stärker, als die Anforderungen der menschlichen Schwäche. So zeigt der Heiland, wie auch seine Jünger nicht stoisch kalt ihre menschlichen Gefühle des Schmerzes unterdrücken, aber doch auch nie in ihrem Berufe durch sie sich stören lassen sollen. Chrys.: ὡς ἂν εἰ ἔλεγε, κἂν ταραττώμεθα κἂν δορυβώμεθα, μὴ φύγωμεν θάνατον, ἐπεὶ καὶ νῦν ταραττώμενος οὐ λέγω ὥστε φυγεῖν (δεῖ γὰρ φέρειν τὸ ἐπιόν) οὐ λέγω, Ἀπάλλαξόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης. Ἀλλὰ τί; Πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα. Καίτοι τῆς ταραχῆς τοῦτο ἀναγκαζούσης λέγειν τὸ ἐναντίον λέγω. — Die beiden Fragen sind nothwendig mit einander genau zu verbinden: „Soll ich etwa sagen, Vater, errette mich aus dieser Stunde?“ Worauf sich das διὰ τοῦτο bezieht, ist nicht genau ausgedrückt. Wir könnten ergänzen: δι' αὐτὸ τοῦτο ὃ ταράττει με. Euth.: διὰ τοῦτο ἐτηρήσθην ἕως τοῦ νῦν καιροῦ, διὰ τὸ ἀποθανεῖν ἐν τούτῳ. Die Bitte: πάτερ, δόξασον κτλ. tritt an die Stelle des πάτερ, σῶσόν με. Es liegt darin wohl nicht, wie Chrys. will, eine directe Beziehung auf die Verherrlichung durch den Kreuzestod, denn um diesen bat eben der Erlöser nicht geradezu. Richtiger denke man sich mit Bengel hinzu: quovis impendio mei, quoquo modo. Also ist es ganz gleich dem: Dein Wille geschehe! — Ueber ὄνομα z. B., welches gleich δόξα, s. zu E. 1, 12. So lösen sich denn alle Schmerzgefühle des Erlösers in den Einen heiligen Wunsch auf, daß der Vater verherrlicht werde.

B. 28—30. Gott giebt öffentlich ein Zeichen, daß er das Gebet seines heiligen Gesandten erhört habe. Der Sinn der Rede ist: „Deine ganze Erscheinung ist bisher eine Offenbarung meiner Herrlichkeit gewesen, und sie wird es ferner seyn.“ Es fragt sich nun, auf welche Weise diese Stimme an Christum und die Umstehenden gelangt sei? Seit Grotius ist es gewöhnlich geworden, bei der Erklärung dieses Factums auf das Rücksicht zu nehmen, was die Rabbinen von der *בן קול*, d. i. Tochter der Stimme, erzählen. Sie sagen nämlich, seitdem mit Malachias die Gabe des Prophetenthums untergegangen, habe Gott Belehrungen ertheilt und die Zukunft offenbart durch die *בן קול*, als einen niederen Grad der Weissagung (Talm., Tr. Sanhedr.). Es fragt sich nun, wie diese Tochter der Stimme ertheilt wurde, und welches die Etymologie des Wortes ist. Viele Neuere, Ruinolt, Paulus, Lücke, meinen, es sei unter der Stimme nur der Donner, oder ein anderes Naturzeichen, oder ein auffallendes zufälliges Menschenwort verstanden worden, welchem man je nach den Umständen eine Deutung beigemessen, und diese Deutung sei „Tochter der Stimme, d. i. Ausdeutung des Sinnes“ genannt worden (s. Lücke zu dieser Stelle und Paulus, Comm. zu den Evv., Th. 1. S. 348.). So erklärt denn Lücke auch hier: „da Jesus sein Gebet mit den Worten schloß: Vater, verherrliche deinen Namen! ward der Donner, den man hörte, für Jesum und die in gleicher Stimmung mit ihm waren, eine Antwort darauf, und bekam die Bath Kol (Deutung): Ich habe ihn verherrlicht u. s. w.“ Andere, die nicht in der andächtigen Stimmung waren, obgleich gegenwärtig, hörten und sahen nur das äußere Zeichen. Geht man nun bei dieser Auffassung davon aus, daß jener Donner wirklich nach göttlicher Fügung in diesem Augenblicke erschallte, so tritt diese Ansicht der Würde der evangelischen Geschichte nicht zu nahe. Allein sie kann dennoch nicht als begründet angesehen werden. Denn zuerst ist zu bemerken, daß aus keiner der vielen rabbinischen Stellen, die von der *בן קול* handeln, hervorgeht, daß die Rabbinen einen Donner oder eine andere Naturerscheinung darunter verstanden, in deren Deutung ihnen eine göttliche Antwort gelegen habe. Vielmehr ist überall (Vitringa, Obs. sacrae, P. II. l. VI. c. 9. 10. Meuschen, Nov. Test. ex Talm. illustr., die Abhandlung von Danz: de inauguratione Christi, p. 445 sqq.

Buxtorf, Lex. Talm. s. h. v.) in den angeführten Stellen von einer wirklichen Stimme die Rede (nur die Stellen von Lightfoot ad Matth. 3. ließen sich zur Unterstützung der gedachten Meinung beibringen. In diesen wird nämlich die Bath Kol erteilt durch zufällig ausgesprochene, ominöse Menschenworte. Indes bleibt es doch auch hier eine Stimme, und wahrscheinlich wurde doch auch hier angenommen, daß Gott durch jene Menschen redete, ebenso wie bei dem tolle, lege! was Augustin hörte), ebenso auch in den Stellen der chaldäischen Paraphrasten, die Buxtorf anführt, in der Erzählung des N. T. von Pauli Befehung und von Petri Gesicht, Apg. 9, 7. 22, 7. 10, 13, 15., und in Erzählungen der ersten christlichen Kirche, wie von der Stimme, welche Polykarpus vernahm, s. ep. de martyr. Polyc., c. 9. Auch Josephus spricht bekanntlich von göttlichen *φωναίς*, antiqu. XIII, 3., de bello lud. I. VII, 12. So führt uns also auch die Vergleichung der *הוֹרָא* darauf, hier an eine wirkliche Stimme zu denken. Für diese Auffassung zeugt nun ebenfalls der Text ganz entschieden, denn B. 29. redet Johannes offenbar so, als ob er selbst von einem Donner gar nichts vernommen habe. — Ist nun in dieser Erzählung nicht von einer Naturerscheinung die Rede, sondern von einer Stimme, so kann gefragt werden, ob die Wahrnehmung derselben eine vom äußerlichen Sinne oder vom innerlichen ausgehende war? Im letzteren Falle müßten wir hier das *הִשְׁמָע* bei dem Factum erklären, wie Theodor v. Mopsuest. L. 1, 32. das Sehen erklärt, nämlich daß Gott durch eine innere Einwirkung auf die empfänglicheren Gemüther eine innerliche Wahrnehmung jener Worte hervorgebracht habe. Dies ist die Art, wie sich auch Maimonides die Bath Kol vorstellt: *הוֹרָא הִשְׁמָע* „eine innerliche und nicht eine sinnliche Stimme.“ Indes ist auch diese Annahme hier unwahrscheinlich, da uns der Irrthum Jener, die nur einen Donner vernahmen, vielmehr zu der Annahme einer äußerlich vernehmbaren Stimme leitet. Wenn nun Einige der Umstehenden jene Stimme von einem Engel ableiten, so hat dies nichts Auffallendes; denn, wie Danz zeigt, so machten die Rabbinen zuweilen die Engel auch zu Vermittlern jener Gottesstimme, und es könnte seyn, daß diese Leute übrigens dasselbe vernahmen, was Johannes. Wie aber ist es zu erklären, daß Einige nur einen Donnerschlag zu vernehmen meinten? Es

könnte seyn, daß bloß ihr Fernstehn von dem Orte, wo Jesus war, bewirkte, daß sie statt der einzelnen Worte nur ein Geräusch wie das eines Donners vernahmen. Allein war jene Stimme sehr laut und donnerähnlich, so konnte sie nicht den Fernerstehenden unverstanden bleiben; war sie so leise, daß die Fernerstehenden die Worte nicht auffaßten, so konnten sie dieselbe kaum für einen Donner halten. Richtiger möchte man daher wohl, wie schon Chrys., Ammonius thun, den Grund jener verschiedenen Auffassung der Stimme in der verschiedenen Gemüthsbeschaffenheit der Zuhörer suchen. Die *παχύτεροι*, *σαρκεῖς* und *ῥᾶθυνοι*, wie Chrys. sagt, also die, welche in ihrem Innern noch keinen höheren Sinn hatten, vernahmen überhaupt keine Worte, sondern nur einen unbestimmten Laut, wie ja überall die göttlichen Offenbarungen nur in dem Maasse dem Menschen enthüllt werden, als er dafür empfänglich ist. (Gerade so scheint es sich auch bei der Erscheinung, die Paulus auf dem Wege nach Damaskus empfing, verhalten zu haben, daß nämlich er selbst eine artikulierte Stimme vernahm, seine Begleiter aber nur ein Geräusch. Bei dieser Annahme verschwindet der anscheinende Widerspruch zwischen Apg. 9, 7. und 22, 9.). Vielleicht unterschieden sich auch Jene, die sagten, es habe ein Engel geredet, von diesen nur dadurch, daß sie, obgleich sie die Bedeutung der Worte nicht faßten, nur vernahmen, es seien Worte gewesen. Eine Steigerung des weniger oder mehr Verstehens scheint Johannes ausdrücken zu wollen. — Neben dieser Ansicht ließe sich auch die, welche Spencer, Vitringa u. A. von der Natur der Bath Kol haben, hier geltend machen, daß es nämlich eine Stimme gewesen, die sich gleichsam aus dem Donner entwickelte, so daß Einige nur diesen, Andere auch jene auffassen konnten.

B. 30. Man könnte glauben, in der großen Bangigkeit, die der Erlöser vorher ausdrückte, habe er zu seiner Beruhigung durchaus eines solchen äußeren Zeichens der Versicherung des göttlichen Beistandes bedurft. Dem war aber nicht so. Dieses äußere Zeichen sollte den Glauben der Zuhörer stärken.

B. 31. Nun erhebt sich wieder desto freudiger der Blick des Erlösers in die Zukunft. Der Begriff von *κόσμος* wurde erläutert zu 1, 10. Der *κόσμος οὗτος* umfaßt alles was zum Reich Christi nicht gehört, in ihm nicht bestehen kann, also alles Ungöttliche. Was ist die *κρίσις* über den *κόσμος*? Calv., Grot. verglei-

chen die Bedeutung, welche sie dem Hebr. נָשָׂא zuschreiben: in libertatem vindicare, recte constituere (allein geradezu hat נָשָׂא nicht diese Bedeutung), und Beza erklärt danach: initium adest $\alpha\pi\omicron\alpha\tau\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ mundi, electo eius usurpatore, sec. Act. 3, 21. Wie nun diese Bedeutung des $\kappa\omicron\lambda\upsilon\epsilon\iota\upsilon$ an sich unerweislich ist, so paßt sie auch nicht zu der analogen Stelle G. 16, 11. Die gewöhnliche Bedeutung des Wortes ist hier durchaus passend. Wenn Gott das Böse objectiv richtet, so ist sein Gericht über dasselbe ein Verwerfungsurtheil; was aber Gott objectiv verwirft, dessen Kraft muß subjectiv d. h. in der Welt gebrochen werden. Gerade so ist Röm. 8, 3. $\kappa\alpha\tau\epsilon\kappa\rho\iota\upsilon\sigma\iota\varsigma$ gebraucht, und eben so das $\kappa\epsilon\kappa\rho\iota\upsilon\tau\alpha\iota$ Joh. 16, 11. Indem Christus in der Welt erscheint, indem er durch sein letztes Leiden und seinen Tod die höchste $\nu\pi\alpha\kappa\omicron\tau\eta$ realisiert (Hebr. 5, 8.), bricht er die Gewalt des Bösen, es bringt das Reich Gottes mit Macht herein, es erfüllt sich das Verwerfungsurtheil Gottes über das Böse — Christus zieht den Satan vom Himmel stürzen wie einen Blitz (Luk. 10, 18.): Ist nämlich die Kraft des Reiches des Bösen durch jene große Thatfache der Erlösung gebrochen, so ist auch eben damit die Kraft Satans gebrochen, welcher der Herrscher dieses Reiches ist. Vgl. 14, 30. 16, 11. 2 Kor. 4, 4. Ephes. 6, 12. 2, 2. Das $\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\iota\upsilon$ $\xi\kappa\omega$ „das Herausstoßen aus einem Besizthum“ bezeichnet die Lähmung seiner Wirksamkeit, den Sturz seiner Herrschaft in den Gemüthern der Menschen.

B. 32. Nachdem so Christus die Ueberwindung der feindlichen Mächte ausgesprochen, schließt er die Erwähnung seiner eigenen beseligenden Wirksamkeit an. Das Wort $\nu\pi\omicron\upsilon\iota\upsilon$ hat, wie zu G. 3, 14. gezeigt, die Bedeutung des Verherrlichens und des Kreuzigens. Wir bemerkten, daß Christus wohl auch absichtlich, um dieses Doppelsinnes willen, dieses Wort wählte. Auch hier nehmen wir diesen Doppelsinn an, nur daß hier die Erhebung zur Herrlichkeit vorwaltend angedeutet ist, während 3, 14. und 8, 28. die Beziehung auf die Erhöhung am Kreuz vorwaltete. $\epsilon\lambda\kappa\acute{\omega}\epsilon\iota\upsilon$ bezeichnet hier wie 6, 44. die weckende Kraft Christi, durch welche, nachdem durch das Todesleiden Christi die Macht des Reichs der Finsterniß gebrochen ist (B. 31.), Christus die Menschen zunächst geistig mit sich in Verbindung bringt, wovon dann als endlicher Ausgang zu denken ist, was oben B. 26. und 17, 24. sagt, daß

sie bei ihm an seiner Verherrlichung Theil nehmen. Während der eine Theil der Ausleger jenes allein hervorhebt, bleibt der andere bei diesem allein stehn. Morus, Ruinoel: per doctrinam meam efficiam meos sectatores. Dagegen Nonnus: εἰς οὐρανὸν εὐρύν. Bucer: vos a terra attolletis corpus, ut summa cum ignominia moriatur, atque sic non modo deiecturos me, sed penitus extincturos arbitrabimini. Id tamen non efficietis, ut ea ipsa morte me sitis vere a terra exaltaturi et in coelum transmissuri. Unde misso paraceto, id primum, quod vos interimendo me conamini avertere, efficiam, nempe ut omne genus hominum me sequatur.

V. 33. 34. Johannes hebt die Seite des Wortes Christi hervor, in welcher die Andeutung auf seine Erhöhung am Kreuze lag. Die Juden nehmen den Ausdruck allgemeiner als Bezeichnung des Sterbens — das Erhöhtwerden zum Himmel. Dies leitet sie zu der Frage, wie das mit der Erwartung einer ewigen Herrschaft des Messias auf der verherrlichten Erde zu vereinen sei; und da sie es damit nicht wohl vereinigen können, so werden sie auf den Gedanken geleitet, ob Jesus etwa unter dem υἱὸς τ. ἀνθρ. einen andern als den Messias meinte. Ueber den Terminus ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. s. zu G. 1, 51. Die Juden konnten wohl merken und hatten es auch schon erkannt, daß Christus damit keinen andern als den Messias, sich selbst, bezeichne, indeß werden sie unsicher, da diese Bezeichnung des Messias selten und geheimnißvoll war. Nun fällt nur auf, daß Christus, obwohl er jene Bezeichnung sonst so oft gebrauchte, sich gerade im Vorhergehenden nicht so genannt hatte. Wir haben indeß höchst wahrscheinlich anzunehmen, daß Johannes abkürzend erzählt, und auf diese Weise es übergeht, daß Christus auch hier sich mit jenem Namen nannte.

V. 35. 36. Jesus, statt die einzelnen Irrthümer zu widerlegen, richtet sich auch hier auf die Gesinnung, und fordert zum Glauben auf. — Μεθ' ὑμῶν statt ἐν ὑμῖν ist Glossem. Das ἐν ὑμῖν wird am natürlichsten erklärt wie das hebräische בְּכֶנֶךָ „in eurer Mitte.“ Die alten Uebersetzer scheinen es für eine Umschreibung des Dativs angesehen zu haben, worüber s. zu 11, 10. Christus selbst ist mit dem Tageslicht verglichen, seine Lebenszeit ist für seine Zeitgenossen der Tag. Wie angegeben, lag auch diese Bedeutung des Gleichnisses vom Tage in 9, 5. Νῶς in der biblischen

Sprache Bezeichnung eines so engen Abhängigkeitsverhältnisses, wie das zwischen dem Kinde und der Mutter. Der Ausdruck findet sich noch Luk. 16, 8. 1 Theff. 5, 5.

Mit diesen Worten schließt Johannes, was er von der öffentlichen Wirksamkeit Christi mitzutheilen hatte. Die letzten Tage vor seinem Ende brachte der göttliche Erlöser in der Stille bei seinen Jüngern zu, um diesen noch vor seinem Hinscheiden Belehrungen zu geben, welche dereinst, unter dem Einflusse des Geistes Gottes, in ihnen zum Leben kommen sollten. Ehe der Evangelist indes zu dieser Schilderung übergeht, fügt er noch seine eigenen Betrachtungen über die Wirksamkeit des Erlösers hinzu. Er ist betroffen von dem hartnäckigen Unglauben des Volkes, unter dem jener erschien. Er setzt aber hinzu, daß dieß nicht gleichsam als eine Vereitelung von Gottes Absichten anzusehen sei, Gott habe es vorher verkündigt. Bei alle dem habe sich doch wenigstens im Verborgenen der Glaube sehr verbreitet. Die Vornehmeren hätten nur aus Menschenfurcht ihn verheimlicht, ohne — auffallend genug — sich durch die leuchtenden Aussprüche des Erlösers zu einer völligen Verläugnung alles eigenen Vortheils um seinetwillen bewegen zu lassen.

B. 37. 38. Johannes beruft sich auf Jes. 53, 1. Der Prophet spricht dort von einer wunderbaren Verherrlichung des Messias, die aus dem Zustande seiner Niedrigkeit hervorgehn würde. Der Stolz und der fleischliche Sinn, der schon damals die Israeliten verhinderte, den Grundsatz der göttlichen Würksamkeit anzuerkennen, immer aus dem Niedrigen die herrlichsten Folgen hervorgehn zu lassen, der war auch die vornehmste Ursache ihres Unglaubens an den in Knechtsgestalt erschienenen göttlichen Erlöser.

B. 39. 40. *Διὰ τοῦτο* ist mit *ὅτι* zu verbinden. Sie konnten deshalb an ihn nicht glauben, weil Gott sie dem Gerichte der Verstockung übergeben hatte. Die Stelle ist aus Jes. 6, 10. frei aus dem Gedächtniß citirt, selbst darin, daß dort Gott zu dem Propheten redet, hier der Prophet selbst. Wir müssen nämlich zu *τερόφλ.* und *κωφ.* als Subject *ὁ θεός* ergänzen. Er hat ihre Augen blind gemacht, so daß sie für die Erweise seiner Macht, die vor ihren Augen geschehen, blind sind. *καρδιά* bezeichnet, nach dem Gebrauch des hebr. *לֵב*, nicht bloß das Herz, sondern überhaupt den Geist, *κωφός* callus. Er hat ihren Geist gleichsam mit einer

Decke überzogen, so daß nichts einen Eindruck auf sie macht, was ihnen gesagt wird. So anstößig gerade diese Stelle des Propheten für unsre Zeitgenossen ist, so sehr müssen dennoch die Apostel gerade in diesem prophetischen Ausspruche tiefe Wahrheit gesehen haben, denn kaum wird ein anderer so häufig angeführt (Mark. 4, 12. Luk. 8, 10. Matth. 13, 14. Apg. 28, 27. Röm. 11, 8.). Wir verweisen zur Erklärung desselben auf das von uns oben zu 3, 12, 19., ferner zu Röm. 1, 24. Bemerkte, und auf Olshausen's Anm. zu Matth. 13, 10. S. 440. Jedes Gottesgericht ist zugleich ein Selbstgericht, so wie aber auch andererseits jedes Selbstgericht zugleich ein Gottesgericht ist. Wenn die zunehmende Verhärtung des Menschen und seine Untreue gegen die empfangene Wahrheit bewirkt, daß er immer weniger Eindrücke empfängt, daß er immermehr das Göttliche verkennet, so ist das ein Gericht Gottes, oder, wenn man lieber so sagen will, seiner moralischen Weltordnung. Ein so Verhärteter kann dann nicht mehr glauben (*οὐκ ᾔδυναντο*), eben weil er früher, als er konnte, nicht wollte. Röm. 8, 7.

B. 41. Jesaias that jenen Ausspruch, als er in einem Gesichte die Herrlichkeit Gottes sah. Man wird daher verleitet, mit Morus, Lampe, Ruin. die *δόξα αὐτοῦ* von der *δόξα* Gottes zu verstehen. Dieses *αὐτοῦ* kann sich indeß füglich auf kein anderes Subject beziehen, als das folgende *περὶ αὐτοῦ*. Das *περὶ αὐτοῦ* aber hat nothwendig nicht Gott, sondern Christum zum Subject. Und so kommen wir darauf, auch hier in dem *δόξα αὐτοῦ* uns Christum als das Subject zu denken. Dann ist es klar, daß Johannes diese Worte hinzusetzt, um die Beziehung auf Christum, die er dem vorigen Sage gegeben, zu rechtfertigen. Daher müssen wir annehmen, daß Johannes hier, wie auch offenbar Paulus (1 Kor. 10, 4.) thut, die schon in einigen Stellen des N. T. begründete (s. S. 39. 40. des Comm.) Ansicht bestätigt, daß alle göttliche Offenbarung im N. B. und die ganze Leitung desselben von dem Logos ausging, und durch ihn vermittelt wurde.

B. 42. 43. Eine Epanorthosis von B. 37., worin er gerade das Auffallendste anführt, daß nämlich auch Obere unter den Anhängern waren, aber jener tief in der verderbten Menschennatur liegende und durch alle Zeiten hin wiederkehrende Grund des Unglaubens, derselbe, den der Herr selbst (5, 44.) so ernst rügte, stand auch hier entgegen: die Freude an der Ehre bei den Menschen.

B. 44—50. Die älteren Ausleger, Chrysost., Calvin, Eras m., Maldonat, Lampe u. A. nehmen an (auch Flatt ist nicht dagegen), daß Christus die folgenden Worte noch in einer eigenen Rede ausgesprochen habe. Dagegen spricht aber Mehreres. Nach B. 36. erschien Christus ferner nicht mehr öffentlich. Der Evangelist hat seine eigene Schlußbetrachtung zu der ganzen Erzählung von der öffentlichen Wirkksamkeit des Erlösers hinzugesetzt. Sollte er sich noch einmal unterbrechen? Dazu kommt, daß diese Rede gar nichts Neues enthält. Auch die Auskunft von Lampe und Heumann kann wenig genügen, daß Jesus, nachdem er schon fortgegangen, noch einmal stillgestanden und diese Worte den Juden zugerufen habe. Aus der Stellung der Worte, wie aus der Allgemeinheit des Inhalts, der fast nur schon früher gethane Aussprüche wiedergiebt, wird es demnach höchst wahrscheinlich, daß der Evangelist noch einmal die Summe von Jesu Lehre zusammenfassen will, vornämlich zur Bestrafung jener Menschenfurcht, die er schon in B. 43. gerügt hatte. Der Korist hat also die Bedeutung des Plusquam. Der Inhalt dieser summarischen Zusammenfassung ist nun: „In mir offenbart sich der höchste Gott selbst, und der Glaube an mich ist Licht und Leben. Wer nicht an mich glaubt, wird nicht von mir verdammt. Das Daseyn meiner heilbringenden Lehre, die allein Mittel zur Wiederherstellung des Menschen enthält, wie er anderwärts sie nicht finden konnte, wird an jenem Tage, wenn er in seiner Sünde offenbar wird, über ihm, der dieses alleinige Heilmittel verschmähte, zum Verdammungsurtheil werden. Denn meine Lehre ist das ewige Leben (es ist in ihr enthalten, vgl. 17, 3.) und ist von Gott selbst mir übertragen, so daß ich nichts anders als Gottes Willen zu den Menschen gesprochen habe.“

Capitel XIII.

Der Schauplatz der öffentlichen Wirkksamkeit Jesu ist geschlossen. Der Evangelist führt uns nun in den Kreis der Jünger, und berichtet uns die erweckenden, erhabenen, tröstlichen Unterredungen, die der von Liebe erfüllte Erlöser vor seinem Hingange mit ihnen hatte.

B. 1. Es ist hier zuerst die Zeitordnung zu berücksichtigen, und zwar zunächst die Frage, ob das *δεῖπνον*, von dem hier die

antitypisches Symbol des Pascha zu stiften. (Gude, dem. herm. quod Christus in coena sua *στανρωσμεν* agnum paschalem non comederit, Lips. 1733.). Sie glauben dies aus Matth. 26, 18. Luk. 22, 15. erweisen zu können. Andere glauben, daß zu jener Zeit zwischen den Pharisäern und Sadducäern ein Kalenderstreit statt gefunden, vermöge dessen die Sadducäer das Pascha einen Tag früher feierten. Diese Hypothese (s. darüber besonders Ffen, Dissert. philologico-theol. T. II. p. 337—471. Borchart, Hieroz. T. II. l. 2. c. 53. Storr, opusc. T. III. p. 213 sqq.) gründet sich indeß allein auf die Notiz, daß die Karäer — welche, wie man glaubt, aus den Sadducäern entsprungen sind — etwa im achten Jahrhundert die Feste nicht nach der astronomischen Berechnung der Erscheinung des Neumondes bestimmten, sondern nach der wirklichen Sichtbarwerdung desselben am Himmel, woraus gefolgert werden könnte, daß die muthmaßlichen Vorgänger der Karäer, die Sadducäer, auch in der Bestimmung des Pascha von den Pharisäern abwichen. Wie unsicher diese Hypothese demnach ist, springt in die Augen. Aus Josephus und Philo ist zu schließen, daß die Juden alle zu derselben Zeit das Pascha genossen. Aber auch wenn jene Vermuthung sicherer wäre, ließe sich gar kein hinlänglicher Grund angeben, warum Christus gerade den Sadducäern folgte, wenn man nicht etwa daneben annehmen will, daß das Verlangen Christi, vor seinem Tode noch eine auf das Pascha bezügliche symbolische Handlung vorzunehmen, ihn bewogen habe, in diesem Punkte sich an die Sadducäer anzuschließen. Endlich suchen Mehrere (Grot., Hammond, Clericus) die Auskunft, Christus habe ein Pascha genossen, wie es von den heutigen Juden genossen wird, die nämlich ein gewöhnliches nicht im Tempel geschlachtetes Lamm mit ungesäuertem Brote genießen, ein *πάσχα μνημονικόν*, nicht *δύσμουον*. Aber dieses Paschaessen fand ja natürlich erst statt, seit der Tempel zerstört und das Schlachten der Opfer daselbst nicht mehr möglich war. Ueberdies spricht gegen diese ganze Hypothese des anticipirten Pascha, daß ja nach Mark. 14, 12. Luk. 22, 7. Christus an demselben Tage, wo die Juden das Mahl feierten, die Bereitung desselben anstellen ließ. Es heißt: *ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἐδεῖ δύεσθαι τὸ πάσχα*. — Ist es nun nicht möglich ein anticipirtes Pascha anzunehmen, so wird man sich auch auf der andern Seite nicht entschließen können, die Paschafeier

Jesu ganz zu läugnen, und somit die Synoptiker für ganz unzuverlässig zu erklären. Die Natur des heiligen Abendmahls, seine innere Analogie mit dem Pascha, macht es an sich wahrscheinlich, daß es in einer Beziehung zum Pascha gestanden habe. Einen Gedächtnißfehler wird man bei einer so bedeutsamen Handlung, deren Beziehungen auch sinnlich so charakteristisch waren, bei den Synoptikern nicht annehmen können. Man könnte also nur sagen, weil sie selbst in jener letzten Handlung Jesu einige Beziehung auf das nahe bevorstehende Pascha entdeckten, hätten sie ihre Combination in die Geschichte übergetragen. Eine so harte Beschuldigung der Synoptiker müßte durch Beibringung ähnlicher Verfälschung der evangelischen Geschichte erhärtet werden, und würde überhaupt doch wohl nur dann zulässig seyn, wenn sich gar kein Ausweg entdecken ließe, das johanneische Evangelium mit den drei ersten auszugleichen. Daß nun dies Letztere zum wenigsten nicht so unmöglich seyn möchte, darauf dürfte uns schon der Umstand führen, daß gerade in den kleinasiatischen Gemeinden, wo das vierte Evangelium besonders im Umlauf war, die Voraussetzung statt fand, Jesus habe gleichzeitig mit den Juden das Pascha genossen. So Polykrates, der ephesinische Bischof, in einem Schreiben an den Bischof Victor von Rom (bei Eusebius hist. eccl. I. 5. c. 24.), und mehrere hier von ihm angeführte noch ältere Gewährsmänner; und auch Irenäus, der Schüler Polykarpus, in einem Fragment bei Eusebius (a. a. D.), schreibt, daß Polykarpus, der Schüler des Johannes, vor dem Anicetus in Rom sich darauf berufen, er habe mit dem Apostel selbst das Osterfest gleichzeitig mit den Juden gefeiert. Offenbar fanden also jene Christen keinen Widerspruch des Evangelii Johannis mit den übrigen, ja eben so sicher dürfte man aus dieser Ueberlieferung schließen können, daß Johannes selbst nicht im Widerspruche mit den ersten drei Evangelisten geschrieben habe. Nehmen wir nun auf die Zeugnisse der alten Kirche Rücksicht, so muß auf jeden Fall die Ansicht der kleinasiatischen Gemeinden mehr Gewicht für uns haben, als die der abendländischen, theils darum, weil gerade in jenen der Apostel lebte, welcher, wie man glaubt, mit den drei ersten Evangelien in Widerspruch steht, theils aber auch, weil sich bei den abendländischen Gemeinden — trotz ihres Berufens auf das traditionelle Herkommen — ein dogmatisch-pollemischer Grund ihrer Ansicht findet, nämlich in ihrer Opposition

gegen die Juden, wogegen die Ansicht der Kleinasiaten offenbar allein auf Ueberlieferung ruht. — Schreiten wir nun zur Beseitigung der Schwierigkeiten, welche der Vereinigung des Johannes mit den drei ersten Evangelisten, und somit der Annahme, daß Christus mit den Juden das Pascha genossen und am ersten Ostertage gekreuzigt worden, entgegenstehn, so brauchten wir hier nur die Erklärung des $\pi\rho\delta\ \tau\eta\varsigma\ \epsilon\omicron\omicron\tau\eta\varsigma\ \tau.\ \kappa.$ anzugeben, von welchem Ausdrücke unsere Untersuchung ausging, die andern streitigen Stellen aber, Joh. 18, 28. 19, 14. und 19, 31. an ihrem Orte zu erläutern. Um indessen im Zusammenhange die ganze Untersuchung vor Augen zu haben, werden wir die Beseitigung der oben angegebenen vier Punkte hier beifügen, und somit die Erklärung jener drei johanneischen Stellen anticipiren. — Wir betrachten dem zufolge zuvörderst Joh. 18, 28. Der Ausdruck $\phi\alpha\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\omicron\ \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha$ mit dem Artikel kommt im N. L. nur vom Genießen der eigentlichen Paschamahlzeit vor, wie man denn auch bei $\tau\omicron\ \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha$ zunächst nur darauf geleitet wird, an das Paschalamm zu denken. Nur die oben angegebenen Gründe und die unten folgende Auslegung von Joh. 13, 1. und 29. veranlassen uns zu versuchen, ob sich noch eine andere Erklärung denken läßt. Besonders seit Wochart (vor ihm von Toletus, Baronius u. A.) werden nun die Stellen 2 Chron. 35, 8, 9. 5 Mos. 16, 1, 2. zum Beweise angeführt, daß auch im N. L. nicht bloß das Paschalamm $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha$ hieß, sondern auch die andern während des Festes gebrachten Opfer. Was 2 Chron. 35, 8, 9. anlangt, so ist diese Stelle allerdings nicht beweisend, denn es werden hier ausdrücklich die Kinderopfer von Paschalämmern unterschieden, wie schon Euthworth bemerkt, der dabei B. 13. vergleicht. Allein wenn Euthworth, Lampe, Lücke u. A. auch in 5 Mos. 16, 1, 2. diese Bedeutung läugnen wollen, so gehen sie offenbar zu weit. $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha$ mit $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha$ verbunden kann hier nicht, wie Lücke will, das Fest bezeichnen, sondern vielmehr die Festopfer, unter denen so wohl das Paschalamm ($\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha$), als auch die andern Opfer verstanden werden, wie Michaelis übersetzt: „Schlachte deinem Gotte das Paschoffer von Schaaf-, Ziegen- und Rindvieh.“ Ein Nebenbeweis für diese Auffassung ist, wie Wochart bemerkt, allerdings auch das folgende, sich auf $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha$ beziehende $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha$. Diese weitere Ausdehnung der Bedeutung des $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha$ findet sich auch bei den Rabbinen. In der Gemara Tr. Sebachim, f. 99, 2. und Rosch Haschana

f. 5, 2. wird auf die Fragen: **מָה הָיָה** „Was bedeutet **פֶּסַח**?“ geantwortet: **שְׁלֵחַ פֶּסַח** „die Paschaopfer.“ Und die Thosephot oder Randglossen zu f. 50. machen die Anmerkung, **פֶּסַח** werde hier mit in dem Ausdrücke **פֶּסַח** begriffen, weil eben **פֶּסַח** hier alle zum Pascha gehörigen Opfer zusammenfassen solle. Auch in den Stellen Tr. Sebachim f. 7, 2. und Menachoth f. 3, 1. kommt die Formel **פֶּסַח שֶׁלֵּי** in der Bedeutung vor „als Paschaopfer.“ (So ist nach rabbinischem Sprachgebrauche [vergl. im N. T. z. B. Matth. 10, 41.] die Phrase zu übersetzen, nicht, wie Lightfoot thut: sub nomine Paschae). Nach diesem Sprachgebrauch könnte nun bei Johannes unter dem **τὸ πάσχα** das Opfer zu verstehn seyn, was am ersten Festtage gebracht wurde und **חֲגִיגָה** hieß. Von dieser Chagiga handelt Maimonides in seinem Commentar über den Tractat **פֶּסַח** im zehnten Capitel. Was den Artikel betrifft, so steht derselbe dieser Auffassung weniger entgegen, denn wie die Juden, auch wenn sie bloß vom Osterlamm reden, **פֶּסַח** ohne Artikel setzen (so in dem Titel des Büchleins über den Pascharitus: **פֶּסַח דְּהַיָּהוּדָה**), so hat andererseits die LXX. das **פֶּסַח** in 5 Mos. 16, 2. durch **τὸ πάσχα** mit dem Artikel gegeben. Vergl. auch z. B. die Weglassung des Artikels bei **ἑορτή** Matth. 27, 15. mit dem **ἐν τῷ πάσχα**, Joh. 18, 39. Dagegen kann aber nicht geläugnet werden, daß es etwas Hartes hat, die sonst für den Genuß des Paschalammes gewöhnliche, ganze Formel **φάγετε τὸ πάσχα** hier ohne weitere grammatische Andeutung in einem andern Sinne zu nehmen. Wenn Lücke bemerkt, daß Johannes, für Griechen schreibend, sich weniger genau ausdrückte, so möchte man im Gegentheil sagen, gerade für Ausländer, die den weiteren Gebrauch des **פֶּסַח** nicht kannten, und von der Chagiga weniger als vom Osterlamm wußten, mußte der abnorme Gebrauch der solennen Formel undeutlich seyn. Zu Hülfe kommt indessen unserer Auffassung noch ein Umstand, auf den Lightfoot und Synäus (de morte Christi, l. 3. c. 1. p. 13.) aufmerksam machen. Nämlich die Verunreinigung durch das Betreten eines heidnischen Hauses gehörte unter die **מִצְוֹת** (Maimon., Pesach, c. 6. sect. 1.), die Verunreinigungen, von denen man sich noch an demselben Tage durch Abwaschung reinigen konnte. Wäre nun dieses **τὸ πάσχα** die Paschamahlzeit, so traf ja diese erst auf den Abend, also nach jüdischer Rechnung auf den Anfang eines neuen Tages.

Sie hätten sich also noch vorher reinigen können, was, wenn von der Chagiga die Rede ist, nicht möglich war. — Wir gehen zur zweiten Stelle über, zu Joh. 19, 14. Wenn hier *παρασκευή* τ. π. in der Bedeutung „der Vortag des Pascha“ genommen wird, so ist diese Auffassung des Ausdrucks noch nicht ganz gesichert. Es findet sich keine Stelle, wo das griechische *παρασκευή* den Vortag von Festen bedeutet, also dem *προεόριον* gleich wäre, obwohl allerdings die Juden solche Vorfeste anerkennen, und sie *יום קדמון* nennen. Bei den andern Evangelisten wird bei Erzählung desselben Umstandes *παρασκευή* in der gewöhnlichen Bedeutung „Vortag vor dem Sabbath, Freitag“ gebraucht, Mark. 15, 42. Luk. 23, 54. Matth. 27, 62. Und weiter unten B. 31. gebraucht Johannes offenbar selbst das *παρασκευή* in dieser Bedeutung. Hieraus wird es in der That nicht wenig wahrscheinlich, daß auch in unserer Stelle *παρασκευή* die gewöhnliche Bedeutung „Freitag“ habe, und sich, wie Toletus, Bochart, Bynäus, Lücke u. A. annehmen, allein auf den folgenden Sabbath beziehe. Es ist daher der Genitiv τοῦ π. aufzulösen in ἐν τῷ π. „der Paschafreitag,“ d. h. derjenige Freitag, welcher den Sabbath, der in das Paschafest fällt, vorbereitet. So finden wir bei Ignat. ep. ad Phil. c. 13.: σάββατον τοῦ πάσχα für ἐν τῷ πάσχα. Sobald man bedenkt, daß die Juden *παρασκευή* absolut für „Freitag“ gebrauchen, so ist dies Beispiel ganz analog. — Wir wenden uns zur dritten Stelle, Joh. 19, 31. Den Sprachgebrauch, nach welchem μέγας von Festen vorkommt, haben wir zu C. 7, 37. erläutert. Es fragt sich hier bloß, ob dieses Prädicat bloß dem ersten Osterfesttage zukomme, oder auch dem zweiten zukommen könne. Hätte Johannes gesagt: ἦν γὰρ ἡ ἡμέρα ἐκελον τοῦ σαββάτου ἡ μεγάλη ἐν τῇ ἑορτῇ, wie C. 7, 37., so möchten wir allerdings genöthigt seyn, an den ersten oder letzten Festtag zu denken, als welche besonders heilig waren. Allein nun sagt er bloß, der Sabbath sei heilig gewesen, und dies war er eben so wohl, wenn er mit dem zweiten Osterfesttage zusammenfiel, als wenn mit dem ersten. Ueberdies hatte ja auch der zweite Festtag das Besondere, daß an demselben die erste Garbe Gerste und Opfer gebracht wurden, womit die Aernte eröffnet war, bei welcher Handlung, nach Angabe der Juden, besondere Feierlichkeiten statt gefunden haben sollen. — Der vierte Einwurf, daß nämlich eine so vielfache geräuschvolle Geschäftsthat-

tigkeit, als die Anklage und Verurtheilung Jesu erforderte, nicht leicht am ersten Festtage denkbar sei, ist schon von den Aelteren, Beza, Calov u. A., sehr urgirt worden. Allein schon Bochart hat darauf geantwortet (Hieroz., p. 568. ed. Leusd. vgl. Paulus, Comm. Th. 3. S. 550. und Guericke, über die letzte Mahlzeit Jesu, in Winers krit. Journal, B. 3. St. 6. S. 265.). Was die Sabbathe betrifft, so durfte man Geschäfte, die einmal angefangen waren, an denselben beendigen. Man durfte auch den Sabbathweg gehn. An Sabbathen war auch das Verhören und Richter erlaubt. In dem Raume zwischen dem Tempelberge und dem Vorhofe der Weiber befand sich eine בית דין שרף, in welcher die Richter an Sabbathen und Festtagen saßen, um an diesen Tagen, wo der Volksandrang besonders groß war, und ihr gewöhnlicher Versammlungsort Gazith (s. zu 9, 34.) zu eng befunden wurde, Gericht zu pflegen, wie die Gemara zu Sanhedr. 88, 2. bemerkt. Dabei ist noch zu bemerken, was Bochart ausführt, daß Festtage nicht ganz in demselben Grade heilig waren, wie Sabbathtage, wie auch, daß die Nächte der Festtage nicht denselben Grad der Wichtigkeit als die Tage hatten. Ferner ist zu bemerken: Gewisse Verbrecher wurden aus der Provinz nach Jerusalem gebracht, dort aufbewahrt und an einem Feste, beim Zusammenlauf des Volks, hingerichtet, nach Mischna Sanhedr. C. 10. §. 3. 4. Auch Apg. 12, 3. wird erwähnt, daß Herodes in den Festtagen des ungesäuerten Brotes den Petrus ergreifen ließ. Nach Joh. 7. schickten die Synedristen an der ημέρα μεγάλη des Festes der Tempelweihe Diener aus, um Jesum zu greifen. Nach 10, 31. schicken sich die Juden an demselben Feste der Tempelweihe (B. 22.) an, Christum zu steinigen. Mithin können wir auch nichts gegen die Annahme haben, daß die Juden sich an ihrem Festtage zu allen den Geschäften hergaben, welche der Verrath und die Verurtheilung des Erlösers nöthig machten, zudem da ja die Hinrichtung selbst von den Römern ausging, und von ihnen besorgt wurde. — Es bleibt uns nun nur noch übrig, die Stelle zu betrachten, von der unsere ganze Untersuchung ausgegangen ist, nämlich 13, 1. der Ausdruck ποῦ τῆς ἑορτῆς. Auch dieser nöthigt keinesweges zu der Annahme, daß dieses δείπνον ein anderes als das gewöhnliche Paschamahl gewesen; vielmehr scheint dieser Ausdruck, verglichen mit B. 29., selbst positiv darauf hinzudeuten, daß das gewöhnliche Paschamahl, an dem

Abend, der den 15ten Nisan begann, anzunehmen sei. Wir fassen nämlich die Worte $\pi\rho\acute{o}$ τῆς ἑορτῆς als gleichbedeutend mit $\epsilon\nu$ τῇ $\pi\rho\sigma\epsilon\omicron\gamma\rho\iota\omega$, und zwar theils deshalb, weil Johannes kurz zuvor, C. 12, 1., die Zeitbestimmung $\pi\rho\acute{o}$ ἧς ἡμερῶν τοῦ πάσχα gegeben hatte, und daher C. 13, 1. schwerlich nur so im Allgemeinen eine Zeit, einen Tag vor dem Feste angeben wollen konnte, wie er es doch gethan haben würde, wenn die Worte nicht gerade so viel wären, als $\epsilon\nu$ τῇ $\pi\rho\sigma\epsilon\omicron\gamma\rho\iota\omega$ τ. π.; theils auch, weil wir aus B. 29. sehen, daß dieser Tag wirklich kein anderer als das $\pi\rho\sigma\epsilon\omicron\gamma\rho\iota\omega$ seyn konnte. In der auf diesen Tag folgenden Nacht nämlich hatte Christus B. 27. zum Judas gesagt: „Was du thun willst, thue bald,“ und dies mißverstanden die Jünger eben nach B. 29. so, als fordere Christus ihn dadurch auf, jetzt (zur Nachtzeit, B. 30.) fürs Fest einzukaufen. Schwerlich aber würden die Jünger Jesu Worte so mißverstanden haben, wenn sie nicht gewußt hätten, daß es jetzt in dieser Nacht zum Einkaufen noch gerade die höchste Zeit gewesen wäre; die höchste Zeit zum Einkaufen fürs Fest aber war es nur erst in der Nacht, die den Anfang des 15ten Nisan bildete, und auf das $\pi\rho\sigma\epsilon\omicron\gamma\rho\iota\omega$ folgte, weil ja sonst noch am ganzen Tage des $\pi\rho\sigma\epsilon\omicron\gamma\rho\iota\omega$ zum Einkaufen Zeit genug gewesen seyn würde. So war denn also auch nach Johannes der Tag, an dessen Abend Christus das $\delta\epsilon\iota\nu\nu\nu$ mit den Jüngern als das gewöhnliche Paschamahl hielt, das $\pi\rho\sigma\epsilon\omicron\gamma\rho\iota\omega$. Freilich dieser Abend selbst, an welchem das $\delta\epsilon\iota\nu\nu\nu$ gehalten wurde, gehört nun streng genommen nicht mehr zu dem $\pi\rho\sigma\epsilon\omicron\gamma\rho\iota\omega$, sondern war der Anfang des 15ten Nisan; das Gegentheil aber sagt auch Johannes C. 13, 1. keinesweges, indem ja die Worte B. 2. $\kappa\alpha\iota$ $\delta\epsilon\iota\nu\nu\nu$ $\gamma\epsilon\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ nicht mehr nothwendig zu den Worten $\pi\rho\acute{o}$ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ π. B. 1. gehören, deren Beziehung nur bis auf $\epsilon\iota\varsigma$ τέλος ἡγάπησεν αὐτοὺς zu reichen braucht. Wenn aber auch Johannes wirklich selbst noch das Paschamahl als $\pi\rho\sigma\epsilon\omicron\gamma\rho\iota\omega$ vorgestellt hätte, so bliebe darum doch das ganze übrige Ergebniß dasselbe; denn da nach der griechischen Zeitmessung die Feste erst mit dem Morgen des Festtages begannen, so konnte Johannes, in ihre Denkart sich versetzend, das Paschamahl auch wohl als $\pi\rho\sigma\epsilon\omicron\gamma\rho\iota\omega$ vorstellen. Eine solche Trennung des Paschamahls von der ἑορτῇ selbst finden wir sogar in der Beschreibung, die Josephus vom Pascha giebt, Josephus, antiq. l. 3. c. 10. §. 5., wo er sagt: $\delta\iota\alpha\delta\acute{\epsilon}\chi\epsilon\tau\alpha\iota$ $\tau\eta\nu$ τοῦ πάσχα

ἡ τῶν ἀζύμων ἑορτή. Auch wird 4 Mos. 28, 17. der funfzehnte Nisan, weil das Fest an ihm beginnt, geradezu $\pi\gamma$ genannt. — Durch alles Gesagte wird klar, daß die Vereinigung des johanneischen Berichtes mit dem der ersten Evangelien, wenngleich sie nicht ohne einige Unsicherheit veranstaltet werden kann, dennoch nicht unmöglich ist, sondern vielmehr auch Mehreres für sich hat, welches zum Theil selbst zu dieser Vereinigung nöthigt. *) — Das ἐκ τοῦ

*) Seit dem dieser Vereinigungsversuch noch in der dritten Aufl. meines Commentars aufgestellt worden, hat derselbe, wie alle früheren, einen erneuten Angriff von Sieffert erfahren, welcher (Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evang. Königsb. 1831.) aus dem Ungenügen desselben einen Hauptbeweis für die Unächtheit des Ev. Matthäus entlehnt hat. Zugleich ist aber auch eine Abhandlung erschienen, welche ohne Zweifel richtiger und leichter, als es hier geschehen ist, den Bericht des Johannes mit dem der ersten Evangelisten in Einklang bringt, und allen ferneren Bedenken über diesen Gegenstand ein Ziel zu setzen scheint; es ist dieses die Abh. von Rauch: Ueber das letzte Paschamahl in den Studien u. Kritiken 1832, 3. Heft. Die Hauptsache in dieser Abh. ist der Nachweis, daß, wenn es im Gesez 3 Mos. 23, 5. 4 Mos. 9, 3. heiße, das Pascha solle den 14ten Nisan zwischen Abend genossen werden, dieses nicht das Ende des 14ten Nisan bezeichne, sondern das Ende des dreizehnten und den Anfang des vierzehnten, wie dieses am Unwidersprechlichsten aus Josephus, Ant. II. 5., hervorgeht, vgl. Ant. III. 10. Steht dieses fest, wie es fest steht, so ergiebt sich auf einmal eine ungezwungene Lösung aller Schwierigkeiten. Die Worte G. 13, 1. $\pi\rho\theta\delta\epsilon\tau.\epsilon\sigma\theta\rho\eta\varsigma\tau\omicron\upsilon\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha$ bezeichnen den Tag vor dem Feste, den eigentlichen Paschatag, wo das Paschalamm gegessen wurde; die Worte G. 18, 28. $\epsilon\nu\alpha\phi\acute{\alpha}\gamma\omega\iota\tau\omicron\upsilon\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha$ beziehen sich nicht auf das Paschalamm, sondern auf andere Opfer; G. 19, 14. ist die $\pi\alpha\rho\alpha\sigma\kappa\epsilon\nu\eta\tau\omicron\upsilon\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha$ die Vorbereitung nicht aufs Paschalamm, sondern aufs Osterfest überhaupt; G. 19, 31. ist die $\pi\alpha\rho\alpha\sigma\kappa\epsilon\nu\eta$ die $\pi\alpha\rho\alpha\sigma\kappa\epsilon\nu\eta\tau\omicron\upsilon\sigma\alpha\beta\beta\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon$, und zwar heißt diese $\eta\mu\epsilon\rho\alpha\tau\omicron\upsilon\sigma\alpha\beta\beta\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\mu\epsilon\rho\acute{\alpha}\lambda\lambda\eta$, weil das Fest darauf fiel, und zwar der erste Tag des Festes (nicht der zweite). „Nach dem Berichte des Evangelisten Johannes — dies sind die Worte von Rauch — aß also Jesus mit seinen Jüngern, wie das Gesez bestimmte und alle Juden pflegten, das Paschalamm den Tag vor dem Feste, in den ersten Stunden des 14ten Nisan, wurde in der darauf folgenden Nacht gefangen genommen, an dem auf diese folgenden Morgen also, weil am Abend des 15ten das Paschafest eintrat, am Vorbereitungstage des Festes ($\pi\alpha\rho\alpha\sigma\kappa\epsilon\nu\eta\tau\omicron\upsilon\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha$) verurtheilt, gekreuzigt und am Nachmittage desselben Tages, in der $\pi\alpha$ -

κόσμου und das *οὐ ἐν τῷ κόσμῳ* steht einander absichtlich gegenüber: „während er zu der höheren Weltordnung sich erhob, bewies er denen, die er noch hier zurückließ, er der Himmlische, der seinem himmlischen Sitze entgegenging, bewies den Irdischen noch einmal seine Liebe.“ Das *ἀγαπᾶν* ist hier Bezeichnung der thätigen Liebe, also so viel als „die Liebe beweisen;“ so auch im classischen Griechisch. Johannes spricht hier von einem besonders ins Auge fallenden Liebesbeweise, den der Erlöser noch zuletzt gab.

B. 2. 3. Ist das Fußwaschen vor den Anfang der Mahlzeit zu setzen, wo es gewöhnlich statt fand, oder in die Mitte, oder an das Ende? Das Letztere, welches Luther, Beza u. A. annehmen, ist wegen des Folgenden unzulässig, wo Jesus wieder speisend gefunden wird (B. 23.); vor den Anfang der Mahlzeit kann es auch nicht gesetzt werden, denn B. 4. heißt es, daß Jesus vom Mahle aufgestanden sei; es ist daher an den Anfang der Mahlzeit zu setzen, nachdem man sich niedergesetzt hatte, kurz vor dem Genuß der Speisen selbst. *Ἐπέβητο δεῖπνον* heißt „ein Mahl hatte sich ereignet, fand statt; *γενομένου δεῖπνου* kann nun auf den Moment bezogen werden, wo das Mahl eben beschlossen war, oder auf den Moment, wo die Anstalten getroffen waren, oder — wie wir es beziehn — auf den Moment, wo man sich bereits zum Speisen niedergelassen hatte. — Die Bemerkung über Judas soll das Nachfolgende vorbereiten; vielleicht wollte auch Johannes andeuten, daß eben mit diesem Entschlusse des Verräthers das Schicksal des Erlösers völlig entschieden war, und daß daraus sich die feierliche Stimmung ergab, die sich im Nachfolgenden kund giebt. Uebrigens erhellt aus der Vergleichung mit B. 27., daß der verblendete Verräther, auch als er schon den schwarzen Vorsatz in sich aufkommen gelassen, dennoch mit sich im Kampfe blieb, bis endlich über die Stimme Gottes in ihm der Lügegeist siegte. — Das *εἰδώς* nimmt das

ἄσπετον des Sabbaths, der mit dem Feste zusammenfiel, also nach der 9ten Stunde des Tages vom Kreuze wieder abgenommen und im Grabe beigesetzt; Alles erfolgte in einem Tagesraume am 14ten Nisan bis gegen Abend und die letzten Stunden desselben vor dem 15ten; nach unserer Art den Tag zu rechnen, vom Abend des Donnerstags bis gegen den Abend des Freitags.“ Wie nun die Angaben der ersten Evangelisten mit Johannes zusammenstimmen, davon s. die weitre Ausführung in jener lehrreichen Abhandlung selbst.

αὐτῶς B. 1. wieder auf, und spricht deutlicher die Bedeutung jenes Hingangs des Erlösers zum Vater aus, um eben mit dieser göttlichen Erhebung, die Jesu bevorstand, den Verweis seiner tiefen Demuth in Contrast zu stellen.

B. 4. 5. Die Erzählung geht ganz malerisch ins Einzelne und verräth den Augenzeugen; auch das ἤσκατο *πλατεῖν* ist malend. Die falsche Annahme von Schleusn., Ruin., daß es pleonastisch stehe, widerlegt Bornemann, Gr. Rep. II. 299. Der Endzweck des Erlösers bei dieser erhabenen symbolischen Handlung, zu der er hier schreitet, war wohl der allgemeine, seinen Jüngern einen unauslöschlichen Eindruck von jener Gesinnung zu geben, welche die ganze Erscheinung des Sohnes Gottes charakterisirt, und welche, wie Chrys. sich ausdrückt, ἡ μήτηρ πάντων τῶν ἀγαθῶν ist, ἦν καὶ ἀρχὴν καὶ τέλος ἔφησεν εἶναι τῆς ἀρετῆς, τὴν ταπεινοφροσύνην. In dem Augenblicke, wo das bevorstehende höchste Leiden das Gemüth des Göttlichen in Schmerz zusammenpreßt, — Augenblicke, in denen es dem schwachen Menschen am schwersten ist, von sich auf Andere den Blick der liebenden Sorge zu richten — wo aber auch zugleich der Blick auf die aus dem Leiden hervorgehende ewige Verherrlichung seine Seele mit ihrem göttlichen Bewußtseyn erfüllt — in diesem Augenblicke, wo der höchste Schmerz mit der höchsten Erhebung die Vereinigung des Menschlichen und Göttlichen am erhabensten im Erlöser zeigt, steht er auf, um das Geheimniß wahrer Menschengröße in einer bedeutungsvollen Handlung seinen Jüngern und allen Jahrhunderten darzulegen. Was auch das Alterthum Großes und Glänzendes habe — ein sterbender Epaminondas, ein sterbender Sokrates — es verschwindet vor diesem heiligen Ideal erniedrigter Göttlichkeit und göttlicher Knechtsgestalt. Wenn gleich nun diese Handlung diese allgemeine Bedeutung hatte, so knüpfte sie sich doch wahrscheinlich, wie alles was der Erlöser that, an eine nahe liegende Veranlassung. Man dürfte wohl annehmen, daß das, was Lukas C. 22, 24 ff. erzählt, hierher zu setzen sei, daß also die erneuerte Aeußerung irdischer, eigensüchtiger Erwartungen der Jünger bei der bevorstehenden Verherrlichung Jesu ihm die nächste Veranlassung zu jenem Acte gegeben habe.

B. 6—10. Als die Jünger ihren Herrn dieses Geschäft der Demuth verrichten sahen, mochte sie wohl alle bei ihrer Ehrfurcht vor ihm eine Bekommenheit ankommen, zumal da sie nicht sogleich

den Endzweck erkannten. Aber kindlich, wie sie sind, lassen sie den göttlichen Meister gewähren. Nur Petrus, als die Reihe an ihn kommt, läßt seinem aufwallenden Temperamente Raum, und wüthet sich. Der Erlöser verweist ihn auf die Erklärung, die er später über diese Handlung erhalten würde. Der Hitzige vermag aber nicht sein natürliches Gefühl kindlich unter den Ausspruch seines Herrn zu demüthigen (Calvin: *laudabilis quidem modestia, nisi quovis cultu potior obedientia esset apud Deum, nisi haec vera et unica humilitatis regula esset, subiicere nos in obsequium Dei*). Nun vermahnt ihn Christus mit Strenge. Da weiß der Feurige wieder nicht im Gehorsam Maaß zu halten; es mag wohl auch das Sündenbewußtseyn bei den Worten erwacht seyn, er nimmt eben die Handlung Christi, nach des Erlösers Ausspruch, als ein Mittel, Theil an ihm zu haben, von den Sünden frei zu werden. Beng.: *ex maiestate Domini usque adeo demissa Petro sensus impuritatis propriae obortus haec verba dictavit, conf. Luc. 5, 8*. Daß Petrus solche Gefühle dabei gehabt habe, darauf leitet auch die Antwort Christi. Chrys.: *καὶ ἐν τῇ παραυρήσει σφοδρὸς, καὶ ἐν τῇ συγχωρήσει σφοδρότερος*, und setzt ferner richtig hinzu: Hätte Christus dem Petrus den Grund angegeben, er wolle ihm Demuth lehren, so hätte der Hitzige sich dabei nicht begnügt, hätte geantwortet: „die will ich auch ohnedies lernen.“

B. 10. 11. Dieser Ausspruch erscheint dunkel. Man kann ihn bloß ansehen als die Angabe des äußerlichen Grundes, warum Christus bei dieser Handlung nicht mehr als die Füße wasche, oder man kann auch daneben noch eine Anspielung auf etwas Geistiges annehmen. Ὁ λελουμένος kann man nicht wohl auf die jüdischen Reinigungen vor dem Essen (Matth. 15, 2. Mark. 7, 3.) beziehen, שֵׁנִי genannt, denn dies ist *νλπεσθαι*, sondern vielmehr auf die כְּבִיֵּץ, das Baden des ganzen Körpers (Clericus ad h. l.), daher auch *καθαρὸς ὅλος*. Wer nun einmal gebadet ist, hat dann, wenn er sich auf dem Wege besudelte, nur nöthig Fußwaschungen anzustellen, oder (wie Beza erklärt) wer an dem ganzen Leibe sich gebadet hat, und dann, wie es bei den Alten der Fall war, am Körper durchrieben worden ist, hat nur noch nöthig, zum Schlusse noch einmal die Füße, die wieder besudelt worden, zu waschen. Der Sinn hier wäre dann (Theod. Mops., Ruinoel, Lücke): „Wer

wie du dich gebadet hat, braucht sich ja bloß noch die Füße waschen zu lassen. Ihr alle seid ja schon rein.“ Allein erstens ist dieser Sinn trivial. Sodann ist ihm auch Folgendes entgegen: *λουῶσαι* kann nicht von dem *νίπτεσθαι* vor dem Essen verstanden werden; daß nun aber die Jünger vor der Mahlzeit sich gebadet hätten, ist ganz unwahrscheinlich. Auch möchte es natürlicher seyn, von dem im geistigen Sinne gesagten *καὶ ὑμεῖς καθάπολ ἐστε*, auf eine geistige Beziehung in dem Vorhergehenden zu schließen. Alle ältern Ausleger nehmen neben dem äußerlichen Sinne einen innerlichen an. Chrys., Theoph., Cyrill verstehen unter dem *λουῶσαι* die allgemeine Vergebung, unter dem *πόδας νίπτεσθαι* die Reinigung von den täglich sich erneuenden Untugenden. Aehnlich Calvin, Grotius, Lampe. Andere, wie Theod. Mopsuest., Augustin, Gerhard, denken bei *λουῶσαι* an die Taufe. Nehmen wir an, daß jener Ausruf Petri der Ausdruck des Gefühls war, er bedürfe einer gänzlichen innern Reinigung, so ergiebt sich der Sinn dieser Antwort des Herrn. Der nächste eigentliche Sinn ist jener Gemeinplatz, daß, wer sich gebadet habe, nur noch die Füße abzuwaschen brauche. Der tiefer liegende, die Jünger und Petrus selbst seien dem innern Kern ihres Wesens nach der Erneuerung theilhaftig, sie hätten nur noch nöthig, daß das Angefangene sich vollende, den ganzen Menschen bis in alle seine Theile durchbringe. Sehr erklärend ist 15, 2, 3. Nun stellt sich dem Heiland der Gegensatz dieser, der Wurzel ihres geistigen Wesens nach in der Erneuerung Begriffenen, zu dem in der Wurzel seines innern Menschen Verderbten dar. So ist der Uebergang zur Erwähnung des Judas sehr natürlich.

B. 12. 13. *Λιδάσκαλος* und *κύριος* sind Uebersetzungen des hebräischen Titels רַבִּי, רַב und מֶלֶךְ (Joh. 20, 16. 14, 5, 8.), den sich die jüdischen Gelehrten seit Simeon, dem Sohne Hillel, beilegen, und auf den sie sehr stolz waren (Maimon., porta Mosis, ed. Poc. p. 54.). Christus legt sich denselben hier, wie Matth. 23, 8., im höhern Sinne bei, als alleiniger Lehrer der Menschheit.

B. 14—17. *Εἰ* mit dem Indic. hier verschieden von *ἐπελ*, das letztere bezieht sich auf das Factum, das erstere auf die Idee wie Joh. 15, 20. Seit dem vierten Jahrhundert haben Mehrere geglaubt, in diesen Worten Christi einen bestimmten Ritus geboten zu sehen. Man wusch damals den Getauften, nach dem Vorbilde

Christi, die Füße, obwohl schon damals Mehrere überhaupt diesen Gebrauch verwarfen (August., ep. 119. ad Ianuar. c. 18.). S. Bingham, antiq. eccles. T. IV. p. 394. und Lampe zu dieser Stelle. Es blieb in der römischen Kirche das Fußwaschen als feierlicher Act der hohen Geistlichkeit und königlicher Personen (Wengel: magis admirandus foret pontifex, unius regia quam duodecim pauperum pedes seria humilitate lavans), und wurde in der evangelischen von der Brüdergemeinde wieder angenommen. Auch Luther empfiehlt es zu 1 Mos. 43, 24., doch nur als Liebeshandlung bei wirklichem Bedürfniß, also wie 1 Tim. 5, 10. Daß Christus bloß die Gesinnung empfehlen will, aus der seine Handlung hervorging, sieht man auch aus B. 12. 15. und 17. Keil, Opusc. I. 114. *Πρόδευμα*, ergänze mit Euth.: *της ἐν ἀγάπῃ ταπεινώσεως*. Wohl wissend, wie es leicht sei, gerade diese große Wahrheit von der Selbsterniedrigung in die Erkenntniß aufzunehmen, auch wohl als schönes Ideal sie zu bewundern, wie unendlich groß aber oftmals der Abstand des Lebens von der Idee bleibe, fügt der Erlöser B. 17. hinzu.

B. 18. Dem liebenden Gemüthe des Heilandes schwebt un-
aufhörlich der traurige Verirrte seiner Jünger vor. Von diesem — will er sagen — gelte freilich nicht, daß er durch die Befolgung solcher himmlischer Gebote beseligt werden könne. Er durchschaue alle nach dem innersten Wesen ihres Gemüths. Nicht aus Irrthum und Versehen habe er ihn unter seine Jünger gewählt, es sei das im göttlichen Rathschluß gegründet gewesen. Wie ist das Allegat aus dem Psalmen aufzufassen? Blieben wir bei dieser Stelle allein stehn, so hätten wir keine Veranlassung, es anders aufzufassen, als wie wir zu E. 2, 17. bemerkten. Mit alttestamentlichen Worten, in geheiligter Ausdrucksweise spricht der Erlöser die Thatsache aus, daß er nach göttlichem Plane, um die tiefste Schmach und den herbesten Schmerz zu leiden, von Freundeshand verrathen werden müsse. Vergleichen wir indeß E. 17, 12., so können wir dieses Allegat nicht so allgemein fassen, so spricht Christus offenbar aus, daß der Psalmist von seinem Verrath durch Freundeshand geweissagt habe. Steht dieses fest, so kommt es darauf an, ob der Psalm und die messian. Psalmen überhaupt directer- oder indirecter-
weise auf den Messias zu beziehen sind. Wir nehmen das Letztere an, wie schon so viele Kirchenlehrer der ältesten, mittleren und neuer-

ren Zeit. Wir betrachten die Psalmen als Gesänge Davids auf sich selbst, bei denen ihn aber der in ihm waltende Gottesgeist so erhob, daß er öfters Aussprüche that, welche auf ihn nur in einem sehr allgemeinen Sinne Anwendung hatten, im vollsten und engsten Sinne aber in seinem Gegenbilde, dem Messias, in Erfüllung gehen sollten. So sind z. B. Aussprüche, wie Ps. 22, 17, 19. in Bezug auf David ganz hyperbolisch, während sie in Bezug auf Christum im strengsten Sinne in Erfüllung gegangen sind. — Es könnte nun hier die dogmatische Schwierigkeit erhoben werden: gehörte es in den göttlichen Weltplan, daß das Kind des Verderbens den Heiland verrieth, und hat Gott das so gewiß vorausgesehen, daß er es selbst weissagen ließ, wie besteht dann die Freiheit? Die ausführliche Antwort hierauf gehört in die Dogmatik; hier nur soviel: Wird die Persönlichkeit des menschlichen Geistes, die wir einerseits als gewiß setzen, dadurch nicht ausgeschlossen, daß andererseits wir in Gott leben, weben und sind, so wird auch dadurch, daß einerseits die durchgängige Abhängigkeit, andererseits die relative Freiheit des Menschen gesetzt wird, kein contradictorischer Widerspruch entstehen, sondern jede Seite der Betrachtung ihre Wahrheit haben. — Die Worte sind aus Psalm 41, 10.; der Vers bezieht sich entweder auf den Verrath des Mephiboseth oder des Achitophel. „Mit Jemand essen“ ist hier Bild der Vertraulichkeit, wie die Alten sagen: ἀνὴρ σύνσitos καὶ σύσπονδος; im Psalm „der mein Brot isset“ ist von Wohlthat die Rede. Ἐπαλσεν τὴν πτέρυν, אָפַל הַכְּנָף „auschlagen, von Pferden.“ Johannes weicht hier gänzlich von der Lxx. ab. Er scheint zuweilen nach dem Hebr. frei übersezt zu haben, so 19, 37. Ueber seine Citate s. Eichh. Bibl. B. 2. S. 1001. Das ἀλλ' ist eine, überall im N. T. gewöhnliche, durch die lebhaft empfundene herbeigerufene Ellipse, wobei zu ergänzen: γέγονε τοῦτο, vgl. z. B. 15, 25. Ἡ γραφή wird in der Regel an dieser und den andern ähnlichen Stellen aufgefaßt locus scripturae sacrae; Bretschn. s. h. v. sagt, nur einmal bezeichne ἡ γραφή die ganze heil. Schrift des N. T., allein ebenso wie bei den rabb. Citationen אָרָא וְאָבִי וְאָמִי und auch, wenn wir allegirend sprechen „die Schrift sagt,“ verstehen wir unter Schrift zunächst immer die ganze Schrift.

B. 19. Ueber οὐ ἐν ὧ ἐμυ s. 4, 26. Wenn Christus von seinem eigenen Jünger verrathen wurde, so konnte dies die Anderen

irre machen. Darum verkündigt Christus dieses unvorherzusehende Verhängniß voraus. Auch argumentirten ja wirklich Heiden, wie Kelsus (Origenes, c. Cels. l. 2. c. 11.), daraus gegen Christum, worauf Origenes eine schöne Antwort giebt. Das *πιστεύειν* ist also negativ zu fassen: „damit ihr nicht irre werdet.“ Vgl. 14, 29. Das *ἀνάγει* hat die Bedeutung von *ἀγει*. Unter den alten Uebersetzern drückt diese Bedeutung nur der Aethiope aus, welcher *ያስከ* hat. In derselben Bedeutung kommt es vielleicht auch E. 14, 7. vor, wo es der Aethiope eben so übersetzt, vgl. Dffh. 14, 13., auch bei Clav. s. Passow u. d. W.

B. 20. Die Worte wollen sich so wenig dem Vorhergehenden anschließen, daß schon ältere Exegeten wie Calvin vermutheten, Johannes habe Mittelglieder der Rede Jesu ausgelassen und diesen Ausspruch außer dem Zusammenhang angeführt: evangelistae interdum diversas sententias truncatim congerunt. Neuere wie Gabler, Kuin. nehmen ein Glossen aus Matth. 10, 40. an. Allein abgesehen davon, daß keine äußere Auctorität diese Annahme unterstützt, würde an dieser Stelle das Glossen zwecklos seyn. Eher möchte man annehmen, Johannes habe Mittelglieder der Rede ausgelassen; dann wäre es Pflicht des Auslegers, diese zu ergänzen, einen möglichen Uebergang der Gedanken zu erforschen. Ein solcher Uebergang läßt sich aber auch nachweisen, wenn wir keine Mittelglieder weiter ergänzen. Man kann mit den Aeltern, Euth., Lampe, Heum. sagen: Die Erwähnung des Verräthers war nur eine Episode, Christus kehrt zurück zu dem Apostelberufe, von dem er B. 16. gesprochen, und fügt diese Worte zur Aufmunterung seiner Jünger in der Treue hinzu, indem er ihnen die Größe ihres Berufs vorstellt. Aehnlich Storr, Magazin von Platt, St. 7. S. 76. Aehnlich ist auch, was Calvin sagt: voluit Christus offencilulo mederi. Plus satis apparet quam teneri simus ad recipienda ex malis exemplis vulnera; ita fit ut unius hominis defectio ducentis aliis letale infligat vulnus ad extinguendam eorum fidem, decem autem viginti piorum hominum constantia vix unum aedificet.

B. 21—26. Ununterbrochen schwebt dem Erlöser jener tief gesunkene Jünger vor Augen. Nie ist es das Gefühl des gereizten Unwillens, das von dem himmlisch Liebenden den Verbrecher trifft, immer nur das des liebenden Schmerzes, der immer aufs Neue

sucht, einen rührenden Eindruck auf das verderbte Gemüth zu machen. Je feierlicher und wärmer aber die Stimmung des Heilandes wird, desto drückender ist ihm die Gegenwart dessen, auf den doch selbst der letzte große Erweis einer demüthigen Liebe, das Fußwaschen, keinen Einfluß gehabt hatte. Er wünscht ihn aus diesem Kreise seiner Lieben zu entfernen; dies geht aus V. 27. deutlich hervor, und giebt sich wohl auch hier schon zu erkennen. Er spricht jetzt ganz bestimmt den furchtbaren Gedanken aus, daß Einer aus diesem heiligen Kreise der Liebe Verräther werden werde. Bestürzung ergreift die Liebenden. Der Moment ist aber so feierlich und ihre Ehrfurcht so groß, daß sie nicht zu fragen wagen. Endlich drängt es wieder den feurigen Petrus, aber er wagt nicht selbst die Frage, er fordert den auf, dem Jesus mit besonders zarter Liebe zuge than ist. Dieser liegt so zu Tische, daß er das Haupt an des Meisters Brust hat, er kann ihn also mit leiser Stimme fragen. Auch die Antwort Jesu war wahrscheinlich halblaut. — Ἐπαγρόγησε, von jeder feierlichen Erklärung. Hier dient es dazu, die Rede feierlicher zu machen. Das ψωμῖον ist ein Bissen des ungesäuerten Brotes. Nach dem zweiten Becher Weins nahm beim Paschamahl der Hausvater ein ungesäuertes Brot, brach es entzwei, und theilte davon jedem der Anwesenden einen Bissen mit, der gewöhnlich in die Brühe ὀρεῖον eingetaucht wurde. Vielleicht war eben die Reibe an Judas gekommen. Dürfen wir annehmen, daß Matthäus genau erzählt habe, so würde Matth. 26, 26. das ἐσθιόντων (während sie aßen) darauf schließen lassen, daß die Brotaustheilung beim Abendmahl eben die sei, von der hier die Rede ist. Und auf der andern Seite, setzt Lukas die Weinaustheilung richtig nach dem Mahle E. 22, 20., so wäre an den dritten oder vierten Becher Weins zu denken, welcher zum Schlusse des Paschamahls getrunken wurde. Dann wäre die Abendmahlsfeier kein besonderer Act gewesen, sondern hätte sich an die Ordnung des Pascha angeschlossen. In diesem Falle könnte man mit Sicherheit schließen, daß der Verräther, der nach dem Bissen hinausging, den Kelch nicht getrunken habe. Auch wäre es sehr zweifelhaft, ob er den Einsetzungsworten des Mahls beigewohnt, welche Christus erst später, nachdem er auch den Uebrigen den Bissen gegeben, ausgesprochen haben könnte. Daß Christus in V. 27. auf Judas Entfernung bringt, könnte wohl auch mit den Grund haben, daß er an dem heiligen Mahle nicht mehr Theil haben sollte.

B. 27 — 30. Erst nach Empfang des Bissens giebt sich des Verräthers Gemüth, was doch noch mit den Gefühlen liebender Ehrfurcht gekämpft hatte, dem schwarzen Gedanken völlig hin. Und es ist gar nicht unwahrscheinlich, was Theod. Mopsuest. bemerkt, daß Judas, die leise Frage des Johannes und die Bedeutung des Bissens bemerkend, gerade nun, da er sich so vor den übrigen Jüngern bezeichnet sah, was die zarte Liebe Christi bisher ganz unterlassen hatte, und auch jetzt nicht so offenbar that, in Zorn entbrannte, und so in seinem Entschlusse ganz fest wurde. Christus konnte nun seine Gegenwart nicht länger tragen, er wollte gerade den Liebes-schmerz, den er bei seinem Scheiden empfand, seinen Geliebten offenbaren, wollte die erhabenen Wirkungen, die sein Tod für die Menschheit haben würde, aussprechen; wie konnte er es, wenn der gegenwärtig war, welcher ihm jenen Schmerz veranlaßte, und welcher, wenn er vernommen hätte, wie die göttliche Weisheit aus seiner Bosheit Segen bereitete, sich wohl gar für einen wohlgefälligen Diener derselben halten können? Darum heißt er ihn — gewiß nicht ohne den letzten Blick der Liebe und des Ernstes — gehen. Chrys.: τὸ πολὺ οὐ τὰ χεῖρον οὐ προστάττοντος οὐδὲ συμβουλευόντος, ἀλλὰ ὀνειδίζοντος καὶ δεικνύοντος, ὅτι αὐτὸς ἐβούλετο διορθώσασθαι, ἐπειδὴ δὲ ἀδιορθώτως εἶχεν, ἀπῆλθεν αὐτόν. Wie fern den kindlichen Seelen der andern Jünger eine solche Judas that war, erkennt man auch daraus, daß sie noch immer nicht ahnen, was der Verräther thun will, und daß es Johannes wenigstens nicht so bald erwartete. Daher die Vermuthungen, welche etwas Rathloses, in der Verlegenheit Aufgegriffenes haben. Jesus hatte wohl diesmal nicht alle zum Feste nöthigen Vorkehrungen getroffen, daher meinen sie, ob vielleicht Judas noch vor dem Anfange des Festtages etwas einkaufen solle. Freilich war diese Nacht schon heilig, allein die Vornächte der Festtage wurden nicht in demselben Grade heilig gehalten als die Festtage selbst, und so konnten die Jünger in ihrer Verlegenheit wohl an dieses Unge-wöhnliche denken. Eben so rathlos ist ja auch die andere Vermuthung, daß er bei Nacht Almosen austheilen solle. — Am Spät-abende hatte die Mahlzeit begonnen, sie war noch in der Mitte, so war denn die Nacht eben angebrochen, als der Verräther aus dem Kreise der Demuth und der Liebe scheidet, und durch das einsame Dunkel hin zu den Feinden Jesu eilt.

B. 31. 32. Mit dem menschlichen Gefühle des Schmerzes und des Leidens war auch zugleich immer das göttliche Bewußtseyn seiner für das ganze Menschengeschlecht beseligenden Ueberwindung im Erlöser vereint. Bald gewinnt das eine, bald das andere die Oberhand. Als der Verräther sich entfernt hat, und somit die Gewißheit der grausamen That völlig entschieden ist, bringt das göttliche Bewußtseyn des Triumphes vor. Er spricht: „In diesem Augenblicke hat in dem Leiden des erniedrigten Messias auch seine Verherrlichung begonnen. Durch die Realisirung des Ideals der Menschheit ist Gott in dem Menschen verherrlicht worden, und wiederum wird Gott, durch die Erhebung zur göttlichen Herrlichkeit, ihn den Menschen in sich verherrlichen.“ Das *ἐν* bei *αὐτῷ* und bei *ἐαυτῷ* kann mit Erasmus u. A. durch *per* gegeben werden. Es kann aber auch in seiner eigentlichen Bedeutung stehn, wie Calvin, Bez annehmen. Indem der Erlöser in dem schwersten Leiden das Ideal einer vollkommenen Heiligkeit realisirt, und das Schuldgefühl der Menschheit trägt, führt er die menschliche Natur wieder zum göttlichen Ebenbilde zurück, und verherrlicht auf diese Weise Gott in der Menschheit. Indem Gott dagegen den durch diese Leiden als Ueberwinder hindurch gedrungenen Erlöser zu sich selbst in den Sitz der Herrlichkeit aufnimmt, wird die menschliche Natur in Gott verklärt. Phil. 2, 11. heißt es, daß die Anerkennung Christi in seiner Herrlichkeit von aller Creatur *εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς* geschehe. Einigermassen parallel ist E. 17, 1., vgl. auch die Anm. über *δόξα* zu 1, 14.

B. 33. Der Erlöser wendet den Blick auf die ihn Umgebenden, der Ton des Scheidenden wird vertraulicher und weicher. Er bedient sich zufällig solcher Worte, die er mit einer andern Beziehung auch zu den Juden gesprochen hatte, und knüpft hieran die Erinnerung an jene Worte E. 8, 21., vgl. 7, 33. Nicht sogleich können die, welche er lieb hat, mit ihm zu dem Orte der Herrlichkeit erhoben werden.

B. 34. Was zuerst die Construction dieses Verses betrifft, so findet, wie öfter (B. 29. 2 Joh. 6.), eine Versetzung des *ἵνα* statt, so daß es heißen müßte: *ἵνα, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς, καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους*. Vgl. die Parallelstelle E. 15, 12., auch 1 Joh. 3, 16, 23. — Der Erlöser hatte davon geredet, daß seine Jünger bald ihn nicht mehr unter sich haben würden; desto dringender will

er nun ihnen an das Herz legen, in dem von ihm ausgehenden Geiste der Liebe unter einander zusammenzuhängen, und dadurch in unsichtbare Gemeinschaft mit ihm zu treten. Es sollte eine ganz neue Offenbarung der Liebe seyn, durch welche die Jünger an einander gefesselt werden sollten, eine so eigenthümliche Offenbarung der Liebe, durch welche die Glieder Christi sofort als solche erkannt würden. Eine Liebe — wie Christus sagt — der seinigen ähnlich, die bis in den Tod sich für den Nächsten verläugnete. Inwiefern kann nun Christus sein Gebot ein neues nennen? Einige meinen, insofern er hier nicht von der allgemeinen Liebe handelt, sondern die Jünger anweist sich unter einander zu lieben. So Grotius. Wie kann er aber das Gebot der besonderen Liebe im Gegensatz zur allgemeinen ein neues nennen, da doch die besondere Liebe nicht nur den Juden bekannt war, sondern auch von ihnen übertrieben wurde? Andere, wie Clericus, meinen, daß Christus das Gebot neu nennt, weil durch die Anempfehlung der christlichen Bruderliebe auch die Liebe zwischen Heiden- und Judenchristen befördert wurde. Dies war allerdings eine Folge des Gebots, darum kann aber noch nicht das Gebot selbst neu heißen. Da Christus seine eigene Liebe als das Maaß der Bruderliebe, die er empfiehlt, aufstellt, so erhebt, daß in dem Grade der Liebe, den er bezeichnet, das Neue seines Gebots liegt (15, 12, 13.), und zwar da im Neuen Bunde jedes Gebot Verheißung ist, weil die Gnade sicher die Erfüllung herbeiführt, so spricht der Erlöser auch hiermit aus, daß von ihm eine neue Kraft der Liebe ausgehn werde. Treffend sind daher die Bemerkungen der alten Ausleger. Zuerst über den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Chrys.: *ἐπειδὴ γὰρ εἰς θόρον αὐτοὺς ἐμπεσεῖν εἰκὸς ἦν ταῦτα ἀκούοντας, ὡς ἐρήμους αὐτοὺς μέλλοντας ἔσεσθαι, παραμυθεῖται αὐτοὺς, τὴν πάντων τῶν ἀγαθῶν ὄλξαν καὶ ἀσφάλειαν περιβάλλων αὐτοῖς τὴν ἀγάπην, ὡς ἂν εἰ ἔλεγεν, Ἀγαπεῖτε ἀπὸντος ἐμοῦ, ἀλλ' ἐὰν ἀγαπᾷτε ἀλλήλους, ἔσεσθε ἰσχυροί.* Dann über die *καινότης* des Gebots Theophyl.: *ἐπειδὴν ἠπόρησεν ἂν τις, πῶς καινὴν ἐντολὴν δίδως, ὃ κύριε, τὴν ἀγάπην, ἣν καὶ ἐν τῇ παλαιᾷ νενομοθετημένην οὐδαμὲν; ἐπιφέρει: Ὅτι καθὼς ἐγὼ ἠγάπησα ὑμᾶς, ἵνα καὶ ἀλλήλους ἀγαπᾷτε.* Cyrill.: *ξένον τῆς ἀγάπης ὑπάχει τὸ μέτρον.* Dann über das Verhältniß des Neuen Bundes zum Alten in dieser Hinsicht Cyrill.: *μέλλων ἀναβαλεῖν εἰς*

οὐρανὸς, θεμέλιόν τινα παντὸς ἀγαθοῦ τὸν τῆς ἀγάπης προκαταβάλλεται νόμον, ἀγάπης δὲ οὐ τῆς κατὰ νόμον, ἀλλὰ τῆς ὑπὲρ νόμον. Ἐκεῖ μὲν γὰρ τὸ Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον ὡς εαυτόν, ἐνταῦθα δὲ τὸ, Καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς, οὐχ ὡς εαυτὸν ἀλλ' ὑπὲρ εαυτόν. Zwei Eigenschaften giebt es des lebendigen Gottes, welche das sittliche Selbstbewußtseyn jedweden Menschen offenbart, auf denen jedes religiöse Verhältniß der Menschen zu Gott beruht, deren Ausgleichung aber dem sich selbst überlassenen Menschen unmöglich ist — Gerechtigkeit und Liebe. Die Realität der einen offenbart vorzugsweise der Alte Bund, die Realität der andern der Neue; so jedoch, daß der Charakter der einen Offenbarung den der andern nicht ausschließt. Aus der Gerechtigkeit folgt als Norm des Verhältnisses des Menschen zu Gott das Gesetz, und als Norm des Verhältnisses der Menschen unter einander das Recht, dessen Maxime ist: Wie du mir, so ich dir. Aus der Liebe folgt als Norm des Verhältnisses des Menschen zu Gott die Erlösung von der Sünde, und als Norm des Verhältnisses der Menschen unter einander die Liebe, deren Maxime ist: Was du willst, daß dir die Leute thun sollen, das thue ihnen auch. Insofern kann sich auch jener Ausspruch der Kirchenväter rechtfertigen, der Alte Bund gebiete den Nächsten zu lieben wie sich selbst, der Neue — insofern er die Selbstverläugnung aus Liebe lehrt — mehr als sich selbst (streng genommen, nicht). — Ausleger, welche Schwierigkeiten, die nur durch Einbringen in den innern Zusammenhang gelöst werden können, durch äußerliche Mittel zu heben geneigt sind, haben an der Bedeutung des *καινός* gekünstelte (vgl. 1 Joh. 2, 7, 8.) Erklärungen versucht. So Viele, welche es in der Bedeutung „vortrefflich, herrlich“ nehmen wollten, nach Ps. 33, 3. Ps. 5, 9.: so Gasspan, Suicer u. A. Andere, wie Maldonat, Berger: „neu, so viel als erneut,“ also das Adj. als Adv., wogegen f. Winer, 3. A. 388. Mehrere nach Heumanns Vorgange, Michaelis, Semler, wollen ἐντολή in der Bedeutung „Verhältniß“ genommen wissen. Vergl. zu diesem Ausspruche was Knapp über die richtige Auslegung sagt, Scripta varii argum. p. 369.

B. 35. Apg. 4, 32, 2, 47. Vergleiche Neanders Denkwürdigkeiten, Th. 1. S. 97. Bekanntlich war es ein gewöhnlicher

er nun ihnen an das Herz legen, in dem von ihm ausgehenden Geiste der Liebe unter einander zusammenzuhängen, und dadurch in unsichtbare Gemeinschaft mit ihm zu treten. Es sollte eine ganz neue Offenbarung der Liebe seyn, durch welche die Jünger an einander gefesselt werden sollten, eine so eigenthümliche Offenbarung der Liebe, durch welche die Glieder Christi sofort als solche erkannt würden. Eine Liebe — wie Christus sagt — der seinigen ähnlich, die bis in den Tod sich für den Nächsten verläugnete. Inwiefern kann nun Christus sein Gebot ein neues nennen? Einige meinen, insofern er hier nicht von der allgemeinen Liebe handelt, sondern die Jünger anweist sich unter einander zu lieben. So Grotius. Wie kann er aber das Gebot der besonderen Liebe im Gegensatz zur allgemeinen ein neues nennen, da doch die besondere Liebe nicht nur den Juden bekannt war, sondern auch von ihnen übertrieben wurde? Andere, wie Clericus, meinen, daß Christus das Gebot neu nennt, weil durch die Anempfehlung der christlichen Bruderliebe auch die Liebe zwischen Heiden- und Judenchristen befördert wurde. Dies war allerdings eine Folge des Gebots, darum kann aber noch nicht das Gebot selbst neu heißen. Da Christus seine eigene Liebe als das Maas der Bruderliebe, die er empfiehlt, aufstellt, so erhebt, daß in dem Grade der Liebe, den er bezeichnet, das Neue seines Gebots liegt (15, 12, 13.), und zwar da im Neuen Bunde jedes Gebot Verheißung ist, weil die Gnade sicher die Erfüllung herbeiführt, so spricht der Erlöser auch hiermit aus, daß von ihm eine neue Kraft der Liebe ausgehn werde. Treffend sind daher die Bemerkungen der alten Ausleger. Zuerst über den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Chrys.: *ἐπειδὴ γὰρ εἰς θόρον αὐτοὺς ἐμπεσεῖν εἰκὸς ἦν ταῦτα ἀκούοντας, ὡς ἐρήμονες αὐτοὺς μέλλοντας ἔσεσθαι, παραμυθεῖται αὐτοὺς, τὴν πάντων τῶν ἀγαθῶν ὄλξαν καὶ ἀσφάλειαν περιβάλλον αὐτοῖς τὴν ἀγάπην, ὡς ἂν εἰ ἔλεγεν, Ἀγαπᾶτε ἀπὸντος ἐμοῦ, ἀλλ' ἐὰν ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, ἔσεσθε ἰσχυροί.* Dann über die *καινότης* des Gebots Theophyl.: *ἐπειδὴν ἠπόρησεν ἂν τις, πῶς καινὴν ἐντολὴν διδῶς, ὃ κύριε, τὴν ἀγάπην, ἣν καὶ ἐν τῇ παλαιᾷ νενομοθετήμενην οἶδαμεν; ἐπιφέρει. Ὅτι καθὼς ἐγὼ ἠγάπησα ὑμᾶς, ἵνα καὶ ἀλλήλους ἀγαπᾶτε.* Cyrill.: *ξένον τῆς ἀγάπης ὀπάχει τὸ μέτρον.* Dann über das Verhältniß des Neuen Bundes zum Alten in dieser Hinsicht Cyrill.: *μέλλων ἀναβαλεῖν εἰς*

οὐρανούς, θεμέλιόν τινα παντός ἀγαθοῦ τὸν τῆς ἀγάπης προκαταβάλλεται νόμον, ἀγάπης δὲ οὐ τῆς κατὰ νόμον, ἀλλὰ τῆς ὑπὲρ νόμον. Ἐκεῖ μὲν γὰρ τὸ Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον ὡς ἑαυτὸν, ἐνταῦθα δὲ τὸ, Καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς, οὐχ ὡς ἑαυτὸν ἀλλ' ὑπὲρ ἑαυτόν. Zwei Eigenschaften giebt es des lebendigen Gottes, welche das sittliche Selbstbewußtseyn jedweden Menschen offenbart, auf denen jedes religiöse Verhältniß der Menschen zu Gott beruht, deren Ausgleichung aber dem sich selbst überlassenen Menschen unmöglich ist — Gerechtigkeit und Liebe. Die Realität der einen offenbart vorzugsweise der Alte Bund, die Realität der andern der Neue; so jedoch, daß der Charakter der einen Offenbarung den der andern nicht ausschließt. Aus der Gerechtigkeit folgt als Norm des Verhältnisses des Menschen zu Gott das Gesetz, und als Norm des Verhältnisses der Menschen unter einander das Recht, dessen Maxime ist: Wie du mir, so ich dir. Aus der Liebe folgt als Norm des Verhältnisses des Menschen zu Gott die Erlösung von der Sünde, und als Norm des Verhältnisses der Menschen unter einander die Liebe, deren Maxime ist: Was du willst, daß dir die Leute thun sollen, das thue ihnen auch. Insofern kann sich auch jener Ausspruch der Kirchenväter rechtfertigen, der Alte Bund gebiete den Nächsten zu lieben wie sich selbst, der Neue — insofern er die Selbstverläugnung aus Liebe lehrt — mehr als sich selbst (streng genommen, nicht). — Ausleger, welche Schwierigkeiten, die nur durch Eindringen in den innern Zusammenhang gelöst werden können, durch äußerliche Mittel zu heben geneigt sind, haben an der Bedeutung des *καυός* gekünstelte (vgl. 1 Joh. 2, 7, 8.) Erklärungen versucht. So Viele, welche es in der Bedeutung „vortrefflich, herrlich“ nehmen wollten, nach Ps. 33, 3. Dffb. 5, 9.: so Hackspan, Suicer u. A. Andere, wie Maldonat, Berger: „neu, so viel als erneut,“ also das Adj. als Adv., wogegen f. Winer, 3. A. 388. Mehrere nach Heumanns Vorgange, Michaelis, Semler, wollen *ἐντολή* in der Bedeutung „Verhältniß“ genommen wissen. Vergl. zu diesem Ausspruche was Knapp über die richtige Auslegung sagt, Scripta varii argum. p. 369.

B. 35. Apg. 4, 32. 2, 47. Vergleiche Neanders Denkwürdigkeiten, Th. 1. S. 97. Bekanntlich war es ein gewöhnlicher

Ausruf der Heiden (Tertull., Apolog. c. 39.): „Seht wie die Christen einander lieben, und wie sie bereit sind für einander zu sterben.“ Lukian im Peregrinus bemerkt spottend von den Christen: „Ihr Gesetzgeber hat sie überredet, daß sie alle Brüder seien.“ Bei Minutius Felix sagt ein Heide von den Christen: „Sie lieben sich, ehe sie sich noch kennen.“ Vgl. die Anm. zu E. 17, 21.

B. 36—38. Obwohl sich Christus deutlich genug über seinen bevorstehenden Tod erklärt hatte, so wußten doch die in ihren früheren messianischen Vorstellungen noch sehr befangenen Jünger nicht ganz, wie sie seine Worte verstehen sollten. Vielleicht dachten sie nur an eine temporäre Entfernung des Erlösers, durch welche er sich dem Verrathe entziehen möchte. Darum will der feurige Petrus den Herrn zu einer noch bestimmteren Erklärung veranlassen, und da er vielleicht aus der ausweichenden Antwort desselben sich entnimmt, daß der Hinweggang seines geliebten Meisters mit Gefahren verbunden sei, so bietet er willig sein Leben für ihn dar. Christus aber, der die Gesinnungen durchschaut, erkennt, daß dieses Anerbieten mehr aus einem aufwallenden Gefühle hervorgeht, als aus einem fest begründeten Willen; darum macht er warnend den Jünger auf sein Herz aufmerksam.

Capitel XIV.

B. 1. Ueber die ersten sieben Verse ist zu vergleichen die Handlung von Knapp in den Scriptis variū argum. p. 304. — Durch das was der Erlöser früher (13, 33.) gesagt, und durch die traurige Wendung, die das Gespräch mit Petrus genommen hatte, waren die Jünger sehr betrübt worden. Er richtete sie nun wieder auf. Das *πρωτὸς* in dem ersten Satz sehen Mehrere als den Indicativ an, so die Vulgat., Erasmus, Beza, Grotius: „Ihr glaubet ja als fromme Israeliten an Gott, so glaubt doch auch an mich.“ Allein es ist doch hier von dem gläubigen Zutrauen in der Stunde der Anfechtung die Rede. Dieses fehlte doch auch den Jüngern; eine Folge davon wäre von selbst ein gläubiges Vertrauen auf die Worte Jesu gewesen. Daher nimmt man es am natürlichsten beidemale als Imp., wie *ταρασσέσθω*. So der Syrer und die griechischen Ausleger: „habet in dieser Zeit des Kampfes gläubiges Vertrauen zu Gott, und vermittelst dessen auch zu mir.“

B. 2. Der Trost, den der Herr den Seinen giebt, ist, daß sie einst ihm in das Reich Gottes, den Ort der Seligkeit (die *olka τ. π.*) folgen sollen. *Moval*, gleich dem *σκηναί αλώνιοι*, *Lut.* 16, 9. Die Juden nannten die Wohnungen im himmlischen Jerusalem מדרגות „Wohnungen.“ Das *πολλὰ* kann hier nicht bezeichnen „verschiedenartige“ (schon *Elem. Alex., Theod., Basil. u. A.* meinten, es bezeichne ἀξιωμάτων διαφορά); dies paßte nicht in den Zusammenhang. Richtig *Euth.*: *ἐκαστα δέξασθαι καὶ ὑμᾶς, συνεδομένους ἡμῖν ἄελ.* — Das Folgende ist von den Älteren gewöhnlich so construiert worden, daß der Satz *πορεύομαι ἐτοιμ.* mit dem *ἐλθον* verbunden wurde. Darin unterstützte sie die Lesart eines *ὅτι* vor *πορεύομαι*, welches *ἐλθῶς* gefaßt wurde, und sich in *codd. ABDKL*, der *Vulgat.*, dem *Syrer* und andern Versionen findet. Dann wären zwei Auffassungen möglich. *Grasm.*: *non mihi uni, sed omnibus item meis locus est; quod si secus esset, dixissem me iam abire ad parandas eas mansiones.* *Luther*: „Obgleich die Wohnungen nicht bereit da wären, doch so ihr gläubet, habe ich die Macht, daß ich ihrer kann genug bereiten.“ Allein dieser Sinn empfiehlt sich nicht, denn daß Christus vorangeht, um den Gläubigen die himmlische Stätte zu bereiten, ist ja eine gewisse Wahrheit, wie dies auch B. 3. ausspricht. Andere, *Mosheim*, *Ernesti*, setzen ein Fragezeichen: „Wäre es nicht so, hätte ich euch dann wohl gesagt, ich gehe hin u. s. w.“ Allein Christus hatte dies noch nicht gesagt. Es ist demnach am vorzüglichsten, hinter *ὑμῖν* einen Punct zu setzen, wie *Laur. Balla*, *Calvin*, *Knapp u. A.* thun. *Calvin*: *si me unum maneret coelestis gloria, nollem vos frustrari.* Wir müssen uns hier die vertrauliche Rede des väterlichen Freundes zu kindlichen, schwachen Gemüthern denken. *Luther*: „er redet wie man muß Einfältige zeigen und locken.“

B. 3. Die älteren Ausleger denken hier nur an die Wiederkunft am Weltende, allein es nöthigt uns nichts in dieser Rede, die sich doch nur um der Schwäche der Jünger willen in kindlichen, kindlichen Vorstellungen bewegt, den Gedanken des Wiederkommens so zu urgiren. Jede kräftige Würksamkeit des Gottessohnes ist ein Kommen desselben, wie ja auch nachher die Ausgießung seines Geistes ein Kommen, ein Wiederkommen, heißt, B. 18., vgl. 16, 22. Daher möchte die Erwähnung seines Wiederkommens hier nur dazu

dienen, den Uebergang aus den Leiden dieses Lebens in die zukünftige Herrlichkeit desto lieblicher darzustellen. Vgl. 1 Theff. 4, 17.

B. 4. 5. Dies ist das Resultat des letzten Vortrages des Erlösers: „Nun wißt ihr also, welche erhabene, beseligende Bedeutung mein Leiden für euch und für mich hat. Es bahnt uns allen den Weg zu einer ewigen Herrlichkeit.“ Vielleicht sprach Christus diese Worte ausdrücklich aus, um die Jünger, von denen er wohl wußte, daß sie noch nicht in den vollen Sinn seiner Worte eingedrungen wären, zu weitem Fragen zu veranlassen. Thomas, den die evangelische Geschichte uns als einen reflectirenden Menschen, bei dem der Verstand vorherrscht, kenntlich macht, nimmt zuerst das Wort, und, ungewiß ob Jesus den Himmel oder einen besseren Ort auf der Erde meinte, will er eine genauere Bezeichnung des Ortes.

B. 6. Die an der Erde klebenden Jünger wollen einen äußerlichen Eingang in das Gottesreich wissen, auf dem sie ihrem Herrn folgen könnten. Da verweist er sie auf die geistige, innerliche Natur desselben, vermöge deren in seiner eigenen Erscheinung das Gottesreich und dessen Herrlichkeit der heilsbedürftigen Menschheit angethan sei. Sein ganzes Daseyn, in welchem das Göttliche als eins mit dem Menschlichen erscheint, weist dem ernststen Beobachter den alleinigen Eingang zu wahrer Seligkeit. Wer ein so himmlisches Leben und Seyn wie das des Erlösers betrachtet, und die Strahlen der göttlichen Offenbarung, die sich darin ausdrückt, in sein eigenes Gemüth eindringen läßt, der erfährt es, daß er innerlich mit einem höheren Reiche in Gemeinschaft tritt. Das *αληθεια* und *ζωή* hat man also epexegetisch zu fassen, nach der Erklärung beider Worte, die früher gegeben worden, C. 1, 4. Und zwar ist bei allen drei Worten der Artikel nicht zu übersehen. Christus ist im absoluten Sinne für die Menschheit Weg und Wahrheit und Leben. Während sonst auf keinem Punkte der Menschheit völlig ungetrübte Wahrheit erscheint, und daher auch nirgend urbildliches Leben, erscheint in ihm Wahrheit und Leben, und eben dadurch ist seine Person für die gläubige Welt ein Durchgangspunct zum Vater. Es giebt aber auch außer ihm keinen wahren Durchgangspunct, denn überall sonst ist die Wahrheit mehr oder weniger getrübt und das Leben ein unvollkommenes. Das ist, möchten wir sagen, der Vordergrund dieses unendlich tiefen Ausspruches. Gegen die verflachende Erklärung, welche von Grot. aus die neuern Commen-

tare durchbrungen hat, Rosenm., Lange, Ruin.: dux viae certae ad felicitatem aeternam, wonach Christus bloß ein graduell von den übrigen Lehrern der Menschen verschiedener Lehrer ist, vgl. Luther's treffliche Bemerkungen zu dieser Stelle. Calvin: *summa huius sententiae est, quisquis potitur Christo, nihil illi deesse. Ponit autem tres gradus, ac si principium se esse diceret, ac medium et finem; unde sequitur ab ipso incipendum esse, in eodem pergendum et desinendum. Non est certe expetenda altior sapientia quam quae nos ad vitam aeternam ducat: hanc in se inveniri testatur. Iam vitae obtinendae ratio est, ut simus novae creaturae: hoc quoque non alibi quaerendum esse pronunciat, et simul viam se esse admonet, qua sola illuc pervenire liceat.*

B. 7. Was der Herr schon mehrmals zu den jüdischen Lehrern gesagt, wiederholt er den Jüngern. *Ἐγὼ πάντες* nicht mit Luth., de Wette, Ruin. „wenn ihr kenntet,“ sondern „wenn ihr erkannt hättet.“ — In dem zweiten Theil des B. nehmen Sem L., Rosenm., Ruin. das Präs. und Perf. in der Bedeutung des Fut. Allerdings drängt sich die Vermuthung auf, der Erlöser habe hier von der nachmaligen Erleuchtung durch den Geist gesprochen. Das *ἀνάγει* würde gar nicht hindern. In der prophetischen Anschauung ist das Zukünftige gegenwärtig. Gerade so kommt das *ἀνάγει* von einer zukünftigen Begebenheit vor Matth. 26, 64., vgl. auch Joh. 1, 52. Aber eben so kann auch das Präs. und Perf. nicht hindern, den Ausspruch auf die Zukunft zu beziehen, nur daß man nicht eine eigentliche enallage temporum statuiren darf. Der Prophet schaut das Zukünftige als ein abgeschlossenes Gegenwärtiges. Um so eher wird diese Auffassung gebilligt werden müssen, wenn der Erlöser sagen will, daß schon jetzt, in dieser letzten Lebens- und Kampfzeit, den Jüngern immer mehr in seiner Erscheinung der Vater werde offenbar werden, bis sich dies in der Pfingstperiode vollende. Luther: „Ob ihr wohl nur schwächlich mein Wort fasset und haltet, so kennet ihr mich, und so weit ihr mich kennet, kennet ihr auch den Vater.“ Viele Ausleger haben auch hier wie 13, 19. *ἀνάγει* gleich *ἀγει* genommen, welches nicht unzulässig wäre; allein, nach unserer Auffassung, ergibt sich ein noch besserer Sinn, wenn wir seine eigentliche Bedeutung festhalten. *Ὁπότε* wie 6, 36. 40.

B. 8. 9. Man sieht, wie wenig die Jünger in die Höhe nachfolgen können, zu welcher sie die Worte des Erlösers hinanziehn. Philippus, den E. 6, 7. als am Sinnlichen klebend darstellte, nimmt das Wort, in seiner Bitte liegt etwas Kindliches, damit aber auch zugleich die sinnliche Vorstellungsweise. Das ἀγορεύειν will gleichsam sagen: „Wir verstehen nicht, was du noch sonst alles uns verheißest.“

B. 10. 11. Die Worte, die der Erlöser spricht, enthüllen den verborgenen Gott jedem dafür empfänglichen Sinne. Es ergreift jeden unverblandeten Menschen bei dem Anhören der Offenbarungen Christi die Ahnung einer überirdischen Kraft, die Ahnung, daß Gott selbst sich in ihnen enthüllt. Wenn aber dieses nicht erkannt werde — sagt Christus — so müsse doch in seinem Wandel, in seiner ganzen Erscheinung eine Ausstrahlung einer verborgenen Herrlichkeit erkannt werden; so müsse doch ein menschliches Leben, welches als ein reiner Ausfluß der Demuth und der Liebe erscheine, und von so vielfacher Erweisung überirdischer Kräfte begleitet sei, die Ahnung von der Natur Gottes selbst erwecken. — Diejenigen Ausleger, welche unter ἔργα nur „das Besserungsgeschäft“ oder Lehramt Jesu verstanden wissen wollen, könnten sich mit einigem Schein auf B. 10. berufen, wo im negativen Satz ὁμήματα, im positiven ἔργα, beides also dem Anscheine nach parallel steht. Allein, daß ἔργα völlig gleich mit ὁμήματα sei, wird hieraus nicht bewiesen werden können, eben so wenig als 8, 38. λαλεῖν und ποιεῖν; vielmehr findet auch hier statt, was sonst bemerkt ist, daß ἔργα das ganze Wirken Christi umfaßt, mithin die ὁμήματα in den ἔργοις mit inbegriffen sind.

B. 12. Das doppelte αὐτῶν kündigt etwas besonders Unglaubliches, Außerordentliches an. Der Glaube ist eine so außerordentliche Kraft, daß durch ihn die Jünger des Herrn, seines Geistes theilhaftig geworden, selbst Größeres als er wirken würden. Es fragt sich, wie μέγιστα zu verstehen sei. Die Älteren, auch Erasmus, Bengel u. A., beziehen es auf gewisse mehr in die Augen fallende Wunderwerke, welche von den Aposteln verrichtet worden seien, wie das Heilen Petri durch seinen Schatten, das Reden fremder Sprachen. Allein es möchte in Bezug auf manche Wunder nicht leicht möglich seyn, ein genaues Mehr oder Minder des Wunderbaren zu bestimmen, auch wäre es nicht dem Charakter Christi

gemäß, in Bezug auf das bei den Wundern in die Augen fallende Wunderbare (das ἐκπληκτικόν) eine so strenge Abmessung anzustellen. Dies wäre mit seiner sonstigen Behandlung des Wunderbaren nicht übereinstimmend, und paßte mehr für einen Apollonius von Tyana. Das μέζονα mit Gerhard in der harm. ev. in der Bedeutung „mehr“ zu nehmen, ist theils aus demselben Grunde nicht wahrscheinlich, theils gegen den Sprachgebrauch, man vgl. die Parallelen G. 1, 51. 5, 20. Am natürlichsten erklärt man den Ausdruck aus den Verhältnissen, in denen das Wirken der Apostel zu dem des Herrn selbst stand. Christus hatte ja selbst hievon gesagt: „Ein Anderer ist der Säemann, ein Anderer der Schnitter“ (4, 36.). Christus hatte das geistige neue Leben in die Menschheit eingeführt, aber nicht es verbreitet; dies war das große Geschäft seiner von seinem Geiste beseelten Gesandten, das konnte auch nicht eher als bis zu seinem Hingange geschehen, erst dann konnte ja die reiche Geistesstaube eintreten; vgl. 7, 39. 12, 24. 12, 32. 15, 7. 4, 37, 38. 15, 26. u. a. Das aber muß man eben festhalten, daß es ja auch nur wieder Christus ist, der durch die Apostel wirkt. Calvin: tenendum est quid velit Christus in hoc loco: non alligatam esse corporis sui praesentiae virtutem illam, qua se filium Dei esse probat, ut pluribus se absente ac maioribus experimentis illustranda sit. Atqui ascensum Christi paullo post secuta est admirabilis mundi conversio, in qua potentius se exseruit Christi divinitas quam quum inter homines ageret. Ebenso Luther. Vgl. auch Lampe. Den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden giebt Graßm. gut an: eadem nobis (patri et mihi) mens est, eadem voluntas, eadem vis. Hoc igitur tenete. Quod si feceritis, nihil detrimenti vobis afferet huius corporis subductus conspectus. Oculis fidei melius cernetis absentem, et quod nunc videtis patrem per me agentem, cui modis omnibus inhaereo, idem agam per vos, si mihi inhaeseritis. Imo clarius etiam exseram vim meae divinitatis posteaquam hanc infirmitatis speciem subduxero. — Das folgende οὐ ἐκ τῆς γῆς wird zwiefach verstanden, entweder bloß in dem Sinne: „da ich von der Erde gehe, so tretet ihr nun an meine Stelle.“ So Euth., Graßm., Heumann, Storr u. A. Oder es liegt in dem Hingange zum Vater die Bezeichnung des Eintritts in göttliche Machtvollkommenheit, durch welche die Jünger so

kräftig ausgerüstet werden sollten. So Cyrill.: *τι δῆποτε μέζονα τούτων αὐτοῖς ποιεῖν ἐπαγγέλλεται; ἔως, φησὶ, σὺν ὑμῖν τὰς διατριβὰς ἐποιούμην, ἐπὶ τῆς γῆς ἐπολιτευσάμην ὡς ἀνθρώπος, καὶ οὐκ ἄκρατον ὑμῖν τῆς θεότητος τὴν ἐξουσίαν ἐδειξάμην* ἐπειδὴ δὲ τὸ λοιπὸν ὁ τοῦ πάθους ἐφέστηκε καιρὸς, ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα, *συνεδρεύων αὐτῷ ὡς θεὸς ἐκ θεοῦ, ἀκατάληπτον δυνάμει καὶ ἐξουσίᾳ χορηγῶν τοῖς γνησίοις τὰ ἀγαθὰ*. Calvin: *adita regni sui possessione plenius suam potentiam demonstraturus est*. Ebenso Luther, Euse u. A. Unstreitig ist dies das Richtigere, denn den Hingang zum Vater bezeichnet ja Christus ausdrücklich als das Besitznehmen einer größeren Machtvollkommenheit, vgl. B. 28.

B. 13. 14. Die Macht und Vollkommenheit, zu der die Jünger gelangen sollen, wird auch darin sich manifestiren, daß ihre Gebete im Namen Jesu erhörlich seyn werden (vgl. 16, 24. und d. Anm. dazu). Die richtige Auffassung dieses Ausspruchs hängt von der des *ἐν τῷ ὀνόματι μου* ab. Der Umfang dieses Terminus ist ungemein weit. Am besten findet er sich bei Wahl behandelt, obwohl derselbe den Fehler begeht, bei den einzelnen Stellen nur immer eine von den vielen Beziehungen, die die Formel in sich schließt, gelten lassen zu wollen, weswegen er denn auch oft verlegen wird, welche von zweien oder dreien er aussuchen soll. So schwankt Wahl, ob *προσεύχεσθαι ἐν ὀνόματι Χριστοῦ* erklärt werden solle ad normam praeceptorum Christi oder eius mente indutus. In der so eben erschienenen kleineren Ausg. der *clavis* hat er die Beziehung vorgezogen: „in der Qualität eines Gesandten Jesu.“ Man lege die emphat. Bedeutung, welche Wahl in der kleinern *clavis* sub d. anführt „τὸ ὄνομα Ἰησοῦ“, Jesus mit allem an seinen Namen sich knüpfenden Vorstellungen und Erinnerungen“ zu Grunde, so wird ein Gebet in Jesu Namen ein Gebet seyn a) wobei er im Innern des Menschen gegenwärtig ist, b) wo in seinem Sinne gebetet wird, c) wo sich der Christ auf das Kindesverhältniß stützt, in das er durch Christum gesetzt worden, d) in Bezug auf das Reich Christi — und noch andere einzelne Beziehungen lassen sich aus jener Grundanschauung ableiten. Ein Gebet nun, welches im Sinne Christi, gemäß dem Willen Christi gethan wird, richtet sich vor allem auf die Förderung seines Reichs in uns und in anderen. Alles, was der Christ sonst bittet, erbittet er, sofern

Christi Sinn in ihm ist, ja nur als Mittel zu jenem obersten Zweck. In dem Sinne ist es wahr, daß jedes im Namen Christi gesprochene Gebet in Erfüllung geht, worüber vgl. Anm. zu 15, 7.

B. 15. Die Verheißungen stehen im Verhältnisse zum Maße des Glaubens und der Treue. Ueber *τηρεῖν* s. 8, 51.

B. 16. Die Schwäche und Glaubenslosigkeit der Jünger war während seines Erdenlebens so groß gewesen, daß sie seiner als Anhalt und Stütze nie entbehren konnten. Da er nun von dannen geht, verheißt er ihnen eine andere Stütze. In welchem Sinne nennt nun Christus sich selbst und den von ihm und dem Vater gesendeten Geist *παράκλητος*? Sehr gründlich verbreitet sich hierüber die Abhandlung von Knapp, Scripta v. a., p. 128. Die Antwort hierauf wird dadurch erschwert, daß das Wort *παράκλησις* schon im ächten Griechisch mehrere Bedeutungen hat „1) herbeirufen, zu Hülfe rufen, 2) ermahnen, bereben, antreiben, 3) bitten.“ Dazu kommen nun noch die Bedeutungen im Hellenistischen „trösten, erheitern, aufmuntern.“ Endlich gebrauchen auch die Rabbinen in ihrer Sprache das Wort *נַחֲמָה*, so daß auch dieser Gebrauch des Wortes zu berücksichtigen ist. Das Hauptaugenmerk bei der Erklärung des Wortes muß seyn, diejenige Bedeutung desselben anzunehmen, welche auf die verschiedenen Stellen, wo es vorkommt, anwendbar ist. Wir können namentlich drei Erklärungen unterscheiden: 1) Drig., *περὶ ἀρχῶν*, I. II. c. 7., erklärt es, wo es vom heiligen Geist gebraucht wird, durch *consolator* (*παράμυθη-της*), während er 1 Joh. 2, 1. die Bedeutung *deprecator* annimmt. So die meisten griechischen Ausleger (s. Suicer s. h. v.), Erasmus, Luther u. v. A. Allein, davon abgesehen, daß diese Erklärung grammatisch unerweislich ist (indem nämlich kein zuverläßiges Beispiel angegeben werden kann, wo das passive *παράκλητος* in der activen Bedeutung von *παράκλητω* stände), so ist sie auch nur für einige Stellen passend, für andere dagegen viel zu eng, oder auch völlig unpassend, wie 1 Joh. 2, 1. Ev. Joh. 16, 7. 15, 26. u. a. Sie ist wieder aufgenommen worden von van Hengel in seiner Annotatio ad N. T., Amst. 1824. 2) Ernesti (de difficult. N. Test. recte interpr., Opusc. philol., p. 215. Neue theol. Bibl. B. IV. p. 94.), nach dem Vorgange des Theod. Morstueft. (*ἄλλον παράκλητον λέγει, ἀντὶ τοῦ, ἄλλον διδάσκαλον, παράκλητον λέγων τὴν ἐν τοῖς δεινοῖς διδασκαλίαν*), und

des Engländers *Mede*, will die Bedeutung „Lehrer“ angenommen wissen. Auch diese Bedeutung paßt nicht auf alle Stellen. Sie möchte aber auch sprachlich ganz unerweislich seyn. Denn — davon abgesehen, daß dann ebenfalls für die passive Form die active Bedeutung anzunehmen wäre — fragt es sich sehr, ob im N. T. das *παρκαλεῖν* irgendwo geradezu in der Bedeutung „lehren“ zu nehmen sei, wie behauptet wird. Wenigstens ist jene Bedeutung gewiß nicht in das rabbinische *פּאַרְקַלֵּיב* übergegangen, und dies muß, da das Wort auch hier vorkommt, nothwendig ebenfalls berücksichtigt werden. Alles entscheidet dagegen für die dritte Erklärung, „Beistand, Helfer, Sachwalter (Fürsprecher).“ Diese Bedeutung kommt in juridischem Sinne vor bei Demosth. (s. index ed. Reiske), wo es mit *συνήγορος* gleich ist, sie kommt bei Philo vor (s. Loesner, obss.), sie findet im Rabbinischen statt. Sie wird durch Röm. 8, 26. unterstützt, und — was das wichtigste ist — sie paßt auf alle Stellen im N. T. Auch Calvin, Beza, Lampe, Bengel u. v. A. haben, nach dem Vorgange der alten lat. Kirchenväter (Tertull., August.: *advocatus*), so. Vgl. Knapp, Scripta, T. I. p. 125 seqq. Besonders seit Herder (Christl. Schr. Samml. IV. 86 ff.) löst man die Verheißung Christi vom Paraklet in die einer religiösen Begeisterung auf. Allerdings kommt der Geist Gottes nicht ohne religiöse Begeisterung und Erhebung, sondern in ihr ins Herz des Gläubigen, aber eben weil er in ihr erscheint, verhält es sich mit dieser religiösen Begeisterung anders als mit allen andern.

B. 17. Der Genitiv *τ. ἀληθ.* ist Gen. effectus, wie *πνεῦμα τῆς ἀγάπης, τῆς πίστεως*. Es ist gegen den Context der Stelle, wenn Starck (Paraphr. in Ioh. 13—17. Exc. II. de voce *πνεῦμα τ. ἀλ.*) den Ausdruck gleich *ἀλήθεια* selbst nimmt. Ueber den Sinn von *ἀλήθεια* im joh. Sprachgebr. vgl. Anm. zu 1, 4, 14. — über *κόσμος* zu 1, 10. Wäre diese Erkenntniß der göttlichen Wahrheit durch einen bloßen Act des reflectirenden Verstandes zu vollziehen, so würde auch die Welt jenen Geist sehen; allein da er nicht ohne das Leben in der Sache selbst verständlich ist (s. zu 1, 4.), so ist er ihr eine Thorheit (1 Kor. 2, 14.).

B. 18—20. Es entsteht hier die Frage, wie das Wiederkommen Christi zu verstehen sei. August., Beda, Maldon., denken an das Kommen zum Weltgericht. Dieses aber konnte Chri-

stus den Seinigen wahrlich nicht zum Troste erwähnen, denn dieses war nicht ein *ἐν μνημόνῳ*, auch sieht oder erfährt ja bei demselben die Welt Christum. Wohl aber könnte es wahrscheinlich gemacht werden, daß Christus hier von seiner Wiedererscheinung nach der Auferstehung spreche. Man könnte sagen: Christus wollte sich noch mehr zu der Schwäche der Jünger herablassen, die nun einmal, wie Kinder am Vater, an seiner Person hingen, begnügt sich daher nicht mit der Verheißung seines geistigen Kommens, sondern erwähnt auch zu ihrem Troste seine leibliche Wiedererscheinung. Nach seiner Auferstehung erschien Christus den Ungläubigen nicht, sondern bloß seinen Jüngern; hiemit würde B. 18. übereinstimmen. So fassen es die meisten griechischen Ausleger, Erasmus, Beza, Heum., Morus u. A. Allein diese Auffassung hat auch Mehreres gegen sich. Zuerst, wird dagegen von Lücke richtig bemerkt, wäre es doch auffallend, wenn Christus hier von jener Auferstehung so ganz dunkel und fern andeutend gesprochen hätte, während seine Erklärungen hierüber bei Matth. (20, 19.) und den andern Evangelisten so klar sind. Sodann erklärt Christus hier (B. 20.), daß bei diesem Wiederkommen die Jünger eine deutliche Einsicht in seinen Zusammenhang mit dem Vater gewinnen würden; gleich nach seiner Auferstehung geschah dies doch aber nicht, sondern erst seit dem Pfingstfeste. In der Antwort, die Christus B. 23. dem Judas giebt, spricht er entschieden von einem geistigen Kommen, und doch ist dies gleichsam die Zusammenfassung dessen, was er vorher gesagt hatte. Was soll ferner B. 19. das *ὅτι ἐγὼ ἔσομαι* bei dieser Auffassung heißen? Wird das *ἐγὼ* nach jener Auffassung erklärt, so heißt es: „ich lebe wieder auf,“ nach dem hebräischen Sprachgebrauch von *חַי*. Soll nun das entsprechende *ἐγὼ ἔσομαι* eben so genommen werden, so spräche Christus von der Auferstehung der Jünger, was doch hier ganz unpassend wäre. Man müßte dann zu unnatürlichen tropischen Deutungen seine Zuflucht nehmen, wie Grotius, der es giebt: „ihr werdet glücklich alle Gefahren überstehen.“ Endlich auch das *ἐμφανέειν* B. 21. muß von einer inneren geistigen Kundthung verstanden werden, die allen innerlichen Christen zu Theil wird, und doch fährt Christus in derselben Rede fort. Aus diesen Gründen erklären wir hier sowohl, als auch in der Parallelstelle G. 10, 10., das *ἐγὼ ἔσομαι* von dem geistigen Kommen Christi durch den heiligen Geist, 14, 3. 16, 16, 22.; in

diesem erscheint der Erlöser auf die Weise, in welcher er ewig bei den Seinen bleibt, Matth. 28, 20. So Luther, Calvin, Glasius, Lampe, Flatt (Symb. ad ev. Ioh. P. II.), Lücke, und unter den Alten Kyrril, nach Maldonat's Angabe (in der catena erklärt es Kyrril von dem Kommen Christi beim Abscheiden der Jünger aus diesem Leben, wie oben B. 3.). 'Ο κόσμος με οὐκ ἐν δ. bezieht sich auf das leibliche Sehen. Für die, welche keinen innern Sinn für die Wahrheit besitzen, giebt es keine andere Berührung mit dem Sohne Gottes als durch das leibliche Organ; die Jünger dagegen, denen ein innerer Sinn aufgehen sollte, konnten auch nach dem leiblichen Scheiden des Erlösers eine nahe Gemeinschaft mit ihm unterhalten. Ζῶ ist in dem prägnanten Sprachgebrauch des Johannes und Christi zu nehmen „das wahre Leben führen in Gott,“ mithin „da ich selbst das wahre Leben in Gott führe, so kann ich es auch andern mittheilen, und sie auf diese Weise in eine geistige innere Berührung mit mir bringen“ (Joh. 4, 14.). Vortrefflich Calvin: quum subductus ero a conspectu mundi, vobis nihilominus adero. Caeterum ut hoc arcano Christi intuitu fruamur, non aestimanda est sensu praesentia eius vel absentia, sed fidei oculis ad perspicendam eius virtutem intentos esse nos decet. Ita fit ut Christum spiritu praesentem semper habeant et aspiciant fideles, quantumvis corpore ab eo distent. Tum causam discriminis notat, cur videndus sit a suis, non a mundo, quia videri nequeat Christus nisi secundum vitam spiritualem, qua mundus orbatus est. Non videt Christum mundus, nihil mirum: mors enim caecitatis causa est. Verum simulac spiritu vivere quis coepit, oculis etiam ad Christum videndum praeditus est. — Ἐν ἐκείνῃ τ. ἡμ., wie das hebräische וְעַתָּה zur größeren Anschaulichkeit auch von weiteren Zeitabschnitten gebraucht. Wenn der Mensch anfängt innerlich die Gemeinschaft mit Christo wahrzunehmen, so fängt er auch eben damit an, die Einheit Gottes mit Christo zu erkennen.

B. 21. Jenes innerliche Innwerden einer Gemeinschaft mit Christo hat zur nothwendigen Bedingung eine Beachtung von Christi Worten und eine Hingabe des Herzens in den göttlichen Willen (s. über τηρεῖν τ. ἑ. zu 8, 51.). Nur wo in der Gesinnung des Menschen eine Veränderung vorgeht, nur wenn die Verläugnung

des eigenen Willens und die Nachfolge Christi beginnt, liebt Gott den Menschen und wird demselben die innere Gemeinschaft mit Gott und Christo, das Vereintseyn mit ihm klar und gewiß (E. 17, 21.). Die Gemeinschaft mit Christo und das Bewußtseyn derselben ist also nicht eine Sache der sinnlichen Empfindung, sondern eines Innewerdens im geistigen Bewußtseyn, mithin eine Thatfache, welche von der Richtung des innern Menschen abhängt. *Ἐμφανίζειν* wird nicht bloß von sinnlicher Kundthuung gebraucht, sondern auch von geistiger Offenbarung, Lxx. in 2 Mos. 33, 13. B. d. Weish. 1, 2. — August.: qui habet in memoria et servat in vita, qui habet in sermonibus et servat in moribus, qui habet audiendo et servat faciendo, qui habet faciendo et servat perseverando, ipse est, inquit, qui diligit me.

B. 22—24. Die Jünger, noch immer an der frühern Form ihrer messianischen Hoffnungen haftend, und die erste und zweite Zukunft des Messias nicht auseinander haltend, verstehen nicht, warum Christus bei seiner Wiederkehr der Welt nicht kund werden solle. Sie erwarteten ja vielmehr von ihm ein Gericht über den κόσμος. Judas ist der, welcher Matth. 10, 3. die Beinamen Thaddai und Lebhai hat, und Luk. 6, 16. Bruder des Jakobus heißt. Ueber die Bedeutung des καὶ bei Fragen vgl. Anm. zu 9, 36. *Τὶ γέγονεν* nach dem hebräischen *מָה הָיָה*, auch im Griechischen *τι δ' ἔστιν*, *ὅς καὶ*. (Eurip. Troad. v. 889.). Siehe auch das *τι γέγονεν* *ὅτι* in einer Stelle des Chrysost. zu E. 18, 17. „was ist der Grund, daß.“ — *Μονὴν ποιεῖν* kommt bei Joseph., antiq. l. 13. c. 2., l. 8. c. 13., auch bei Thukydides, de bello Pel. l. 1. c. 131. in der Bedeutung vor „sich aufhalten.“ Das Gute und Heilige im Menschen ist nichts Selbstständiges, es ist nur da, insofern Gott da ist. Es ist kein tochter Mechanismus, keine Abrihtung der geistigen Organe des Menschen, es ist das Leben Gottes im Menschen. Darum tritt auch die Gegenwart des lebendigen Gottes im Innern des Menschen ein, wo das Heilige herrschend in ihm wird. Der Erlöser antwortet dem Judas indirect: „Nur wo Liebe zu dem göttlichen Erlöser ist, ist Treue in der Beachtung und Befolgung seiner Gebote, nur da ist mithin ein Innewerden Gottes und seines Gesandten möglich. Darum kann auch die Welt, welche keinen Sinn für das Göttliche des Erlösers hat, nie seiner inne werden.“ — Das καὶ in B. 24. ist nicht adversativ, sondern fortfüh-

rend: „Wer nicht, angezogen von dem Göttlichen in mir, mich selbst lieb gewinnt, trachtet auch nicht nach Befolgung meiner Gebote; diese Gebote sind nun aber nichts anders als Offenbarungen des höchsten Gottes selbst, mithin — ist auch für einen Solchen keine Gemeinschaft mit Gott möglich.“

B. 25. 26. Es scheint, als ob Christus hier habe vom Mahle aufstehn, und seine Rede endigen wollen. Vergl. das *ἐπελυσθε* B. 31. Er hatte eben wieder zu erkennen Gelegenheit gehabt, wie wenig von den Seinigen seine Rede innerlich verstanden wurde, darum verweist er auf die Zeit, wo der heilige Geist alles erklären werde. *Ἐν τῷ ὀνόματι μου*, auch hier können wir die zu B. 14. aus Wahl angegebene Bed. gelten lassen, die Formel ist dann gleich „in Beziehung auf mich, mein Werk und meine Würde,“ d. h. „durch meine Vermittelung,“ insofern nur durch die Erscheinung des Erlösers in der Menschheit eine solche Wirkksamkeit des göttlichen Geistes möglich wurde. — Das *διδάξει* kann, wie Luther in seiner Erklärung thut, auch Grotius u. A., unmittelbar mit *ἃ εἶπον* verbunden werden, allein diese Verbindung ist doch hart. Besser nehmen wir es daher für sich. Der Begriff „alles“ steht in der Regel nur von allem was zu einer gewissen Gattung gehört, und muß daher durch den Zusammenhang näher bestimmt werden (1 Joh. 2, 20.). Hier war die Rede gewesen von den Mißverständnissen der Reden Christi, die bei den Jüngern noch immer eintraten. Daher bezieht sich die Belehrung, die Christus verheißt, auf das Schwierige und von den Jüngern noch immer nicht Aufgefaßte in seinen Worten. Treffend daher Aug.: dicente filio verba capimus, docente spiritu eadem verba intelligimus. Calvin: spargebat enim tunc doctrinae semen, quod aliquandiu suffocatum latuit in discipulis. Quodsi non statim illis appareat, iubet esse bono animo, donec spiritus interior magister idem in ipsorum cordibus loquatur. Nun konnte aber der Geist keine innerliche Belehrung über die Worte Christi erteilen, wenn sie nicht noch im Gedächtnisse waren; was man aber nicht versteht, vergißt man desto leichter, weil es keine bestimmten Umrisse für uns hat; deshalb setzt Christus hinzu, daß jener göttliche Geist auch das im Gedächtniß Verblichene wieder beleben werde.

B. 27. *Εἰρήνη* entspricht dem hebräischen שָׁלוֹם, „Heil, Ruhe, Wohlergehn.“ Bei den Juden war die Formel שָׁלוֹם שָׁלוֹם als Be-

ruhigungsformel gewöhnlich, der man dann noch in der Regel ein אָרְחֵי־לֵב beifügte, 1 Mos. 43, 23. Richt. 6, 23. 19, 20. Dan. 10, 19. Tob. 12, 17. Bei den spätern Juden, wie auch bei den Arabern und Syrern, wurde sie Grussformel, bei den Arabern und Syrern auch Abschiedsformel. Im Rabbinischen heisst „begrüssen“ ברך בן־בְּרִי (Er. Pirke Avoth., E. 4.), im Syrischen steht das entsprechende ܕܥܡܕܐ ܕܥܡܕܐ ܕܥܡܕܐ „sie gaben einander Frieden“ (Assemani, bibl. or. T. I. p. 376.), für „sie nahmen von einander Abschied.“ Auch im Arabischen heisst قال السلام „er sagte den Frieden,“ so viel als „er nahm Abschied.“ Da nun Christus sich dem Abschiede nahete, so spielte er wohl eben auf die möglicherweise schon damals gangbare Abschiedsformel an, oder man mag auch sagen, er knüpft nur an die gewöhnliche Trostformel an. Auf alle Fälle ist nun die Formel bei Ihm nicht bloße Formel, so wenig als das χαρις  . ελε. der ersten Christen; aber er bezeugt auch, daß er noch eine tiefere ελεηνη meine, als welche die Welt kennt und anwünscht. Er wünscht ihnen den Frieden, der aus dem eigenthümlichen Verhältnisse zu seiner Person hervorgeht (Phil. 4, 7.), den er also auch wirklich ertheilen werde. Auf diese specielle Gabe Christi bezieht sich dann auch das ελεηνη im christl. Grusse. Vgl. auch 20, 19. So schließt sich dann jenes אָרְחֵי־לֵב gut an.

B. 28. 29. Noch immer sieht der Heiland die Seinigen niedergeschlagen. Er redet ihnen noch einmal in kindlicher Sprache zu, erinnert sie an die schon gegebene Verheißung (vgl. Anmerkung zu B. 18.), und fügt — wie in der ganzen Rede, so auch hier, sich zu ihren Vorstellungen herablassend — hinzu, daß desto weniger Ursache zur Bekümmerniß sei, da er ja zu Gott sich erhebe, und Gott also ihr Schutz werde. Hätten sie schon vorher zu seiner schwachen, menschlichen Erscheinung ein solches kindliches Zutrauen gehabt, um wie viel zuversichtlicher müßten sie werden, da er jetzt hingehe, um an der Allmacht des allmächtigen Gottes Theil zu nehmen. Vgl. 16, 7. Wollte man, mit Außerachtlassung anderer Stellen, etwas gegen die höhere Würde Christi gerade aus dieser Stelle ableiten, so würde man sehr verkehrt thun, denn nur der Form, nicht der Sache nach, unterscheidet sich dieser Ausspruch Jesu von den häufigen, wo er seinen Hingang zum Vater als den Anfang seiner Verherrlichung, seines Sitzens zur Rechten Gottes darstellt. Sein göttliches Seyn konnte nie einer Veränderung un-

terliegen, wohl aber war sein menschliches Seyn wie das unsere bestimmt, durch Erniedrigung und Leiden zur Herrlichkeit einzugehn (Hebr. 2, 17, 18. 5, 7.). Calvin: amabant haud dubie discipuli Christum, sed aliter quam decebat. Fuit enim aliquid carnale admistum, ut ab eo divelli non sustinerent. Quodsi spiritualiter eum amassent, nihil magis illis fuisset cordi quam eius ad patrem reditus. Non confert hic Christus patris divinitatem cum sua; nec humanam suam naturam divinae patris essentiae comparat, sed potius statum praesentem coelesti gloriae, ad quam mox recipiendus erat, ac si diceret: cupitis me retinere in mundo, atqui praestat in coelum ascendere. Bengel: loquitur sermone qui et *captus* illi, quem discipuli tum habebant, et temporis *reique praesenti*, quum de profectione ad patrem agebatur, erat accommodatissimus. Dem Sinne nach ist mithin *μελίων* allerdings soviel als „glückseliger, mächtiger,“ wie es Bengel, Storr u. A. geben. Vgl. E. 4, 12. 8, 53. Nach Dischhausen ist der Sinn: „Freuet euch, daß ich zum Vater gehe, denn es ist mir selbst gut“ — „da der Sohn ausgegangen ist vom Vater, so mußte in ihm die Sehnsucht seyn, zu ihm zurückzukehren.“ — Ueber die speculativ-dogmatische Auslegung der Stelle vgl. Petavius, Theol. Dogm. T. II. l. 2. c. 2. Suicer, Thes. eccles. P. 2. p. 1368. — V. 29. beugt der Erlöser ebenso wie 13, 19. der Bestürzung und dem Kleinmuth der Jünger vor, der sie ergreifen könnte, wenn sie ihn dann doch sich entrißen sähen.

V. 30. Ueber *ἀγων τ. κ.* vgl. 12, 31. *ἔχειν ἐν τῇ*, die Alten ergänzen insgesammt *τὴ τῶν ἰδίων*: „es ist an mir nichts ihm Verwandtes, in sein Gebiet Gehörendes, keine Sünde, mithin auch keine Gewalt des Todes, ich werde mithin über die Leiden und über den Tod siegen.“ Aus dieser Erklärung ist daher auch in einigen Handschriften und bei den Vätern, auch bei dem Aethiopen, die Lesart *οὐχ ἐν ὁμίᾳ* entstanden. Näher liegt jedoch die Erklärung, welche *ποιεῖν* ergänzt, wie *ἔχειν ποιεῖν τὴ τῇ* in der Bedeutung „jemandem obliegen, jemandem etwas anthun,“ Euf. 12, 4. vorkommt. So Heumann, Semler, Morus, Storr. Christus will sagen: „der in meinen Widersachern wirkende Geist der Finsterniß wird bald seine Angriffe auf mich äußern, aber einen Sieg kann er über mich nicht erringen.“ Das *ἐν* ist indeß nicht

geradezu für den dat. incommodi anzusehen (s. zu 11, 10.), es ist, wie Luth. ganz richtig übersetzt, „an mir.“ — Das *καί* ist so viel wie *καίτοιγε*, wie C. 3, 13.

B. 31. Die Verbindung mit dem Vorhergehenden giebt Apollin.: *ἐκ' ἐμὲ τολῶν οὐχ οὕτως ἦξει ὥς ἐπὶ τινα ἀνθρώπων τῶν ὑφ' ἁμαρτίᾳ κειμένων, ἀλλ' ἐκ οὐσίᾳς αὐτὸν παραδιδόντα καὶ δεικνύντα τῷ κόσμῳ τὴν ἀγάπην ἣν ἔχω πρὸς τὸν πατέρα, ὅτι, βουλομένου πατρὸς σώζεσθαι τὸν κόσμον, ἐργάζομαι τοῦτο.* Die ältern Ausleger verbinden das *ἐλθῶν* unmittelbar mit dem Vorhergehenden „damit man erkenne, daß ich mich freiwillig in den Tod gebe, so laßt uns sogleich aufbrechen zu demselben.“ Cyrill: *Λέγει τοῦτο, οὐχ ὥς ὑψάλτιος τοῖς ἀνθρώποις πάθειν, ἀλλ' ὥς ἀρχηγὸς καὶ πρῶτος καὶ καθηγηγῆς τῆς εἰς ἀφθαρσίαν ὁδοῦ καὶ εἰς ζωὴν τὴν ἐν ἀγαθῷ.* Erasmus: *proinde satis iam diu sumus in hoc accubitu.* Tempus est, ut, quoniam volentes exsequimur iussa patris, obviam eamus instanti morti. Surgite itaque. Indesß könnte auch ein *τοῦτο γέγονεν* zu ergänzen seyn, wie 13, 18., welches im Affect der Rede wegfiel; *ἐλθῶν* stände dann absolut. Dieselbe Formel als Aufforderung zum Aufbruch s. Matth. 26, 46. — Das *ἀγωνεῖν ἐντεῦθεν* kann sich nur auf die Entfernung aus dem Speisesaal, und demnächst aus der Stadt beziehen. Wir sehen indesß erst C. 18, 1., daß Christus die Stadt verläßt. Daher hat man wohl anzunehmen — zumal, da auch der Schluß dieser Rede auf eine Beendigung des ganzen Vortrages hinweist — daß Christus aufbrechen wollte, daß aber die Wichtigkeit des Augenblicks und die Liebe zu den Seinen ihn aufs Neue fesselte.

Capitel XV.

B. 1. 2. Vgl. über dieses und die folgenden Capitel die Abhandlung von Mößelt, Opusc. II, 27. Je näher die Stunde herankommt, wo der Erlöser äußerlich von seinen Jüngern geschieden werden soll, desto lebendiger tritt in ihm das Bewußtseyn seiner ewigen geistigen Gemeinschaft mit ihnen und allen Gläubigen auf der Erde hervor. Auf diese seine ewig fortdauernde Gegenwart in dem Reiche der Geister, in den Gemüthern derjenigen, welche ihn innerlich aufnehmen, beziehen sich daher viele dieser seiner

legten Reben, und so auch diese. Er ist aufgestanden vom Mahle, er will scheiden. Aber noch hält ihn die Liebe. Er bleibt bei den Seinigen, ob er gleich scheidet, das ist das Thema, welches er auf Neue aufnimmt. — Da Christus überall die Gleichnisse, die er gebraucht, von etwas in die Augen Fallendem entlehnt, so ist dies auch bei diesem zu erwarten. Viele glauben, daß er diese Rede auf dem Wege nach Gethsemane hielt, als er bei Weinbergen vorbeikam. Dieses indeß ist nicht wahrscheinlich, denn es ist nicht wohl anzunehmen, daß er alle die feierlichen Worte bis zum achtzehnten Capitel, auch das hochpriesterliche Gebet, in der Unruhe des nächtlichen Gehens gesprochen haben sollte. Vielleicht lag ein Weinberg vor den Fenstern des Speisesaals, vielleicht rankte ein Weinstock seine Reben durch die Fenster (Ps. 128, 3.), vielleicht hat auch Johannes andere Reden des Erlösers, welche dieses Gleichniß vorbereiteten, ausgelassen. Der Weinstock hatte übrigens auch schon den Propheten oftmals Gleichnisse hergegeben, Jer. 2, 21. Ez. 15, 19, 10. Ps. 80, 9. — Der Urheber des Reichs des Geistes ist auch der Urheber des Reichs der Natur, beide Reiche entfalten sich nach denselben Gesetzen; deshalb sind die Gleichnisse, die der Erlöser aus dem Reiche der Natur entlehnt, nicht bloß Gleichnisse, die zur Verdeutlichung dienen, es sind innere Analogieen, und die Natur ist ein Zeugniß für das Reich des Geistes. Diese Wahrheit schwebte dunkel auch den allegorisirenden Kabbalisten (auch Swedenborg) vor; die nicht im Princip, sondern nur in der Anwendung fehlten. Ihr Princip war: כֹּל-בְּדוֹר רִי בְּאַרְצָא דְּקַי נִמֵּי בְּעִלָּא „Alles was im Erdreiche ist, ist auch im Himmelsreiche vorhanden.“ Sohar ad Gen. f. 91. c. 362. Wäre dem nicht so, so hätten jene Gleichnisse nicht die Ueberzeugungskraft, welche sie für jedes unverdorrene Gemüth mit sich führen. So will denn der Erlöser auch hier sagen, daß jenes Verhältniß, das zwischen dem Weinstock und seinen Reben statt findet, ein Verhältniß ist, das am höchsten ausgeprägt sich im Verhältniß des Erlösers zu den an ihn Gläubigen offenbart. Wie hier die Natur Zeugniß ist für die Thatfachen des Geistesreiches, so sind diese gleichsam Erfüllungen der Weissagungen der Natur. Vgl. über ἀληθινός zu 1, 9.: „Ich bin derjenige, in welchem sich das Verhältniß des Weinstocks zu den Reben am tiefsten offenbart.“ Der Winzer des Weinstocks ist der himmlische Vater, der Urheber aller Heilsanstalten, der Herr der Theokratie, der in den andern

gewendeten Gleichnissen vom Weinberge der Herr des Weinberges heißt, Matth. 20, 1. 21, 28, 33. Γεωργός per synecd. für ἀμπελονοργός, in welcher Bedeutung es auch bei Profanscr. vorkommt. — In B. 2. geht das Gleichniß und die verglichene Sache in einander. Αἶρεν „abschneiden.“ Καθαίρειν „beschneiden.“ Philo, de somn. p. 1116. ed. Fr.: τοῖς δένδροις ἐπιφύονταί βλάσται περισσάι, μεγάλα τῶν γνησίων λῶσαι, ὥς καθαίρουσι καὶ ἀποτέμνονσι πρόνοια τῶν ἀναγκῶν οἱ γεωργοῦντες. Die Anwendung ist nun: „Diejenigen, welche nur durch eine äußerliche Verbindung mit dem Gottessohne zusammenhängen, ohne ihre innere Lebenskraft aus der Verbindung mit ihm zu ziehen, werden dereinst gänzlich von ihm getrennt, gleichwie jene Reben, die nur dem Anscheine nach mit dem Stocke verbunden sind, aber innerlich nicht mit ihm zusammenhängen. Diejenigen dagegen, welche innerlich mit dem Erlöser verbunden sind, haben noch immer einzelne Auswüchse, in denen sein Geist nicht ist; diese Auswüchse schneidet dann der himmlische Vater aus, zwar auf schmerzhafter Weise, aber doch zum Gedeihen der Pflanze.“ Scholiast.: Ὁ Χριστός ἐστιν ἡ ῥίζα, καὶ ἄνευ τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως καὶ τῆς ἐξ αὐτοῦ δυνάμεως οὐδὲν οὐδεὶς δύναται ποιῆσαι. Ἦν ὁ πατὴρ οὐ γεωργεῖ, ὥς μὴ χρήσουσαν ἐπιμελείας· ἀλλὰ τὰ κληματα εἰσι τοῦ Χριστοῦ, ὥς ἐνωθέντες αὐτῷ οἱ πιστοὶ διὰ τῆς ἐνοικίσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ γεγονότες θείας φύσεως κοινωνοί, οἱ καὶ ἐπιμελείας τυγχάνουσι παρὰ τοῦ πατρὸς. Ὁ δὲ Χριστὸς ὥς ῥίζα συνέχει τοὺς πιστοὺς καὶ ζωογονεῖ διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Οὐ γὰρ ἀφ’ ἐνὸς γέγονε προσώπου ἡ σωτηρία, ἀλλ’ ἀπὸ τῆς θείας τριάδος. Eben dadurch nun, daß die Feindschaft und die Verfolgung der Welt gegen die Christen nur ihre Reinigung bewürken, so daß der Lebensgeist Christi sie kräftiger durchdringt, bewürkt die Feindschaft gegen den Gekreuzigten gerade das Gegentheil von dem, was sie beabsichtigte.

B. 3. Die Jünger hatten, durch die Aufnahme seines Wortes in ihr Inneres, wo es vorläufig als ein reiches Samenkorn verborgen lag, schon in einem gewissen Grade eine innere Verbindung mit ihrem Herrn, sie gehörten mithin zu den Reben, die nur noch beschnitten werden mußten (6, 68.). Die καθαρότης ist also hier keine absolute; Christus will die γνησιότης damit bezeichnen, bei welcher immer noch eine theilweise Reinigung nöthig bleibt, C. 13, 10.

führen E. 14, 23., und es entstehe ein passender Sinn: „Wie der Vater mich, und ich euch, nach diesem erhabenen Verhältnisse der Liebe sollt ihr auch mich lieben, und in dieser Liebe beharren.“ Indes würde diese passive Auffassung doch bei V. 10. unnatürlich seyn; auch ist bei Johannes der Ausdruck μένειν ἐν Χριστῷ sehr gewöhnlich. Der Sinn ist also: „So wie (sintemal) der himmlische Vater mich geliebt und vermöge dieser Liebe mir Gnadengaben verliehen hat, und so wie ich euch liebe und jene Gnadengaben des Vaters anbiete, so macht euch fortwährend für diese meine Liebe empfänglich und gebt euch ihr hin. Der Beweis davon wird seyn, wenn ihr meine Gebote in eure Gesinnung aufnehmt (über τηρεῖν s. zu 8, 51.). Auch ich bleibe nur dadurch in des Vaters Liebe, daß meine Gesinnung vollkommen mit seinem Willen übereinstimmt.“ Calvin: qui vulgo hic eum loqui putant de arcano patris amore, quo semper affectus fuit erga filium, extra rem philosophantur, quum potius Christi consilium fuerit quasi in sinum nostrum deponere certum divini amoris erga nos pignus. Nam in illum prorsus effusus fuit Dei amor, ut ab ipso in membra deflueret. Hoc titulo insignitus fuit, quod esset filius dilectus, in quo acquiescat patris voluntas. Itaque paternum erga nos omnes amorem in ipso non secus ac in speculo contemplari licet. — Melius illi qui *active* accipiunt amorem Christi. Nam amore, quo semel nos complexus est, vult perpetuo nos frui.

V. 11. Χαρὰ ἡ ἐμὴ, nach Cyrill, Erasmus, „die Art Freude, die ich habe, nämlich nicht an der Welt, sondern an himmlischen Dingen.“ Sollte dies der Sinn seyn, so müßte es auffallen, daß dieser geläufige Gedanke so undeutlich ausgedrückt wäre. Eher wäre (wegen 14, 28.) zulässig die Erklärung von Bengel, Semler, „die Freude, die ich jetzt bei meiner herannahenden Verherrlichung habe, welche bei euch auch eine Freude anzünden soll.“ August., Coccej., Lampe, Heumann, Kuinoel, Rücke nehmen ἐμὴ *active*, wie vorher ἡ ἀγάπη μου, sie verbinden dann mit χαρὰ daß ἐν ὑμῖν (Luk. 10, 20.), und verstehen unter der χαρὰ ὑμῶν die Freude der Jünger am Herrn. „Ich habe dies zu euch gesprochen, damit, auch nach meinem Scheiden, ich durch die geistige Verbindung mit euch mich fortwährend eurer freuen könne, und ihr im besellenden Gefühl dieser Gemeinschaft auch

immer lebendiger an mir euch erfreuet.“ Theoph., Euth. verstehen ἐμὴ passive, so daß die χαρὰ ἡ ἐμὴ und die χαρὰ ὑμῶν, beides die Freude der Jünger am Herrn ist. Es kann nicht dieser Auslegung, wie Maldonat u. A. thun, zum Vorwurf gemacht werden, daß die Rede dann tautologisch sei, denn πληροῦσθαι bezeichnet hier das Wachsen, den höhern Grad. Es würde dann heißen: „Ich habe euch dies verkündet, damit ihr fortdauernd, auch wenn ich geschieden seyn werde, mit Freudigkeit mir zugethan bleibt, ja damit alsdann eure Freudigkeit vielmehr noch größer als jetzt sei.“ Wir ziehn die Erklärung von Calvin, Marlor. vor, daß Christus die Freude ἐμὴ nenne, insofern er Urheber derselben ist, daß mithin die χαρὰ ἡ ἐμὴ dem Wesen nach mit der εὐφροσύνη ἡ ἐμὴ eins wäre, von der oben 14, 27. die Rede war. Dem Wesen nach ist indeß die von Christo erweckte Freude, und der von ihm mitgetheilte Friede auch der, dessen er selbst genießt, denn es ist ja die Theilnahme an seinem Geiste. — Die Absicht dieser letzten Reden des Erlösers ist, sie dahin zu führen, daß die innere Freudigkeit und πληροφροσύνη, welche die Jünger während seines irdischen Wandels allezeit besessen hatten, jetzt bei seinem Hingange nicht aufhören dürfe. Ja vielmehr werde sie noch stärker werden, sobald der heilige Geist ihr Inneres beleben werde. So fassen wir auch χαρὰ in E. 17, 13., und dort ist es unstreitig die passendste Auffassung.

B. 12. 13. Wie 13, 34, 35. giebt der Erlöser an, worin sich jene Gebotserfüllung (B. 10.) zusammenfassen lasse. 1 Joh. 4, 21.

B. 14. 15. Mit der Gesinnung lockender Liebe nennt der Erlöser die Seinigen seine Freunde. Das Charakteristische des Freundes ist, daß er ἐκ καρδίας des Freundes Willen erfüllt (Röm. 6, 17.). Seinerseits erweist der Andere ihm seine Freundschaft, indem er kein Geheimniß vor ihm behält. Ein solches nahe, inniges Verhältniß zwischen der Menschheit und der Gottheit ist durch Christum eingetreten. Seitdem sind denen, die in Christum eingepflanzt sind, seine Gebote nicht schwer (1 Joh. 5, 3.), und Gott läßt sie in sein Herz sehen, und theilt ihnen die μυστήρια ἀποκεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου mit. — Eine antistrophische Parallele bildet der Ausspruch von Xenophon, ep. ad Aeschinem (ap. Stob., Sermones, sermo 78.): οἱ δὲ εἰσὶν (οἱ θεοί), οὗτε σὺρεῖν ὀφείδον, οὗτε ζητεῖν θεμτόν. οὐδὲ γὰρ δεσποτῶν φύ-

οὐκ ἔστιν ἢ πρᾶξιν δούλοις εἰδέναι πλέον ὑπηρεσίας προσήκει. — Οὐκ ἔστιν darf nicht als gleichbedeutend mit οὐκ angesehen werden. Christus will sagen, daß sie erst nun, nachdem seine Reden an die Jünger zu Ende gehn, völlige Vertraute heißen können.

B. 16. Das Verhältniß des Erlösers zu den Jüngern ist um so mehr das einer beschämenden Liebe, denn die Freundschaft und Liebe ist von ihm ausgegangen (1 Joh. 3, 1.). Christus hat zuerst die Seinigen an sich gezogen, danach haben sie ihn erst lieben lernen. Und der Beruf, zu dem er sie an sich zog (τιθέναι, die griech. Ausleger = φωντεύειν, wenigstens findet eine Anspielung darauf statt), war so erhaben! Ewigbleibende Frucht zu bringen! Auch hier, wie B. 8., sind schon die alten Ausleger uneins, ob die innerliche Frucht des Glaubens oder die des evangelischen Predigtamts gemeint sei. Für das letztere würde hier ὑπάγειν zu sprechen scheinen; man könnte es mit dem πορευθέντες Matth. 28, 19. vergleichen, und speciell auf den apostolischen Beruf beziehen. Wie ziehen indeß vor, ὑπάγειν, wie es sonst vorkommt, Matth. 18, 15, 19, 21, 5, 24., als Ausmalung des Actes anzusehen, so daß es hier den allmählichen Verlauf des Wachstums und Fruchtbringens bezeichnete. Der Sache nach richtig Chrys., Theoph., Euth.: ἵνα ἐκτελεσθῇ αὐξανόμενοι. Das Fruchtbringen möchte aber auch hier beide Beziehungen, die nach innen und die nach außen, vereinigen. Wie B. 8. das Fruchtbringen als Folge des erhörlichen Gebets, so wird hier dieses als Folge des geistigen Wachstums dargestellt, und in der That findet hier ja eine Wechselwirkung statt, denn je mehr der Christ am innern Menschen wächst, desto mehr detet er im Sinne Christi, und je mehr dieses, desto erhörlicher, vgl. Anm. zu 14, 13, 14. — Das zweite ἵνα kann dem ersten coordinirt oder subordinirt werden. Der Unterschied des Sinnes ist unbedeutend. Das erste thun die meisten älteren Ausleger. Calv.: hoc membrum non additum fuit ex abrupto, ut multis videri possit. Nam quum docendi provincia longe superet hominum vires, accedunt innumeri Sathanae insultus, qui nunquam sustineri possint nisi Dei virtute. Ergo ne deficient animis apostoli, Christus cum optimo subsidio succurrit, ac si diceret, si plus vobis negotii quam ut pares sitis ad explendum munus vestrum, non deerit vobis pater meus. Nam hac lege constitui vos evangelii

ministros, ut manum suam ad vos iuvandos extentam habeat pater meus. Es scheint jedoch der nachlässigen johanneischen Constructionsweise angemessener, das *Iva* zu subordiniren, zumal da doch bei der Verbindung mit *Εἶπα* ein Zeugma angenommen werden müßte. Wir müssen zwar *Iva* „so daß“ übersetzen, es hat aber doch den Begriff des Strebens in sich „ich habe euch zu jenem erhabenen Berufe auserwählt; damit ihr ihn herrlich verwaltet, und auf diese Weise in ein so inniges Verhältniß zu meinem Vater kommen möget, daß er euch stets mit seinem Beistande unterstützt.“ Vgl. zu B. 7.

B. 17—21. Der Erlöser hatte den Seinigen zu ihrem Berufe das Gebet als Waffe und Kräftigungsmittel angewiesen. Dieses führt ihn auf den Gedanken an den Widerstand, den sie, welche die neue, der sündlichen Natur des Menschen verhasste Lehre fortpflanzen sollten, unter den Menschen erfahren würden. Vor allem andern ermahnt er sie daher noch einmal, unter einander durch die Liebe verbunden zu bleiben. Ammon.: *ὡς μελλόντων μισείσθαι παρὰ πάντων, παραγγέλλει αὐτοῖς ἀγαπᾶν ἀλλήλους*. Bei dieser Auffassung bezieht sich, der joh. Ausdrucksweise gemäß, das Demonstrat. *ταῦτα* auf das Nachfolgende und nicht auf das Vorhergehende. Auffallend ist der Plur. *ταῦτα* statt *τοῦτο*. Indes auch bei den Classikern findet sich ein solcher Gebrauch des Plur. des Demonstrativs für den Sing., obwohl freilich nicht in Beziehung auf eine Handlung. Plato, de leg. l. III. p. 678. (Bip. 110.) *εἰ γὰρ τι τοῦ καὶ περιγεγονὸς ἦν ὄργανον ἐν ὄρεσι, ταῦτα μὲν ταχὺ κατατρεβέντα ἠφάνιστο*. S. Heindorf zu Sophistes, p. 304. und Jakob zu Achilles Tatius, p. 524. — Nur das innerlich Verwandte zieht sich an. Euth.: *χαλεπὸν γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὁμοίον*, 1 Joh. 4, 5. Da nun die Jünger Christi mit ihrer Gesinnung aus der innerlichen Verwandtschaft mit der Welt heraustraten, so kann die Welt sich nicht zu ihnen hingezogen fühlen. Ja noch mehr, da auch der ungöttlich gesinnte Mensch sich nicht völlig aus der Gemeinschaft mit Gott losreißen kann, da ihm, so oft er das wahrhaft Göttliche vor sich erblickt, die innere Stimme strafend vorhält, daß dieses gerade auch seine Bestimmung sei, so haßt er auch den, welcher die göttliche Offenbarung sich zur Norm seines Lebens gemacht hat, weil er eben durch dessen Erscheinung sich selbst gestraft, gedemüthigt fühlt (Joh. 3, 19—21.). Er würde vielleicht, da er die Anerkennung, daß der praktische Christ in seiner

Vollendung wahrhaft edel und eine schöne Erscheinung ist, nicht ganz unterdrücken kann, ihn stehn lassen, vielleicht auch loben, wenn dieser sein Christenthum nur für etwas Individuelles ausgabe, gleichsam für eine Naturgabe. Da dieser aber nach der göttlichen Offenbarung urtheilen muß, daß Jeder, der sich nur nicht selbst dagegen verschließt, dazu gelangen kann, so liegt hierin etwas für den Weltmenschen Demüthigendes, was ihn erbittert. Auch würde man sich kaum den Haß, den die vornehmen Juden gegen die göttliche Erscheinung des Erlösers hatten, erklären können, wenn man nicht das Strafende, Demüthigende berücksichtigte, was in der Erscheinung dieses Heiligen unter ihnen für sie lag (vgl. *℣.* 7, 7. und über *κόσμος* die Anm. zu 1, 10. Hier tritt recht eigentlich der Sinn des Wortes *κόσμος* hervor: „die Masse der Menschen“ im Gegensatz zu den *ἐκλεκτοῖς*). — Das Sprüchwort, auf welches sich Christus *℣.* 20. beruft, kam auch 13, 16., nur in einer andern Anwendung, vor. Auch sonst wandte es der Erlöser an, Matth. 10, 24. Das *εἰ τὸν λόγον μου ἐτήρ.* ist negativ zu nehmen „inwiefern sie meine Lehre angenommen haben, sie haben es aber wenig gethan.“ *℣.* über *εἰ* mit dem Indic. zu 13, 14. *Calv.*: ubi de personis locutus est, mentionem etiam doctrinae facit. Nihil nempe pios magis conturbat, quam dum doctrinam, quae Dei est, superbe ab hominibus contemni vident. Est enim portentum horribile, cuius aspectus etiam fortissimum quodque pectus labefactare posset; sed dum alia ex parte succurrit ipsum Dei filium non minus contumaciae expertum esse, non est quod miremur doctrinam Dei tam parum habere inter homines reverentiae. — Ueber *ὄνομα* s. zu *℣.* 1, 12. u. 15, 7. Wer nicht in der Erscheinung des Erlösers Gott selbst erkennt, der kann ihn auch nicht in den Jüngern des Erlösers anerkennen.

℣. 22. Das *οὐκ εἶχον* ist hier eben so wenig als 9, 41. absolut zu nehmen. Der Erlöser spricht hier wie dort von der *ἀμαρτία* seiner Verwerfung. Vgl. 16, 9. Zwar läßt der ungöttlich gesinnte Mensch, wenn ihm eine göttliche Erscheinung vorgeführt wird, das Bewußtseyn ihrer Majestät niemals zur Anerkennung sich ausbilden, denn die Lust zum Ungöttlichen bewirkt Unglauben und geistige Blindheit, aber er kann sich doch nie ganz jener Anerkennung ent schlagen, mithin ist es immer bis zu einem gewissen Grade ein Sündigen gegen das bessere Wissen.

B. 23—25. Die Schuld ist um so größer, denn der Haß gegen mich, der ich in meiner ganzen Erscheinung die unsichtbare Gottheit darstelle, ist ein Haß des Unsichtbaren selbst. Die *ἔργα* umfassen auch hier die ganze Wirkksamkeit Jesu, vgl. Matth. 11, 21 — 24. Die Anführung ist hier aufzufassen wie 2, 17. Die Stelle ist aus Ps. 69, 5. oder 35, 19.

B. 26. 27. Den Zusammenhang giebt Euth. an: *ἵνα δὲ μὴ εἰπωσιν οἱ ἀπόστολοι· εἰ σὲ ἐδίωξαν καὶ τὸν λόγον σου οὐκ ἐτήρησαν, εἰ τοιαῦτα διδαχθέντες καὶ τοιαῦτα ἐωρακότες οὐδὲν ἀπάναντο, εἰ σὲ καὶ τὸν πατέρα σου μεμισήκασι, μέλλουσι δὲ καὶ εἰς ἡμᾶς τὰ ὅμοια ἐνδείξασθαι, τίνος ἕνεκεν εἰς τοιούτους ἀποστέλλεις ἡμᾶς; ἐπάγει παραμυθίαν, λέγων ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον συνεργήσει αὐτοῖς. Es liegt auch in diesen Worten, in dem Gegensatz zum Vorhergehenden, ein Hinweis darauf, daß die Wirkungen der apostolischen Thätigkeit umfassender seyn würden, als die Christi selbst. Vgl. 14, 12. — Der Geist, welcher die *ἀλήθεια* mittheilt (s. 14, 17.), wird von Christo zeugen, auf die mannichfachste Weise, durch den Charakter der Jünger, welcher durch jenen Geist gehoben, himmlisch werden wird, durch die göttliche Weisheit, in der sie das Evangelium predigen werden, durch Wunderkraft u. s. w. Neben diesem göttlichen Zeugnisse werden aber auch die Jünger als menschliche wahrheitsliebende Zeugen auftreten, und schon als solche die Wahrheit Christi bestätigen. Sie sind *ἀπ' ἀρχῆς* d. i. von Anfang seiner Wirkksamkeit an bei ihm gewesen, wie *ἐξ ἀρχῆς* 6, 64. 16, 4. und *τὴν ἀρχὴν* 8, 25. Der Erlöser stellt hier gleichsam den Geistesbeweis des Evangel. und den historischen neben einander. — Der Vater ist der Grund des Geistes, er geht von ihm aus, der Sohn schickt ihn, denn nur durch die Vermittelung des verherrlichten Christus gelangt er an die Menschen.*

Capitel XVI.

B. 1. Verkündigt der Erlöser in Voraus, was seinen Jüngern bevorsteht, so ist das ein sicheres Zeichen, daß es Gottes Plane nicht hindern kann, so tritt es nicht wie ein unglücklicher Zufall in die Welt ein. Vgl. 13, 19. 14, 29. — Das Pers. begreift das Präs. mit in sich, der Erlöser fährt fort über den Gegenstand zu reden.

B. 2. 3. Ueber ἀποσυνάγωγος s. zu 9, 22. Das ἀλλά wird auch wie imo gebraucht. Vgl. Apg. 19, 2. 1 Kor. 3, 2. 4, 3. 2 Kor. 7, 11. Phil. 3, 8. Der Syrer setzt bloß „und“ dafür, Bezä richtig imo. — Λατρεία, gleich לְעִבְדָּה, heißt eigentlich jeder Gottesdienst, daher könnte man hier mit der Vulg. übersetzen: ut arbitretur obsequium se praestare. Ammon.: λατρείας θεοφιλούς δύναμιν εἶναι νομίζουσι τὸ σφάζειν ὑμᾶς. Allein zu dieser Bedeutung paßt das Zeitwort προσφέρειν nicht, an dessen statt man vielmehr ποιεῖν oder φυλάσσειν erwarten würde. Da aber die λατρεία der alttestamentlichen Theokraten vornehmlich in Opfern bestand, so heißt λατρεύειν auch geradezu „opfern,“ Lxx. 2 Mos. 3, 12. 4, 23, und diese Bedeutung hat wahrscheinlich an dieser Stelle auch das Hauptwort. So nehmen es der Syrer, Aethiops, Araber u. A. Die Juden lehrten (Jalkut Schimeoni in Pent. f. 245. col. 3.): כְּרָבָה הָיָה לְהַקְדִּישׁ בְּשֵׁן הַקָּדוֹשׁ לְפָנָיו לְעִבְדָּהּ לַיהוָה „Wer der Gottlosen Blut vergießt, ist als ob er ein Opfer brächte.“

B. 4. Den verschwiegenen Gegensatz, den das ἀλλά anzeigt, bezeichnet Calvin: repetit non esse hanc umbratilem philosophiam, sed quae ad praxin et usum aptanda sit. — So lange der Erlöser mit den Jüngern war, und so lange diese noch nicht den neuen Geist empfangen hatten, traf der Haß der Welt nur ihn selbst (Chrys.: ἐν ἀσφαλείᾳ ἦτε καὶ ἐξόν ἦν ἐρωτᾶν, ὅτε ἐβούλεσθε, καὶ ἐπ' ἐμὲ ὁ πόλεμος ἅπας ἀνεβόηκετο); deshalb half verkündigte er ihnen auch nicht früher ihre bevorstehenden Leiden. Man hat nun gemeint, daß dieser Ausspruch Christi nicht vereinbar sei mit Matth. 5, 10. 10, 16 ff., indem nach diesen Stellen schon früher vom Erlöser die Leiden seiner Jünger voraus verkündet wurden. Allein Matth. 5, 10. ist ganz allgemein, und Matth. 10, 16 ff. ist wahrscheinlich in einen andern Zeitraum zu setzen, als in welchem Matthäus es anführt, nämlich in die Zeit vor dem Tode Christi, wo Matthäus Christum ähnliche Aussprüche thun läßt, Matth. 24, 9. Luk. 21, 12—18. Ἐξ ἀρχῆς wie 6, 64.

B. 5. 6. Der Erlöser hatte nun längere Zeit zu den Seinigen gesprochen. Er hätte gern auch von ihnen irgend ein Wort der Entgegnung gehört, um, wie er oft pflegte, daran neue Belehrungen anzuschließen. Er sieht aber die geliebten Jünger stumm um sich her stehn, nur dem reinen Gefühle des Schmerzes hin gegeben. Er will sie nun aufmuntern zu reden. Und zwar, da

er sie der Trostlosigkeit hingegeben sieht, welche daraus hervorgeht, daß sie noch immer nicht den tiefen Sinn seines Hingangs zum Vater erfaßt haben, fordert er sie zunächst auf, hierüber zu sprechen, in diese herrliche Wahrheit sich mehr Einsicht zu verschaffen. Daran folgt, daß das *ἐπεὶ* hier die weitere Erkundigung bezeichnet, und diese Worte Christi nicht den obigen Erzählungen von den Fragen Petri (13, 36.) und des Thomas (14, 5.) widersprechen. Calv.: *audito meo discessu expavescitis, neque reputatis, quo discedam aut in quem finem.*

B. 7. Da die Jünger einzig und allein in den Gedanken an sein leibliches Scheiden verloren sind, führt er ihnen nochmals die großen Folgen, welche sein Scheiden haben würde, in ihrem ganzen Umfange zu Gemüthe — bis B. 12., und zwar knüpft er, was er hier von der Würksamkeit des Paraklets sagt, zunächst an die vorhergegangenen Erklärungen über den Widerstand des κόσμος. Aug.: *quasi diceret, si alimenta tenera, quibus vos alui, non subtraxero, solidum cibum non esurietis. Si carni carnaliter haeseritis, capaces spiritus non eritis.*

B. 8—11. *Ἐλέγχειν* umfaßt die verwandten Begriffe des Ueberzeugens, Tadelns, Belehrens. Die drei Gegenstände, über welche die Wirkung des Geistes (vgl. zu 15, 26, 27.) eine rügende Belehrung geben wird, werden B. 9—11. angegeben. Das *ὅτι* nimmt man am besten *αἰτιολογικῶς* „insofern als, denn,“ obwohl es auch *εἰδικῶς* „daß nämlich“ stehen könnte. Worin die *ἀμαρτία* bestehe, ist klar. Der Geist wird ihnen die unverläugbare Ueberzeugung aufdrängen, daß sie an mich hätten glauben sollen, daß nur die Verstockung gegen das Göttliche Grund ihres Unglaubens ist (15, 22.). — Schwieriger ist die Erklärung der Bedeutung der *δικαιοσύνη*. Man hat verschiedene Subjecte ergänzt: 1) *τῶν ἀποστόλων*. So Aug.: *arguitur mundus de iustitia eorum qui credunt. Arguitur mundus de peccato quidem suo, de iustitia vero aliena, sicut arguuntur de lumine tenebrae.* 2) *τοῦ θεοῦ*. So Grotius, Semler. Grot.: „weil Gott mir, dem unschuldig Verfolgten, den Zugang in den Himmel gestattet.“ 3) *τοῦ κόσμου*. Bernhardt: *de iustitia, quam non ordinat (mundus), dum sibi, non Deo dat.* Andere haben *δικαιοσύνη* absolut genommen. In diesem Falle verdient die meiste Beachtung die weit verbreitete Auffassung, daß *δικαιοσύνη* im paulinischen Sinne zu neh-

men sei, und die wahre Art und Weise der Rechtfertigung vor Gott bezeichne. So Eras m. (der indeß, wie immer, nicht von dem Gegensatz von Gesetz und Gnade redet, sondern von dem des Cere monialdienstes und der geistigen Religionsverfassung), Luth., Mel., Calv., Lampe, Storr u. A. Calv.: dicit iudicium spiritus a demonstratione peccati incipere; hoc enim spiri- tualis doctrinae exordium est, homines in peccato genitos nihil in se habere nisi peccati materiam, quasi dicat: spiri- tus quum venerit, ostendet ac convincet extra me regnare in mundo peccatum. Proinde hic nominatur infidelitas, quia nos separat a Christo atque ita facit, ut nihil praeter pec- catum nobis relinquatur. Porro dicit mundum arguendum de iustitia: neque enim iustitiam esurient ac sitient homi- nes, imo cum fastidio respuent quicquid de ea dicitur, nisi tacti fuerint sensu peccati. Proprium quidem est *legis* mu- nus conscientias vocare ad Dei iudicium, et terrore vulne- rare, sed rite *evangelium* praedicari nequit, quin a peccato in iustitiam et a morte in vitam deducat. Mel.: hanc ipsam rationis humanae opinionem accusaturum esse spiritum af- firmat, quae fingit homines esse iustos, i. e. habentes remis- sionem peccatorum propter propria honesta exercitia et virtutes. B. 10. wird dann den Sinn erhalten: „denn ich werde nach meinem versöhnenden Tode mich siegreich zu meinem Vater er- heben, und durch meinen Hingang auch den Gläubigen den Weg zum Reiche Gottes bahnen.“ Diese Erklärung ist nun auch gar nicht unzulässig. Δικαιοσύνη wäre dann ganz in dem Sinne ge- nommen, in welchem es bei Paulus so oft vorkommt, und der Zu- sammenhang mit dem ἐλέγχειν περὶ ἀμαρτίας wäre annehmlich. Auch kann man nicht einwenden, daß Christus ja nicht von seinem Tode als Ursache der Gerechtigkeit spreche, sondern von seiner Ver- herrlichung. Denn insofern die Verherrlichung erst nach einem sieg- reichen Tode möglich war (Joh. 8, 28.), wird ja von Paulus auch der Auferstehung ein erlösendes Element beigelegt, Röm. 4, 25. (wozu s. meinen Comm.). Indessen muß doch zuerst auffallen, daß das Wort δικαιοσύνη in dieser Bedeutung bei Johannes nicht vorkommt. Sie ist dem Apostel Paulus eigenthümlich, und steht bei diesem in genauer Verbindung mit einem ganzen Kreise von Ausdrücken (Storr, de voce δικαίος et cognatis, Opusc.

T. II.). Johannes in seinem Briefe gebraucht das Wort *δικαιοσύνη* in dem Sinne von „Unsträflichkeit, Heiligkeit der Gesinnung,“ so wie den Ausdruck *δικαίος* von Christo selbst in Beziehung auf die *δικαιοσύνη* der Gläubigen, insofern er den Gläubigen das innere Lebenselement einer heiligen Gesinnung mittheilt. Da dieses der stehende johanneische Sprachgebrauch ist, so entsteht die Anforderung an uns, wenn es möglich ist, auch in dieser Stelle ihn festzuhalten. Nun werden wir auch von einer andern Seite aus darauf geführt, *δικαιοσύνη* nicht absolut zu nehmen, sondern *τοῦ Χριστοῦ* dazu zu ergänzen. Es scheint nämlich, daß Christus in den Erklärungen B. 9—11. selbst die Genitive angiebt, welche zu B. 8. zu ergänzen sind, zu *ἁμαρτία* nämlich *τοῦ κόσμου*, *ὁ ἄρχων τ. κ.* zu *κρίσις*, und dann auch *ἐμοῦ* zu *δικαιοσύνη*. Dann bezeichnet *δικαιοσύνη* ganz wie in dem Briefe Johannis „die Heiligkeit, Unsträflichkeit.“ Christus will sagen: „dann wird die Welt aus den großen Wirkungen des neuen christlichen Lebensprinzips nach innen und nach außen erkennen, daß ich heilig war, und schuldlos hingeopfert wurde, denn ich erhebe mich nach meinem Tode zu meinem Vater, und ihr erblickt mich hinfort nicht mehr leiblich, sondern werdet die Wirkungen meiner Allmacht inne werden.“ (Wenn der Erlöser aus seinem Hingange zum Vater den größten Beweis für seine Göttlichkeit ableitet, so erinnere man sich an die Zerstörung der alttest. Theokratie und die wunderbare Gründung und Ausbreitung der christlichen Kirche, welche dem mächtigen Walten des verherrlichten Erlösers zugeschrieben werden muß, und gewiß auf viele eine große Ueberzeugungskraft ausübte. Lessing in seiner Duplik: „Der Abgang der Augenzeugen wird uns durch etwas ersetzt, was die Augenzeugen nicht haben konnten. Sie hatten nur den Grund vor sich. Und wir, wir haben dieses große Gebäude selbst aufgeführt vor uns.“) So besonders Chrys., Theoph., Euth., Beza, Lücke, auch Bengel, Morus, Tittm.; Euth.: *δικαίον γὰρ γινώσκοντα τὸ πορεύεσθαι πρὸς τὸν θεόν καὶ συνεῖναι αὐτῷ ἀεὶ*. Diese Erklärung rechtfertigt sich auch durch 1. Tim. 3, 16. *ὃς ἐφανερῶδη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι*. Röm. 1, 4. Apg. 2, 22—36. 3, 14. 26. Hebr. 7, 26. — Was nun endlich die *κρίσις* B. 11. betrifft, so können wir uns nicht wohl irgend ein anderes Subject hinzudenken, als das, welches Christus selbst in dem Zusatze ausdrückt, nämlich *ἄρχων τ. κ.*

Darauf führt uns auch die ganz analoge Stelle E. 12, 31., vgl. die Anm. Christus will hier sagen: „wenn das göttliche Princip des über meine Anhänger zu verbreitenden Geistes so außerordentliche Wirkungen in der Menschheit hervorbringen wird, so wird man erkennen müssen, daß die Gewalt des mir in den ungöttlichen Gesinnungen der Menschen entgegenwürfenden bösen Geistes gebrochen sei.“ So wie nach der Darstellung des Erlösers durch die Erscheinung seiner Offenbarung in der Menschheit sofort ein innerliches Gericht über die Menschen beginnt (E. 3, 18.), von dem das Weltgericht nur die äußerliche Manifestation ist, so tritt auch eben damit ein innerliches Gericht über den bösen Geist ein, und endigt sich in der äußerlichen Darstellung seiner Verwerfung beim Weltgerichte (Dff. 20, 14. 1 Kor. 15, 26.).

B. 12—14. Die großen Wahrheiten, die der Erlöser so eben ausgesprochen, umfassen den Grund der christlichen Offenbarung. Diesen den Jüngern zu klarer Anschauung zu bringen, sie zur Einsicht zu leiten, wie groß die Folgen des Unglaubens an ihn seien, welches die Bedeutung seiner Sündlosigkeit, auf welche Weise die Kraft des Satansreiches durch seine Erscheinung in der Menschheit gebrochen sei — dies alles vermögen sie noch nicht mit klarem Bewußtseyn aufzufassen. Mel.: *harum rerum cognitio, videlicet, quantae res sint peccatum et ira Dei, et haec victima Dei, filius Dei, et quanta gloria sit regnantis Christi, quanta potestas diaboli, qualia certamina Christi et diaboli, immensa est.* Sie haben an seiner *ἀλήθεια* schon Theil, aber das *Samenkorn* liegt unentwickelt im Schooße ihres Geistes (13, 10. 15, 3.), sie haben noch nicht *κᾶσαν τὴν ἀλήθειαν*, denn es fehlt ihnen das Bewußtseyn dessen, was dunkel in ihnen liegt. *Βαστάζω* „stark zur Auffassung von etwas seyn,“ vgl. Bretschneider s. h. v. Diese neuen Entwicklungen in der Erkenntniß der Jünger werden aber keine fremdartige That seyn, aus dem Geiste Christi selbst wird sich dieses Neue entfalten. So darf also z. B. nicht behauptet werden, daß die Versöhnung, wie sie Petrus, Johannes, Paulus lehren, eine fremdartige That sei. Sie war ja in der That auch schon so häufig von Christo ausgesprochen worden, nur daß ihnen die Bedeutung der Worte nicht zum Bewußtseyn kam (Joh. 3, 14—16. 6, 51. 10, 17. 12, 24, 31, 32. 17, 19, 20. Matth. 20, 28. 26, 28. Mark. 10, 45.). — Manche Erklärer beziehen das, was

der Geist die Jünger lehren soll und was sie jetzt noch nicht tragen können, auf die zukünftigen Leiden, oder doch überhaupt auf das Zukünftige, so *ῥηπέ*, *ῥοσένμ*. u. *κ.* Allein von der Zukunft spricht ja erst das *καὶ τὰ ἐρχ.*, welches *Erasm.* richtig so anschließt: *nec solum aperiet vobis omnem veritatem de rebus praeteritis, verum etiam, quoties res postulabit, quae post futura sunt, praedicet vobis.* Es heißt ja ausdrücklich, der Geist werde sie *ἐς πᾶσαν τὴν αἰ.* leiten. Dies darf nun freilich nicht mit *Luth.* übersetzt werden „alle Wahrheit“ (richtiger übersetzt er *Mark.* 5, 33.), es ist „die ganze Offenbarungslehre Christi;“ treffend die Wette „die volle Wahrheit.“ Es bezeichnet mithin den gesammten Inhalt des christlichen *κηρυγμα.*

B. 16. Der Erlöser fährt in demselben Gegenstande fort. Er wird von ihnen genommen werden, aber nur um bald auf eine andere, noch vollkommnere Art wieder bei ihnen zu seyn. — *Μικρόν* sc. *ἀποσχημα* ἐστὶ, *καὶ*, wie im *Hebr.* *וְעַתָּה*, das *καὶ* bezeichnet den Nachsag. Ähnlich ist 14, 19. So wie nun dort die meisten Ausleger unter dem *ἀποσχεῖν* das leibliche Wiedersehn nach der Auferstehung verstehen, so und noch viel mehr dringen sie darauf, daß *ἀποσχε* sich hier auf das leibliche Wiedersehn des auferstandenen Christus beziehe, wobei dann Viele das zweite *μικρόν* in der Bedeutung von *κατὰ μικρόν* „auf eine kleine Zeit“ nehmen. Sie können dafür insbesondere das *πάλιν ὁψομαι ὑμᾶς* B. 22. anführen, welches kaum anders als von einem leiblichen Sehen verstanden werden könne. Anders *Luther*, *Calvin*, *Bucer*, *Lampe*, *Lücke* u. e. *κ.*, welche auch hier das Sehen von der geistigen Gemeinschaft mit Christo verstehen. Dies ist auch gewiß die richtige Erklärung. Zunächst spricht für sie, daß schon E. 14, 19. mehrere wichtige Gründe uns zu derselben Auffassung des dort gebrauchten *ἀποσχεῖν* bestimmen. Sodann bemerkt schon *Calvin*, daß ja die Verheißung eines Wiedersehens *κατὰ μικρόν*, auf kurze Zeit, für die Betrübten nichts Tröstliches haben konnte. Christus spricht ja B. 22. von einer Freude, die ihnen nicht mehr entzissen werden kann. Was aber das Wichtigste ist, so ist ja die Hauptsache, auf welche es dem Erlöser offenbar in diesen letzten Ermahnungen ankommt, auf die Würtungen seines Geistes hinzuweisen; und auf eine für immer durch diesen mit ihm selbst zu bewirkende Vereinigung. An diese Idee, welche durch das Vorhergehende überall hin-

durch geht, schließt sich nun der hier gethane Ausspruch bei unserer Auffassung vollkommen an, während er sonst ganz vereinzelt stünde. Endlich ist doch auch in V. 23. mit der ἐκελυγῇ ἡ ἡμ. die Zeit dieses Wiedersehens, dieser Wiedervereinigung gemeint, und in dieser soll dann, wie Christus sagt, eine Erleuchtung eintreten. Auch dieses führt darauf, daß die ἡμέρα die Zeit der Mittheilung des Geistes sei, nicht aber die Tage nach der Auferstehung, während welcher ja die Jünger noch unerleuchtet blieben. — Was den Nachsatz ὅτι ἐγὼ καὶ. anbetrifft, so wird auch dieser, bei dieser Auffassung, klar, insofern nämlich Christus nur durch seine Erhebung zum Vater ihnen den Geist schenken konnte, V. 7., während er bei der entgegengesetzten Auffassung, wenn man das zweite μικρόν „über ein kleines“ übersetzt (und anders darf man es dem Sprachgebrauche nach nicht nehmen), völlig unverständlich ist. Gal v.: videbitis me brevi, quia mors mea non est interitus, qui me a vobis separet, sed transitus in coelestem gloriam, unde se divina mea virtus ad vos usque diffundet.

V. 17—22. Die Jünger fassen noch immer nicht jene räthselhaften Ausdrücke, die allerdings, so lange nicht der Geist wirklich erleuchtend das Innere durchdrungen hatte, schwer verständlich seyn mußten. Als sie sich nun über den Sinn jenes Ausspruchs schüchtern unter einander besprechen, kommt der Erlöser ihnen zuvor, und beginnt wiederum die ihnen schwer eingängliche Wahrheit mit jener feierlichen doppelten Bethörung. — Schon die Propheten hatten große Regenerationen der äußern Theokratie, Läuterungsperioden, aus denen ein verherrlichter Zustand hervorging, mit den Geburtswehen eines Weibes verglichen, Hos. 13, 13. 2 Kg. 19, 3. Jes. 66, 7, 8. Τλαττω ist hier gleich mit ὀδυνῶ, indem es den Moment bezeichnet, wo die Geburt erst zu Stande kommen soll. Ἦρα, wie καιρός, „die zu etwas bestimmte Zeit.“ So ist für die Apostel die Zeit der Leiden und des Todes ihres Herrn, wie für diesen, so auch für sie eine Geburtsperiode, in welcher sie Schmerz empfinden, Matth. 9, 15. Aber aus den Leiden geht der Gottmensch verherrlicht hervor, die Schuld der Menschheit ist getilgt, das große Werk der Erlösung ist vollendet. Und damit beginnt auch für die Jünger die Zeit der neuen Geburt, des neuen Daseyns. Ihr geistiges Auge wird durch den zum Vater sich Erhebenden, Verherrlichten geöffnet, sie schauen ihn unwandelbar durch ihren im Innern aufgethanen Sinn, sein Lob dünkt ihnen nicht mehr ein trauriges Ereigniß, sie freuen sich ohne Aufhören. Θρ ψ. : μὴ θάυ-

μάσητε, ὅτι διὰ λύπης τοσαύτης ἐπὶ τὰ συμφέροντα ὑμᾶς ἄγω· ἐπεὶ καὶ ἡ μήτηρ, ἐπὶ τὸ γίνεσθαι μήτηρ, οὕτως ἐρχεται διὰ λύπης. *Αὐνίττεται δὲ ἐνταῦθα καὶ μυστικόν τὸ, ἔλυσεν αὐτὸς τοῦ θανάτου τὰς ὡδύνας.* Καὶ οὐκ εἶπε τὸ, παρελεύσεται θλίψις μόνον, ἀλλ' οὐδὲ μέμνηται αὐτῆς, τοσαύτη ἡ διαδεχομένη χαρὰ. — Von dem Bleiben dieser Freude redet Christus im Gegensatz zu dem Vorübergehen der Freude an seiner leiblichen Gegenwart.

B. 23, 24. Die jetzigen Fragen der Jünger hatten ihre Rathlosigkeit, Verlegenheit und Trägheit des Herzens offenbart. Wenn dann Christus wiederkommen wird im Geist, werden sie den Quell der Erkenntniß der ἀλήθεια in sich selbst haben. Mehrern Auslegern schien indeß, wenn der erste Theil des Verses so genommen würde, der zweite sich nicht passend anzuschließen. Euth., Grot., Schöttg. u. A. wollen daher ἐρωτᾶν im Sinne des *ἑρωτᾶν* in der Bedeutung „bitten“ nehmen, „ihr werdet mich nicht leiblich um etwas bitten, sondern...“ Allein das Wort, welches so den Gegensatz bildet, ist willkürlich in den Text getragen. Auch bei obiger Auffassung schließt sich der Nachsatz recht wohl an. Man muß sich nur das Gebet als Mittel denken, in schwierigen Fällen von Gott Aufschluß zu erhalten, vgl. d. Anm. zu 14, 13, 14. Das Bitten im Namen Jesu wird als besonderer Grund der Erhörlichkeit der Gebete angegeben. Wie dieses in der Natur der Sache liegt, ergiebt sich aus der richtigen Auffassung des ἐν ὀνόματι μου, vgl. Anm. zu 14, 12, 14. Die Aussicht in die Zukunft schließt wieder mit der Verheißung ungetrübter Freude, wie diese Verheißung den Jüngern bei ihrer gegenwärtigen Stimmung so sehr Bedürfniß war (B. 33. C. 15, 11.).

B. 25—28. Ueber παροιμία s. zu 10, 6. Maschals, bildliche Reden waren die bisherigen nicht gewesen, aber wohl so rathselhaft wie bildliche, weil den Jüngern, ehe sie den Geist zum Lehrer hatten, das Verständniß abging. Das παρόησις, welches Christus hier den παροιμίαις entgegensetzt, ist die „volle Wahrheit“, die er B. 13. verheißt. — B. 26, 27. als Ausdruck jener Herablassung zu den schwachen kindlichen Gemüthern anzusehen, welche sich durch diese letzten Reden überhaupt hinzieht. Anderwärts sagt der Erlöser, daß er den Vater bitten werde (14, 16.), und das ganze hohepriesterliche Gebet ist Fürbitte. Beides hat seine Wahrheit. Christus braucht nicht zu vermitteln, der Vater liebt sie, weil sie den

Sohn lieben; der Sohn ist aber der ewige Fürsprecher und Vermittler, indem nur durch die Liebe zum Sohne die Gläubigen Gott angenehm werden.

B. 29. 30. Sehr anschaulich stellt sich uns in dieser Antwort der Jünger ihr damaliger geistiger Zustand dar, ein gewisses dunkles Gefühl von dem, was Christus sagt, und die Ahnung seiner hohen Würde ist bei ihnen vorhanden, auch die größte kindliche Bereitwilligkeit alles anzuerkennen, was er von sich aussagt, aber der reflectirende Verstand greift fehl, hält sich an Unwesentliches. Da Jesus ihnen selbst sagt, daß er für sie dunkel rede, fühlen sie es, wollen ihn aber doch gern verstehen, sie greifen daher irgend etwas heraus, was sie gerade aufgefaßt haben und als Grund ihres Glaubens meinen nennen zu können. Das *ἐγχεσθαι ἀπὸ θεοῦ* ist ihnen verständlich, in ihrem Herzen tragen sie die Gewißheit davon nach dem Totaleindruck, den sie von ihm empfangen hatten (6, 68, 69.); daß Jesus ihnen unerwarteterweise selbst ausdrückt, was sie längst fühlen, daß seine Worte räthselhaft für sie seien, gilt ihnen als ein neues Unterpfand. Diesen Umstand führen sie daher als Bestätigung jenes Glaubens an.

B. 31. 32. Die immer eilender heranwandelnde Stunde der Leiden, deren erdrückende Wirkungen auf die Seinigen dem Erlöser vor Augen stehn, veranlassen ihn zu diesen wehmuthsvollen Worten. — Bei *πιστ.* können wir uns ein Fragezeichen denken, wie die ältern lateinischen Ausgaben haben „Glaubt ihr jetzt wirklich?“ Allein es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß die Jünger in jenem Augenblicke in der That glaubten; überdies führt auch der Gegensatz des *ἀρτι* darauf, diese Worte bejahend zu nehmen „jetzt glaubet ihr.“ — *Ἐρχεται*, das Präsens bezeichnet das ganz nahe Bevorstehende (s. zu E. 1, 9.); Jesus fügt mit einem correctiven *καὶ* (E. 5, 25.) das *ἐγγύθεν* hinzu, da schon in wenigen Momenten, was die Jünger wohl noch nicht ahneten, jene Zeit der Prüfung kommen sollte. Als die bewaffnete Schaar den Erlöser fortführte, zerstreuen sich alle Jünger (Matth. 26, 56.). — Wie steht dem Göttlichen die ganze Zukunft bis in das Einzelste vor seinem prophetischen Blicke! — *Τὰ ἰδια* sc. *ὁλκήματα*, die Lxx. Esth. 5, 10. übersetzt so das hebräische *רִצָּה*. Batabl.: in locum, in quo salutem quisque existimabit. Christus verliert sich im Vorgefühl jener großen Seelenangst, die ihn da ergreifen wird, und setzt, wie

zu seinem eigenen Troste, hinzu: „dann werde ich nur die Gemeinschaft mit Gott haben.“ Calvin: haec quisquis probe meditata habebit, vel toto mundo nutante firmus consistet nec eius fidem evertet aliorum omnium defectio, nec enim Deo tribuimus iustum honorem, nisi solus ipse nobis sufficiat.

B. 33. Da der Erlöser nicht nach Art der schwachen Menschen, in dem Gefühl dessen, was ihn selbst in den nächsten Stunden treffen würde, und was im ganzen Umfange vor seiner Seele stand, sich verlor, da er vielmehr hinausblickte auf die Zeit, wo seine Apostel die Saat, die er gesät, in der Menschheit zum Aufgange befördern würden, so hatte er, dessen, was ihnen in diesem großen Verufe Noth war, eingedenk, in diesen letzten Reden so lange bei dem verweilt, was ihnen zur Aufrichtung dienen konnte. Daß ταῦτα bezieht man am besten auf alle die letzten Reden, die sich auf die Kämpfe seiner Jünger beziehen. Die Gegensätze ἐν τῷ κόσμῳ und ἐν ἐμοί, εἰρήνη und θλίψις, müssen sich wechselseitig erläutern. Ἐν τῷ κόσμῳ bezeichnet die von dem christlichen Lebensprincip entfremdete Menschheit (1, 10.). In dieser stehet den Jüngern des Herrn Drangsal bevor. Ἐν ἐμοί kann nun im Gegensatze nur heißen: „in dem geistigen Leben, in der Gemeinschaft mit mir — welche ja eben das dem Weltreiche entgegenstehende Reich Christi bildet.“ Θλίψις ist „die Gewaltthat, die Feindschaft der Welt, welche den Jüngern Christi Schmerz und Bangigkeit verursacht,“ εἰρήνη demnach „der innere Seelenfrieden, der ruhige innere Genuß der himmlischen Güter.“ So bewegt sich der Christ immerdar in zwei Reichen, und je nachdem er in dem einen oder dem andern ist, hat er Frieden oder Angst und Drangsal. Das ist aber der wahre Zustand des Christen, bei der θλίψις ἐν τῷ κόσμῳ die εἰρήνη ἐν κυρίῳ zugleich zu besitzen. — Der Grund, den Christus für die Beruhigung in allen Anfeindungen der ihm entfremdeten Welt angiebt, ist, daß er durch seine erlösende Thätigkeit die Kraft des Bösen gebrochen hat, so daß doch ein endlicher Triumph des Gottesreichs der Ausgang der Weltentwicklung ist. Vgl. 12, 31. 14, 30. 16, 11. Der Christ trägt demnach das Bewußtseyn in sich, daß die Erlösungsthätigkeit Christi, sobald sie einmal zu wirken angefangen, als ein Sauerteig die Masse des Geschlechts und des Einzelnen durchbringt, und daß das entgegenstehende Böse zwar

den Willen jene göttliche Thätigkeit zu hemmen in seiner Gewalt hat, aber nicht den Erfolg. Röm. 5, 3, 4.

Capitel XVII.

Swar war das ganze göttliche Daseyn des Erlösers nur ein einziges unausgesprochenes Gebet zum Vater, denn sein Inneres war immer im Ausblick und in der Beziehung zu ihm, oftmals aber sprach er laut jene innere Beziehung seines Lebens aus, um auch die Seinigen in das Heiligthum seines Inneren einzuführen, um sie mit sich zu Gott hinaufzuheben. So wollte er auch hier noch zum Schluß seinen Jüngern einen bleibenden Eindruck der Göttlichkeit seines Werkes und der Innigkeit seiner Liebe hinterlassen. Vgl. B. 13. Aug.: tanti enim magistri non solum sermocinatio ad ipsos, sed etiam oratio pro ipsis, discipulorum est aedificatio. Wenn in irgend einer menschlichen Rede sich die von der Gottheit durchstrahlte Menschheit offenbart, wenn in irgend einer menschlichen Rede sich das über alles Menschliche Erhabene und die zu allem Menschlichen sich herablassende errettende Liebe vereinigt zeigt, so ist es in dieser. — Ehe der selige Spener die Welt verließ, ließ er sich dreimal diese Rede vorlesen — „wobei zu gedenken,“ sagt sein Biograph (Canstein, Speners Leben S. 146.), „daß er dieses Capitel besonders sehr geliebet, niemals aber darüber habe predigen wollen, mit Bezeugen, daß er es nicht verstünde, und überstiege desselbigen rechter Verstand auch das Maaß des Glaubens, so der Herr den Seinigen in ihrer Wallfahrt pfluge mitzutheilen.“ Luther urtheilt von diesem Gebete: „Und ist fürwahr aus der Maaßen ein heftig, herzlich Gebet, darinnen er den Abgrund des Herzens, beide, gegen uns und seinen Vater eröffnet und ganz herauschüttet. — So schlecht und einfältig es klingen, so tief, reich und weit ist es, daß Niemand ergründen kann.“ — Den Inhalt giebt Melancthon so an: primum de se ipso precatur, postea de tota ecclesia, et de hac petit quatuor res praecipuas ecclesiae: conservationem verae doctrinae, concordiam ecclesiae, applicationem sui sacrificii, et ultimum ac summum bonum, ut ecclesia cum Christo ornetur vita, laetitia et gloria aeterna. — Ueber das Capitel besonders handelt Mösselt, Opusc. II. p. 63.

B. 1. Calvin: Coelum respexit, non quod illic inclusus sit Deus, qui terram quoque implet, sed quoniam coelorum aspectus nos admonet supra creaturas omnes longe eminere Dei numen. Hoc gestu vere Christus testatus est animi affectu se in coelo esse potius quam in terra, ut relictis hominibus familiare haberet cum Deo colloquium. — Ὡρα, wie 12, 23, 27. Ueber den Begriff δοξάζειν vgl. Anm. zu 1, 14. Die Verherrlichung des Sohnes durch den Vater besteht in der Herrlichkeit, deren der Menschensohn als Ueberwinder theilhaft wird, Phil. 2, 11. Hebr. 2, 9, 10. Vgl. Anm. zu der theilweise parallelen Stelle 13, 31, 32. Die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn, hier als ein künftiges erwähnt, ist die Herstellung des göttlichen Ebenbildes in der Menschheit, die Zurückführung der abgefallenen Menschheit zu Gott. Ist Gott in allen den Seinigen Alles geworden (1 Kor. 15, 28.), leuchtet aus Allen auf allen Punkten ihres Seyns Er hervor, so ist Er verherrlicht in der Menschheit.

B. 2. Christus giebt an, inwiefern er den Vater in der Menschheit verherrliche, nämlich eben dadurch, daß er das göttliche Leben, das er in sich trägt, über die Gläubigen verbreitet. Diese Verherrlichung war aber nur möglich, wenn der Vater den Sohn siegreich aus dem Tode zum Leben führte. Καθώς, „insofern als,“ Röm. 1, 28. 1 Kor. 1, 6. Πᾶσα σὰρξ, כָּל-בָּשָׂר, „alle Menschen,“ Luk. 3, 6. Apg. 2, 17. Lxx. Jes. 40, 5, 6. u. a. Der Vater hat Christo Macht über das ganze menschliche Geschlecht gegeben, damit er die Veranstellungen treffen könne, welche nöthig sind, um die, welche der Vater durch Erweckung eines inneren Bedürfnisses ihm zugeführt hat, zu dem ewigen Gottesreiche vorzubereiten (ähnlich ist Matth. 28, 18. die Erwähnung der ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐν τῇ γῇ mit der der allgemeinen Verkündigung des Evangelii verbunden). Und da nun solche Macht ihm zustehet, kann er auch den Vater in der Menschheit verherrlichen. Ueber den Ausdruck πᾶν ὃ δέδωκας vgl. Anm. zu 6, 39.

B. 3. Αὐτὴ ἐστὶν ἡ ζωή. Man braucht hier an keine Metonymie zu denken, Gott erkennen ist in sich selbst ein Leben (s. zu 1, 4.). Zwingli: quo magis Deum cognoscimus in Christo, hoc magis vivimus. Ähnlich heißt es E. 12, 50.: Gottes Auftrag an Jesum, Jesu Lehre ist das ewige Leben, sie schließt es in sich, und es äußert sich, sobald sie in den Menschen übergeht, so-

bald der Glaube als der geistige Lebenssaft sie assimilirt, so daß sie
 Fleisch und Blut im Menschen wird (Hebr. 4, 2.). Vgl. auch
 6, 63. — Christus hatte zu B. 2. erklärt, er verherrliche den Va-
 ter in der Menschheit, indem er das göttliche Leben in derselben
 ausbreite; nun folgt die Angabe, worin das göttliche Leben be-
 stehe. Es besteht darin, daß der erkannt wird (das Erkennen nach
 dem biblischen Sprachgebrauch schließt das Leben in der Sache mit
 in sich, s. zu 1, 4.), der allein den Namen Gott verdient unter al-
 lem, was Gott heißt (1 Joh. 5, 20. Dff. 5, 7. vgl. über ἀληθι-
 νός zu 1, 9. Die Götzen sind todt, äußern nicht ihre Vorsehung
 im Leben der Menschen, Israels Gott ist lebendig. Daher ist Theff.
 1, 9. verbunden θεός ζών καὶ ἀληθινός), und der, welcher zu ihm
 allein den Weg weist, Jesus der Messias (vgl. Matth. 11, 27.).
 Das Prädicat μόνος ἀληθινός steht also so wie 1 Tim. 1, 17.
 Röm. 16, 27. μόνος σοφῶ θεῶ — alles, was sonst Gott heißt
 (2 Theff. 2, 4.), hat auf dieses Prädicat keinen Anspruch. — Liegt
 in diesem Ausspruch etwas, das gegen das Dogma von der Gott-
 heit Christi bewiese? Nichts mehr, als was in allen Aussprüchen
 liegt, wo Christus sich von Gott unterscheidet, wie er das zuweilen
 so stark thut (E. 14, 1.), wo er nur überhaupt von Gott redet,
 nichts mehr als was in dem simplen Satz: Christus ist wahrer
 Mensch gewesen. Nur dann würde der Ausspruch etwas gegen das
 kirchliche Dogma beweisen, wenn es lehrte, ein anderer als der
 ἀληθινός θεός sei in Christo Mensch geworden. Im Gegentheil
 bemerkt D I s h a u s e n mit Recht: „Folgerungsweise liegt in unserer
 Stelle klar die Andeutung, daß das Wesen Christi, wie ein mensch-
 liches, so zugleich ein höheres ist. — Jeder fühlt, daß unter keiner
 Bedingung gesagt werden dürfe: „„das ist das ewige Leben,
 Gott und Abraham oder Moses zu erkennen,““ in ihnen ist nichts
 was das ewige Leben zu erkennen geben könnte, da sie bloße Men-
 schen sind. Nur insofern Gottes Kraft in ihnen wirkte, kann man
 sagen: Gott durch Abraham oder Moses erkennen.“ — Die
 lateinischen Kirchenlehrer, um die Argumentation der Gegner abzu-
 schneiden, Ambros., Aug., Hilár. construirten gezwungen so:
 ut te et quem misisti cognoscant solum verum Deum. Ähn-
 lich Chrys., Cleric., Mösselt, Kuin., Lücke, welche Χρι-
 στὸν als Prädicat nehmen: ἵνα γινώσκωσιν σε, τὸν μόνον ἀλη-
 θινὸν θεόν, καὶ, ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν, Χριστόν „damit sie in

dir den Christ anerkennen;" als wenn der Inf. εἶναι stünde. Sie vergleichen Joh. 20, 31. 2 Kor. 4, 5. Andere Gründe zu geschweigen, möchte dann wohl aber kaum bei Χριστός der Artikel fehlen dürfen, wie er ja auch gerade E. 20, 31. steht.

B. 4. Jene ὡς ἀνθρώπος in der Menschheit verbreiten, das hieß: den Vater verherrlichen, denn je mehr in den Menschen das Urbild, zu welchem sie geschaffen worden, hervortritt, desto mehr wird Gott selbst in der Welt verherrlicht. Der Quellpunct des urbildlichen Lebens ist mit der Erscheinung des sündlosen Erlösers als Mensch, und mit der Darstellung der vollkommensten ἡπακοῇ (Röm. 5, 19. Hebr. 5, 8. Phil. 2, 8.) in der Menschheit gegeben. Dieses Werk hatte der Erlöser vollendet — denn er anticipirt das letzte τετέλεσται E. 19, 30. — Gott war verherrlicht worden in der Menschheit; und sollte es von diesem Anfangspuncte aus immer mehr werden.

B. 5. Insofern im Erlöser das Wort als Mensch erschien, das vom Anfang an beim Vater gewesen, hat er auch ein Bewußtseyn seiner ewigen Existenz beim Vater. Sachparallelen sind die Aussprüche 6, 62. und 8, 58. Ebenso Phil. 2, 6 ff. Παρὰ σεαυτῷ kann nur heißen: „in der Gemeinschaft mit dem Vater im Geisterreich, im Himmel," wohin sich Christus erhob; es steht gegenüber dem ἐν τῇ γῇ B. 4. Παρὰ σοι entspricht ihm und hat also dieselbe Bedeutung. Insofern in Christo das Wort Mensch geworden, hatte er ewig jene δόξα besessen, insofern aber eben das Wort Mensch war, erhielt er sie als ein neues, als einen μωδός für seine ἡπακοῇ Phil. 2, 9. Hebr. 2, 9., und das drückt eigentlich auch das καὶ νῦν hier aus, „da das übertragene Werk vollendet ist." Vgl. d. Anm. zu 1, 14. über δόξα. — Die Socinianer, und nach ihnen Grot., Wetst., Mösselt, Gabler (Neuest. Journ. Bd. II. St. 2.) wollen auch diese Stelle, wie E. 8, 58., bloß von der Vorherbestimmung Gottes verstehen, mit Berufung auf die Stellen, wo es heißt, daß die Gläubigen schon vor der Schöpfung von Gott erwählt, ja verherrlicht sind, Eph. 1, 3, 4. 1 Petr. 1, 20. 2 Tim. 1, 9. Röm. 8, 30. Mit noch mehr Grund hätte man sich auf B. 24. in unserm Capitel berufen können. — Wenn nun aber auch das εἶχον παρὰ σοι an und für sich diese Erklärung zuließe, so ist indeß doch gegen jene Auslegung vorzüglich dies, daß offenbar das παρὰ σοι dem παρὰ σεαυτῷ entspricht, dieses aber gewiß

nicht mit *Εξερμ.* übersezt werden kann: „So verherrliche mich nun, mein Vater, nach deinem Rathschlusse.“ Wenn nun dieses die Gemeinschaft mit Gott bezeichnet, so nothwendig auch *παρά σοι*. Dazu kommt nun außerdem noch, daß andre Stellen unläugbar dasselbe aussagen, namentlich E. 8, 58. 6, 62., vgl. 17, 13. 14, 12, 28. 16, 28. Die Arminianer waren auch nicht einig in der Erklärung der Stelle. Der scharfsinnige *Episcopus* konnte sich zu jener Erklärung aus dem Grunde nicht entschließen, weil dann Christus von sich etwas aussagen würde, was eigentlich jeder von sich sagen kann, und dieses Argument bestimmt auch *Semlern*, die socinianische Erklärung der Stelle zu verschmähen.

B. 6. Von sich selbst richtet der Erlöser den Blick auf seine Gemeinde. Sein Werk hat darin bestanden, daß er Gottes Namen, d. i. dessen ganzes Wesen und sein Verhältniß zu den Menschen (B. 26. s. zu 1. 12.) den Menschen kund gethan. Aus B. 11. mit Vergleichung von B. 17. ergibt sich, daß es gleich mit *ἀληθεια* ist. *Chrys.*: *ἐφανέσθω δὲ καὶ διὰ λόγων καὶ διὰ πραγμάτων*. Menschen aller Zonen und Völker haben geahnet, geblicket und geschlossen, was der verborgene Urheber aller Dinge sei, Christus hat in seiner Erscheinung sein Wesen kund gethan. Durch das, was gottverwandt in uns ist, auf die Natur des Geistes schließen, der uns ins Daseyn rief, ist der sicherste Weg der Erkenntniß desselben. Aber das Gottverwandte in uns ist getrübt und zerrütet, und unser Erkennen wird durch die verkehrte Richtung unserer Gesinnung irre geleitet. In Christo schauen wir rein das Gottverwandte der menschlichen Natur, da können wir mit Sicherheit schließen, was die Natur des höchsten Geistes sei. Aber nicht nur dies: das Gottverwandte des Menschen entwickelt sich in zeitlicher Beschränkung. Christus trägt ein außerzeitliches Bewußtseyn in sich, vermöge dessen er Gott weiß wie kein Sterblicher, selbst der reinste nicht (Matth. 11, 27.). So konnte er allein wahrhaft den verborgenen Gott enthüllen. Aber nicht Jedem ist er enthüllt worden, sondern nur den Auserwählten, welche der Vater, weil sie eine Sehnsucht nach dem Himmelreich hatten, dem Sohne zuführte. *Κόσμος*, die Masse der Welt, gegenüber der auserwählten Gemeinde der Jünger Christi, s. z. 1, 10. *Σοὶ ἦσαν*, wer den ursprünglichen Zug des Herzens bewahrt, der ist Gottes, vgl. 8, 47. *Απγ.* 18, 10. Eben deshalb ist denn auch an diese das Wort nicht

vergeblich verkündigt worden. Sie haben es zu Herzen genommen. S. über den Sinn von *τηρεῖν* z. l. d. Anm. zu 8, 51.

B. 7. 8. Christus hat nichts Anders gethan, als den Vater selbst verherrlichen; sie erkennen, daß Alles, was Christus hat, vom Vater sei, denn des Vaters Offenbarungen hat er ihnen gegeben, und sie haben erkannt, daß er auch vom Vater gekommen ist. — *Πάντα*, die *δόξα*, von der Joh. 1, 14. spricht. Noch war das innere Bewußtseyn, daß die Worte ihres Lehrers von Gott seien, nicht deutlich in ihnen hervorgetreten, aber unentfaltete lag es in ihnen, es fesselte sie etwas an ihn, was sie sich selbst nicht deutlich machen konnten, was aber dennoch ein tiefes inneres Band zwischen ihm und ihnen begründete (C. 6, 68.).

B. 9. Die Betrachtung dessen, was zur Verherrlichung des Vaters in den Jüngern bereits gewürkt ist, löst sich in ein Gebet der Fürbitte für sie, die Schwachen, auf. Der Erlöser betet für sie, zunächst, weil sie ja die vom Vater ihm Uebergebenen sind, und gerade sie sind vom Vater ihm übergeben, weil ihnen (s. zu B. 6.) bereits der Sinn für die Gemeinschaft mit Gott aufgegangen ist. Der nun, welcher sich in eine nähere Beziehung zu Gott setzt, kann auch mehr als der Andere, dessen innerer Mensch von Gott abgekehrt ist, Offenbarungen der Gnade und der Liebe erhalten. Was Christus hier für die Jünger erbittet, daß sie eins seien mit ihm wie er mit dem Vater, das konnte er also für die Welt nicht erbitten. So verbietet auch Joh., 1 Joh. 5, 16., für den zu beten, der zum Tode gesündigt hat, welches eben darin seinen Grund hat, daß ein solcher nicht mehr zur *μετένοια* gelangen kann, Hebr. 6, 4—6. Während Calv. und auch Mel. in diesen Worten den absoluten Ausschluß der Welt aus der liebenden Theilnahme des Erlösers zu finden meinen, und gleichsam eine Uebergabe an das ewige Gericht Gottes, sagt Luther sehr richtig: „Wie reimet es sich aber, daß er nicht will für die Welt bitten, so er doch Matth. 5, 44. gelehrt hat, auch für unsere Feinde bitten? Darauf ist kurz die Antwort: Für die Welt bitten und nicht für die Welt bitten muß beides recht und gut seyn. Denn er spricht bald hernach selbst: Ich bitte nicht allein für sie, sondern auch für die, so durch ihr Wort an mich glauben werden. Dieselbigen müssen je noch (ehe sie bekehrt werden) von der Welt seyn, darum muß er für die Welt bitten, um solcher willen, die noch sollen von

der Welt herzukommen. [Dasselbe liegt in B. 21. 23. f. den Schluß der Anm. zu B. 21.] St. Paulus war ja auch von der Welt, da er die Christen verfolgte und tödtete. Noch hat St. Stephanus für ihn, daß er bekehret ward. Also betet auch Christus selbst am Kreuz, Luk. 23, 34. Also ist wahr, daß er beides für die Welt bittet und nicht für die Welt bittet. Das ist aber der Unterschied: auf die Weise und der Maßen bittet er nicht für die Welt wie für seine Christen. Für die Christen und alle, die bekehrt sollen werden, bittet er also, daß sie bei dem rechten Glauben bleiben und zunehmen, und die noch nicht darin sind, daß sie sollen aus ihrem Wesen treten und herzukommen." Auch Bengel bemerkt sehr treffend: hoc non absolute accipi debet, coll. v. 21. 23., sed Iesus non rogat pro mundo hoc loco et tempore et his verbis, quae in solos fideles conveniebant, v. 11. 15. 17.

B. 10. Ein anderer Grund, auf den der zärtlich für die Seinen besorgte Erlöser seine Fürbitte gründet: Alle Verherrlichung des Sohns ist auch eine Verherrlichung des Vaters, und — nun ist der Sohn bereits in seinen Gläubigen verherrlicht, die Fülle des göttlichen Lebens ist auf sie übergegangen. So nehmen wir *δοξασμαί* als wirkliches Perf. Euth.: *δοδοξασμαί ἐν τοῖς δοθεῖσιν μοι μαθηταῖς, ἐκιννοῦσιν με κύριον ἑαυτῶν, καὶ προσκυνοῦσιν καὶ κηρύττουσιν με θεόν*. Danach erklärt sich denn auch B. 22. Es hieß ja C. 1, 14., die *δόξα* Christi sei bereits erschienen in seiner *γάρις καὶ ἀλήθεια*, und 1, 17. diese sei den Gläubigen mitgetheilt worden. Vgl. auch 2 Thess. 1, 12. Mehrere, welche, wie es in neuerer Zeit gewöhnlich geworden, das *δοξάζειν* bloß von der Verbreitung des Evang. verstehen, nehmen hier wie auch nachher B. 22. das Perf. willkürlich als Fut., so Heum., Semler, Mösselt u. A.

B. 11. Der Erlöser redet *ποληπτικῶς*, wie auch nachher. Er verläßt die Seinen, entzieht ihnen seine leibliche Gegenwart, um so mehr bedürfen sie göttlichen Beistand (14, 8.). Sie bleiben in der Welt allen Versuchungen ausgesetzt. Diesen Beistand erweist ihnen Gott, indem er sie in dem *ὄνομα* bewahrt, das der Erlöser ihnen verkündet hat (s. zu B. 6.). — In dem Folgenden hängt der Sinn von der Lesart ab. Cod. ABC und viele Minuskel-Codd., wie auch der Syrer, Araber, lesen *ὃ*; einige wenige lesen *ὁ*; *οὗς* hat der Kopte, Aeth., Bulg. und cod. D., aber nur als

Emendation der früheren Lesart, welche δ war. Offenbar hat also die Lesart $\omicron\upsilon\varsigma$ gar keine Auctorität. Was nun die andern beiden betrifft, so fällt sogleich in die Augen, wie aus dem überdies viel mehr verbürgten ϕ das δ entstehen konnte. Den Dativ ϕ nämlich müssen wir als Attraction ansehen (wie B. 5. η), diese konnte von Grammatikern in das gewöhnliche δ aufgelöst werden. Nehmen wir nun $\omicron\nu\omicron\mu\alpha$ in derselben Bedeutung wie vorher, so ist der Sinn: „Du hast mir die Erkenntniß deines Wesens, in deren Besitz ich bitte daß sie bleiben mögen, übergeben.“ Das Verbum $\delta\iota\delta\omicron\nu\alpha\iota$ gebraucht Christus auch sonst, wenn von der Mittheilung der göttlichen Offenbarung an ihn und Andere die Rede ist (B. 8. Matth. 13, 11.). „ $\omicron\nu\omicron\mu\alpha$ ist also hier dem Sinne nach so viel wie $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ τοῦ θεοῦ. — Die Einheit nun zwischen dem Sohne und dem Vater, und den Gläubigen und dem Sohne ist allerdings die der $\omicron\mu\acute{o}\nu\omicron\iota\alpha$. Aber man muß dabei nicht bloß an eine äußerliche Conformität der Willensrichtung denken, sondern an jenen lebendigen Gottesgeist, der als das Princip aller wahren Erleuchtung und Heiligung wirklich einen innerlichen Zusammenhang zwischen den Gläubigen und Christo, und zwischen Christo und dem Vater begründet. Die Einheit ist nicht bloß eine äußerliche Uebereinstimmung, sondern eine innerliche Gemeinschaft, wie dies das Gleichniß von den Reben und dem Weinstocke (E. 15.) lehrt (vgl. auch B. 21.). So sagt Christus 10, 14., wie er den Vater kenne und der Vater ihn, so kenne er die Gläubigen und diese ihn.

B. 12. Der Grund, warum der Erlöser so für die Seinigen betet, ist, weil er von ihnen scheiden muß. Nun muß er sie der unsichtbaren Obhut des Vaters anvertrauen. $\Phiυλάσσειν$ „bewachen,“ nämlich damit sie nicht abfallen. ᾿Απόλετο kann bloß von dem sich Verirren, von dem sich Verlieren verstanden werden. Indes ist es wahrscheinlicher, daß es das geistige Verlorenwerden bezeichnet, da es sich wohl schon auf das nachfolgende $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$ ἀπωλείας bezieht. $Εἰ μὴ$ „sondern,“ nicht „außer.“ Bekanntlich bezeichnet der Hebräer den Begriff der Theilnahme durch Zusammensetzungen dessen, woran man Theil nimmt, mit dem Prädicat „Sohn“: so auch hier $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$ ἀπωλείας, LXX. Jes. 57, 4. τέκνα ἀπωλείας, Sir. 16, 9. ἔθνος ἀπωλείας. Der Gen. kann passiv genommen werden „der welchen Gott dem Verderben übergeben hat,“ oder activ „der welcher sich dem Verderben preisgegeben, der abgewichen ist.“ Dies

Letztere ist das Wahrscheinlichere. So in Jes. 57, 4., *τὴν τέρψιν τῆς ἀπωλείας* „die Abgewichenen,“ auch Sir. 16, 9., wo das parallele Glied ist *οἱ ἐξηγμένοι ἐν ἀμαρτίας αὐτῶν*. Endlich ist auch 2 Theff. 2, 3. mit *ὁ υἱὸς ἀπωλείας* parallel *ἄνθρωπος ἀμαρτίας*. Nach seinem entsprechenden Sprachgebrauch sagt der Lateiner: homo perditus für sceleratus. — Das *ἐν πληρῇ ἡ γὰρ* könnte man, wie Ruinolt u. A. thun, allgemeiner fassen, so daß es sich nur auf die Aussprüche der Schrift von der Nothwendigkeit der Leiden und des Todes des Messias bezöge, wie Luk. 18, 31. Wenn da Christus oben C. 13, 18. einen Ausspruch der Schrift speciell auf seinen Verrath durch Freundschaft bezog, so möchte hier jene allgemeinere Beziehung unzulässig seyn. Vielmehr will Christus sagen: „Wenn dieser Eine sich der Sünde preis gab, so hat dies nicht am Mangel meiner wachsamten Liebe gelegen (der Heiland hatte ihn ja, auch als er seinen Abfall schon voraussah, mit aller schonenden Liebe getragen, immer aufs Neue ihn durch diese Liebe und die ahnungsvollen Warnungen zu erweichen und zu gewinnen gesucht, s. zu 6, 64. 13, 18, 26.), sondern Gott hat die Verstocktheit seines Herzens längst gekannt.“ Wenn Gott die Verhärtung der Menschen schon in Weissagungen andeutet, so ist dies ein Zeichen, daß diese Verhärtung nicht durch den Mangel der Neben-Menschen an wachsender Liebe geschieht, sondern aus der Natur der Verderbten hervorgeht. Es kann nun freilich gefragt werden, ob nicht der, dessen Verhärtung Gott schon in Weissagungen angedeutet hat, sich auch, da ja das Vorauswissen Gottes untrüglich sei, verhärten müsse. Diese Frage fällt nun mit der allgemeineren zusammen, ob Gott überhaupt freie Handlungen der Wesen (eigentlich entsteht diese Schwierigkeit nur bei Handlungen der Willführ, bei dem Bösen, nicht bei den aus dem Göttlichen im Menschen hervorgehenden) voraus sehen könne, ohne daß sie aufhören frei zu seyn. Aber auch diese Frage kommt auf eine allgemeinere zurück, ob bei Gott ein ewiges Wissen dessen seyn könne, was in der Zeit, die doch ein Werden ist, geschieht. Diese Frage kann aber ihrer Natur nach nur von dem beantwortet werden, der selbst eine Anschauung von einem ewigen Wissen, von der Zeitlosigkeit überhaupt hat. Mit Berücksichtigung dessen, was wir oben zu C. 13, 18. bemerkten, werden wir mithin auch nicht sagen können, weil Christus verrathen werden mußte, mußte Judas sich

verhärten, sondern eben daß in dem ewigen Wissen Gottes gegenwärtige Böse wurde von Gott in den Erlösungsplan der Menschen verwebt, so daß es, wie alles Böse, gerade den gnädigen Absichten Gottes zum Heile der Menschen dienbar werden mußte.

B. 13. „Nun kann ich sie nicht mehr leiblich gegenwärtig bewachen, allein, während ich noch bei ihnen bin, spreche ich in ihrer Gegenwart diese Fürbitte aus, damit sie in rechter Freudigkeit bleiben, wenn sie an diese meine Worte sich erinnern, sich recht aufrichten mögen.“ Calv.: Patrem precatur coram discipulis, non quia ullis verbis opus sit, sed ut illis dubitationem eximat (11, 42.). Wir haben schon 15, 11. diejenige Auffassung des $\chi\alpha\rho\alpha$ ἡ $\epsilon\mu\eta$ für die vorzüglichste erklären müssen, welche das Pronomen als Bezeichnung des Urhebers ansieht. Hier ist es fast die allein zulässige. Es ist also gleich dem $\chi\alpha\rho\alpha$ ἐν $\epsilon\mu\sigma\iota$. Ueber $\pi\lambda\eta\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota$ s. zu 3, 29.

B. 14. Der Zusammenhang ist: „Daß sie jenen Kämpfen in der Welt und der Feindschaft der Welt ausgesetzt sind, davon ist ja eben ihr innerer Zusammenhang mit dir, von welchem die Welt entfremdet ist, die Ursache, um so mehr wirft du sie also bewahren.“ Calv.: tuum est eos protegere, qui propter sermonem tuum mundo exosi sunt. Vgl. zu 15, 19.

B. 15. Außerlich sollen die Jünger des Erlösers aus jener Gemeinschaft mit der von Gott entfremdeten Welt nicht gerissen werden, sie sollen als Offenbarungen und Zeugen einer höheren Welt (1 Petr. 2, 9. Matth. 5, 14.) stehn bleiben, sollen ein Sauerteig für das verderbte Geschlecht werden. Calv.: consulit Christus infirmitati suorum, ut vota sua, quae ut plurimum metas transiliunt, hoc quem praescribit modo temperent. Non promittit gratiam, quae eos subducat ab omni labore et cura, sed quae invictum robur adversus hostes suppeditet. — Ἐκ τοῦ πονηροῦ kann masc. oder neutr. (dieselbe Ungewißheit waltet ob Matth. 6, 13. vgl. mit 5, 37.) seyn, aber die Vergleichung mit 1 Joh. 2, 13, 14. 3, 12. 5, 18. zeigt, daß es masc. ist (1 Joh. 5, 19. muß $\pi\omicron\nu\eta\rho\acute{o}\varsigma$ wegen B. 18. auch als masc. genommen werden), und den in der Sündhaftigkeit und Verblendung der Menschen wirkenden bösen Geist bezeichnet. Τηρεῖν ἐκ steht prägnant für $\text{τηρεῖν καὶ ὀφείδειν}$; diese Prägnanz ist veranlaßt durch das vorhergehende ἐκ τοῦ κόσμου .

B. 16. Der Vers schließt sich wohl so an, daß Christus dadurch noch mehr hervorheben will, wie der Vater sie nothwendig schützen mußte, da sie ja eben so wohl als er selbst dem Gottreiche des himmlischen Vaters bereits angehörten.

B. 17. Der Erlöser bezeichnet, wodurch die Seinigen vor der Welt würden bewahrt werden. In der Wahrheit lebend (so kann man das *ἐν* auffassen) würden sie geheiligt werden. *Ἀγιάζω* wie die Alten = *ἀγίους ποιεῖν*. — Andere, wie Hammond, Kuin., wollen *ἀγιάζειν* hier wie E. 10, 36. in der Bedeutung des hebräischen *קדשׁ* „einweihen“ nehmen und verstehen es ganz eng von einem Weihen zum Lehramt, „weihe sie für die Verbreitung deiner Lehre;“ so auch de Wette in s. Uebers., vgl. aber zu B. 19. — *Ἀληθεία* muß hier ganz in jener Bedeutung genommen werden, die zu 1, 4. entwickelt worden. Vgl. 8, 32. Die himmlischen Wahrheiten des Evangelii, nicht bloß in den Verstand, sondern in das innere religiöse Lebensbewußtseyn des Menschen aufgenommen, sind, eben weil sie göttliche Wahrheiten sind, und in Gott Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit nicht getrennt ist, heiligend. Wird die Erkenntniß des sittlichen Verderbens des Menschen, der freien Gnade Gottes in Christo, des ganzen Verhältnisses Gottes zu den Menschen, so wie es Christus kund gethan hat, in das innere Bewußtseyn des Menschen aufgenommen, so ist eben damit auch eine Stimmung, eine Richtung des Innern gegeben, in welcher die fortschreitende Heiligung und Befeligung liegt. Darum kann denn auch Christus sagen: „Werden meine Jünger nur die von mir kund gethanen Wahrheiten in ihr inneres Bewußtseyn aufnehmen, so werden sie auch geheiligt werden.“ Ganz wie 8, 31.

B. 18. Christus spricht auch hier im Prät., weil er seinen Lebensgang schon als vollendet betrachtet, auch hatte ja das Apostelamt der Jünger bereits begonnen (Matth. 10.). „Wie sehr die Jünger jenes göttlichen *ἀγιασμοῦ* bedürften — sagt der Erlöser — gehe daraus hervor, daß sie in seine Stelle, in seinen Beruf eintreten.“ Im Folgenden giebt nun Christus an, auf welche Weise er ihren *ἀγιασμοῦ* vermittelt habe.

B. 19. Man kann von der Ansicht ausgehn, daß Christus hier von den Aposteln ganz in demselben Sinne das *ἀγιάζω* gebrauche wie von sich. Dann könnte *ἀγιάζω* nicht heißen „heilig machen,“ diese Bedeutung gäbe hier keinen passenden Sinn. Es

müßte also in der Bedeutung „weihen“ stehen, wie C. 10, 36., und das Präs. stände für das Prät.: „Gleichwie ich mich zu ihrem Besten durch mein ganzes Leben für sie geweiht habe, so sollen auch sie durch meine Wahrheit geweiht werden.“ So die Socinianer, Heumann, Mößelt, Semler, de Wette in f. Uebers. u. A. Indesß das Präs. widerstrebt dieser Auffassung, und will eher als Futurum denn als Prät. aufgefaßt seyn. Daher ist es vom Weihen zum Tode zu verstehen, wie denn auch $\psi\alpha\lambda\lambda\iota$ insbesondere von der Absonderung zum Opfer gebraucht wurde, 3 Mos. 22, 2, 3. 5 Mos. 15, 19, 20. Röm. 15, 16. Das zweite $\alpha\gamma\iota\alpha\zeta\epsilon\omega$ hat dann eine von dem ersten verschiedene Bedeutung, und der Sinn ist demnach: „ich weihe mich für sie dem Tode, ich stehe im Begriff mich zu weihen, damit sie in der Wahrheit geheiligt werden.“ So fassen das $\alpha\gamma\iota\alpha\zeta\omega$ $\epsilon\mu\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ auch die griechischen Ausleger. Chrys.: $\pi\alpha\rho\sigma\phi\acute{\epsilon}\rho\omega$ $\sigma\omicron\iota$ $\theta\upsilon\sigma\lambda\alpha\nu$. So auch Erasmus, Luth., Zwingli, Calvin, Lücke, Storr, Opusc. T. III. p. 158. Wie nun aber der $\alpha\gamma\iota\alpha\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ der Jünger die Folge von der $\pi\alpha\rho\sigma\phi\omicron\rho\alpha$ Christi sei, darüber waren die älteren Ausleger ungewiß. Chrys.: $\kappa\alpha\iota$ $\gamma\alpha\rho$ $\kappa\alpha\iota$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ $\sigma\omicron\iota$ $\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\lambda\acute{\eta}\mu\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\kappa\omicron\iota\omega$ $\pi\alpha\rho\sigma\phi\omicron\rho\acute{\alpha}\nu$ $\eta\tau\omicron\iota$ $\delta\iota\alpha$ $\tau\acute{o}$ $\tau\eta\nu$ $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}\nu$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ $\gamma\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ $\varphi\eta\sigma\iota\nu$, η $\delta\iota\alpha$ $\tau\acute{o}$ $\kappa\alpha\iota$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ $\theta\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ $\pi\alpha\rho\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\sigma\alpha\tau\epsilon$ $\gamma\alpha\rho$, $\varphi\eta\sigma\iota$, $\tau\acute{\alpha}$ $\mu\acute{\epsilon}\lambda\eta$ $\upsilon\mu\acute{\omega}\nu$ $\theta\upsilon\sigma\lambda\alpha\nu$ $\zeta\omega\sigma\alpha\nu$ $\kappa\tau\lambda$. Chrys. will also das zweitemal $\alpha\gamma\iota\alpha\zeta\omega$ in demselben Sinne nehmen, wie das erstemal. — Luther: „Also redet er von der wahrhaftigen Heiligkeit, uns zu warnen, daß man sich vorsehe nichts anders zu predigen, denn von seiner Heiligung. Meine Heiligkeit, spricht er, macht sie wahrhaft heilig.“

B. 20. Der Blick des Erlösers erweitert sich, er schaut auf die ganze Masse der Gläubigen, welche durch alle Jahrhunderte hin in das Reich Gottes gesammelt werden sollen, und auch für diese erhebt er sein Gebet. Die Lesart $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\acute{o}\nu\tau\omega\nu$ ist nach äußeren und inneren Gründen die richtige; Christus blickt auf die Zukunft als auf die Gegenwart hin.

B. 21. Wie alle Reben durch die allen gemeinsame Lebenskraft des Weinstocks vereint und verbunden sind, so eint jenes allen gemeinsame gleiche Lebenselement des Geistes Christi alle Gläubigen. Eine falsche Ueberschätzung unwesentlicher Eigenthümlichkeiten hat freilich oftmals in der Kirche des Erlösers diejenigen außerlich entzweit, die doch innerlich eins waren, und so jenes herrliche

Vorrecht der Christen aufgehoben; aber wo wäre wohl irgend etwas Göttliches, das nicht durch das Vordrängen der menschlichen Selbstsucht getrübt würde! Indes lehrt die Geschichte, daß zu allen Zeiten jenes innige Band der brüderlichen Liebe, welches die an Christum wahrhaft Gläubigen verbindet, der Welt ein Stein des Anstoßes oder ein Magnet gewesen ist. Man denke an die ersten Christen (s. oben zu 13, 35., wozu vgl. Arnold, Abbildung der ersten Christen, das dritte Buch), an die Waldenser (von ihnen schreibt der Dominicaner Eilenstein, ihr größter Feind: *boni in moribus et vita, veraces in sermone, in charitate fraterna unanimes, tantum quod fides eorum etc.*, Leger, Gesch. der Waldenser, S. 502.), an die Brüdergemeine in der ersten Zeit (man erinnere sich des tiefen Eindrucks, den Wesley erhielt durch den Anblick der unter ihnen waltenden Liebe), u. s. w. Der Sache nach richtig sagt daher Lampe, es sei hier und B. 23. von den *electis im κόσμος* die Rede, von denen welche eben so angezogen werden, daß sie sich an das Reich Christi anschließen.

B. 22. Was die *δόξα* sei, die Christus hier den Seinigen schon gegeben zu haben erklärt, darüber s. zu 1, 14. — Daß sie schon hienieden sich manifestiren müsse, geht aus B. 21. hervor, es kann also nicht mit Euth., Lampe an die jenseitige *δόξα* gedacht werden. Bloß an die Wundergaben kann man mit Ammonius, Zwingli, Grotius auch nicht denken, denn die *δόξα* besteht ja auch in der Lebenseinheit der Gläubigen mit dem Erlöser. Chrys.: *πὼς ἔδωκε τὴν δόξαν; ἐν αὐτοῖς γενόμενος καὶ τὸν πατέρα ἔχων μεθ' ἑαυτοῦ, ὥστε αὐτοὺς συγκρατεῖν.* Calv.: *humanae quoque naturae Christi, quam nobiscum habet communem, insculpta erat paternae gloriae effigies, ut membra sua in eam transfiguret.* Bengel: *gloria Unigeniti effulget per filios Dei fideles.* Item, *quanta maiestas Christianorum! Dedit iam, quamvis occulte.*

B. 23. Wenn Christus das innere Lebensbewußtseyn der Christen erfüllt, so findet ein vollendeter Zusammenhang durch die Liebe in ihnen statt. Die Welt, zwar entfremdet der wahren Liebe, aber doch das Bewußtseyn derselben nicht völlig zu verläugnen vermögend, verweilt staunend bei jener übernatürlichen Aeußerung wahrer christlicher Bruderliebe, sie sieht sich am Ende genöthigt anzuerkennen, daß über denen, welche so gleichwie Glieder Eines Körpers

verbunden seyn können, eine besondere Liebe und Kraft Gottes walten müsse, derselbe Geist sie beseele, welcher den Begründer ihres göttlichen Lebens erfüllte. — *Τελειοῦσθαι*, „vollendet, vollkommen gemacht werden,“ 1 Joh. 2, 5. 4, 17, 18. Ebenso von der Vollendung der Gläubigen Hebr. 12, 23. vgl. 11, 40. *Τελειοῦσθαι εἰς τι*, „so vollkommen gemacht werden, daß daraus etwas entsteht,“ vgl. 3. B. die Construction *εἶναι εἰς ἓν* 1 Joh. 5, 8.

B. 24. Die Gläubigen nehmen durch ihren Zusammenhang mit dem Erlöser hienieden ein Lebenselement auf, das erst in der jenseitigen Ordnung der Dinge zur vollkommenen Entwicklung gelangen soll. Sie verstehen in diesem beschränkten Daseyn selbst noch nicht, was und wieviel ihnen durch jene Gemeinschaft mit ihrem himmlischen Haupte verliehen worden ist. Darum wendet sich nun auch Christus von der ihnen schon in diesem Leben verliehenen *δόξα* zur Betrachtung der ewigen hin, als zu dem Zustande der Vollendung. An dem verklärten Zustande des Hauptes sollen auch die Glieder theilnehmen. Wie die Menschen, insofern sie leiblich mit dem ersten Stammvater zusammenhängen, auch in dessen Elend mit eingingen, so sollen die, welche durch die geistige Geburt mit dem zweiten Anfänger der Menschheit verbunden sind, auch an dessen Herrlichkeit Antheil nehmen (1 Joh. 3, 2. Röm. 5, 18, 19, 21. Phil. 1, 23. Kol. 3, 4. 2 Tim. 4, 7, 8.). Nähnlich im Ausdruck ist E. 12, 26. und 14, 3. — *Θέλω*, wie öfter, gleich *ἐπιθυμῶ*. Das Sehen der Herrlichkeit ist das Antheilnehmen, das Genießen, wie sonst *θεωρεῖν θάνατον* E. 8, 51. Uebrigens ist *θεωρεῖν* nicht ganz gleich mit dem *ὁρᾶν*, sondern mit *θεᾶσθαι*. — Diese Liebe Gottes zu Christo vor der Welt ist die, vermöge welcher Gott von Ewigkeit her die durch Christum Erlöseten auch in ihm anschaute. Eph. 1, 4, 6. 1 Petr. 1, 20. Das prae der Zeit ist auch ein prae der Beziehung. Die ganze Menschenschöpfung bezog sich auf den Geliebten und in ihm auch auf seine Brüder. Wengel: *oeconomia salutis fluit ex aeternitate in aeternitatem*.

B. 25. Da Christus sich vorstellt, wie er jetzt eben der Feindschaft der Welt entgegenschreite, so berührt er noch einmal jenen Gegensatz der Seinigen und der von Gott entfremdeten Menschheit. In Bezug auf diese scheint sein Werk auf Erden vergeblich gewesen zu seyn, aber der Zweck ist erreicht, da diejenigen den verborgenen heiligen Gott anerkannt haben, deren innerer Sinn für das Gött-

liche offen war (Joh. 5, 38, 42.). *Alkaios* hat bei Johannes immer die Bedeutung von „heilig,“ s. zu 16, 8. Diese paßt auch hier ganz, da Christus zugleich den inneren Grund aussprechen will, warum die Welt seine Offenbarung nicht aufgefaßt und angenommen hat, weil nämlich der Gott, den er, der heilige Messias, enthüllt, der Heilige selbst ist. Da nun der die Finsterniß liebende Mensch sich vor dem Lichte der Heiligkeit scheut (3, 20.), so wollte die vom göttlichen Leben entfremdete Menschheit das sie strafende Licht nicht anerkennen. Calv.: *doet, quantumvis superbe mundus contemnat Deum vel respuat, nihil tamen propterea illi decedere, nec posse fieri, quin illi integer maneat iustitiae suae honor.* — Das *καί* hat hier die Bedeutung von *καὶτοις*, s. zu 3, 13.

V. 26. Seinem leiblichen Daseyn nach hat der Erlöser sein Lehramt geendigt, allein er wird durch den heiligen Geist fortfahren, die Erkenntniß des der Welt verborgenen heiligen Gottes den Seinigen zu offenbaren. Darauf bezieht sich das Futurum *πρωγλω*. Je mehr nun die Erleuchtung seiner Jünger wächst, je mehr sie innerlich erkennen lernen den ganzen Umfang und die Tiefe der ihnen mitgetheilten göttlichen Wahrheit, desto wärmer wird ihre Liebe werden, desto mehr wird aber auch Gottes Liebe sich an ihnen offenbaren können, wird Christus selbst Wohnung in ihnen machen können. *Ἦν ἡγάπησας* ist nach dem Hebraïsmus *χαλεπὸν χάριν* zu erklären, für *χαλεπὸν σφόδρα*, Matth. 2, 10.

Es bleibt nun noch übrig, einen Blick darauf zu werfen, welches das Verhältniß der Erzählung der andern drei Evangelisten von den letzten Gemüthszuständen Jesu zu der des Johannes ist. Die anderen erzählen von schweren Seelenkämpfen in Gethsemane. Während nun Dr. Bretschneider in seinen Probabilia (S. 35 f.) hieraus ein Argument zog, die Unächtheit des Johannes zu beweisen, stellte Usteri, *Commentatio in Ev. Ioh.*, S. 58. Zweifel gegen die Zuverlässigkeit der Erzählung der Synoptiker auf. Ausführlich und mit Einsicht hat diese Zweifel Lücke zu beantworten gesucht. Er bemerkt nämlich: Verkennen zu wollen, daß überhaupt in Zeiten des Kampfes oft ein plötzlicher Uebergang von Freude und Friede zu Schmerz und umgekehrt im Gemüthe des Gläubigen eintrete, würde Mangel an geistiger Erfahrung und Beobachtung beurfunden. Den deutlichsten Beleg hierfür geben manche Psalmen.

Wenn wir nun Andeutungen im Evangelio Johannis finden, zufolge deren der Erlöser schon längere Zeit vor seinem letzten Leiden von Schmerz- und kampfvollen Ahnungen der Zukunft ergriffen wurde (s. zu 4, 38. 9, 5. 12, 27.), wie sollte es nicht denkbar, ja wahrscheinlich seyn, daß diese Kämpfe, als die gefürchtete Stunde selbst näher kam, noch stärker hervortraten. Richtig wird ebenfalls von Lücke bemerkt, daß auch nach jenem, den Kampf in Gethsemane endenden: „Nicht wie ich, sondern wie du willst!“ kein neues Ringen mehr erwartet werden sollte, kein Angststurz, wie der am Kreuze: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!“ — Die Erwähnung mehrerer Momente des Lebens Christi, in welchen sich eine große Angst vor dem Tode ausspricht, und namentlich auch die letzte Klage am Kreuze dient allerdings dazu, die Kämpfe in Gethsemane als historisch zu rechtfertigen.

Capitel XVIII.

B. 1. 2. Zu diesem ganzen letzten Abschnitte — der Leidensgeschichte des Herrn — ist besonders zu vergleichen unter den Älteren *Byndus, de morte Iesu Christi*, Amst. 1696. 2 Voll., unter den Neueren des ehrwürdigen *Hef* *Lebensgeschichte Jesu*, Band 3. — Für dieses achtzehnte Capitel ist zu benutzen *Gurlitt, Lectiones in Nov. Test., Specim. quartum*, Hamb. 1805. — Jesus hatte an diesem letzten Feste (vielleicht auch an früheren, E. 8, 1.) die Nächte außer Jerusalem (Matth. 21, 17. Luk. 21, 37.) zugebracht, um vor Nachstellungen sicher diese letzte Zeit ruhig mit seinen Jüngern zu verleben. Die Jünger mochten noch immer nicht ahnen, daß sein Abscheiden so ganz nahe sei (13, 29.). Sie glaubten, ihr Meister begeben sich nur nach seiner Gewohnheit (*κατὰ τὸ ἔθος*, Luk. 22, 39.) in diesen Tagen außer die Stadt, um dort zu übernachten. Dort in der Umgegend der Stadt (s. zu 11, 14.) hatte Jesus Anhänger (Matth. 21, 1, 3.). Einem derselben gehörte wahrscheinlich auch der Garten, von dem hier die Rede ist, und der wahrscheinlich mit einer Meierei zusammenhing. Der Name derselben (des *χοῦλον*, Matth. 26, 36.) war *אגודת* „Delfelter.“ In diesem Garten bereitete sich der Herr im Gebete auf die herannahende Gefahr vor. Was indeß hier vorgegangen, übergeht Johannes, der es aus der Evangelientradition als

schon sehr bekannt voraussetzt, und in diesem letzten Theile augenscheinlich zu dem großen Moment der Kreuzigung selbst eilt. Er übergeht auch jene Verhandlungen, welche der Verräther, unterdeß sein göttlicher Meister auch seiner voll Schmerz im Gebete zum himmlischen Vater gedachte, mit dem Synedrium gepflogen. Den Aufenthalt Jesu an diesem Orte vermuthet der Verräther. Er führt daher die Schaar sogleich hieher. Nach den ersten drei Evangelisten geht er selbst voran, um durch einen Kuß das σημεῖον zu geben, welches die Person Jesu sei. Nach unserem Evangelium heißt es nun, Jesus sei von selbst der Schaar entgegengetreten, und habe sich zu erkennen gegeben. Auch diese Abweichung der Erzählungen wird von denjenigen, welche entweder den johanneischen Bericht oder den synoptischen für unzuverlässige Relationen ausgeben, sehr urgirt. Zuerst nun ist hier im Allgemeinen zu bemerken, daß man, um die Aechtheit der evangelischen Berichte anzuerkennen, nicht Forderungen an sie machen muß, zu denen man sich bei keinem andern Historiker für befugt hält. Richtig sagt Chrys. praef. ad Matth.: καὶ οἱ μέγα ἐπὶ ἱστορικῇ καὶ φιλοσοφίᾳ κομπάζοντες, πολλὰ πολλὰ βιβλία γράψαντες περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων, οὐ μόνον ἀπλῶς διαφώνησαν, ἀλλὰ καὶ ἐναντίως ἀλλήλοις εἶπον καὶ γὰρ ἑκαστὸν ἐστὶ διαφόρως εἰπεῖν καὶ μαχομένως εἰπεῖν. Man sehe über die würllichen oder anscheinenden Widersprüche classischer Historiker Perizon., Animadversiones Historicae, c. 8., das Cap.: diversa tradunt aliquando scriptores de eadem re et a se ipsis dissident. Mithin dürfen wir nie aus einigen anscheinenden oder würllichen Abweichungen des Berichts auf die Unzuverlässigkeit des Ganzen schließen. Ferner ist es Pflicht, erst dann den Bericht eines Geschichtschreibers über ein einzelnes Factum in Zweifel zu ziehen, wenn die Unmöglichkeit der Ausgleichung mit andern Nachrichten erwiesen ist; denn wer weiß nicht, wie sehr die Verschiedenartigkeit der Behandlung, individuelle Absichten des Schriftstellers in Bezug auf das Einzelne, besonders aber die mangelhafte Kenntniß, welche der Leser von den Einzelheiten der Geschichte hat, und welche ihn verhindert, eine Anschauung des Factums zu gewinnen, dahin wirken, scheinbare Widersprüche zu erzeugen. Was nun die neutestamentlichen Schriftsteller insbesondere betrifft, so waren sie Zeugen einer göttlichen Wahrheit, und der Mensch bedarf nicht bloß göttliche Wahrheit, sondern auch wahres

Zeugniß von der göttlichen Wahrheit (vergl. den trefflichen Abschnitt über die Inspiration in der Dogmatik von Twisten, 1. Th. S. 398 ff.). Es ist daher aus der Natur der Sache zu schließen, daß die Wirkungen des Paraklet, welche der Erlöser seinen Jüngern zu Ausübung ihres Berufs verheißt, sich nicht bloß auf die mündliche, sondern auch auf die schriftliche Lehre bezogen haben werden, woraus folgt, daß wir keine falsche und irrige Darstellungen solcher Wahrheiten oder Thatsachen erwarten dürfen, welche das Wesen der Heilslehre betreffen. So wie aber oben aus dem Zusammenhange hervorging, daß das πάντα, was der Geist lehren und erinnern sollte, nicht unbestimmt alles irgend zu Wissende bezeichnet, sondern das Ganze der Heilslehre, so sind wir auch nicht berechtigt, eine Untrüglichkeit der Apostel in allen einzelnen Umständen, welche das Wesen nicht alteriren, anzunehmen. Classisch ist hier der Ausspruch des Chrys. in der Vorrede zu Matth.: αὐτὸ μὲν οὖν τοῦτο (die Abweichung in Nebenumständen) μέγιστον δειγμα τῆς ἀληθείας ἐστίν· εἰ γὰρ πάντα συνεφώνησαν μετὰ ἀκριβείας, καὶ μέχρι καιροῦ καὶ μέχρι τόπου καὶ μέχρι ἡμερῶν αὐτῶν, οὐδεὶς ἂν ἐπίστευσε τῶν ἐχθρῶν, ὅτι μὴ συνεληθόντες ἀπὸ συνθήκης τινὸς ἀνθρωπίνης ἔγραψαν, ἀπερ ἔγραψαν· οὐ γὰρ εἶναι τῆς ἀπλότητος τὴν τοσαύτην συμφωνίαν νυνὶ δὲ καὶ ἡ δοκοῦσα ἐν μικροῖς εἶναι διαφωνία πάσης ἀπαλλάττει αὐτοὺς ὑποψίας, καὶ λαμπρῶς ὑπὲρ τοῦ τρόπου τῶν γραφάντων ἀπολογεῖται... ἐκεῖνο ἀξιούμεν ὑμᾶς παρατηρεῖν, ὅτι ἐν τοῖς κεφαλαίοις καὶ συνέχουσιν ἡμῶν τὴν ζωὴν καὶ τὸ κήρυγμα συγκρατοῦσιν οὐδαμοῦ τις αὐτῶν οὐδὲ μικρὸν διαφωνήσας εὐρίσκεται. W ithin ist auch nicht die Möglichkeit des Widerspruchs in unwesentlichen Umständen zu läugnen. Nach den angegebenen allgemeinen Gesetzen für die Historie ist aber auch die Wirklichkeit nicht eher anzunehmen, als wenn die Unmöglichkeit der Ausgleichung dargethan ist. Wenn wir nun diese Grundsätze in dem vorliegenden Falle anwenden, so werden wir hier die Ausgleichung eben nicht schwierig finden. Der Verräther eilte, wie Lukas ausdrücklich erwähnt, L. 22, 47., der Schaar etwas voran, und gab das Zeichen. Dessenungeachtet konnte es doch geschehen, daß jene Diener, welche schon früher sich gescheut hatten Jesum zu greifen, L. 7, 46., und die wir auch hier noch den Eindrücken des Göttlichen in ihm offen finden, noch Anstand nahmen sogleich zu-

zugreifen, und Jesus auf diese Weise Zeit erhielt, sich selbst ihnen darzustellen. Die Scheu, welche sie, die ja einen besonderen göttlichen Propheten in ihm erkannten, nach E. 7, 46. bei dem ganzen Unternehmen begleitete, erhöhte sich, und sie treten zurück und sinken nieder. Andere scheinen vielmehr die Jünger ergreifen zu wollen, B. 8.

Ἐξήλθε kann man in dieser Verbindung mit dem Gehen über den Kidron nicht wohl auf das Herausgehn aus dem Speisesaale beziehen, sondern auf das Herausgehen aus dem Thore der Stadt, denn unweit des Goldthores floss der Bach Kidron. Ueber die Prophetenbrücke führte der Weg nach dem Delberge. Zwischen dem Bach und dem Delberge lag die Meierei. Das **ἐλθόν** muß nach dem Gesagten als Plusquamperf. gefaßt werden. Die Lesart **τῶν Κέδρων** kam aus einer falschen Ableitung dieses Namens. קדרין, von קדר „schwarz seyn," hat seinen Namen entweder von dem dunkeln Wasser, oder von dem engen, dunkeln Bergthal, in welchem der Bach fließt. Josephus nennt dieses Thal selbst ἡ παράρξις καλουμένη Κέδρων, de bello I., 1. 5. c. 8.

B. 3. **Ἡ οὐκεία** ist bei den Griechen der Name für die römischen Cohorten, welche den zehnten Theil einer Legion bildeten, etwa fünfhundert Mann. Eine solche römische Cohorte lag auf der Burg Antonia als Wache. Da dieses Wort auch sonst im N. T. diese Bedeutung hat, Matth. 27, 27. Mark. 15, 16. Apg. 10, 1., und nachher auch der Chiliarch vorkommt, so ist es am natürlichsten auch hier sie anzunehmen. Natürlich ist der Ausdruck dann synecdochisch, wie der unsrige „die Wache," und bezeichnet eine Anzahl Leute aus der Cohorte. Die **ὑπηρέται** sind die levitischen Tempeldiener, welche zugleich dem religiösen Forum der Synedrysten als Gerichtsdiener dienten, und Oberbefehlshaber hatten (Apg. 5, 26.). Die Soldaten der Cohorte waren wohl nicht eigentlich zur Ergreifung Jesu mitgenommen, sondern wohl vielmehr zur Beschützung der Gerichtsdiener, wenn die Jünger oder andere Anhänger — vielleicht, meinte man, von Jesu selbst aufgewiegelt — sich widersetzen und einen Aufstand veranlassen sollten. **Ἀρχιερεῖς καὶ φαρισαῖοι**, wie 7, 32., das Synedrium, das religiös-juridische Forum.

B. 4—7. Jesus, im völligen Bewußtseyn des ganzen göttlichen Rathschlusses über ihn, erhoben durch das in der Weisheit Gottes zum Heile des ganzen Menschengeschlechts gegründete dei

παύει ταῦτα γενέσθαι (Matth. 26, 54.), tritt von selbst hervor. Schon jene Antwort der Diener B. 5. müssen wir uns mit jener ängstlichen Scheu ausgesprochen denken, welche immer das böse Gewissen mit sich führt, zumal wenn, wie bei diesen nach E. 7, 46., frühere Eindrücke von der Erhabenheit dessen, an welchem die That ausgeübt wird, noch hinzukommen. Als nun der Göttliche, mit jener Ueberlegenheit, welche nicht bloß das Bewußtseyn eigner Schuldblosigkeit, sondern das Bewußtseyn ein in dem allerweisesten Plane Gottes gegründetes, auf Ewigkeiten hinaus segnerbreitendes Werk zu vollenden, dem Menschen über seine Gegner giebt, mit göttlicher Festigkeit und Ruhe sagt: Ich bin es! da durchstrahlt das Göttliche ihr verdunkeltes, aber doch bereits aufgeregtes Gewissen: sie sinken nieder. Wir finden in der Geschichte Beispiele, daß selbst die in entscheidenden Augenblicken aufs höchste aufgeregte menschliche Kraft — und zwar gerade je weniger sie sich in Worten äußerte — eine ähnliche Gewalt über die vom bösen Gewissen gelähmten Gegner ausübte. So z. B. Marius und Coligny (Cerauus, Commentarii Gall., T. III. p. 32.) vor ihren Mördern.

B. 8. Die Bestürzten scheinen unterdeß, wie es die Art solcher Menschen ist, da sie auf den eigentlich Beabsichtigten nicht so gleich einzubringen wagen, die Hand an die Schuldlosen gelegt zu haben.

B. 9. Jenes Wort Christi, was er in seinem Gebete E. 17, 12. ausgesprochen hatte, ging hier auch in noch einem anderen Sinne in Erfüllung, als der ursprünglich nächste war. "Ἰνα πληρωθῇ, „so daß auch hier eintraf,“ wie E. 2, 17., wozu s. d. Anm.

B. 10. 11. Petrus zeigt sich auch hier wieder in seinem gewohnten Charakter als der Rasche, sich Uebereilende. Zu vergleichen ist die Erzählung bei den Synoptikern, welche manche Ergänzungen enthält, Matth. 26, 51. Mark. 14, 47. Luk. 22, 49. Johannes allein erwähnt den Namen des Knechts, wahrscheinlich weil er genauer im Hause des Hohenpriesters bekannt war, s. B. 15. — Christus erscheint als der Heilige, der Gottes Willen gänzlich in sich aufgenommen hat, und darum nichts Eigenmächtiges zur Abwendung des Leidens thut. — Der Kelch des Leidens oder der Drangsal, ein Bild, das im N. T. häufig, Ps. 11, 6. Jer. 25, 15, 16. 49, 12. u. a. Auch im Arabischen und Syrischen kommt es ähnlich vor (s. Gesenius zu Jes. 51, 17.). Besonders nennen

die Rabbinen göttliche Strafgerichte *רחוקים*. — Nach Lukas heilt Christus das Ohr wieder.

B. 12. Als der erste unmittelbare Eindruck des Göttlichen in Jesu auf die Gemüther vorüber, und die Stimme des laut gewordenen Gewissens wieder übertäubt ist, ergreifen sie ihn. *Κιλαργος*, gleich mit dem lateinischen *tribunus*, womit sowohl der Anführer einer Legion als auch einer Cohorte bezeichnet wurde. Das Binden war bei jedem Gefangennehmen gewöhnlich, Apg. 21, 33.

B. 13. Es ist hier zuerst eine Schwierigkeit zu berühren, welche in dieser Erzählung des Verhörs und der Verläugnungen Petri liegt, sowohl wenn wir den Johannes für sich betrachten, als wenn wir ihn mit den Synoptikern vergleichen. Betrachten wir den Bericht des Johannes für sich, so schließt sich, wie es scheint, B. 15—24. an B. 13. an, und das Verhör eben sowohl als die Verläugnungen Petri fielen im Hause des Annas vor. Was nun die Erzählung der Verläugnungen bei Johannes betrifft, so folgt er darin ganz dem chronologischen Verlauf der Sache. Die eine erfolgt gleich beim Eintritte. Als Petrus eingelassen ist, noch ehe das Verhör statt fand, stellt er sich mit den andern Knechten an das Feuer. Es erfolgt unterdeß das Verhör. Während dessen, oder (Luk. 22, 61.) beim Ausgange desselben erfolgt die andere Verläugnung. Wie kommt nun aber Johannes dazu, B. 24. in die Mitte einzuschieben? Ist auch diese zweite Verläugnung im Hause des Annas vor sich gegangen, so ist es unbegreiflich, wie Johannes durch B. 24. die Scene auf einmal an einen andern Ort verlegt. Man müßte also annehmen, die andere Verläugnung sei im Hause des Kaiphas vorgefallen. Dies würde man aber, wenn das Vorhergehende in des Annas Hause statt fand, auf keine Weise wahrscheinlich finden können. Denn die ganze Erzählung von dem Wärmen am Feuer B. 25. schließt sich selbst den Worten nach an B. 18. an, und soll diesen Vers wieder aufnehmen. Ferner würde, wenn dies Verhör bei Annas statt fand, angenommen werden müssen, daß Johannes das Verhör bei Kaiphas ganz übergangen habe, obgleich dies doch auf jeden Fall das eigentliche gerichtliche war. Auch würde B. 14. sehr zwecklos erscheinen, und endlich befände sich alsdann Johannes in einem entschiedenen Widerspruch mit den Synoptikern, welche alle Verläugnungen Petri im Hause des Kaiphas vorgefallen lassen. Obzwar nun die Ausgleichung

der Schwierigkeiten nicht fern liegt, so hat man doch manche unnatürliche versucht. Die gewaltsamste ist die, welche Kyrill wählt, der hinter *πρὸς Ἀνναν πρῶτον* einschibt (daß er es in einem cod. gelesen habe, geht nicht hervor) *καὶ ἀπέστειλαν αὐτὸν δεδεμένον πρὸς Καϊάφαν*; auch eine unbedeutende Handschrift liest nebst einer Handschrift der philorenianisch-syrischen Uebersetzung: *ἀπέστειλεν οὖν αὐτὸν ὁ Ἀννας δεδεμένον πρὸς Καϊάφαν*. Vertheidigt wurde diese unverbürgte Lesart von Erasmus, Beza, Erasmi Schmidt u. A. Am nächsten liegt es, B. 24. den Aor. *ἀπέστειλεν* in der Bedeutung des Plusquam. zu nehmen, wie schon Calvin, Beza, Ludw. de Dieu u. A. Daß der Aorist für das Plusquam. steht, und besonders wenn ein früherer Umstand nachgeholt wird, davon haben wir schon oben Beispiele gehabt, s. Winer, 3. A. 225. Gewöhnlich werden dergleichen Nachholungen durch *γάρ* eingeführt; in einigen unzuverlässigen Auctoritäten finden wir hier *οὖν* und *δέ* — wahrscheinlich beides Einschreibungen, je nachdem man *ἀπέστειλεν* als Imperf. oder Plusquam. faßte. Allerdings müssen wir bei dieser Erklärung eine Nachlässigkeit in dem johanneischen Bericht zugeben, wir können uns indeß auch wohl das Entstehen derselben erklären. Da Johannes B. 13. des Kaiphas gelegentlich Erwähnung gethan hat, so schließt sich hieran eine Charakteristik desselben, welche zeigen soll, wie wohl Jesus gerade von diesem behandelt zu werden erwarten mußte. So waren seine Gedanken auf das Verhör gerichtet, und er konnte, das Hinführen von Annas zu Kaiphas überspringend, sofort von diesem Verhöre reden. Noch ein Nebenumstand kommt hinzu, welcher diese Auffassung bestätigt: nämlich da wo Annas genannt wird, führt er bei Johannes — obzwar er als vormaliger Hoherpriester, nach jüdischer Sitte, den Titel beibehielt — nicht diesen Namen B. 13 und 24.; wohl aber führt ihn Kaiphas vorzugsweise. Auch dieses leitet darauf, daß, wenn *ὁ ἀρχιερεὺς* ohne Namen vorkommt, Kaiphas gemeint sei. — Warum Christus zuerst zu Annas geführt wurde, darüber haben wir nur Vermuthungen. Augustin vermuthet, daß das Haus des Annas, der früher das Hohepriestertum bekleidet hatte und also ein vornehmer Mann war, und schon als solcher nicht übergangen werden durfte, gerade nahe und vor dem des Kaiphas gelegen habe. Chrys. meint, es sei nur eben aus Hohn oder Prahlerei geschehen. Die Ursachen lassen sich wohl

auffinden, wenn wir das Verhältniß des Annas zum Kaiphas erwägen: Annas war selbst elf Jahre Hohenpriester gewesen, und höchst wahrscheinlich dazumal Vice-Hohenpriester, denn Luk. 3. 2. und Apg. 4. 6. heißt er auch ἀρχιερεύς, welchen Titel auch die ἑταῖοι, Stellvertreter der Hohenpriester, führten. Mithin reicht schon diese seine Würde hin, um zu erklären, daß der merkwürdige Gefangene ihm vorgestellt wurde. Ueberdies mochte das nahe Verhältniß des Kaiphas und Annas wohl beide zu gemeinschaftlicher Verabredung über die Gefangennehmung Jesu veranlaßt haben. Daß er aber zuerst zu Annas geführt wurde, kann wohl daraus zu erklären seyn, daß der Zug zuerst vor seinem Hause vorbei ging.

B. 14. Die Erwähnung dieses Umstandes erhält nur dann Bedeutung, wenn wir annehmen, daß eben Kaiphas das Verhör anstellte. Der Evangelist wollte eben andeuten, in welche Hände das Urtheil über den Erlöser gelegt war.

B. 15 — 17. Es heißt zwar in den andern Evangelien, daß alle Jünger bei der Gefangennehmung flohen; dies schließt indessen nicht aus, daß Petrus und Johannes, nachdem der Augenblick der Gefahr vorüber war, in der Entfernung (bei den Synoptikern: μακρόθεν) folgen konnten. Der ἄλλος μαθητής kann kein anderer als Johannes seyn (Heum. meint: Judas, Gurlitt: irgend ein Unbekannter), der sich E. 20, 2. den ἄλλος μαθητής nennt, ὃν ἐπέλει ὁ Ἰησοῦς, aber B. 3. 4. ebendasselbst bloß ὁ ἄλλος μαθητής. Da Johannes im Hause des Kaiphas bekannt war, so trug man kein Bedenken ihn mit einzulassen, und da Johannes nicht gern seinen Freund Petrus vor der Thür lassen wollte, so bewirkte er es bei der Thürsteherin, daß auch dieser mit in den Vorhof treten konnte. Bei den Hebräern waren Frauen die Pförtner, Apg. 12, 13. Auch bei den Griechen und Römern kommen ianitrices vor (Synodus ad h. l.), obwohl bei ihnen gewöhnlich Männer zu diesem Amte gebraucht wurden. Die Magd schließt schon daraus, daß Johannes sich für Petrus verwendet, daß er ein Anhänger Jesu seyn möge, und fragt daher nicht gerade in böser Absicht. Calv.: en humani roboris specimen! fumus est, quidquid virium in hominibus apparet. Chrys.: τί γέρονε, Πέτρος, ὅτι οὐδὲ θυρωροῦ φέρεις ἐρώτησιν; μὴ γὰρ στρατιώτης ἦν ὁ ἐρωτῶν; — — καὶ οὐδὲ ἡ ἐρώτησις θρασεία. Οὐ γὰρ εἶπε, τοῦ πλάνου καὶ τοῦ λυμενῶνος μαθητὴς εἶ, ἀλλὰ τοῦ ἀνθρώπου τούτου,

ὅπερ ἐλεώσης μᾶλλον καὶ κατακαμπτομένης ἦν. Das Letztere, was Chrys. sagt, verhält sich wohl nicht so. Ἀνδρωπος steht hier, wie sonst bei den Griechen und Lateinern und auch im N. T. (Luk. 23, 14. 22, 60.), verächtlich, so ja auch im Deutschen. Die Juden nennen bekanntlich noch jetzt Christum verächtlich *ῥαββί* „jener Mensch.“ Aber die Menschenfurcht läßt den Schwachen im entscheidenden Augenblicke verläugnen. Schöne praktische Bemerkungen über die Verläugnung Petri s. bei Mel. in der Abhandlung de infirmitate nostra bei dieser Stelle, und bei Luther zu dieser Stelle. Von diesen weicht nicht wenig ab Dr. Paulus Urtheil über den verläugnenden Apostel (Comm. zu den Synoptikern, Th. 3. S. 649.): „Es versteht sich, daß Petrus zwar Unwahrheiten gesagt hatte, aber nicht Lügen, weil die Frägn den alle nicht befugt waren, ihn zur Rede zu stellen. Nichts ist weniger auf ihn anzuwenden (!) als Jesu Wort vom „Bekennen vor den Menschen.“ —

B. 18. Da dem Evangelisten die Erzählung von Petro wichtig ist, so beschreibt er uns, ehe er von dem Verhör. redet, die Situation, in welcher sich derselbe während des Verhörs Jesu befand. — Bekanntlich sind die Gebäude des Orients ins Gevierte gebaut, so daß im Innern ein viereckiger, unbedeckter Raum ist, die Aula. Der Zugang zu derselben geht durch das von der vordern Seite des Stockwerks überbaute *προαύλιον*, und ist durch eine Thür verschlossen, an welcher eben die Pförtnerin stand. Um die Zeit des Pascha, im März, ist es zwar am Tage sehr warm in Palästina, aber bei Nacht und gegen Morgen ist es sehr kalt, so daß noch Schnee fällt. — Die *δούλοι* sind das Hausgesinde des Kaiphas, die *ὑπηρέται* die Gerichtsbiener, die Männer von der Tempelwache, s. B. 12.

B. 19. Der Hohepriester will Jesu solche Aeußerungen entlocken, welche leichten Grund zur Anklage geben. Dies war besonders der Fall, wenn Jesus bekannte, daß er einen ausgebreiteten Anhang habe. Was die Lehre betrifft, so erwartete er wohl zu hören, daß der Erlöser sich als den Messias bezeichnen würde.

B. 20. 21. Wie es oft in den Reden Christi von uns bemerkt wurde, antwortet der große Herzenskündiger auch hier mit Rücksicht auf die Gesinnung des Fragenden. Christus wußte, daß der Entschluß ihn zu verdammen von dem von Gott entfremdeten Prie-

ster im Herzen schon gefaßt war, und daß seine eigenen Antworten nur zur Begründung jenes Entschlusses benugt werden sollten. Darum giebt er selbst keine Antwort, schweigt auch noch als falsche Zeugen gegen ihn auftreten (Matth. 26, 62.). So kann nur der in göttlicher Ruhe aller eigenen Rechtfertigung entsagen, welcher den Verlauf alles dessen, was ihn betrifft, bis zu seinem glorreichen Ende in seinem Bewußtseyn umfaßt.

B. 22. 23. Calvin: coactum est concilium, in quo summa gravitas vigere debebat. Minister unus tantum licentiae sibi sumit, ut in media causae actione, in conspectu iudicium, qui nulla in re noxius repertus est, caedat. Quid non mirum, si in tam barbaro consensu damnatur Christi doctrina. Chrys.: τί τοῦτον γένοιτ' ἂν ἱαμώτερον; Φρίξον, οὐρανὲ, ἔκστηθι, γῆ, τῇ τοῦ δεσπότου μακροθυμίᾳ καὶ τῇ τῶν δούλων ἀγνωμοσύνῃ. Καίτοι τίποτε ἦν τὸ λεχθέν; οὐ γὰρ ὡς παραιτούμενος εἰπεῖν ἔλεγε, τί με ἐρωτᾷς; ἀλλὰ πᾶσαν ἐκκλῆσαι βουλόμενος ἀγνωμοσύνης ὑπόθεσιν, καὶ ἐπὶ τούτοις ὁμολογεῖς, καὶ δυνάμενος πάντα δεῖσαι καὶ ἀφανίσαι, τούτων μὲν οὐδὲν ποιεῖ, φθέγγεται δὲ ῥήματα πᾶσαν δυνάμενα θηριωδῶς ἐκλύσαι. — Ὅρῳς τὸ δικαστήριον δορυφόρον γέμον καὶ ταραχῆς καὶ θυμοῦ.

B. 24. Ueber diesen Vers s. zu B. 13.

B. 25—27. B. 25. nimmt nun wieder B. 18. auf. In der Erzählung der zweiten Verläugnung scheint Johannes nicht genau zu seyn. Nach Matthäus und Markus hatte sich Petrus, wahrscheinlich aus Furcht entdeckt zu werden, in das προαύλιον, den vorderen Hausraum, zurückgezogen; dort fragte ihn dieselbe Magd, die schon zuerst gefragt hatte, indem er wohl durch sein Benehmen Verdacht erregte, noch einmal (Mark. 14, 69.). Endlich, nachdem er wieder zum Feuer getreten ist, wird ein Verwandter des Malchus auf ihn aufmerksam, und fragt ihn zum drittenmale, die übrigen Leute stimmen in den Verdacht ein, weil sie, wie die andern Evangelisten erzählen, die galiläische, platte Aussprache erkennen. Dieses dritte Mal, wie die Andern erzählen, bezeugt der Schwache, der nun schon in Angst gesetzt ist, durch einen feierlichen Eid, er sei nicht Jesu Anhänger. Der Hahnenschrei weckt auf einmal sein Gewissen. Gerade jetzt wird Jesus, nach Verlauf einer Stunde, aus dem inneren Hause wieder durch den Vorhof geführt, der liebende Meister wirft ihm einen liebevollen, aber doch zugleich strafenden Blick zu

luk. 22, 61.), und der arme erschütterte Jünger geht mit dem Jünger, der den Erlöser führt, zur Pforte hinaus, und weint Thränen der Reue.

B. 28. Johannes hat nur einen Theil des Verhörs gegeben, als Andere ist aus den Synoptikern zu ergänzen. Der Hohepriester hatte zuerst aus Jesu eigenem Munde ein Zeugniß gegen ihn zu vernehmen gewünscht. Als dies nicht gelungen war, waren falsche Zeugen aufgetreten, deren Anklagen aber bedeutungslos gefunden wurden, bis zweie von ihnen aussagten, Christus habe behauptet, er vermöge den Tempel Gottes umzustürzen, und in drei Tagen wieder aufzubauen. Dies war eine Anklage der Gotteslästerung, nach welcher das religiöse Forum der Juden ihn verdammen konnte. Der Hohepriester fordert Christi eigenes Bekenntniß. Dieser schweigt. Nun fragt ihn der Hohepriester, ob er wirklich der Messias sei. Christus, der ihre Gesinnung kennt, antwortet (Luk. 22, 67.): „Wenn ich es euch sage, so glaubet ihr nicht.“ Das Synedrium bringt auf das bestimmte Bekenntniß: „Also bist du der Messias?“ Christus, in Bewußtseyn seiner göttlichen Würde, giebt die Antwort: „Von nun an werdet ihr des Menschen Sohn in seiner Verherrlichung zur rechten Gottes sehen.“ Unempfänglich für den Ausdruck des göttlichen Bewußtseyns, der in dieser Antwort liegt, ja gestraft von demselben, eilen sie zu dem, worum es ihnen allein zu thun war, um Verdammungsurtheil. Der falsche Prophet mußte nach dem Befehl gesteinigt werden. Das Synedrium hatte aber schon damals (s. B. 31.) die ausübende Gewalt über Leben und Tod verloren; nur wenn der Procurator ihre Aussprüche bestätigte, konnten sie vollzogen werden. Sie müssen sich daher an Pilatus wenden, und in den Römern desto eher zur Ausführung des Todesurtheils zustimmen, heben sie (s. zu B. 32.) die politische Seite der Anklage hervor, als habe Christus einen Aufruhr veranlassen und ein irdisches Reich stiften wollen. So wälzt, wie es zu allen Zeiten geschieht, die Lüge das Verbrechen, dessen sie sich selbst schuldig weiß, auf den Heiligen, Unschuldigen. Sie, die jeden Anlaß ergriffen, der ihnen Hoffnung machen konnte, das Joch der Römer abzuschütteln, und eine eigene Herrschaft zu stiften, beschuldigten diesen Verbrechen, welcher sie selbst von der politischen Freiheit auf die höhere des Geistes verwiesen hatte (8, 32—35.). Sie eilen nun zu Pilatus in das Prätorium (welches der Name für

das Gebäude jeder Provincialbehörde war). Es war unterdeß, nachdem ihre Verhandlung eine Stunde gedauert hatte (Luk. 22, 59.), der Tag angebrochen. Sie betraten nicht selbst das heidnische Haus. Während sie sich vor Gott nicht scheuten, gegen ihre Gewissen den Unschuldigen anzuklagen, wollten sie doch das Gesetz nicht übertreten haben. Sie hatten noch Paschamahlszeiten zu halten, darum fürchteten sie unrein zu werden. Ueber die Bedeutung, welche τὸ πάσχα παγεῖν an dieser Stelle hat, s. zu E. 13, 1. — Geistreiche, wenn auch zuweilen weithergeholte Bemerkungen über das Verhör des Erlösers vor Pilatus finden sich in Lavaters Pontius Pilatus, oder die Bibel im Kleinen und der Mensch im Großen, Zürich 1781.

B. 29. Der Landpfleger mochte wohl schon früher Einiges über Jesum gehört haben, denn es scheint, daß er von Anfang an eine bestimmte Ansicht über ihn hatte, indem er ihn nämlich von Anfang an für einen wohlwollenden Enthusiasten angesehen zu haben scheint. Auch der Traum seiner Frau (Matth. 27, 19.) scheint darauf hinzudeuten, daß Gerüchte über die Person Christi bis in das Prätorium gedrungen waren. Auch von seiner Gefangennehmung wußte er, denn er hatte den Abend vorher die Erlaubniß ertheilt, einige Mann von der σπειρα zum Beistande mitzunehmen. Den jüdischen Gebräuchen nun, wie die vornehmen Römer überhaupt dazu willig waren, nachgebend, tritt er von selbst aus seinem Palast heraus. Es befand sich vor demselben ein etwas erhöhter Ort mit bunten Steinplatten bedeckt (τὸ λιθόστρωτον), auf welchem der Richtstuhl stand, indem die Procuratoren nach römischer Sitte unter freiem Himmel Gericht hielten. Da er von vorn herein den Angeklagten für einen wohlmeinenden Schwärmer hält, und schon gewohnt ist, die jüdischen Oberen aus Privathass handeln zu sehen (Matth. 27, 18.), so will er zuvörderst untersuchen, ob die fanatischen Menschen wohl irgend eine Ursache hätten, den Menschen des Todes schuldig zu finden. Daher fragt er zuerst, welche Anklage sie denn gegen ihn hätten. Die Synedristen erwarten nicht eine solche Untersuchung, sie sind gewohnt, wenn sie selbst die Untersuchung angestellt, den Landpfleger nur die Genehmigung ertheilen zu sehen. Daher erklären sie trozig, wenn nicht Jener (οὗτος verächtlich wie iste) von ihnen als ein Verbrecher erkannt worden wäre, würden sie ihn nicht vor dieses Forum gebracht haben.

B. 30. 31. In dem κακοποιός liegt nicht geradehin der Begriff des todeswürdigen Verbrechers. Die Juden hatten durch jene Bezeichnung nur überhaupt zu verstehen geben wollen, daß sie den Verdacht einer Anklage um Nichts nicht verdienten. Pilatus aber will davon wenigstens nichts wissen, daß das Verbrechen todeswürdig sei, und mithin vor sein Forum gehöre. Daher verweist er sie auf die Ausübung ihrer eigenen Gerichtspflege, nämlich geringere Strafen aufzulegen, Geißelung, Synagogenbann u. dgl. Sie aber geben nun deutlich zu verstehen, daß nach ihrem Urtheil Jesus keine geringere Strafe als den Tod verdiene. Ungeachtet nun ihr Ausspruch ἡμῖν οὐκ ἔστι κτλ. ganz entscheidend dafür zu seyn scheint, daß die Juden in jener Zeit die Macht, das Todesurtheil ohne weitere Genehmigung des Landpflegers zu vollführen, verloren hatten, so ist dieses doch bezweifelt worden (vornämlich von Selden, de synedr. l. 2. c. 15. Wagens., Confut. R. Lip. p. 299. Wynaüs, de morte Christi l. 3. c. 1.). Die Gründe dagegen sind indeß schwach. Vgl. auch dagegen Sibranda de statu Iudaeae provinciae sub Procuratoribus in Thes. Novo Theol. Philol. II, 529. Man führt Matth. 10, 17. an, allein hieraus ist gar kein Argument dafür zu nehmen, daß die Synedrien auch tödten konnten. Das Erheblichste wäre die Steinigung des Stephanus, allein dieser Act war ein ganz tumultuarischer, und Pilatus war damals nicht anwesend in Jerusalem. Ueberdies berichtet selbst die rabbinische Tradition einstimmig, daß das Synedrium etwa vierzig Jahr vor der Zerstörung Jerusalems das Recht über Leben und Tod verloren habe. Dazu kommt der Ausspruch des Josephus (antiq. l. 20. c. 6.) bei der Erzählung der vom Annas veranlaßten Steinigung des Ἰάκωβος ὁ δίκαιος, daß mehrere bürger Gesinnte den Hohenpriester Annas oder Ananias beim Procurator Albinus verklagten, und zwar auf den Grund, ὡς οὐκ ἔχον ἡν χωρὶς τῆς ἐκείνων γνώμης καθίσαι συνέδριον. Dieses συνέδριον καθίσαι kann sich natürlich nur beziehen auf die Sitzung des Synedrums zum Beschluß von Todesstrafen. Auch sind die Erklärungen, welche die Vertheidiger der entgegengesetzten Ansicht von dem ἡμῖν οὐκ ἔστι κτλ. geben, höchst unnatürlich. Einige, wie Augustin, beziehen es darauf, daß die Juden nicht am Sabbath hätten tödten wollen, so auch Semler, Ruinoel; Andere, wie Theophyl., darauf, daß sie nicht die Kreuzesstrafe, welche sie Jesu zutheilen wollten, ausüben durften.

B. 32. Nach den jüdischen Gesetzen war die Strafe der Kreuzigung nicht gebräuchlich, nur nach den römischen. Wenn nun der Evangelist sagt, es sei nur durch eine besondere Fügung geschehen, daß Jesus nicht die jüdische Strafe der Steinigung erlitten habe, so scheint daraus zu folgen, daß ihn auch die Juden hätten zur Steinigung verurtheilen können, woraus dann weiter folgen würde, daß die Juden allerdings noch das Recht der Todesstrafe besaßen. Allein diese Folgerung ist keinesweges begründet. Das Außerordentliche des Falles lag nicht darin, daß Christus überhaupt aus der Gerichtsbarkeit der Juden an die der Römer kam, sondern darin, daß die Juden nicht bloß auf Grund von religiösen Anklagen Jesum verurtheilt wissen wollten, in welchem Falle der Procurator ihnen die Erlaubniß ertheilt haben würde, ihn zu steinigen, sondern daß sie ihn auch des Hochverraths anklagten, und auf diese Weise bewirkten, daß die Römer ihn nach ihren Gesetzen hinrichteten. Da nämlich die Synedristen sahen, daß Pilatus nicht willig war, ihnen auf Grund ihrer religiösen Anklagen, welche sie vor ihm nicht erst hatten detailliren wollen, die Genehmigung zum Todesurtheil zu geben, so gingen sie zur Anklage des Hochverraths über (Luk. 23, 2.) (als sie aber damit nicht durchbringen, sehen wir sie nachher wieder auf die religiöse Anklage zurückgehen, E. 19, 7.). Hieraus ist auch die Inquisition zu erklären, welche nun Pilatus, nothgedrungen, mit Jesu anstellt, und die Natur der Antwort Jesu. — Die Bemerkung des Johannes bezieht sich auf Christi Ausspruch E. 8, 28.: *ὅταν ὑψώσῃτε τὸν υἱὸν τ. ἀνθρ.*, vgl. 3, 14. Daß Christus damals gerade diesen Ausdruck wählte, der auch das Kreuzigen bezeichnet, war eine geheimnißvolle Andeutung auf die Art seines Todes.

B. 33 — 35. Pilatus tritt in das *προαύλιον* (s. B. 18.), wo Jesus wahrscheinlich gebunden, von der Wache umgeben, stand, und wohl zum Theil die Verhandlungen des Procurators mit den Synedristen vernehmen konnte. Er fragt ihn, ob er sich für den König der Juden ausbebe. Zweifelhaft kann die Absicht seyn, in welcher Jesus die Gegenfrage thut. Vielleicht will er nur das Widersinnige einer solchen Anklage gegen ihn, den Wehrlosen, Demuthvollen rügen. Calvin: *responsum Christi huc tendit, in ea accusatione nihil esse coloris, ac si diceret: mihi ridiculum crimen obicitur, cuius ne minima quidem suspicio*

in me cadit. Inique vero tulisse Pilatus videtur quod quaesierat Christus, cur se haberet suspectum. Itaque per indignationem exprobrat, quidquid mali est, esse a propria gente. Indes scheint doch diese Gegenfrage des Erlösers die Antwort B. 37. vorbereiten zu sollen, und dies geschieht am besten, wenn wir annehmen, daß Christus wissen wollte, in welchem Sinne Pilatus jenes Wort nehme, ob im irdischen, dem, den es beim Römer haben mußte, oder ob im höheren geistigen, dem, welchen es bei den Juden hatte oder haben sollte. Darum erwiedert nun auch der Procurator, der diese Absicht des Erlösers bemerkt, in welchem Sinne jener Ausdruck bei den Juden vorkomme, darum bekümmere er sich nicht.

B. 36. In dieser Antwort lag alles, was nöthig war, um einen politischen Verdacht niederzuschlagen. Der, welcher sich widerstandslos von seinen Feinden ergreifen und vor Gericht bringen läßt, kann keine politischen Absichten haben. — Έντεῦθεν entspricht dem מִהֵנָּה.

B. 37. Pilatus, scheu, wie es flache Weltleute sind, auf geistliche Angelegenheiten einzugehn, will nur bei dem, was zum gerichtlichen Urtheil nöthig ist, stehn bleiben, und fragt daher im Allgemeinen: „Also für einen König giebst du dich doch aus?“ Darauf, daß Pilatus im Verhör und nachher auch auf der Ueberschrift am Kreuz immer von Christo sagt, „er ist der König der Juden,“ und nicht „er giebt sich dafür aus,“ daß er also auf diese Weise immer die Wahrheit ausspricht, wendet Lampe das: ludit in humanis divina potentia rebus, an. Pilatus drückte sich ohne Zweifel gerade so aus, um sowohl in Bezug auf den wehrlosen, gemißhandelten Jesus, als in Bezug auf die Juden einen sarkastischen Spott anzubringen. — Christus kann nicht geradezu von sich ablehnen, daß er König ist, denn er ist von Gott zum Herrscher im Gottesreich eingesetzt, aber er bezeichnet noch deutlicher, daß hier von irdischer Herrschaft nicht die Rede ist. Σὺ λέγεις ist so viel als πάνν μὲν οὖν, Matth. 27, 11. 26, 25, 64. So im Griechischen: φῆμι' ἐγώ, und bei den Rabbinen häufig אמרתי אמרתי. Nur zur Verbeutlichung setzt Johannes noch hinzu ὅτι βασιλεύς εἰμι. — Ἀλήθεια, vgl. zu 1, 4. Diese Wahrheit, dieses Leben in der höheren Weltordnung, welcher der Mensch seiner innersten Natur nach angehört, den durch das Leben in der Entfremdung von

Gott verblendeten Menschen zu offenbaren, dazu ist Christus in der Welt erschienen, das ist sein Beruf von Gott. Vgl. zu 17, 4. *Ἀπολλ.: ἀλήθειαν λέγει τὸ ἐαυτὸν ἀποδείξει τοῖς ἀνθρώποις, καὶ διὰ τῆς ἐαυτοῦ γνώσεως τὴν σωτηρίαν αὐτοῖς χαρίσασθαι.* — *Ἐρχεσθαι* und *ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* von göttlich gesandten Männern, s. 10, 8. Wenn nun hierin seine königliche Würde besteht, so ergiebt sich auch daraus die Natur seiner Diener. Es sind nicht bewaffnete Krieger, es sind die, welche vom Vater gezogen und innerlich zur Anerkennung ihrer Schuld und ihrer Bedürfnisse gelangt, ihm ihr Herz öffnen, angestrahlt von der göttlichen Majestät jener himmlischen Wahrheit, wie sie in ihm erscheint (vgl. zu 8, 43, 47. 10, 27. 6, 37, 44. 17, 6.).

B. 38. Nun erkennt Pilatus deutlich, daß der Angeschuldigte nur ein wohlmeinender Enthusiast sei. Die letzten Worte Christi hätten ihn selbst darauf führen können, das Göttliche in der Erscheinung dessen, der vor ihm stand, zu ahnen, aber dazu fehlte ihm der innere Sinn. Er hatte eben keine Ahnung einer höheren Weltordnung in sich, deren Abglanz Jesu Erscheinung war. Nur wo innere Verwandtschaft mit dem Göttlichen ist, wird das Göttliche verstanden. Wo aber die innere göttliche Flamme der Sehnsucht nach einem bleibenden Gute durch ein flaches Weltleben völlig ausgelöscht wird, da zweifelt denn der Mensch auch daran, daß es objectiv eine göttliche Wahrheit gebe. Denn wenn Gott aufhört, im sittlich religiösen Bewußtseyn der Menschen ein Zeugniß von sich zu geben, wie kann der Mensch dahin kommen, objectiv Gott und göttliche Dinge anzuerkennen? So ruft denn der Procurator, mit der Verachtung des flachen Weltmannes gegen alles, was über die Endlichkeit hinausliegt, und was die höhere Sehnsucht im Menschen begehrt: „Was ist Wahrheit!“ Pilatus repräsentirt hier eine ganze Classe von vornehmen Römern, welche bei dem Streite der Systeme und dem von der Wahrheit nur stellenweise durchleuchteten fabelhaften Religionsgebäude ihres Volkes — eben weil sie das innerliche Zeugniß Gottes in ihrem religiös-sittlichen Bewußtseyn durch ein flaches Weltleben ausgelöscht hatten, und somit das wahre Kriterion aller philosophischen und religiösen Lehren nicht anwendeten — über alle Bemühungen das Göttliche zu erforschen flachen, kalten Spott ausgossen (Meander's Kirchengeschichte, B. 1. S. 15.). In demselben Sinne sagt später der Heide Cécilius zu den Chri-

sten (Minutius, Octavianus c. 12. §. 7. c. 13. §. 1. 11. 12.): „Wenn ihr weise seyn wollt oder auch nur bescheiden, so hört auf, über die Zonen des Himmels und die Geheimnisse und Schicksale der Welt zu grübeln. Es ist hinreichend vor die Füße zu schauen, zumal für so ungelehrte, ungebildete, rohe und bäurische Leute, die nicht einmal in bürgerlichen Dingen ein Urtheil haben, geschweige in göttlichen. Wollt ihr durchaus philosophiren, so ahmt dem Sokrates nach, der, so oft man ihn um himmlische Dinge befragte, antwortete: Was über uns, geht uns nichts an“ (Sokrates ist hier mißverstanden. Er verdamnte das *μετέωρα φρονεῖν* der Sophisten, was für das praktische Leben keine Frucht bringe; aber eben weil er alles auf religiös-sittliche Beziehungen zurückführte, wurde er von Aristophanes als ein *μετέωρα φρονεῖν* verspottet). Graßm., Grot., Heß u. A. wollen den Ausruf *τί ἐστὶν ἀληθές*; nicht als einen höhnnenden skeptischen Ausruf angesehen wissen, sondern als eine Frage, durch welche Pilatus nähere Erkundigung einzieh'n wollte. Allein davon abgesehen, daß es doch auffiele, wenn er nach näherer Erläuterung gefragt und die Antwort nicht abgewartet hätte, würde man dann doch den Satz anders ausgedrückt erwarten. Ueberdies stimmt die oben angegebene Auffassung besser zu dem Ganzen des Charakters des Landpflegers, wie er in dieser Erzählung erscheint. — Pilatus hat erkannt, daß Jesus — wie er es ansah — ein bloßer Schwärmer sei. Die religiöse Indifferenz, sobald sie nur nicht selbst geradezu angegriffen wird, macht tolerant. Der Landpfleger empfand ein vornehmes Mitleid. Er will den schuldlosen, wohlmeinenden Enthusiasten retten, zumal da er die pharisäische Parteimuth in dieser Sache erkannte (Mark. 15, 10.).

B. 39. 40. Die Erzählung des Johannes muß hier, ebenso wie die des Matthäus und Markus, aus Luk. 23, 5 ff. ergänzt werden. Als Pilatus den Synedristen erklärt, er finde kein Verbrechen in Christo, so bestehen sie auf der Versicherung, daß er ganz Judäa bis Galiläa hin in Aufruhr gesetzt habe. Die Menschenfreundlichkeit, die aus religiöser Indifferenz hervorgeht, kann die Unschuld nur vertheidigen, so lange der eigene Vortheil mit dieser Vertheidigung nicht in Streit kommt, sie kann der Wahrheit und Unschuld keine Opfer bringen. Darum sucht Pilatus sich so aus der Sache zu ziehen, daß er nicht geradezu den Unschuldigen ver-

damme, aber doch auch nicht durch Erregung des Unwillens der Synedristen sich selbst schade. Es befand sich eben zum Feste der Tetrarch von Galiläa, Herodes Antipas, in Jerusalem. Als nun der Landpfleger Galiläa erwähnen hört, so fällt ihm ein, ob er nicht die ganze Angelegenheit an diesen überweisen könne. Zwar war er mit ihm verfeindet, allein dies hinderte ihn nicht. Herodes, ein weltkluger (Luk. 13, 32.) und dabei abergläubischer Mensch (Luk. 13, 31.), ist sehr erfreut, theils weil ihm die Höflichkeit des Procurators willkommen ist, theils auch weil er seine abergläubische und dabei leichtsinnige Neugierde durch ein Wunder Christi befriedigen möchte. Allein der Göttliche war fern davon, die Gotteskraft, die ihm verliehen war, einer schaulustigen Neugier dienstbar zu machen. Ja, da er den eiteln Grund jenes Weltlings kannte, beobachtete er auch Stillschweigen bei den Fragen desselben. Der freche Tetrarch wird durch die Verachtung, die ihm widerfährt, zum Unwillen gereizt, und geht in seiner Frechheit so weit, Christum dem Hohn seiner Soldaten preiszugeben. Mit einem grellfarbigen Mantel bedeckt, zum Hohn über die angemessene Messiaswürde, entläßt er ihn wieder zum Pilatus. So sieht sich der von Menschenfurcht erfüllte Pilatus aufs Neue in Verlegenheit gesetzt. Es fällt ihm indeß noch ein Ausweg ein. Es war die Gewohnheit, daß der Procurator am Paschafest einen Gefangenen losgab — wahrscheinlich eine jüdische Sitte (s. Wolf zu Matth. 27, 15.). Eben befand sich ein berühmter Empörer und Mörder (Luk. 23, 19.) im Gefängniß. Nach einigen codd. und Uebersetzungen (deren Auctorität indeß sehr zweifelhaft) in Matth. 27, 16. und 17. hieß derselbe auch Jesus, der Sohn Abba (אבנא אבא). Zwischen diesem Jesus und Jesus, dem Könige der Juden — wie er ihn sarkastisch auch hier nennt — schlägt Pilatus die Wahl vor. Die Synedristen besprechen sich mit dem Volke, um es nach ihren Ansichten zu stimmen. Unterdeß erscheint ein Bote von der Frau des Landpflegers, welche ihren Gatten bitten läßt, gegen den Mann, den er richte, gerecht zu verfahren, weil sie seinethalben ängstigende Traumgesichte gehabt habe (Matth. 27, 19.) Wenn auch Pilatus hierdurch noch mehr beunruhigt wurde (Matth. 27, 24.), so konnte ihn dies doch nicht bewegen, gerade durch zu gehen, um die Unschuld zu rechtfertigen. Als das von den Priestern geleitete Volk gegen sein Erwarten den Barabbas los begehrt, versucht er noch einen Aus-

weg. Er will Jesum geißeln lassen, um so der Wuth des Volkes einige Genüge zu thun (Luk. 23, 22.).

C a p i t e l XIX.

B. 1—5. Der halbgerichte Richter läßt, um die blinde Wuth der Gegner einigermaßen zu besänftigen, Jesum in das προαύλιον zur Geißelung führen. Chrys.: ἐμαστίνωσεν αὐτὸν, τάχα ἐκλύσθαι βουλόμενος καὶ παρὰ μυνδήσασθαι τὸν Ἰουδαϊκὸν ἕηλον. Die jüdische Geißelung, eine von den Synagogenstrafen, war milder als die römische, indem sie nicht über vierzig Schläge ausgedehnt werden durfte; auch beraubte sie nicht der bürgerlichen Ehre, selbst Priester empfangen sie; die römische wurde an keinem römischen Bürger, sondern nur an Sklaven ausgeübt. Die Geißeln waren aus Riemen gewunden, an welche zuweisen, um den Schmerz zu verstärken, kleine würfelförmige Knochenstücke befestigt wurden (μάστιγι ἀστρογαλῶνῃ). Wie blutig oft diese Strafe war, zeigt z. B. die Erzählung, welche die Smyrner von der Geißelung ihrer Martyrer geben (ep. eccl. Smyrn. c. 2., vgl. Euseb., hist. eccl. l. 4. c. 15.): τὸ γὰρ γενναῖον αὐτῶν καὶ ὑπομονητικὸν καὶ φιλοδέσποτον τίς οὐκ ἂν θαυμάσειεν; οἱ μάστιγι μὲν καταξανθέντες, ὥστε μέχρι τῶν ἑσῶ φλεβῶν καὶ ἀρτηριῶν τὴν τῆς σαρκὸς οἰκονομίαν θεωρεῖσθαι, ὑπέμειναν. Der von Menschlichkeit entblößte Soldatenhaufe begnügt sich nicht bloß mit der verordneten Strafe. Vielleicht hatten sie gehört, wie schon die Leute des Herodes ihren Muthwillen an dem erhabenen Gefangenen ausgeübt hatten. Das zum Spott ihm umgehangene Gewand war noch zur Hand (jenes von Herodes Jesu umgelegte Gewand heißt bei Lukas λαμπρά, daraus ist aber nicht zu schließen, daß es weiß und mithin von dem, von welchem hier die Rede ist, verschieden gewesen sei, denn λαμπρός nach der nächsten Bedeutung ist gleich παιδρός „grellfarbig“). Die Juden an sich waren ihnen ein verächtliches Volk. Wenn nun ein so Wehrloser, ihrer Gewalt Preisgegebener sich zum Könige des verachteten Volks aufwirft, so giebt ihnen dieses eine gute Gelegenheit, sowohl den Wehrlosen selbst als auch das Volk zu verhöhnen. Daher äßen sie die königlichen Insignien nach, Purpurgewand, Diadem, Scepter, begrüßen ihn höhnnend mit dem Gruße, den man dem Kaiser zuzurufen pflegte,

und lassen dann ihre ferneren Mißhandlungen an ihm aus. Aehnlich ist, was *Wopiscus* vom *Proculus* erzählt (S. 2.): *quum in convivio quodam ad latrunculos luderetur, atque ipse decies imperator exisset, quidam non ignobilis scurra Ave, inquit, Auguste! Allataque lana (laena) purpurea, humeris eius iunxit, eumque adoravit.* Pilatus scheint bei dieser Züchtigung gegenwärtig gewesen zu seyn; nachdem die Soldaten ihr rohes Spiel geendet, heißt er sie den Gemißhandelten wieder heraus auf die Nichtstätte bringen; er geht ihnen voran, und erklärt den Synedristen, was den Inhalt von B. 4. bildet, wozu nur noch das *Idē ō ἀνδρ.* hinzuzunehmen, denn das Uebrige in B. 5. ist Parenthese. Was ist nun der Sinn dieser Erklärung des Pilatus? Was zuerst den Sinn des *Idē ō ἀνδρ.* betrifft, so nehmen schon die meisten alten Ausleger an, daß Pilatus, selbst von Mitleid ergriffen, das Mitleid der Juden habe erwecken wollen. *Aug.: si regi invidetis, iam parcite, quia deiectum videtis; flagellatus est, amaris conviciis illusus, fervet ignominia, fervescit invidia.* So *Euth.*, *Calv.*, *Semler.* Man könnte dabei besonders die Wendung nehmen, wie *Grotius* thut: „Seht was dieser Mensch sich gefallen läßt; einen Solchen für einen Aufrührer zu halten, ist lächerlich.“ Diese letztere Auffassung wäre nicht unzulässig, die erstere setzt bei Pilatus eine Weichheit des Gemüths voraus, die sich bei diesem kalten, sarkastischen Weltling nicht erwarten läßt. Noch weniger möchte es mit dem Charakter des Procurators übereinstimmen, einen Ausdruck der Verehrung vor Jesu himmlischer Ruhe darin zu finden. So etwas verstehen flache Weltlinge nur selten. Wir ziehen es vor, den Ausruf eben so wie den unten B. 19, 14, 15. als Ausdruck der Verachtung anzusehen, wie *Erasm.* thut, und ihn so mit dem Vorhergehenden in Verbindung zu bringen, als wollte Pilatus zu den Juden sagen: „Jesús hat die Geißelung empfangen, ich bringe ihn wieder vor euch, damit ihr seht, daß ich selbst gar keinen Richter über ihn abgeben mag, denn ich halte ihn für unschuldig.“

B. 6. Sobald die Schaar der von Gott entfremdeten Priester den Gegenstand ihres Hasses wieder erblickt, bricht ihre Wuth sofort wieder aus. Pilatus ruft nun unwillig aus, daß er selbst wenigstens eine so ungerechte Handlung nicht thun möchte. *Chrys.: καὶ γὰρ τὸ λάτρεσθαι καὶ σταυρώεσθαι ἀποσιωπέντων ἐστὶ καὶ ἐκ*

πράγμα μὴ συνεχωρημένον αὐτοῖς ὡδοῦντος. Es liegt also in den Worten des Procurators keine förmliche Erlaubniß, wie dieses Lampe und vor ihm Calvin richtig bemerkt. Daher fahren auch die Juden fort, ihre Anforderungen auf den Tod Christi als eine Sache des Rechts zu begründen.

B. 7. Die Synedristen hatten zuerst nicht die Anklage auf das vorgebliche religiöse Vergehen Jesu gründen wollen; um schneller zum Ziele zu kommen, waren sie sogleich zu der politischen Anklage geschritten (s. 18, 31.). Da sie nun wider Erwarten sehen, daß der Landpfleger nicht darauf eingeht, kommen sie wieder auf die religiöse Anklage. Sie gründet sich auf eine Anwendung der Stelle von den falschen Propheten auf den Erlöser, 5 Mos. 13, 1., und auf die Stelle 3 Mos. 24, 16.

B. 8. Als Pilatus jene Aeußerung der Juden hörte, fürchtete er sich noch mehr. Johannes erzählt gedrängt. Er setzt voraus, man werde aus dem Ganzen der Erzählung abgenommen haben, was der allgemeine Gegenstand der Besorgniß des Landpflegers gewesen sei, nämlich daß er es bei dieser Angelegenheit mit den jüdischen Oberen verderben könne. Was war nun die Ursache der verstärkten Furcht? Die nachfolgende Frage, die Pilatus Jesu vorlegt, zeigt es am zuverlässigsten. Das *νὸς τοῦ θεοῦ* hatte ihn erschreckt. Er hatte etwas Ungewöhnliches in Jesu Benehmen bemerkt, es kam der Traum seiner Frau dazu, es fiel ihm daher plötzlich mit einem gewissen Schauer ein, ob etwa in diesem Jesus etwas Uebernatürliches sei, ein heidnischer Göttersohn. Der Mensch kann durch die Abkehr seiner Gesinnung sich so von dem Göttlichen entfremden, daß er keine Liebe mehr zu ihm fühlt, aber die Scheu vor ihm kann er nie gänzlich von sich weisen, sie überfällt ihn oft plötzlich.

B. 9. 10. Daß Jesus aus Galiläa sei, hatte der Procurator schon vorher gehört; nach dem irdischen Vaterlande kann er ihn also nicht fragen wollen. Er fragt also, ob er vom Himmel zu stammen aus sage. So kommt das *πόθεν* E. 7, 27, 28. vor. So gebrauchen es auch die Griechen, Arrian, dissert. Epictet. l. 3. c. 1.: „Das hat mir nicht Epiktet gesagt — *πόθεν γὰρ ἐκεῖνος* — sondern ein Gott!“ Christus kennt die Gesinnung dessen, der ihn fragt, er erkennt, daß für den Weltmann in der in seinem Innern aufsteigenden ängstlichen Ahnung eigentlich schon die bejahende

Antwort für ihn lag, daß diese von Gott in ihm erweckte Ahnung schon Zeugnißes genug gewesen wäre, hätte er dem Glauben an das Göttliche Raum in sich lassen wollen; daher schweigt er, wohl wissend, daß eine nähere Erörterung dem Pilatus nur zur Befriedigung einer eiteln Neugier gebient hätte. Wir bemerken, daß Menschen, die in ihrem Innern schon einen strafenden Eindruck des Göttlichen haben, durch nähere Erörterungen oder Disputationen darüber sich wieder Stoff zum Zweifel herbeiholen, um dem unmittelbaren Eindruck entgegen zu wirken. Lücke: „Gewiß ist, daß der, in dessen Munde kein Betrug erfunden wurde, wäre er ein bloßer Mensch gewesen, in diesem Augenblicke ehrlich erklärt haben würde, er sei ein Mensch.“ — Gerade das Schweigen Christi, welches den Pilatus ganz dem unmittelbaren höheren Eindruck in seinem Innern überläßt, erhöht seine Aengstlichkeit: er will ihn durch Drohung zum Sprechen nöthigen.

B. 11—13. Christus erkennt die innere Bedängstigung, die Pilatus bei diesem Gericht über ihn empfindet, er verstärkt diesen Eindruck, indem er überhaupt das Bewußtseyn seiner Abhängigkeit von einer höheren Gewalt in ihm erweckt. Der Erlöser erkennt noch viel mehr als sein Richter, welche schauerlich = erhabene Bedeutung dieses Gericht über den Sohn Gottes hat; deshalb erklärt er, daß die große Verschuldung, die darin liegt, weniger den römischen Richter als die jüdischen trifft. Je mehr dieser Ausspruch des Göttlichen ihn als frei von jedem persönlichen Unwillen zeigt, desto schwerer fällt er auf das Gemüth des Landpflegers. Es liegt in diesem Ausspruche ein gewisser Ausdruck der Liebe gegen seine eigene Person, welcher an dem, den er sich bewußt ist unschuldig zu verurtheilen, desto erhabener erscheint. So mischte sich wohl in diesem wichtigen Augenblicke in dem Gemüthe des Römers mit dem Gefühle der eigenen Schuld das der Achtung gegen den Verklagten, und er wünscht noch aufrichtiger ihn befreien zu können. Wahrscheinlich äußerte er sich auch zu der versammelten Menge hierüber. Diese aber wird nur von blinder Wuth geleitet. Sie wenden sich zu dem Mittel, welches, wie sie wußten, am meisten auf den Mann wirken mußte, der, weil er nichts Höheres kannte, von Menschengunst abhängig war. Bei der Ausdehnung des römischen Reichs war es den Procuratoren leicht gemacht, sich von dem Kaiser loszureißen; daher war bei den Kaisern ein Verdacht

gegen die Treue derselben leicht zu erregen und für diese gefährlich. Amicus Caesaris war ein Ehrentitel der Legaten und Präfecten. Auch bei Josephus kommt *philos Kalosagros* in der technischen Bedeutung vor. Vor allen war Tiberius sehr argwöhnisch. Unter diesen Umständen war für die Menschenfurcht des Procurators, der sich überdies bewußt war, durch manche Unbill die jüdischen Oberen gegen sich erzürnt zu haben (Jos., antiqu. l. 18. c. 3.), gerade diese Aeußerung der Juden besonders schreckend. Die Rücksicht auf seine eigene Wohlfahrt überwiegt alle höheren Rücksichten, er bekämpft die innere laut gewordene Stimme, läßt Jesum wieder vor den Pallast führen, und besteigt den Gerichtsstuhl. — Ueber *λιθόστρωτον* s. zu E. 18, 29. Es bestanden diese Fußböden aus kleinen farbigen Marmorstücken, welche von den römischen Magistratspersonen öfters auf ihren Reisen mitgenommen wurden. Cäsar hatte selbst im Lager, wie Sueton, Caesar. c. 46., erzählt, solche tessellata und sectilia pavimenta bei sich. מרצבב von מרבב „hoch seyn,“ erhöhter Fußboden.

B. 14. Ueber *παράσκειν τοῦ πάσχα* s. zu E. 13, 1. — Dem Johannes, der wahrscheinlich allen diesen Verhandlungen als Augenzeuge beistand, war der Moment wichtig, wo Pilatus den Juden nachgab, und nun, um die Sache zum Ausgange zu bringen, den Richtstuhl bestieg. Es scheint sich indeß hier zwischen Johannes und Markus eine Abweichung in der Zeitbestimmung zu finden, denn der Letztere sagt E. 15, 25., daß Christus in der dritten Stunde nach jüdischer Zeitrechnung gekreuzigt worden sei. Es wäre nun nicht unmöglich, daß die gewöhnliche Lesart bei Johannes falsch wäre, wie dieses schon Theophyl., und nachher Beza, Bengel, Semler, Lücke u. A. annehmen. Wir finden nämlich in cod. DL und einigen andern die Lesart *ὥσει τριτη*, auch Nonnus liest so. Wie die Lesart *εκτη* entstehen konnte, sucht schon Theoph. dadurch zu erklären, daß er auf die Aehnlichkeit der Zahlzeichen Γ' und ε' aufmerksam macht, durch welche die Abschreiber hätten verleitet werden können, an die sechste Stunde statt an die dritte zu denken. Für diese Ansicht ließe sich auch anführen, daß es nicht eben wahrscheinlich sei, daß sich die Verhandlungen vor Gericht, wenn die Juden schon *πρωτ*, wie es bei Johannes heißt, zu Pilatus kamen, bis zur Mittagsstunde (welche nach jüdischer Rechnung die sechste war) hätten hinziehen können. Möglich

ist also allerdings jene Entstehung der falschen Lesart. Allein wenn wir bedenken, daß die chronologischen Bestimmungen der synoptischen Evangelien in der Leidensgeschichte in der Kirche die gangbaren waren, daß wir ferner bei den Abschreibern eher ein Bestreben der Conformirung der Schriftausprüche bemerken als der Entzweigung, so kann eine solche Auskunft nicht sehr wahrscheinlich vorkommen. Es sind daher andere Erklärungen versucht worden. Einige, wie August., Eydus (*Florum sparsio in pass. Christi*, p. 194.), nahmen an, daß Markus, wenn er die dritte Stunde erwähne, an den Anfang der ganzen Gerichtsverhandlung denke; allein aus Markus Worten wird dies wenig wahrscheinlich. Andere, wie Eyrä, Maldon., Calvin, Grotius, machen auf die Gewohnheit der Juden aufmerksam, den Tag in vier Viertheile, jeden zu drei Stunden, einzutheilen, wonach alsdann ein und derselbe Zeittheil nach dem Anfange als die dritte, nach dem Ende als die sechste Stunde bezeichnet werden könnte. Daß die Erzähler im Stande gewesen seyn und die Absicht gehabt haben sollten, ganz pünktlich die Zeit anzugeben, ist allerdings nicht wahrscheinlich, wie auch schon das *Wort* des Johannes das Ungefähre der Zeitbestimmung zeigt. Daher hat in der That die Annahme viel für sich, daß sie nur den Zeittheil anzugeben die Absicht hatten, und Johannes hier der genauere ist, der bemerkt, daß es schon mehr gegen Mittag hin war, als der Beschluß der Kreuzigung gefaßt wurde. — In der Anrede an die Juden kam nun Pilatus wieder nicht das Sarkastische unterdrücken, vielleicht um so weniger, weil es ihn verdross, daß sie ihn zu dieser ungerechten Gerichtsbehandlung nöthigten.

V. 15. 16. Pilatus hat den Unschuldigen aufgegeben, die Frage an die Synedristen ist kein Rettungsversuch, sondern nur Hohn des von ihm verachteten Volkes. Die Juden, sonst jede Gelegenheit zum Abfall von Rom zu ergreifen begierig, heucheln große Anhänglichkeit. Pilatus empfindet die Rüge des Gewissens und die Stärke der Menschenfurcht zugleich. Er meint jenem dadurch genug zu thun, daß er durch das Handwaschen noch eine deutliche Erklärung ablegt, er wolle an der ungerechten Verurtheilung keinen Antheil haben, aber dazu hat der Weltmann keine innere sittliche Kraft, auf seine eigene Gefahr hin die unterliegende Unschuld zu vertheidigen, er giebt Jesus dem Tode preis, und die blinde Volkswuth feiert ihren Triumph.

B. 17. 18. Die Richtstätte war nahe bei der Stadt. Sonst zwar pflegten bei den Juden die Verurtheilten nicht gerade unmittelbar nach dem Urtheile hingerichtet zu werden, hier aber ließ die Volkswuth keinen Aufschub zu. Bei den Römern trugen die zur Kreuzigung Verurtheilten selbst den Pfahl (Lips., de cruce, l. 2. c. 5.). Durch die Stadt hin trägt Jesus ihn selbst, da er aber schon erschöpft ist durch die vorangegangenen Leiden, legen die Soldaten, als sie an das Thor kommen, die Last einem Juden Simon auf, der wahrscheinlich seine Theilnahme an Jesu geäußert hatte, und mit seiner Familie ihm anhing (s. Heß, Th. 3. S. 364.). Γολγοθᾶ, ist das corrumpirte chaldäische כְּחָבִיל „der Schädel.“ Auch sonst fällt zuweilen bei den nominibus quadril. ein Buchstabe aus, wie כְּחָבִיל statt כְּחָבִיל „die Kette.“

B. 19—22. Ueber die Beschaffenheit des Kreuzes und den Zustand derjenigen, welche durch diese Todesart ihr Leben endigen, ist noch immer der Lehrreichste Lipsius, de cruce, Antw. 1595. und Paulus zu Matth. 27, 32. Vgl. auch Heß, Th. 3. S. 377 ff. Darüber, daß bei der Kreuzigung auch die Füße angenagelt wurden, vgl. die erschöpfende, gelehrte Abhandlung von Bähr, in Heydenr. und Hüffels Zeitschr. B. 2. H. 2. S. 326. — Die Römer pflegten allen Verbrechern eine Tafel anzuhängen mit der Ursache ihrer Strafe. Diese Tafel hieß bei den Lateinern titulus (Suet., Domit. c. 10. Calig. c. 32.). Darin, daß Pilatus die Ueberschrift gerade so gab, zeigte sich wieder sein sarkastischer Unwille gegen die Juden. Dieser tritt noch deutlicher in der schroffen, abschlägigen Antwort hervor, die er den Oberen ertheilt, zu welcher sehr wohl die Beschreibung paßt, die Philo von Pilatus Charakter giebt (in leg. ad Cai.): ἦν γὰρ τὴν φύσιν ἀκαταμάχητος καὶ μετὰ ἀνιδρόνους ἀμελλήτος.

B. 23. Die zum Kreuz Verurtheilten wurden nackt gekreuzigt, die Kleider fielen stets den Soldaten zu, welchen die Vollziehung der Strafe übertragen war. Wahrscheinlich war die Kreuzigung Christi von vier Soldaten verrichtet worden (τετραδίων ὁργανιστῶν, Apg. 12, 4.). Diese theilten sich nun in seine Kleider. Die Hebräer kleideten sich, wie überhaupt die alten Völker, in ein Unterkleid, כְּתָנִים, und in ein Oberkleid, חִטָּוִת. Das Letztere hieß im Hellenistischen χιτὼν. Daher vermuthen Casaub., Grot., daß hier und Mark. 5, 30. (wie Lxx. Job 1, 20.) der

Plural statt des Sing. stehe, und von einer Zertheilung des Oberkleides die Rede sei. Natürlicher ist es aber an die übrigen Kleider überhaupt zu denken. — Das Unterkleid war aus einem Stück gewebt, wie Jos., antiq. l. 3. c. 8., das Kleid des Hohenpriesters beschreibt: ἔστι δὲ ὁ χιτῶν οὗτος οὐκ ἐκ δυοῖν περιτμημάτων, ὥστε ἁπλὸν ἐπὶ τῶν ἄμων εἶναι καὶ τὰν παρὰ πλευρὰν, φάσος δ' ἐν ἐπιμήκει ὑφασμένον.

B. 24. Diese Worte des A. T., welche der Evangelist anführt, gebraucht David Ps. 22, 19., indem er seine Leiden und Verfolgungen schildert. Im eigentlichen Sinne konnte David dieses nicht von sich sagen. Nach einer höheren Leitung wählt er aber im Zustande der Begeisterung solche bildliche Ausdrücke, welche bei Christo, dem theokratischen Haupte des messianischen Reiches, eine Anwendung im eigentlichen Sinne finden.

B. 24—27. Mehrere jüdische Frauen, die sich als Schülerinnen Jesu angeschlossen hatten, waren ihm aus Galiläa gefolgt (Matth. 27, 55.), und hatten sich jetzt in dieser Schmerzensstunde am Kreuze ihres geliebten Lehrers versammelt. Unter ihnen war die Mutter Jesu; Maria von Magdala (Luk. 8, 2.); die Schwester der Mutter Jesu, die Frau des Klopas, welche bei Matthäus Mutter des Jakobus (Sohn des Alphäus andernwärts genannt: Ἀλφαῖος und Κλωπᾶς ist verschiedene Schreibart des hebräischen שמחה) heißt; auch (nach Matth.) Salome, des Evangelisten Johannes Mutter. Der Erlöser, obwohl unter der Last des eigenen höchsten Schmerzes, und belastet mit dem Schuldgefühl der sündigen Menschheit, denkt dennoch in Liebe auch der Zurückbleibenden, und überträgt seinem geliebten Jünger die Sorge für seine Mutter. Da wir den Johannes eine längere Zeit nach der Himmelfahrt Christi in Jerusalem finden, so scheint dieses τὰ ἰδία sich auf eine Wohnung zu beziehen, die er in Jerusalem hatte.

B. 28. 29. Johannes erzählt kurz, seine Erzählung muß aus den übrigen Evangelisten ergänzt werden. Schon war die Mittagsstunde herangekommen, und, wie wir überall ein gewisses Zusammenstimmen des Reiches der Natur mit den Erscheinungen des Geistesreiches erblicken, so auch hier. Als der Erlöser der Menschen mit dem Schuldgefühl des ganzen sündigen Geschlechts kämpft, und den Leidenskelch, der ihm vom Vater bestimmt ist, bis auf den letzten Tropfen ausleert, entsteht eine Finsterniß, die bis zu dem

letzten Augenblicke dauert, wo Christus, im tiefsten Gefühl der Schuld des Geschlechts, dessen Sündenstrafe er auf sich genommen, ausruft: Mein Gott! Mein Gott! warum hast du mich verlassen! — Nun war der Kampf beendet — er fordert noch eine Labung. Die Worte können verschieden verstanden und construirt werden. Die gewöhnliche Construction ist, daß *ἵνα τελειωθῇ* mit *λέγει* zu verbinden, bei welcher Verbindung man dann das erste *τελειοῦν* auch in der Bedeutung der Erfüllung der Weissagungen (so besonders gezwungen Bez a) oder der Vollenbung überhaupt nimmt. So alle älteren Ausleger und die meisten neueren, Heumann, Ruinolt, Lücke. Es fände alsdann eine Beziehung auf Ps. 69, 22. statt. Man kann gegen diese Auffassung nicht einwenden, daß es unnatürlich sei zu denken, der sterbende Erlöser habe nicht aus wirklichem Bedürfniß, sondern nur, eine Weissagung zu erfüllen, den Ausruf gethan. Vielmehr sind ja eben die Weissagungen Voraussagungen dessen, was nach der innern Nothwendigkeit der Verhältnisse sich entwickelt. Eher könnte man daran Anstand nehmen, daß die *γοαφή* nur im Allgemeinen, ohne Anführung der einzelnen Stelle, angezogen ist. Indes findet sich bei Johannes E. 17, 12. doch ein ähnliches Beispiel. Wir ziehen es nichts destoweniger vor, die andere Construction anzunehmen, welche Bengel, Michæelis, Semler hat, und die sich vertheidigt findet in der gründlichen Abhandlung von van Hengel, *Annotatio in N. T.*, Amst. 1824. Danach wird das *ἵνα τελειωθῇ* verbunden mit dem Vorhergehenden: „Da Christus wußte, daß er nach der Weissagung der Schrift alles erfüllt hatte.“ Aehnlich mit unserem Sage ist Joh. 11, 4.: *αὐτῇ ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστι πρὸς θάνατον, ἀλλ' ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς.* — Gleich zu Anfang der Kreuzigung hatten die Soldaten Christo gewürzten Wein dargeboten, der den Hinzurichtenden dargeboten wurde, um sie zu betäuben. Diesen hatte Christus ausgeschlagen (Matth. 27, 34. Mark. 15, 23.), weil er mit völligem Bewußtseyn die letzten Leiden tragen wollte. Nachher hatten die Soldaten ihm höhrend sauren Wein angeboten, Luk. 23, 36. Jetzt reicht ihm, nach Matth. 27, 48. Mark. 15, 36., ein Jude den Essigtrank. Johannes erzählt hier wahrscheinlich ungenauer; das *οἱ δέ* steht oft ohne nähere Beziehung, so daß es mit *τῶν δέ* gleich ist, Luk. 5, 33. — Der morgenländische Psop wird oft Ellen lang. Dieses sagt

der arabische Naturforscher Isaaß Ben Omran in einer Stelle bei Bochart, Hieroz. T. I. l. 2. c. 50. Wobei noch zu bemerken ist, daß die Kreuze niedrig waren, so daß die Füße des Gekreuzigten sich nur einige Fuß über der Erde befanden. Der Schwamm wurde an das Ende des Pfostengels gebunden.

B. 30. *Τετέλεσται*, Vengel: hoc verbum in corde Iesu erat versu 28., nunc ore profert. Ganz falsch will Beza, Heum. auch hier bloß an die Erfüllung der Weissagungen denken. Vgl. E. 17, 4. *Παρέδωκε*, nämlich τῷ θεῷ. — Als der vollkommen Heilige, der zweite Anfänger der Menschheit ohne Sünde, der sich nur freiwillig allen Folgen der Sünde und dem Tode selbst unterworfen hatte, durch den Todeskampf hindurch gegangen, und das Außerordentlichste im Geisterreiche geschehen ist, bewegen sich auch die Kräfte der Natur: die Erde erbebt. Und da nun, nachdem die Schuld der Menschen getilgt, das Heil kein verheißenes mehr ist, sondern ein vorhandenes, so zerreißt der Vorhang des Allerheiligsten — ein sinnbildliches Zeichen, daß die Menschheit jetzt das *μυστήριον ἀποκαλυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ* (Eph. 3, 9.) als offenbar schaut.

B. 31. E. über den folgenden Abschnitt: Michaelis, Erklärung der Begräbniß- und Auferstehungsgeschichte, Halle 1783. — Bei den Römern blieben die Körper der Gekreuzigten gewöhnlich längere Zeit hängen, indeß konnten sie auch in manchen Fällen den Verwandten zur Beerdigung übergeben werden. Nach jüdischen Gesetzen (5 Mos. 21, 23.) mußten aber die gehängten Verbrecher noch an demselben Tage abgenommen werden. Am wenigsten hielt man es für schicklich, daß die Leichname an dem Festtage den Augen ausgesetzt blieben. So sagt Philo (in Flaccum, p. 977. Fr.), daß die Gekreuzigten zuweilen an Festtagen abgenommen worden seien, *ἵδει τὸ ἱεροπρεπὲς τῆς πανηγύρεως φυλαχθῆναι*. — Die *παράσκευή* ist der Freitag, und *ἡμ. μεγάλη* heißt der Sabbath, weil er zugleich der zweite Osterfeiertag war, s. die Anmerkung zu E. 13, 1. — Das Zerbrechen der Schenkel war, wie unter Anderem Pactus, instit. div. l. 4. c. 26., bezeugt, bei gekreuzigten Verbrechern gewöhnlich, um sie völlig zu tödten.

B. 32. 33. Es ist nicht unwahrscheinlich, was Storr, Ruinoel annehmen, daß diese Soldaten andere sind, welche Pilatus erst aus der Stadt schickte, und die Jesum nicht hatten verschiden sehen.

B. 34. 35. Ein Soldat tritt an den eben verschiedenen Christus heran; zwar erscheint er ihm für todt, er will indeß gewiß gehen, und sticht ihn daher mit der Lanze in die Seite. Es fließt Blut und Wasser heraus. Die patristischen Ausleger sehen darin ein Wunder, Kelsus beschuldigt die Christen, daß sie daraus schließen, Christus habe statt des gewöhnlichen Blutes eine Art Ichor gehabt. Am nächsten liegt es anzunehmen, daß *αἷμα καὶ ὕδωρ* ein Hæmadiapoin ist; dann wäre an halbgeronnenes Blut zu denken, welches aus dem eben Verschiedenen hervorquoll. Andere nehmen an, daß Christus noch nicht verschieden war, wie ein so schneller Tod auch bei den Gekreuzigten in der Regel nicht einzutreten pflegte, nun aber völlig getödtet wurde, indem der Stich das Pericardium traf, in welchem ein feuchter Dunst ist, welcher, wenn er an die Luft kommt, zu Wasser wird (Hildebrandt, Anatomie, Th. 3. S. 308.). So von den Theologen Beza, Calvin, Grotius, von den Medicinern Gruner (Ferd. Gruneri Comment. de I. Chr. morte vera non simulata; acced. Gottfr. Gruneri vindiciae mortis Christi verae, Hal. 1805.). Es wird dabei vorausgesetzt, daß der Soldat, der mit der rechten Hand die Lanze führte, die linke Seite durchbohrte. Allein Johannes will (B. 30.) offenbar sagen, daß Christus schon gestorben war, nicht bloß gestorben schien. Andere Ansichten finden sich entwickelt in den gelehrten Abhandlungen von Bartholinus, Vater und Sohn, de latere Christi aperto, Lugd. Bat. 1646., und Richter, de morte Servatoris in cruce, Gott. 1757. Dr. Paulus in seinem Comm., Th. 3. S. 810 ff., hat in einer weitläufigen Untersuchung zeigen wollen, daß möglicherweise dieser Stich nicht tödtlich war. *Νύττειν* kann möglicherweise bloß „rißen“ heißen, *πλευρά* kann möglicherweise die Oberfläche der Hüfte bezeichnen, *αἷμα καὶ ὕδωρ* kann bloß etwas wässerige Lymphe seyn, die *λόγχη* kann möglicherweise ein leichter Wurffpieß der Triarier gewesen seyn (vorzüglich nach Paulus erklärt sich ebenso Henneberg, Commentar über die Auferstehungsgeschichte, Leipzig 1826.). Die scharfsinnige Auffuchung aller dieser Möglichkeiten würde mehr Ueberzeugungskraft haben, wenn sie nicht von der Voraussetzung ausginge, daß das Wunder einer Auferstehung durchaus unmöglich sei. — Es fragt sich nun noch, welchen Endzweck der Evangelist hatte bei der nachdrücklichen Bestätigung dieses Factums. Es ist

kaum zu bezweifeln, daß er hierdurch den Glauben an den wirklichen Tod Christi bestätigen wollte. Daß er indeß dabei einen polemischen Endzweck gegen die Doketen hatte, müssen wir nach dem in der Einleitung S. 3. Bemerkten bezweifeln, vielmehr scheint es ihm nur darum zu thun gewesen zu seyn, die Auferstehung Christi als ein wahres Wunder zu erweisen. — Von den älteren Theologen wurde 1 Joh. 5, 6. mit dieser Stelle in Verbindung gesetzt. Vgl. die Diss. zu dieser Stelle von Joh. Chr. Ritter im Theol. Phil. II. 384.

B. 36. 37. Das *γὰρ* ist nicht bloß, wie Ruinolt will, partic. trans. Vielmehr will Johannes den Glauben seiner Leser noch unterstützen, indem er sie aufmerksam macht, daß auf diese Weise sich auch Andeutungen des A. T. erfüllten. Die erstere Stelle findet sich 2 Mos. 12, 46. Johannes betrachtet das Osterlamm als Vorbild Christi. Die andere Stelle findet sich Zach. 12, 10., welche auch Offenb. 1, 7. auf Christum bezogen wird. Im hebräischen Text ist Gott der Redende, das entsprechende Wort für *κεντεῖν* ist *קטף*, welches hier metaphorisch gebraucht zu seyn scheint „sie werden sich zu mir kehren, den sie vorher verhöhnt haben,“ also gleich *קטף*. So nimmt es der Chaldäer, auch die LXX., welche übersezt: *ἐπιβλέψονται πρὸς με, ἀντ' ὧν κατωρχήσαντο*. Ueber die Abweichung des Johannes in seinen Citaten von den LXX. s. zu 13, 18. So wie nun das, was David im weiteren, un-eigentlichen Sinne von sich sagt (s. zu B. 23.), im engeren und eigentlichen Sinne am Messias in Erfüllung gegangen, so auch hier das, was Gott von sich sagt.

B. 38—40. Ueber Joseph von Arimathia geben die ersten Evangelien nähere Auskunft (Luk. 23, 50. Mark. 15, 43. Matth. 27, 57.). Er war ein Synedrist, aber ein frommer Israelit, ein *προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, wie Symeon (Luk. 2, 25.), also Einer der eine lebendige Sehnsucht nach dem Anbruche der messianischen Periode hatte. Als solcher hatte er sich auch, wie Matthäus sagt, an Jesum als Schüler angeschlossen. Gegen Sonnenuntergang, bald nachdem die Juden gebeten hatten, die Leichname vom Kreuz abnehmen zu dürfen, bittet er sich vom Landpfleger den Leichnam seines Lehrers aus. Eine solche Erlaubniß gaben die Procuratoren, wie Verres (Cic. in Verrem V. 45. 51.), oft nur für Geld. Pilatus überließ den Leichnam diesem Manne unent-

gelblich, Mark. 15, 45. — Nikodemus, mit dem Joseph unstreitig bekannt, schließt sich an ihn an. Sie hatten zwar viele Specereien, aber da der Sabbathsanbruch schon nahe war (V. 42.), konnten sie wahrscheinlich die Einbalsamirung nicht vollständig vollenden; daher sehen wir am Morgen nach dem Sabbath die Frauen zu dem Grabe gehen, um die Einbalsamirung noch vollständiger zu veranstellen.

V. 41. 42. Nach Matth. 27, 60. scheint es, als ob der Garten und die Gruft dem Joseph zugehörig gewesen sei. Ueber die Beschaffenheit der jüdischen Grabgewölbe s. 11, 38.

Capitel XX.

Da Sünde und Uebel nach der göttlichen Weltordnung Correlata sind, so war es eine freiwillige That der Liebe, wenn der sündlose Erlöser bei seiner Erscheinung in der Welt in dem *ὁμοίωμα σαρκὸς ἀμαρτίας* (Röm. 8, 3.) erschien, und dem *θάνατος* sich unterwarf. Darum konnten ihn auch die Bande des Todes nicht halten (Apg. 2, 24.). Nachdem das Werk der Erlösung auch durch seinen Tod vollendet war, erhob er sich siegreich aus dem Grabe, und wurde für diejenigen, welche durch den Glauben an ihn Glieder seines Leibes geworden, der *ἀρχὴ τῆς ζωῆς*. Da nun diese Thatsache, abgesehen von der Wichtigkeit, die sie in dem inneren Zusammenhange der christlichen Lehre hat, auch ein auffallendes Wunderereigniß ist, so ist seit den ältesten Zeiten entweder die Glaubwürdigkeit der Erzählung in Anspruch genommen worden (Kelfus, bei Orig. c. Cels. l. 2. Woolston, discourses on the miracles of our saviour, disc. 6. Chubb, posthumous works, I. p. 330. Morgans, the resurrection considered, Lond. 1744. Der Wolfenbütteler Fragmentist, fünftes Fragment, über die Auferstehungsgeschichte [vierter Beitrag zur Geschichte der Wolfenbütteler Bibliothek, S. 437.]), oder wenn man die Zuverlässigkeit des Factums auf keine Weise antasten zu dürfen glaubte (daß dieses ganz unhistorisch und unpsychologisch sei, darüber spricht sich sehr treffend Paulus aus, Th. 3. S. 867.), so suchte man zu erweisen, daß Christus nicht wirklich gestorben, sondern nur durch Scheintod für eine Zeit gelähmt und betäubt worden, nachher aber durch die kühle Gruft und die Specereien wieder ins Bewußtseyn

gerufen sei (so vornämlich Paulus und neuerlich Henneberg a. a. D.). Die Widerlegung dieser Ansichten im Einzelnen findet sich in den apologetischen Schriften: Less, über die Religion, ihre Geschichte, Wahl u. s. w. 2. Aufl. Göt. 1786. B. 2. S. 372 ff. Less, Auferstehungsgeschichte, nebst Anhang, Göt. 1779. Döderlein, Fragmente und Antifragmente, Th. 1. Nürnberg. 1782. u. a. — Hier sind nur näher zu berücksichtigen die Enantiophonien, welche sich in der Auferstehungsgeschichte zwischen den vier Evangelisten finden. Schon die Kirchenväter suchten dieselben zu lösen; über ihre Versuche s. die Abhandlung von Niemeyer, de Evangelistarum in narrando Christi in vitam reditu dissensione, Halae 1824. Sie wurden zuerst mit Scharfsinn zusammengestellt von Morgans in seinem Tractat the resurrection considered, in neuerer Zeit besonders vom Fragmentisten und nach ihm von seinem Patronus Lessing urgirt. Die Ausgleichung der verschiedenen Berichte ist in neuerer Zeit besonders versucht worden von Griesbach, de fontibus, unde evangelistae suas de resurrectione domini narrationes hauserint, Ienae 1793. Paulus, Comm. Th. 3. S. 863 ff. Less, Lebensgeschichte Jesu, Th. 3. — In Bezug auf diese anscheinenden oder wirklichen Widersprüche ist die vortreffliche Stelle des Chrys., die wir zu E. 18, 1. anführten, besonders geltend zu machen, wie überhaupt das über die Enantiophonien in den evangelischen Berichten dort Bemerkte auch hier gilt.

B. 1. 2. Betrachten wir die drei ersten Evangelien für sich, so finden sich auch bei ihnen Abweichungen, welche sich nicht leicht ausgleichen lassen; darin aber stimmen sie alle mit einander überein, daß die Weiber, die zum Grabe gingen, Engel sahen, welche ihnen verkündigten, daß Jesus auferstanden sei, und auftrugen, dieses sofort den Aposteln anzuzeigen. Da nun, nach den Synopsistern, unter jenen Weibern auch Magdalene sich befand, so scheint dieses ein entschiedener Widerspruch mit Johannes. Dieser wird nun von den oben angegebenen Apologeten der Erzählung so gelöst, daß man annimmt, Magdalene sei zwar mit den anderen Frauen ausgegangen, ihnen jedoch vorangeeilt, und, als sie den Stein abgewälzt gefunden, überwältigt von einem plötzlichen Gefühle, sogleich zurückgeeilt, um den Aposteln davon Nachricht zu geben, welche Johannes erwähnt. Während der Zeit seien nur die anderen

Zeuginnen dessen gewesen, was bei den Synoptikern vorkommt. Mit den beiden Aposteln kommt nun Magdalene an das Grab zurück, und bleibt, nachdem jene beiden hoffnungslos fortgegangen, betrübt dabei stehen, wo denn auch sie zuerst die Engel, dann den Herrn selbst ansichtig wird. Ihr giebt nun der Herr denselben Auftrag, den die Engel vorher den andern Weibern gegeben haben, seine Auferstehung den Aposteln anzuzeigen (Matth. 28, 9. 10. scheint auf alle Weiber übertragen, was der Magdalene allein geschah, während Markus 16, 9. genau erzählt). Bei dieser Ausgleichung muß man dann annehmen, daß die anderen Weiber verhindert wurden, den Auftrag der Engel an die Apostel zu vollziehen. Hies macht es aus der Localität wahrscheinlich, daß die vom Grabe Zurückkehrenden die Hineilenden verfehlen konnten. Nach Mark. 16, 8. würde man glauben dürfen, daß die große Bestürzung sie wenigstens anfangs nicht daran denken ließ, die Apostel aufzusuchen. Es bleibt, wenn man dieser Anordnung der Begebenheit beistimmt, nur noch Luk. 24, 9—12. übrig, wo es so dargestellt wird, als ob Petrus und Johannes erst zum Grabe gegangen seien, nachdem ihnen schon die Frauen alle Nachricht ertheilt hatten. Allein Lukas erzählt dort überhaupt (V. 12.) so abgebrochen, daß man wohl erkennt, daß er keinen ganz genauen Bericht über den Hergang der Sache empfangen hatte. — Johannes mochte seine Nachrichten besonders von Magdalene erhalten haben, daher ist er gerade in dem, was ihr begegnete, so umständlich. Die Frauen gingen wohl alle zusammen hinaus, worauf auch V. 2. *οὐδὲ μὲν* deutet, aber so wie nachher, als die beiden Apostel sich wieder vom Grabe entfernen, sie weinend an demselben zurückbleibt, so mag auch ihr lebhafter Schmerz sie beim Hinausgange den andern vorangeführt haben. Sie fand den Stein abgenommen; erschreckt eilt sie (*τρέχει*), ohne etwas anderes abzuwarten, zu ihren männlichen Freunden zurück, um vielleicht noch Rath zu schaffen. — *Τὰ ὀσφύατα*, nach syrischem und rabbinischem Sprachgebrauch, in der Bedeutung „die Woche.“ *Μα*, nach hebräischem und syrischem Sprachgebrauch für *πρώτη* (Gesenius, Lehrgeb. S. 701.).

V. 3—9. Mit naiver Umständlichkeit, welche ganz den Charakter historischer Treue hat, erzählt uns nun der Evangelist, wie sein eigener Eifer ihn noch dem Petrus vorausgeführt habe; hineinzugehen in die Gruft wagte er aber nicht, wahrscheinlich aus natür-

licher Scheu. Petrus indeß will sich genauer unterrichten, er sieht nicht nur die Binden, die um den Leib gewickelt gewesen, sondern auch, und zwar an einem besonderen Orte, das Schweistuch (s. zu E. 11, 43, 44.). Warum erwähnt dieses Johannes besonders? Die Frage hängt mit der zusammen, wie B. 8. ἐκλόνευσεν aufzufassen. Grassm., Grot., Heum., Bengel, Morus, Kirin., Lücke u. A. meinen, Johannes spreche von dem Glauben an den Bericht der Magdalene. Cyrill, Chrysost., Calv., Beza, Lampe u. A. nehmen an, daß von dem Glauben an die Auferstehung die Rede sei. Die erste Ansicht hat allerdings für sich, daß ἰδεῖσθαι alsdann in seiner gewöhnlichen Bedeutung des Imperf. genommen werden kann. Allein zuerst ist zu bemerken, daß man nicht einsieht, warum erst jetzt Johannes an den Bericht, daß Christi Leichnam nicht da sei, geglaubt haben sollte, da er es doch schon, ehe er in die Gruft hineintrat, gesehen hatte; sodann pflegt doch Johannes πιστεύειν immer absolut zu setzen, wenn vom religiösen Glauben die Rede ist; ferner ist aus der Erzählung klar, daß der Umstand, daß das Schweistuch sorgfältig an einen besonderen Ort gelegt war, sie in Erstaunen setzte (vgl. Luk. 24, 12.). Wäre der Leichnam geraubt worden, so würde doch keiner erst sorgfältig die Binden abgenommen und jedes an einen bestimmten Ort gelegt haben. Welche Vermuthung lag mithin näher, als daß doch wohl der Herr selbst auferstanden seyn könnte? Das πιστεύειν ist dann freilich, wie sonst (s. zu 2, 24.), nur ein schwächerer Grad des Glaubens. Beza: quamquam tenuis adhuc fuit haec fides et aliis testimoniis egeret, ut confirmaretur. Den Zusatz, daß sie bis dahin die Schrift noch nicht verstanden hatten (so übersezt auch Seiler, De Wette u. A.), macht dann der Evangelist, um anzuzeigen, warum sie nicht sogleich auf jene Vermuthung kamen, sondern erst durch das, was sie in der Gruft sahen, darauf gebracht wurden. — Der Gebrauch des ἰδεῖν als Plusquampr. ist im Hellenistischen nicht so unzulässig, da ja selbst Classiker Präterita, welche die Bedeutung des Präsens haben, zuweilen, nur nach der grammatischen Form sich richtend, als Präterita gebrauchen. So ἔκλονευσεν, s. Buttm., Ausführl. Gramm. Th. 2. Abth. 1. S. 256.

B. 11—13. Maria, in ihren Schmerz versunken — Johannes, dessen Glaube erst ein aufkeimendes Hoffen war, hatte ihr keine Glaubensfreudigkeit mittheilen können — bleibt am Grabe stehen.

Sehnsuchtsvoll blickt sie noch einmal in den schmalen, in den Fels gehauenen Grustgang, und erblickt zwei Engel. Nach der Einfalt ihres Gemüths sagt sie in schlichten Worten die Ursache ihres Schmerzes, ohne zunächst an außerordentliche Hülfe zu denken.

B. 14—16. Nach Matthäus war der Herr auch den andern Frauen erschienen, als sie sich eben auf dem Wege nach Jerusalem befanden. Nun war er unbemerkt hinter Magdalena getreten, sein qualvoller Tod mochte wohl seine Züge unkenntlich gemacht haben, vielleicht hatte er auch Gärtnerkleider angelegt, wenn dieser Garten dem Joseph von Arimathia oder einem ihm Befreundeten gehörte, in welchem Falle wohl die Familie, der sich der Auferstandene zuerst zeigte, ihm Kleider gab. Maria zeigt sich auch jetzt ganz schlicht und kindlich, ohne alle Exaltation der Phantasie. Der Auferstandene nennt sie bei Namen mit dem lieben Tone der Stimme, den sie schon kannte. Sie hatte vorher nur das Haupt nach dem hinter ihr Stehenden gewendet, nun kehrt sie sich ganz um, und erkennt den Herrn. *Παύρου*, das rabbinische פארו, Mark. 10, 51., ist nach rabbinischem Sprachgebrauch noch ehrenvoller als *שפיל*. Es ist hier ein Ausruf freudiger Ueberraschung.

B. 17. Es giebt von dieser Antwort Jesu eine vierfache Auffassung. Die älteste und gewöhnlichste ist die von Chrys., August., welche Calvin, Beza, Grot., Lampe u. A. annehmen, daß nämlich *ἄντεσθαι* metaphorisch gebraucht sei, und Christus sagen wolle: „Bleibe in deinen Gedanken nicht bei meiner jetzigen Erscheinung stehen, ich werde noch erhöht werden.“ Allein, wenn wir auch zugeben wollten, daß diese poetische Bed. des Wortes *ἄντεσθαι*, mente contrectare, hier anwendbar wäre, so würde doch gerade der Hauptbegriff nicht ausgedrückt seyn „in meiner jetzigen Erscheinung.“ Eine andere Erklärung ist die, Christus wolle der Maria verweisen, daß sie voll Unglauben ihn noch antaste, um zu erfahren, ob er kein Trugbild sei, oder wirklich seinen Körper wieder erhalten habe. Dann wäre die Ideenverbindung: „Betasste mich nicht zu jenem Zwecke, denn ich bin ja bis jetzt noch nicht verherrlicht, habe also noch meinen gewöhnlichen Körper.“ Allein, davon abgesehen, daß man bei dieser Auffassung zu vieles ergänzen muß, sieht man auch nicht ein, warum Jesus der Maria verbieten sollte, was er B. 27. nach seiner großen Herablassung selbst die Jünger thun heißt. Eine dritte Auffassung, welche schon

von Calvin bestritten wird, die aber bei den Späteren die allgemeinste geworden ist, bei Heumann, Mosheim u. A., ist die, daß Christus die Maria verhindern will, sich lange mit den Umarmungen aufzuhalten, sie solle vielmehr eilen, damit auch die Apostel bald die freudige Nachricht empfangen. Bei dieser Auffassung wird aber in *ἀντασθαι* mehr hineingelegt, als darin liegen kann, es kann niemals den vollen Sinn von *κολλᾶσθαι* haben. Am vorzüglichsten ist unstreitig eine vierte, in der neueren Zeit gangbar gewordene Erklärung. Die feierlichste Art die Ehrerbietung zu beweisen war bei den Morgenländern und auch bei den Griechen das Niederfallen vor dem Höheren und das Umsfassen oder Küssen seiner Füße (Luk. 7, 38. 5, 8.). So heißt es von der Sunamitin, welche zu Elia kam, 2 Kg. 4, 27.: *תִּבְרֹא וְתִקְרַע בְּרַגְלֶיהָ*. So sagt Josephus von der Abigail: Als sie den David sah, *πεσοῦσα ἐπὶ πόδων προσεκύνη*, und nachher *ἡ δὲ ἀναστὰς μὲν εἶπαι καὶ ποδῶν ἀψασθαι ἐκέλευε* *ἔλεγεν*, antiq. l. VI. c. 13. §. 7. 8. So heißt es auch, antiq. l. VII. c. 11. §. 2., von Simai: *ἀναβὰς ἐπὶ τὴν γέφυραν καὶ κατασχὼν αὐτοῦ τοὺς πόδας ἔδετο*. Dasselbe war bekanntlich bei den Griechen der Ritus der Unterwürfigkeit. So bei Pindar, Nem. VIII. v. 22.: *λυέας Αλαχού σεμῶν γονάτων ἄπτομαι*; und bei Homer so häufig *γονάτων ἀψασθαι*. So sehen wir in der Parallelstelle Matth. 28, 9. die Weiber *προσκυνεῖν τῷ Ἰησοῦ καὶ κρατεῖν τοὺς πόδας*. Demnach kann der Sinn dieser seyn: Maria glaubt jetzt, bei der plötzlichen Ueberraschung, in dem Auferstandenen ein höheres Wesen zu erblicken. Jesus will sie aber darauf verweisen, daß seine Verherrlichung ihm noch bevorstehe. Daß Jesus etwas Aehnliches ihr andeuten will, geht auch aus den folgenden Ausdrücken hervor, in denen er die Apostel seine Brüder, den himmlischen Vater ihren und seinen Vater nennt. Diese Ausdrücke erhalten nur bei dieser Auffassung einen recht passenden Sinn; obwohl sich allerdings einwenden läßt, daß man dann doch *γονάτων* oder *ποδῶν* ungern entbehrt. Noch kann als Parallele verglichen werden Dffb. 19, 10. 22, 9., wo der Engel den Johannes abhalten will, ihm göttliche Ehrerbietung zu erweisen. So oder ähnlich fassen diese Stelle Kypke, Herder, Less, Ruinoel, Rücke.

V. 18. Wahrscheinlich waren unterdeß die übrigen Weiber schon mit den Jüngern zusammengetroffen, und hatten vor der Ma-

ria jene Botschaft gebracht, welche nur mit halber Zuversicht von den Eilfen aufgenommen wurde (Mark. 16, 11. Luk. 24, 11, 22, 23. Aus V. 22 und 23. sieht man, daß das vorhergegangene ἡπίστορον nicht gerade von einem völligen Unglauben zu verstehen ist. Einige mochten mehr, andere minder glauben).

V. 19. 20. Jesus hatte, wie auch die Engel, den andern Weibern verkündigt, daß er den Jüngern in Galiläa, wohin sie nach beendigtem Feste zurückzukehren im Begriff waren, erscheinen würde. Indesß thut er es schon früher. Er zeigt sich an demselben Nachmittage zweien Jüngern, die nach Emmaus wandelten. Diese eilen voll Freude, bei ihrer Rückkunft das Begebniß den Eilfen mitzutheilen. Hier war es durch die Erzählung der Maria schon bekannt worden, ja auch Petrus hatte eine Erscheinung gehabt (Luk. 24, 34. 1 Kor. 15, 5.). Voll Freude und mit der innigen Lebendigkeit, welche die immer höher steigende Gewisheit erzeugen mußte, besprechen sich die Jünger unter einander (Luk. 24, 36.), als plötzlich der Auserstandene selbst in ihrer Mitte steht, und sein: Friede sei mit euch! ausruft. Es fragt sich nun, ob die Art dieser Erscheinung des Herrn etwas Wunderbares in sich schliesse. Hierauf könnte zunächst leiten das τῶν θυγῶν κεκλεισμένων. Die Kirchenväter (Suicer, thesaurus eccl. V. I. p. 1413. Whitby, de interpr. script. e patr., p. 288 sqq.) und lutherischen Dogmatiker (s. Gerhard, in harmonia evang. sect. 212. Quenstädt, systema theol. P. III. p. 443.) glaubten, der Körper des Erlösers sei verklärt gewesen, er habe also übernatürlicher Weise ohne Oeffnung der Thüre eintreten können. Eine geharnischte luth. Diss. für diese Meinung von Günther, Leipz. 1693. Es war besonders die Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi, um derentwillen die lutherischen Dogmatiker diese Auffassung eifrig vertheidigten. Calvin urtheilt über diese Erklärung streng: facessant istae pueriles argutiae! Daß der Körper des auserstandenen Erlösers noch nicht verklärt seyn konnte, dafür spricht das Nachfolgende, das Zeigen seiner Wunden und bei Lukas das Essen mit den Jüngern. Man könnte nun sagen, das Erscheinen sei auf ganz gewöhnliche Art vor sich gegangen; der Grund, warum der Evangelist die verschlossenen Thüren erwähne, liege darin, daß er ihre Gefahr, in der sie wegen der Juden standen, andeuten wollte. Daß die Jünger die Thüre aufgemacht, unterlasse Johannes zu erwähnen, weil es

sich von selbst verstehe. Allein wenn auch diese Auffassung nicht gerade unzulässig ist, so ist sie doch nicht die wahrscheinliche. Schon das doppelte ἔσθι hier und B. 26. „er stand in der Mitte,“ scheint anzuzeigen, daß die Jünger ihn nicht hatten kommen sehen, sondern nur plötzlich unter sich gewahr wurden. Der Perser übersetzt hier: „sie erblickten ihn plötzlich unter sich stehen.“ Aehnlich die spanische Uebersetzung. *Elg τὸ μέσον* scheint hellenistisch für ἐν zu stehen. Dieses anzunehmen hat weniger Schwierigkeit, als daß der Aor. secundus transitiv stehe. Lukas 24, 36. hat ἔσθι ἐν μέσῳ αὐτῶν, und drückt überhaupt noch deutlicher das Wunderbare aus. Auch 21, 4. hat Johannes ἔσθι εἰς τὸν αἰγιαλόν. Wenn es ferner bei Lukas B. 37. heißt, daß die Jünger bei diesem Eintritte, anstatt wie Maria voll Freude auf ihn zuzueilen, außer sich waren, und einen Geist zu sehen glaubten, so ließe sich auch dieses bei einer ungewöhnlichen Art des Eintrittes noch leichter erklären. Endlich, was besonders zu berücksichtigen scheint, hatte doch Johannes B. 26. gar keine Ursache mehr, das τῶν θυρῶν κεκλεισμένων zu wiederholen, wenn es nicht in einer besonderen Beziehung zu der Art von Jesu Eintreten steht. Dazu kommt das ἄφαντος ἐπύθετο ἀπ’ αὐτῶν Luk. 24, 31., welches freilich noch neuerlich Fahn (in seinem theologischen Nachlasse) nach dem Syrischen bloß von dem Weggehen erklären wollte, das indeß doch bei unbefangener Exegese etwas anderes zu sagen scheint. Ohne daher zu entscheiden, wie Jesus plötzlich in die Mitte der Jünger eintrat (s. Bez a zu dieser Stelle), muß doch angenommen werden, daß dabei etwas Wunderbares statt fand. — Er spricht den gewöhnlichen hebräischen Gruß, gewiß aber legte er noch einen höheren Sinn hinein (s. zu 14, 27.), wie dies sich auch in der Wiederholung beim Abschiede B. 21. zeigt, und dann wieder B. 26. Nachdem Er den Tod überwunden, war für seine Jünger die Zeit des himmlischen Friedens, der himmlischen Sicherheit angebrochen. — Nach Lukas zeigte der Erlöser seine Wundenmale erst, als die Jünger voll Furcht meinten ein Gespenst vor sich zu sehen. Bei Lukas wird hinzugesetzt, daß er auch die Male an den Füßen zeigte.

B. 21 — 23. Es ist Johannes hier noch durch Lukas zu ergänzen. Jesus genoss mit den Jüngern Speise, und bei dem spätem Abendmahle besprach er sich mit ihnen über die alttestamentlichen Aussprüche, in denen eine Beziehung auf ihn lag. Beim

Schlusse dieser Unterredung wiederholte er den Friedenswunsch, und verwies sie dann auf jene große Begebenheit, auf welche ihre ganze bisherige Führung eine Vorbereitung gewesen war, auf eine außerordentliche Mittheilung des göttlichen Geistes. Sie sollten dann in das große Lehramt ihres Meisters eintreten, eben so wie er es gewesen war, Organe Gottes für die sündige Welt werden (Joh. 4, 38. 17, 18.). *Ammon.*: ἐπειδὴ, φησὶ, διὰ τοῦ σταυροῦ πάντα εὐκόλα γέρονε, πέμπω ὑμᾶς ποιῆσαι τὸ ἔργον, ὃ ἐποίησα. Indem ihnen Christus diese Verheißung gab, verband er damit nach Art der Propheten eine symbolische Handlung. Der Anhauch war allen Völkern ein bezeichnendes Bild der geistigen Einwirkung des Göttlichen (vgl. Knapp, scripta, p. 29 sq.). Daher bei den Heiden die Ausdrücke ἐμπνοια, afflatus divinus. Demnach ist der Aorist λάβετε dem Sinne nach als Futurum aufzufassen. Es steht für das, was kurz darauf eintreten sollte, wie das Präsens E. 10, 32. 13, 6. — Der Besitz des heiligen Geistes setzte die Apostel auch in den Stand, darüber zu entscheiden, wer diejenige Sündenerkenntniß und Buße besaß, die ihn der Sündenvergebung fähig machte, wer sich in der wahren Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser befand, und wer nicht. So ist denn also die Auctorität, welche Christus in diesen Worten den Aposteln ertheilt, nichts anderes als die natürliche Folge jener Mittheilung des heiligen Geistes; Matth. 18, 18. ist eben so aufzufassen. Vergl. Schleiermachers Glaubenslehre, Th. 2. §. 162. Calvin: neque separanda est haec remittendi peccata potestas a docendi officio, cui uno contextu annexa est. — Statt ἀφένται haben ADL und mehrere andere Auctoritäten ἀφέωνται. — Κρατεῖν ist hier gleichbedeutend mit δεῖν Matth. 18, 18. gebraucht, dem dort λύνει gegenübersteht. So übersetzt die LXX. zuweilen durch δεῖν, Jer. 33, 1., zuweilen durch κρατεῖν, Dan. 10, 8. B. 24—27. Johannes erwähnt nun noch einen Zug des Thomas, in welchem derselbe Charakter erscheint, wie 11, 16., wozu s. die Anmerkung. Es fehlt ihm jene kindliche Gesinnung seiner Mitbrüder, welche die Zweifel des reflectirenden Verstandes nicht aufkommen läßt. Die Jünger hatten ihm von der Erscheinung des Herrn erzählt; er mochte sogleich einen Zweifel geäußert haben; sie hatten ihm entgegnet, daß sie seine Wundenmale gesehen hätten; nun äußerte er, daß er die Hände in die Male legen müßte, wenn

anders er glauben sollte. Er nennt nur die Male an den Händen und an der Seite, weil diese, wenn Jesus vor ihm stand, am ersten in die Augen fielen. S. die zu C. 19, 19. angeführte Abhandlung. Daß jenes Verlangen des Thomas nach Ueberzeugung kein reines, aus einer göttlichen, auf das Uebersinnliche gerichteten Gesinnung hervorgehendes war, zeigen die bestrafenden Worte, die Christus zu ihm spricht. Es ist nicht gerade nöthig anzunehmen, daß die Jünger erst Christo von dem Unglauben des Thomas Nachricht gegeben hatten. Es möchte nach der Darstellung des Evangelisten scheinen, als wolle er Christo ein übernatürliches Wissen zuschreiben. — Das *ἔω εἶναι* kommt bei Profanscribenten und in der LXX. in der Bedeutung des *ἐν οἴκῳ εἶναι* vor. "*Ἄξιός* und *κρίτός* ist nicht geradezu für das Part. *ἀξιῶν* und *κρίτων* gesetzt; so kommt es nirgends vor, auch Gal. 3, 9. nicht. Es bezeichnet nicht den einzelnen Act, sondern die Gemüthsstimmung; das Gemüth soll auf das Uebersinnliche gerichtet und dadurch willig seyn, eine Offenbarung der höheren Ordnung der Dinge anzuerkennen.

B. 28. Ueberwältigt von dem im Innern erwachenden Gefühl des Uebersinnlichen, von der im Innern sich aufdrängenden Anerkennung, daß hier etwas Außerordentliches geschehen sei, zugleich von Ehrfurcht und Scham vor seinem göttlichen Meister ergrißen, ruft Thomas aus: „Mein Herr und mein Gott.“ Das *ὁ θεός μου* muß man sich aus der Stimmung erklären, in welcher der beschämte Jünger sich befand. Es ergriff ihn ein überschwängliches Gefühl, eine tief sein ungläubiges Inneres erregende Ahnung des Uebernaturlichen in dem Factum und überhaupt in der Erscheinung Christi, diese Stimmung legte ihm ein Prädicatum in den Mund, welches mehr aussagte, als er bei ruhigem, reflectirendem Bewußtseyn gesagt haben würde. Theod. Mopsuest. wollte den Ausruf als einen Ausruf der Verwunderung und Lobpreisung Gottes ansehen. Dieses geht aber nicht an, denn *ἔλεν αὐτῷ* zeigt, daß Christus angeredet wird; *ὁ κύριός μου* kann auch nur unnatürlicher Weise auf Gott bezogen werden; überdies läßt es sich nicht nachweisen, daß bei den Hebräern der Anruf Gottes als Formel zur Bezeugung der Verwunderung gebraucht worden sei. Andere gezwungene Erklärungen der Socinianer widerlegt Calov zu dieser Stelle. Der Artikel steht wie im Hebräischen (Gesenius, Lebrgeb., S. 654.) zur Bezeichnung des Vocativs.

B. 29. Christus erklärt mit diesen Worten, daß der Zweifel des Jüngers aus einer falschen Gemüthsrichtung hergekommen sei, aus einem Mangel an innerem Sinn für das Ueberfinnliche. Calvin: brevi definitione Christus vim et naturam fidei complectitur, nempe quod non subsistit in praesenti aspectu, sed penetrat usque ad coelos, ut credat quae sunt abscondita ab humano sensu. Habet quidem suum aspectum fides, sed qui in mundo et terrenis obiectis minime subsistit, quia ratione dicitur rerum invisibilium vel non apparentium demonstratio.

B. 30. 31. Es folgt der Schluß der evangelischen Erzählung. *σημεῖα* wird von Euthym., Semler, Kuin., Lücke nur von den Beweisen der Auferstehung verstanden. Es wäre dann gleich den *τεκμηρίοις* der Auferstehung, von denen Apg. 1, 3. die Rede ist. Es läßt sich dafür anführen, daß ja vorher nicht von Wundern im Allgemeinen gesprochen worden sei, und daß auch das *ἐνώπιον τῶν μαθητῶν αὐτοῦ* nur von den *τεκμηρίοις* der Auferstehung gebraucht seyn könne. Allein dann wäre man doch genöthigt, von der constanten Bedeutung abzuweichen, welche *σημεῖον* bei Johannes hat, auch scheint es am natürlichsten, das *ταῦτα δὲ* B. 31. allgemeiner zu nehmen, und nicht gerade bloß auf die zwei vorher erzählten Erscheinungen des Auferstandenen einzuschränken. Wenn Johannes hier das Evangelium zu schließen beabsichtigt, so läßt sich wohl annehmen, daß das *σημεῖα* eine allgemeinere Beziehung auf alles Außerordentliche im Leben des Erlösers hat, was bisher in der evangelischen Geschichte mitgetheilt wurde; die Erwähnung der *μαθηταί* als Augenzeugen und nicht des *ὄχλος* ist daraus erklärlich, daß der Evangelist, der selbst als ein *μαθητὴς* erzählt, die Glaubwürdigkeit andeuten will. So schließt sich auch das Letzte sehr gut an, alles Außerordentliche, welches in diesem Evangelium mitgetheilt worden, solle dazu dienen, den Glauben an die Messianität Christi zu begründen. Ueber *υἱὸς τοῦ θεοῦ* s. zu 9, 35. *Ἐν τῷ ὀνόματι* wird am natürlichsten mit *ζῶντι ἔχοντι* verbunden. *Ὅνομα*, „Person, der Umfang alles dessen was er ist,“ wie G. 1, 12.

C a p i t e l XXI.

Der Evangelist scheint mit B. 30. und 31. des vorigen Capitels die Erzählungen von Christo völlig geschlossen zu haben, denn noch folgt hier ein Bericht über eine Erscheinung desselben nach der Auferstehung: dieses kann Zweifel erregen, ob der Abschnitt von der Hand des Johannes geschrieben sei. Denn anzunehmen, daß B. 31. und 32. nur parenthetisch ständen, und B. 1. sich unmittelbar an Cap. 20, 29. anknüpfe, ist unzulässig. Indessen kann daraus allein, daß der Evangelist mit B. 30. und 31. schloß, noch nicht gefolgert werden, daß eine fremde Hand diesen Zusatz gemacht habe. Johannes konnte wohl später darauf kommen, noch einen Nachtrag zu seinem Berichte zu liefern. Es ließe sich wohl denken, daß er von Freunden, denen er den Inhalt dieses Capitels erzählt hatte, gebeten worden wäre, doch auch diese liebliche Erzählung eigenhändig seinem Evangelium hinzuzufügen. So schließt Paulus öfter seine Briefe, und sieht sich nachher veranlaßt, noch Zusätze zu machen. Es ist dieses auch bei Historikern nichts Ungebräuchliches, wie das Beispiel des Nepos im Leben des Atticus zeigt. Etwas anderes wäre es, wenn wichtige kritische oder sprachliche Gründe gegen die Aechtheit Verdacht erregten. Allein kritische Gründe finden sich gar nicht, und die sprachlichen sind sehr unerheblich. *Ἐπατέρωσε* ohne *ἑαυτόν* B. 1. a. G. sei unjohanneisch, sagt man, allein es ist aus dem vorhergehenden *ἐπατέρωσεν ἑαυτόν* das *ἑαυτόν* zu ergänzen. *ᾤψεσθαι* und *ᾤψεσθαι* gebrauche Johannes bloß von der *δόξα* Christi oder Gottes, 9, 3. Indesß konnte er es früher nicht von der Erscheinung Christi gebrauchen, da keine Veranlassung dazu war; auch die andern Evang. gebrauchen den Ausdruck nur von dem Erlöser nach der Auferstehung, Mark. 16, 12. Ueberdies mag vielleicht der Evangelist auch in diesen Erscheinungen des Auferstandenen, da er zumal Wunder verrichtete, eine *πατέρωσις τῆς δόξης* gesehen haben. B. 4. sei *ἔσθῃ* mit *εἰς* construirt auffallend, allein so findet es sich auch 20, 19. *Εὐδύς* B. 3. bezeichnet *εὐδία* als überflüssig, während es der Evangelist sonst nicht (was namentlich bei Markus der Fall ist) überflüssig setzt. Indesß fehlt *εὐδύς* in wichtigen codd., und es läßt sich eher erklären, wie es in den Text kam, als wie es herausfiel. Unstreitig ist das Ganze der Ausdrucksweise wie auch die Manier der Erzählung

durchaus johanneisch (worüber s. die gelehrten Abhandlungen von Dr. Weber, *authenticap. ultimi ev. loh.*, Hal. 1823., und Dr. Schott, *comm. de indole cap. ultimi ev. loh.*, Ien. 1825. p. 19., auch Hantschke, *de authenticap. XXI. ev. loh. e sola orationis indole iudicanda*, Lips. 1818.), und auch die Darstellung so detaillirt und malerisch, daß sie nur von einem Augenzeugen herrühren kann. — Bezweifelt wurde die Authentie des Capitels von Grot., Cler., Semler, Lücke, Seiffarth, am gründlichsten von Schott in der angeführten Comm., u. A., vertheidigt von Mill, Michaelis, Krause (*vindiciae cap. ultimi evang. Ioann.*, Viteb. 1793.), Ruinoel u. A., besonders von Weber in der angeführten Commentation. — Wenn indeß auch das Capitel im Ganzen hinsichtlich der Aechtheit nicht mit genügenden Gründen angefochten werden kann, so scheinen doch die letzten zwei Verse ein späterer Zusatz zu seyn. Hierauf möchte schon B. 24. der Plur. *οἱ δαμν* führen, da der Evangelist sonst (s. besonders 19, 35.), auch in seinen Briefen, stets in der dritten Person Sing. von sich redet, besonders aber der fast augenscheinliche Gegensatz der Personen in dem *οὗτός ἐστιν ὁ μαθητής* und *οἱ δαμν* *οὗ* — *ἡ μαρτυρία αὐτοῦ*. Dazu kommt, daß der hyperbolische Zusatz von B. 25. der johanneischen Einfachheit nicht angemessen scheint, vielmehr den rhetorischen Geschmack jener Zeit verräth.

B. 1—4. Nachdem die Jünger noch bis zum Ende des Festes in der Hauptstadt verweilt hatten, gingen sie in ihre Provinz zu ihren Angehörigen zurück, da Jesus ihnen angezeigt hatte, daß er dort mit ihnen Umgang pflegen werde. Der Erlöser hatte wohl die Absicht, mehreren seiner treuen galiläischen Anhänger sich zu offenbaren. Jene Erscheinung vor fünfhundert nachmaligen Christen, deren Paulus 1 Kor. 15, 6. gedenkt, fand wahrscheinlich in Galiläa statt. Eine dieser Erscheinungen, mit welcher wichtige Eröffnungen an Petrus und an ihn selbst verbunden waren, fügt der Evangelist noch seinem Evangelium hinzu. Die Apostel waren wieder zu ihrem Handwerke zurückgekehrt, wie ja überhaupt bei den Juden der Lehrerberuf das Betreiben eines Gewerbes nicht ausschloß, sondern sehr häufig damit verbunden war. — Die Bezeichnung des galiläischen Sees durch ἡ θάλασσα τῆς Τιβεριάδος ist dem Johannes eigenthümlich, C. 6, 1, 23. — Ἐντ „auf dem Ufer

des Sees," s. zu 6, 19. — Die Fischerei wird am besten beim Untergange oder Aufgange der Sonne betrieben, wie Aristot. hist. anim. 1. 8. c. 19. u. A. bemerken. Sie gingen wahrscheinlich nach Mitternacht an das Wasser. — Das Wort *πιάζειν* gebraucht besonders Johannes oft. — Auch dieses *ἔστη* B. 4. könnte wie oben G. 20, 26. ein wunderbares Erscheinen andeuten, doch wird man hier nicht dazu genöthigt; es steht hier wie dort für *ἐν*. — Sie kannten ihn nicht sogleich, weil er entfernt von ihnen im Dunkel am Ufer stand.

B. 5. 6. *Παῖδια* kommt in dem Evangelium nicht vor, aber wohl in dem ersten Briefe Johannis, 2, 13, 18. *Προσφάγιον*, „alles was zum Brote genossen wird," wofür die Attiker *ὄψον* und *προσόψημα* sagen. Hier meint Jesus Fische. G. 6, 9, 11. Noch erkannten die Jünger den Herrn nicht an der Stimme; sie hielten ihn wohl für einen Fremden, der Fische kaufen wollte. Sie folgten aber doch seinem Rathe, indem sie wohl glaubten, der Fremde möchte an irgend etwas gemerkt haben, daß an der Stelle Fische seien.

B. 7. 8. Johannes ahnet bei dem wunderbaren Fischzuge sofort, daß jener Fremde wohl der Herr sei, möchte auch, aufmerksam gemacht, aus der Sprache es erkennen. Auch diese Erzählung charakterisirt wieder den feurigen Petrus, welcher immer dem ersten lebendigen Eindruck folgt. Chrys.: *ὡς δὲ ἐπέγνωσαν αὐτόν, πάλιν τὰ ἰδιώματα τῶν οὐκείων ἐπιδεικνύνται τρόπων οἱ μαθηταὶ Πέτρος καὶ Ἰωάννης· ὁ μὲν γὰρ θερμοτέρος, ὁ δὲ ὑψηλότερος ἦν καὶ ὁ μὲν ὀξύτερος ἦν, ὁ δὲ διορατικώτερος.* — *Γυμνός* bezeichnet nicht die gänzliche Entblößung von Kleidern, sondern wie *עירום* wird es von denen gebraucht, welche das Oberkleid abgelegt haben, 1 Sam. 19, 24. Jes. 20, 3. Dieses schürzte er auf, um leichter schwimmen zu können. Nach *Ἀθεοφύλ.* bezeichnet *ἐκενδύτης* hier *λινούν τι ὁδόνιον*, *ὃ οἱ τε Πολύμας καὶ οἱ Σύριοι ἄλλεις περιέλιττον ἐαυτοῖς.*

B. 9—11. Die andern Jünger kommen später als Petrus ans Land, und sehen schon Anstalten zu einem Mahle getroffen, dessen sie nach der Anstrengung der Nacht bedurften. Entweder hatte jene Anstalten Jesus selbst getroffen, oder der vorangeeilte Petrus. Die älteren Ausleger, auch Grot., Heumann u. A., glauben, daß Johannes diese Anstalten als etwas Wunderbares darstellen wolle (Euth., Grotius u. A. meinen sogar, Christus

habe jene Sachen aus Nichts geschaffen), indeß nöthigt die Erzählung keinesweges zu dieser Annahme. Hätte Christus die Speise auf eine wunderbare Weise herbeischaffen wollen, so hätte er nicht von den gefangenen Fischen einige gefordert. — Ὠψάριον, ein Wort, dessen sich Johannes auch sonst bedient, E. 6, 9.

B. 12. Da der Auferstandene den Jüngern, bei seinem veränderten Verhältniß zu ihnen, schon mehr den Eindruck eines höheren Wesens machte, so hielt sie ehrerbietige Scheu (vgl. zu 4, 27.) zurück, die vertrauliche Frage, ob er Jesus sei, an ihn zu richten. Aus dem Wunder beim Fischfang und aus seinem Benehmen hatten sie es wohl gemerkt, indeß geschieht es doch auch in solchen Fällen, daß sich aus der freudig bewegten Brust noch eine Frage drängt, die dann gleichsam die vertrauliche Mittheilung vermittelt.

B. 13. Jesus verwaltet das gewohnte Hausvateramt, wobei auch die Art des Brotbrechens ihn kenntlich machte (Luk. 24, 30, 31.). Ἐρχεται steht nur malend, wie Joh. 14, 23. Matth. 13, 19, 25.

B. 14. Christus war wohl schon mehrmals erschienen, aber nur einzelnen Jüngern, wie auf dem Wege nach Emmaus, und nachher dem Petrus. Mit der hier erzählten Erscheinung begannen die in Galiläa. Daß diese Bemerkung an dieser Stelle vorkommt, obwohl die Erzählung noch fortgeht, kann nicht so sehr auffallen, da ja die Erzählung der mit einem Wunder verknüpften Erscheinung ein Ganzes ausmachte, welches hier schließt.

B. 15. Man kann schon um deswillen nicht auf den Verdacht gerathen, es sei diese Erzählung später hinzugefügt worden, zur Bestätigung des Primates Petri, da ja diese Streitfrage erst zu einer Zeit verhandelt wurde, wo das Evangelium in dieser Gestalt schon in Aller Händen war. — Eine psychologische Erwägung der Worte des Erlösers führt am natürlichsten zu der Annahme, daß etwas Rühendes darin liegen sollte. Die Verläugnung, deren der Apostel sich schuldig gemacht hatte, lag gewiß schwer auf seinem Herzen, nachdem schon jener Blick seines Herrn (Luk. 22, 61.) ihm Thränen der Reue ausgepreßt hatte. Christus in seinem Umgange mit den Menschen stellt immer das Verfahren seines himmlischen Vaters selbst dar. Seine Heiligkeit ist immer eine liebende, seine Liebe immer eine heilige. So hatte sich gewiß schon in jenem Blicke, welchen er dem Jünger nach der Verläugnung zuwarf, Ernst

mit liebevoller Wehmuth vereinigt. So zeigt sich auch hier in der Art, wie er mit ihm umgeht, jener heilige Ernst, welcher durch Liebe die Herzen erweicht und demüthigt. Theod. Herakl.: *βουλόμενος, οἶμαι, ἐκ τῆς κατὰ τὴν ἄρρησιν ῥαθυμίας διεγείραι αὐτοῦ τὸ φρόνημα, καὶ ἀναζωπυρῆσαι τὴν ἀγάπην, ἐπινδάνετο, εἰ πλεον αὐτὸν τῶν ἄλλων φιλεῖ.* Es liegt mithin in der Frage des Herrn ein strafender Zweifel. *Ὑν αὖ* paraphrasirt daher richtig: „Sage mir aufrichtig, liebst du mich denn deinem ehemaligen Vorgeben nach (Matth. 26, 33.) wirklich zärtlicher als mich diese lieben?“ Diese Frage konnte in dem Jünger, wenn er sich jetzt mehr selbst erkannt hatte, nur Beschämung erwecken. Er wagt nicht mehr eine kühne Bethuerung. Er mißtraut seiner eigenen Erkenntniß. Gerade die ernste Liebe seines Herrn erweckte in diesem Augenblicke ein desto innigeres Feuer der Liebe, aber er überläßt es dem Herzenskündiger selbst zu entscheiden, ob diese Liebe brünstig sei. *Ὁ τῷ χ. : ὅρα, πῶς ἐγένετο βελτίων καὶ σωφρονέστερος, οὐκ αὐθαδιζόμενος λοιπόν, οὐδὲ ἀντιλέγων. Διὰ γὰρ τοῦτο ἀνεταράχθη, μήποτε ἐγὼ μὲν νομίζω φιλεῖν, οὐ φιλῶ δὲ, ὥσπερ καὶ πρότερον πολλὰ νομίζων καὶ δυσχεριζόμενος ἡλεγχόμεν ὕστερον.* — In der Entgegnung Christi ist wieder der Ernst mit der Liebe vereint. Er fordert ihn auf, seine Liebe durch die That zu erweisen, durch eine treue Sorgfalt in Verkündigung des Evangelii, eine Treue, welche sich am Ende selbst durch den Martyrertod würde bethätigen müssen. *Ὑν αὖ* recht treffend: „So beweise es denn an meinen Lämmern, d. i. an denen, die meinen Glauben annehmen und noch schwach sind, unterrichte und stärke sie.“ Es kann passend verglichen werden *Luc. 22, 32.* — Ueber *φιλεῖν* und *ἀγαπᾶν* vgl. zu 12, 25.

V. 16. 17. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Jesus unterdeß wieder mit den andern Jüngern sprach, und erst nach einigen Zwischenräumen sich wieder mit der zweiten und dritten Frage an den beschämten Petrus wandte. Bei der dritten erwacht in ihm das Gefühl der innigen Anhänglichkeit so lebendig, daß er sich vertrauensvoll auf die höhere Herzenskenntniß seines göttlichen Meisters beruft. *Ἀπολλιν. : τρίτην περὶ τῶν αὐτῶν ἐρώτησιν ποιεῖται, ἅμα μὲν ἀειμνηστον αὐτῷ ποιῶν τὸ παράγγελμα, ἅμα δὲ καὶ τῆς τρίτης γενομένης ἀρνήσεως ἀναμνησθῶν, καὶ τριπλὴν ὁμολογίαν τῆς ἀγάπης ἀντὶ τῆς τριπλῆς ἀρνήσεως ἀν-*

τεισάγων, καὶ τὴν προθυμίαν τῆς ὑπηρεσίας ἀνταπαυτῶν, ἐν ἔργοις ὁμολογήσει Χριστὸν, ὃν λόγοις ἠρονήσατο, σωτηρίας ἀνθρώπων ἐπιμελούμενος. Zwingli: aperitur hic sinus misericordiae divinae peccatoribus in Petro, qui quum graviter esset lapsus, in integrum tamen restituitur. Petrus de novo quasi inauguratur apostolico muneri ex Christi gratia, a quo negando culpa sua merito exciderat, ut superabundet gratia, ubi delictum abundaverat. — *Πρόβατα* und *ἀρνία* werden auch sonst abwechselnd gebraucht, Matth. 10, 16. Luk. 10, 3. — *Πάλιν δεύτερον* ist johanneisch, C. 4, 54.

V. 18. Um anzuzeigen, daß der Jünger zum Weiden der Schafe eines gar hohen Grades der Liebe bedürfen werde, um ihn also aufs Neue zur ernststen Selbstprüfung aufzufordern, fügt der Erlöser eine prophetische Andeutung seines gewaltsamen Todes hinzu, den er für seine Heerde werden leiden müssen. Wie die Weissagungen der Propheten immer in ein gewisses Dunkel gehüllt sind, welches sich erst löst, wenn die Erfüllung die Weissagung auslegt, so auch die Weissagungen Christi, wie namentlich, wenn er von der Zerstörung Jerusalems und dem Weltende spricht. Es scheint in der Natur der Weissagung zu liegen, daß sie sich nicht als klare Geschichte des Zukünftigen geben läßt. Dieses prophetische Dunkel liegt auch in dem prophetischen Ausspruche Christi über Petrus. Gewöhnlich deuten die Weissagungen das specielle Zukünftige in allgemeinen Umrissen an, öfters liegt indeß in dem nur allgemein ausgesprochenen wieder etwas, das auch im Einzelnen seine Erfüllung findet. So verhält es sich auch hier. Christus verkündigt bloß, daß der Jünger gefangen werde fortgeführt werden. Aber, um dieses zu sagen, sind gerade solche Ausdrücke gewählt, die sich auch wieder specieller auf den Kreuzestod beziehen lassen. Was den ersten Theil des Sages betrifft, so ist nur zu bemerken, daß die Morgenländer, namentlich zum schnelleren Gehen, aber auch zu jedem Geschäft, ihre Kleider zu gürten pflegten, um behender zu seyn (Luk. 12, 35.). Petrus, der, als er Christum kennen lernte, schon verheirathet war, und ein eigenes Haus besaß, war wohl damals über die Jünglingsjahre hinaus. Das Weiden der Schafe Christi wäre wohl nicht ein so schweres Amt für ihn gewesen, wenn er dabei ein ruhiges Alter hätte abwarten können. Aber sein Beruf brachte Leiden mit sich. Den letzteren Theil des Ausspruchs verstehen nun die alten Ausleger, auch Lampe, Mosheim u. A.,

bloß von dem Kreuzestode; Bezä und fast alle Neueren von dem Binden bei der Gefangennehmung. Im ersteren Falle ist das *ἐκτενέεις τὰς χεῖρας* vom Ausstrecken der Hände am Kreuze zu verstehen, *ζωννύειν* von dem Umgürtetwerden mit dem Luche, mit welchem man bei den zu Kreuzigenden die Schamtheile umhüllte, oder auch vom Anbinden der Hände und Füße an das Kreuz. Gegen diese Erklärung scheint indeß zu sprechen, daß ja in diesem Falle die Ordnung der Worte umgekehrt seyn müßte; es müßte zuerst vom Fortführen zum Kreuze die Rede seyn, dann vom Gürtlen, dann von der Ausstreckung der Hände. Eine andere Wendung dieser Erklärung wäre die, sich das Annageln ans Kreuz als vorhergehend der Aufrichtung desselben zu denken, dann wäre die Deutung leicht: Der zu Kreuzigende wird an das auf dem Boden liegende Kreuz angenagelt und streckt dabei die Arme aus, dann wird er angebunden und zuletzt wird er auf dem Kreuze fortgetragen, namentlich das Forttragen auf dem Kreuze den Einbruch des Unnatürlichen macht, so möchte sich auch nicht mit sicheren Beispielen zeigen lassen, daß die Kreuzigung vor der Aufrichtung des Pfahls geschah. — Bei der zweiten Erklärung denkt man daran, daß der Gefangene, der gebunden und zum Tode geführt wird, seine Hände ausstrecken muß, und *ζωννύειν* ist dann vom Binden zu verstehn. Gegen diese Bedeutung von *ζωννύειν* wird eingewendet, daß sie unerweislich sei. Man könnte sich nun auf das syrische *ܕܠܝܬܐ* und *ܕܠܝܬܐ* berufen, welches ursprünglich „gürten“ heißt, aber auch in der Bedeutung des Bindens vorkommt, desgleichen auf Kimchi, der Ps. 76, 11. dem *אָבַד* die Bedeutung „binden“ beilegt — allein es soll ja nicht gesagt werden, daß *ζωννύειν* die Bedeutung „binden“ hat, sondern daß das Gürtlen symbolisch das Binden andeutet. Man vgl. Apg. 21, 11., wo Agabus seine Hände mit Pauli Gürtel bindet, um des Apostels Gefangennehmung symbolisch anzuzeigen. Diese Erklärung, welche allerdings am nächsten liegt, schließt nun aber nicht aus, daß Christus in den symbolischen Worten auch eine Andeutung auf den Kreuzestod gegeben haben könnte, da prophetische Worte, wie bemerkt, gewöhnlich mehrdeutig sind, und wie den Kern in der Schale in der näher liegenden Bedeutung eine entferntere enthalten. Die speciellere Beziehung ist alsdann unbestimmter ausgedrückt als die allgemeinere; gerade das gehört zum Wesen der Weissagung und so findet

es sich auch nicht nur in vielen alttestamentlichen Weissagungen (Sach. 9, 9, 12, 11, 11. 12, 10., s. oben zu E. 19, 37.), sondern auch in neutestamentlichen, E. 12, 32, 18, 8. Luk. 21, 20. Matth. 24, 15., auch nachher B. 22. Eine solche speciellere Beziehung auf den Kreuzestod muß auch Johannes in jenen Worten gefunden haben, denn, wenn auch *πολύ θανάτω* an sich bloß auf den gewaltsamen Tod im Gegensatze zum friedlichen bezogen werden könnte, so führt doch die Parallele von 12, 33. und 18, 32. darauf, daß der Evangelist auch hier an die Art des gewaltsamen Todes, an den Kreuzestod, gedacht habe. Auch die alte Kirche legte den Ausspruch des Erlösers so aus: Tertull., Scorp. c. 15.: *tunc Petrus ab altero vincitur, cum cruci adstringitur.*

B. 19. Es ist eine Verherrlichung Gottes, wenn in den Gläubigen die ihnen von Gott verliehene Gnade in ihren äußeren Werken sichtbar wird, 15, 8. Matth. 5, 16. So nennt daher der Evangelist auch den blutigen Zeugentod, in welchem die innere Glaubenskraft der Christen offenbar wurde — eine Kraft, die sie nur durch den göttlichen Geist empfangen hatten — eine Verherrlichung Gottes. Der Ausdruck ging nachher in die kirchliche Sprache über, in welcher von dem Tode der Martyrer *δοξάζεσθαι* und *τελειοῦσθαι* synonym gebraucht wurde. S. Suicer, Thes. eccl. T. I. p. 949. — Christus wollte nun noch den geliebten Jünger allein sprechen, sei es um ihm noch nähere Aufschlüsse über seine Bestimmung zu geben, sei es um ihm noch Ermahnungen und Ermunterungen zu ertheilen. Johannes, welcher sonst bei allen vertrauten Gesprächen zugegen war, schließt sich auch hier an. So möchte man das *ἀκολουθεῖ μοι* auffassen, wenn man nur auf diese Stelle allein Rücksicht nimmt; nach B. 22. aber darf man wohl sagen, daß jene sowohl als diese zugleich oder wohl auch ausschließlich eine tropische Bedeutung habe.

B. 20. 21. Die Bezeichnung des Johannes durch den Zusatz *ὁς καὶ ἀνέπεσεν κτλ.* fällt auf, sie scheint überflüssig, und erregt Verdacht der Unächtheit, zumal da auch so ihre Stellung hinter *ἀκολουθοῦντα* unpassend ist. Warum könnte sie indeß nicht hinzugesetzt seyn, um Johannes wegen des unberufenen Nachgehens dadurch zu rechtfertigen, daß er doch ein so vertrauter Jünger gewesen sei? Noch schöner faßt Chrys. mit seinem geistreichen psychologischen Blick die Sache: *τινος ἐνεκεν ἀνέμνησεν ἡμᾶς τῆς ἀνακλισεως ἐκείνης; οὐχ ἀπλῶς οὐδὲ ὡς ἐτυχεν, ἀλλὰ*

δεικνύς ὅσην ὁ Πέτρος τὴν παρόξυσαν ἔσχε μετὰ τὴν ἄρνησιν ὁ γὰρ τότε μὴ τολμῶν ἐρωτῆσαι, ἀλλ' ἐτέρῳ ταῦτα ἐπιτρέπων, οὗτος καὶ τὴν προστασίαν ἐνεπιστεύθη τῶν ἀδελφῶν. καὶ οὐ μόνον ἐτέρῳ τὰ καθ' ἑαυτὸν οὐκ ἐπιτρέπει, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὑπὲρ ἐτέρου προσάγει τῷ διδασκάλῳ πεύσιν λοιπόν. καὶ Ἰωάννης μὲν συγῆ, ἐκείνος δὲ διαλέγεται. δεικνυσι δὲ καὶ ἐν ταῦτα τὴν ἀγάπην, ἣν πρὸς αὐτὸν εἶχε καὶ γὰρ σφόδρα ἐφίλει τὸν Ἰωάννην ὁ Πέτρος. καὶ τοῦτο καὶ ἐκ τῶν μετὰ ταῦτα δῆλον, καὶ διὰ τοῦ εὐαγγελίου δὲ παντὸς δεικνυται τούτων ὁ σύνδεσμος, καὶ ἐν ταῖς πράξεσιν. ἐπεὶ οὖν μεγάλα αὐτῷ προεῖπε, καὶ τὴν οἰκουμένην ἐνεχείρισε, καὶ τὸ μαρτύριον προανεφώνησε, καὶ ἀγάπην ἐμαρτύρησε πλείονα τῶν ἄλλων, βουλόμενος καὶ τοῦτον λαβεῖν κοινωνόν φησιν· οὗτος δὲ τί; οὐ τὴν αὐτὴν ὁδὸν ἤξει; καὶ καθάπερ τότε αὐτὸς μὴ θυνάμενος ἐρωτῆσαι τοῦτον προβάλλεται, οὕτω καὶ νῦν ἀποδιδοὺς αὐτῷ τὴν ἀμοιβήν, καὶ νομίσας αὐτὸν βούλεσθαι ἐρωτᾶν τὰ καθ' αὐτόν, εἰτα μὴ θαρσύν, αὐτὸς ἀνεδέξατο τὴν ἐρώτησιν.

B. 22. Wie überall die Antworten des Herrn auf die Gesinnung der Fragenden Rücksicht nehmen, so auch hier. Die Frage des Petrus ging nicht aus einer liebevollen Besümmerniß für Johannes hervor, sondern aus müßiger Neugier. Daher antwortet der Erlöser, dem auch bei seinen Weissagungen, wie eben in dieser dem Petrus gegebenen Verkündigung, immer ein pädagogischer Zweck vor Augen steht, abweisend. Calvin: voluit manum iniicere discipulo, ut eum intra vocationis suae metam contineret. Chrys.: διὰ τούτων παιδεύων ἡμᾶς μὴ ἀσχάλειν μηδὲ πολυπραγμανεῖν μηδὲν πέρα τῶν δοκούντων αὐτῷ (Χριστῷ)· ἐπειδὴ γὰρ αἰεὶ ὁ Πέτρος εἰς τὰς τοιαύτας ἐρωτήσεις θερμὸς ἦν καὶ προεπτήδα, ἐκκόπτων αὐτοῦ πάλιν τὴν θερμότητα καὶ παιδεύων μὴ περαιτέρω περιεργάζεσθαι, τοῦτό φησιν. — *Ménein*, „übrig, zurück bleiben, daher am Leben bleiben,“ 1 Kor. 15, 6. Phil. 1, 25., auch bei Profanscribenten. — Es fragt sich nun, was Christus unter seinem Kommen versteht. In einigen Stellen scheint man dabei an nichts anderes denken zu können als an die Zerstörung Jerusalems, so Mark. 9, 1. Matth. 16, 28. 10, 23. Luk. 18, 8.; in andern kann bloß von dem Kommen zum Weltgericht die Rede seyn, wie Matth. 25, 31. 24, 30.; in noch andern ist man ganz ungewiß, worauf es sich beziehe, so Matth. 26, 64. 23, 39.; und so auch hier. Es böte sich nun zunächst die Auskunft

dar, daß Christus, eingehend in die Vorstellungen der jüdischen Gelehrten seiner Zeit, den Eintritt des Messiasreichs ganz in der Nähe erwartet habe und verbunden mit den demselben vorhergehenden Drangsalen und Verheerungen auch die Zerstörung der heiligen Stadt. Diese Ansicht hat besonders Bertholdt verbreitet, indem er in dem Werke: *de theolog. Indaeorum aetate Iesu*, Erlang. 1811., zu zeigen suchte, daß Jesus in den Evangelien und Paulus in den Briefen durchaus nichts anderes über das Weltgericht lehrten, als was sich schon bei den Rabbinen finde. Danach wäre dann unter dem Kommen Jesu nur Ein Act zu verstehn, die Erscheinung zur Zerstörung des alten Heiligthums zugleich mit der zum Ende der Welt. Diese Ansicht scheint sich auch durch Matth. 24. zu bestätigen, indem dort die Aussprüche von der Zerstörung Jerusalems mit denen von dem Weltende sich zu vermischen scheinen, und wenigstens gesagt werden muß, daß das *ἐνδεὸς δὲ πρὸς ταῦτα* in V. 29. keine bestimmte Abgränzung beider Data macht. Allein auch dieser Ansicht stellt sich Mehreres entgegen. Zuerst ist es nicht erweislich, daß die Juden unter den Drangsalen, welche der Erscheinung des Messias vorangehen sollten, auch die Zerstörung ihres Tempels begriffen hätten — ein Gedanke, der ihnen fern liegen mußte; denn damit der Messias den Tempel verherrliche, war ja nicht nöthig, daß er vorher zerstört würde. Zwar finden sich zwei talmudische Aussprüche, welche sagen, an dem Tage, wo Jerusalem zerstört wurde, ist der Messias geboren worden (*Pugio fidei*, ed. Carpz. p. 349.). Allein diese gehören offenbar nicht hierher, da sie nach der Zerstörung aufgestellt worden sind, um die Juden wegen der Zerstörung zu trösten. Mithin ist es für unerweislich zu halten, daß Traditionen über die Zerstörung des Heiligthums vorhanden gewesen wären, an welche sich Christus angeschlossen hätte. Es bliebe also nur übrig anzunehmen, daß der Erlöser auf jenen festen Glauben an die baldige (Matth. 24, 34.) Zerstörung des Tempels durch einen „divinirenden Schluß“ (Paulus, *Comm. Th. 3. S. 380.*) gekommen sei, weil nämlich die Gottheit die durch ihn auszuführenden Plane nicht würde zu Stande bringen können, so lange der Tempelcultus als Sitz des Pharisäismus bestände. Ob aber die Annahme einer auf diese unsichere Prämisse gegründeten Conjectur Jesu hinreicht, seinen festen Glauben an die Zerstörung des Heiligthums, ja nicht nur dies, an eine bevorstehende Belagerung der heiligen Stadt (Luk. 21, 20.) zu er-

klären, möchte sehr zweifelhaft seyn. Ferner steht der oben erwähnten Ansicht von der Gleichzeitigkeit beider Facta entgegen der Ausspruch Matth. 24, 34. verglichen mit B. 36. Die Auskunft, die hier Fritzsche trifft, ist neu, aber keinesweges befriedigend. Nach ihm soll sich der erste Ausspruch auf die Zeit der Vorbereitungen zu dem Weltgericht, der letztere auf dieses selbst beziehen, so daß dann Christus doch nicht eigentlich von zwei disparaten Begebenheiten redete. Es weisen doch ferner auch manche Parabeln Christi darauf hin, daß der von ihm ausgestreute Samen erst durch einen langen Entwicklungsgang hindurchgehen werde (Matth. 13, 31, 33.), daß die Menschen müde werden würden, seine Ankunft zu erwarten, Matth. 24, 37. 25, 5, 19. Luk. 12, 45. Endlich giebt der merkwürdige Ausdruck Luk. 21, 24. deutlich zu verstehen, daß, wenn auch Christus den Zeitpunkt des Weltgerichts nicht genau angebe, doch zwischen der Zerstörung der heiligen Stadt und dem Gericht ein langer Zeitraum verfließen werde. Within sehen wir uns vielmehr darauf gewiesen, den Grund aufzusuchen, warum der Erlöser die beiden disparaten Facta in seiner Weissagung so genau verbinde, und von beiden in ähnlichen Ausdrücken rede. Wir müssen hier wieder auf den allgemeinen Charakter der Weissagungen zurückgehn, zufolge dessen wir bemerken, daß die Propheten mehr oder weniger die Zukunft nicht nach bestimmten Zeitverhältnissen schauen, sondern daß alles dasjenige, was sie schauen, ohne Rücksicht auf die dazwischen liegenden Zeiträume sich unmittelbar an einander reiht. Dieses ist ganz besonders der Fall, wenn die Begebenheiten innerlich eins sind, und sich nur in der Zeit als verschiedene entfalten. So steht fast überall den Propheten des Alten Bundes das Ganze der neutestamentlichen Oekonomie vor Augen, und ihre Anschauung richtet sich bald auf einen früheren Punct derselben, bald auf einen späteren, gewöhnlich auf den Culminationspunct, die Verherrlichung der Christokratie am Ende der Zeit. Dasselbe ist auch in Christi Weissagungen der Fall. Seinem prophetischen Blicke stellt sich die Entwicklung des innern Gottesreichs, das er gestiftet, als ein Ganzes dar. In dieser Entwicklung giebt es zwei große Perioden, die eine innere Analogie haben, die eine, wo durch die Aufhebung des vorbereitenden Cultus der äußern Theokratie die Begründung des innerlichen Gottesreichs in der Welt manifestirt wird, die andere, wo der κόσμος, in welchem und mit welchem vermischt das innere Gottesreich sich entfaltete, ausgeschieden und das inner-

liche Gottesreich äußerlich verherrlicht wird. Wegen dieser inneren Verwandtschaft und Analogie beider Perioden spricht nun auch der Erlöser von beiden in ähnlichen Ausdrücken, nennt beide ein Kommen in seiner Verherrlichung. — Wenden wir uns nun wieder von dieser allgemeinen Untersuchung auf die vorliegende johanneische Stelle, so zeigt die hypothetische Form der Rede Christi, daß er einen möglichst langen Termin des Lebens des Jüngers setzen will, mithin an sein Kommen zum Weltgericht zu denken wäre. Indes läßt sich der Analogie gemäß annehmen, daß in dieser weissagenden Rede, gleich wie in anderen (s. zu B. 18.), in der allgemeineren Beziehung wieder eine besondere liegt, nämlich die Andeutung, daß der Jünger, den er lieb hatte, bis zu seiner ersten Manifestation bei Aufhebung der vorbereitenden Theokratie am Leben bleiben würde, welches ja der Fall war. — Es schließen sich diese Worte mit einem abermaligen *ὃ ἀκολουθεῖ μοι*. Wir haben oben B. 19. diese Aufforderung Christi von dem wirklichen Folgen zu einem besonderen Gespräch verstanden, sowohl wegen des *ἐπιστραφεὶς δὲ ὁ Πέτρος* als auch wegen des *ἀκολουθοῦντα*. Wollte man es sich nun so denken, daß der Erlöser mit Petrus eine größere Strecke gehen wollte, so könnte man meinen, daß das Vorhergehende unterwegs gesprochen worden, und Christus nun den Jünger auffordere, ohne weitere Neugier mitzugehn. So Cleric., Heumann u. A. Allein, abgesehen davon, daß die Worte alsdann sehr leer sind, bilden sie auch keinen Gegensatz. Dieser entsteht, wenn das Nachfolgen tropisch verstanden und auf die Uebernahme des Kreuzestodes bezogen wird. Euth.: *ὃ τὸν ὁὖν θάνατον σκοπεῖ, μηδὲν τὸν ἐκείνου περιεργαζόμενος*. So bei weitem die meisten Ausleger. Allerdings kann es aber bei dieser Erklärung dieser Worte zweifelhaft werden, ob nicht auch B. 19. das *ἀκολουθεῖ μοι* den tropischen Sinn habe, wie auch dort Chrys., Calvin u. v. A. annehmen. Von Meyer meint, daß Petrus die Worte mißverstanden habe, und aus Mißverständnis zur Seite gegangen sei. Man hat gegründete Veranlassung zu glauben, daß Christus dort den zwiefachen Sinn verbunden habe, den wirklichen und den tropischen, wie ja wohl auch sonst *ἀκολουθεῖν* von Christo gebraucht ist, Luk. 9, 23. Matth. 8, 23. Joh. 12, 26. Auch in andern Fällen, z. B. wenn Christus von den Reichen spricht, fließt die leibliche und die geistige Bedeutung in einander (Matth. 19, 23, 24.), desgl. wo er von den Kleinen spricht Matth. 18, 10.,

ebenso Joh. 11, 10. 3, 20., und dasselbe war ja schon in der alttestamentlichen Sprache der Fall. Ueberdies erhält die tropische Bedeutung von ἀκολουθεῖν in den vorliegenden Stellen noch Gewicht durch E. 13, 36.

B. 23. Da die ersten Christen jenes εὖς ἐρχομαι von der Ankunft zum Weltgericht verstanden, so glaubten sie, der Jünger, den der Herr lieb hatte, werde so lange leben, bis er bei der Ankunft des Herrn, ohne schmerzlichen Tod, in sein Reich würde aufgenommen werden. Johannes aber giebt uns hier wieder einen hohen Beweis seiner Demuth und Einfalt. Er legt die Worte des Herrn nicht zu seiner eigenen Verherrlichung aus, er begünstigt auch nicht die von Anderen gemachte verherrlichende Auslegung, er bleibt kindlich, ohne petrinische Neugier, bei dem stehn, was der Herr gesagt hatte. — Ungeachtet nun der Jünger selbst in seiner großen Demuth allen Mißdeutungen der Worte seines Herrn vorbeugt hatte, so bildeten sich dennoch nach seinem Tode abenteuerliche Sagen über ihn. Man erzählte, er habe sich, als er noch lebte, ein Grab graben lassen, sei hineingestiegen und dem Anschein nach verschieden, sein Tod sei aber nur ein Schlummer gewesen, denn die Erde, welche ihn deckte, bewege sich noch leise durch sein Athmen. So erzählt die Sage schon Augustin, ad h. 1., ohne daß er wagt, sie entschieden zu verwerfen (vgl. Photius, cod. 229.). In der griechischen Kirche wurde sie ausgeschmückt, und erhielt sich noch bis in die Zeit der byzantinischen Geschichtschreiber (Joh. Müllers Werke, B. VI. S. 74. 82.). — Einige späte griechische Schriftsteller, wie auch die englische Secte der seekers unter Cromwell, erwarteten die Wiedererscheinung des Apostels als Vorläufers der Wiederkunft Christi. —

Ueber den Zusatz B. 24. und 25. s. die Einleitung zu diesem Capitel.

Verzeichniß einiger Bücher theologischen und religiösen Inhalts,

verlegt von

Friedrich Perthes in Hamburg.

- Beiträge zu den theologischen Wissenschaften von den Professoren der Theologie in Dorpat. 1832. 1 Thlr. 12 gr.
- Bibelworte, als Grundlage zu einem christlichen Unterricht für die reifere Jugend. 1826. 6 gr.
- Claudius, Matthias, Werke. 4 Theile. 4. Aufl. 1831. 4 Thlr. 20 gr.
- Ebel, J. W., über gedeihliche Erziehung, für Eltern und Erzieher. 1825. 16 gr.
- Erasmus von Rotterdam, Leben des, von A. Müller. 1828. 1 Thlr. 20 gr.
- Fenelon's Werke, religiösen Inhalts, übers. von Matth. Claudius. 3 Theile 2. Aufl. 2 Thlr. 16 gr.
- Gemberg, Aug., die Schottische Nationalkirche nach ihrer gegenwärtigen innern und äußern Verfassung. 1827. 1 Thlr. 16 gr.
- Gesang- und Gebetbuch, allgemeines evangelisches, zum Kirchen- und Hausgebrauche. 2 Bde. 1833. Schreibpap. 3 Thlr. 16 gr. Druckpap. 2 Thlr. 20 gr.
- Hävernick, H. A. C., Commentar über das Buch Daniel. 1832. 3 Thlr.
- Hartmann, A. Th., die enge Verbindung des alten Testaments mit dem neuen, aus rein biblischem Standpunkt. 1831. 4 Thlr. 12 gr.
- Hey, W., Auswahl von Predigten, gehalten in der Hoffkirche zu Gotha. 1829 und 1832. 2 Theile. 1 Thlr. 12 gr.
- Jken, H. F., Trostbibel für Kranke und Leidende nach den Psalmen. 1827. 1 Thlr.
- Kleuker, J. F., Grundriß einer Encyclopädie der Theologie. 2 Theile. 1800. 3 Thlr. 8 gr.
- — — Untersuchung der Gründe für die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenthums. 5 Theile 1797—1800. 5 Thlr. 20 gr.
- Krabbe, Otto, über den Ursprung und den Inhalt der apostolischen Constitutionen des Clemens Romanus. Ein hist.-krit. Versuch. 1 Thlr. 12 gr.
- Krüger, Fr. R., das Wort ward Fleisch, oder Betrachtungen über Johannes 1, 1—14. 1826. 14 gr.
- Lisco, F. G., die Offenbarungen Gottes in Geschichte und Lehre nach dem Alten und Neuen Testamente; oder vom Reiche Gottes. 1830. 1 Thlr. 12 gr.
- Luther's Werke. In einer das Bedürfniß der Zeit berücksichtigenden Auswahl. 10 Theile. 4 Thlr. 12 gr.