

Akademische Vorlesungen

über das

Neue Testament

von

Johannes Wichelhaus,

weiland Professor der Theologie in Halle.

III. Band:

Das Evangelium des Johannes.

Die ganze Macht der Erde hat sich
zum Untergang der Schrift bewaff-
net und alle ihre Versuche sind zu
Dampf geworden.

Calvin.

Herausgegeben und ergänzt

von

D. Adolph Zahn,

Domprediger

Halle, 1884.

Vorwort.

Akademische Vorlesungen haben nicht den Zweck, einen vollständigen Kommentar zu ersetzen, sondern sie sollen nur Lichtungen in den dunklen Wald der Exegese schlagen und so anleiten, sich in demselben zurechtzufinden. Dies wird auch diese Vorlesung über das Evang. Joh. leisten, die von allen denen, die die Wahrheit mehr lieben als die Verwirrungen der Lüge, gerne angenommen werden wird. Meine Erfahrung ist, dass die Vorlesungen von *Wichelhaus* überall da mit Segen gebraucht wurden, wo man, ermattet an dem Gezänke und den tausendfachen Widersprüchen der gewöhnlichen Exegese, nach Einfalt und Gewissheit verlangte. Ob sie dabei von den Tonangebern vernachlässigt wurden, hatte geringe Bedeutung in einer Zeit, wo Gottes Ernst dem sogenannten wissenschaftlichen Protestantismus sein Wort genommen¹ und ihn in eine chaotische Finsternis dahingegeben hat, aus deren nächtlichen Schlingen er nicht mehr herauskommen wird. Es war für *Luther* noch möglich, aus den Abgründen des Papsttums aufzusteigen, da ihm die Autorität der Schrift feststand und er nur die verschüttete Quelle neu aufzugraben brauchte – wir haben die gefundene Quelle vergiftet und werden kein Heilmittel gegen diesen Schaden finden. Eine nähere Beschäftigung mit dem reichen Material der Erklärungen des Evang. Joh. hat mir wieder den Beweis geliefert, dass es ein ganz vergebliches Bemühen ist, Zeitgenossen, die mit den dämonischen Kräften steten Widerspruchs und erfindungsreicher, listig unermüdlicher Kritik ihr heilloses Spiel treiben, noch die Wahrheit gleichsam wissenschaftlich beweisen zu wollen. Was ist unsere exegetische Wissenschaft? Ein Sandhaufen, der bald von diesem oder jenem Windstoß in spielendem Wechsel und vielfachen Formen in die Luft getrieben wird. Nichts steht mehr fest – alles wird bestritten – alles fast ebenso wieder behauptet.

Man kann es bei der kritischen Vielgeschäftigkeit der Gelehrten begreifen, dass die sachliche Exegese sehr wenig gefördert wird und es kaum nötig war, in dieser Hinsicht Zusätze zu diesem Kommentar zu machen. Glaube und stille Versenkung fördern allein die Erklärung. Sie fehlen uns. Man schreibt vielfach die Alten ab, deren Gründlichkeit und Einfalt man nicht besitzt. Dafür wiederholen die Einen bis zum Überdruß ihre ledernen und ausgepressten Gedanken von Alexandrinismus oder Gnostizismus, von Anti-Judaismus und Dualismus, die Anderen, die hierin das Geheimnis nicht finden, wissen nicht die Grenze zu treffen zwischen dem Originalsinn Jesu und seinen johanneischen Verschleierungen und Auffassungen – und wenn sie ehrlich sind, müssen sie sagen, dass in ihnen *dieselben* Zweifel an Wunder und Weissagung festsitzen, wie bei den Übrigen. Denn wenn ein ganzes Jahrhundert an rätselhafte Machttaten Gottes nicht mehr glauben kann, woher haben die Apologeten die Gabe, daran festzuhalten? Ein so vortrefflicher Geist wie *Ranke* weist die bestbezeugten Wunder der heil. Schrift zurück (Niederlage Sanheribs, Bekehrung Pauli),² woher käme es uns Theologen, tapferer zu sein als er?

Zu wirklichen Ergebnissen ist es bei aller kritischer Arbeit bis jetzt noch nirgends gekommen. Nachdem man das ergiebige und bequeme Würfelspiel mit den Nummern Matthäus, Markus und Lukas lange getrieben hat ohne eine rechte Zusammensetzung zu finden, wendet man sich jetzt wieder (Wetzel) müde des grausamen Spiels³ der alten Traditionshypothese zu. Nachdem man nicht mehr das Evang. Joh. in das Ende des 2. Saec. verlegen kann, sondern gedrängt durch die patristi-

1 Luther: Unsere ingratitude, contemptus et fastidium verbi in tanta luce – die wird es tun, dass dadurch der Teufel gar zu uns hereinschlägt. Es soll wieder dazu kommen, dass das Wort von euch genommen wird und ihr den Teufel hören müsset.

2 „Auf der Reise nach Damaskus riss sich Saulus von der Idee, dass die wahre Religion an den Tempel von Jerusalem gebunden sei, durch einen plötzlichen Schwung seiner Seele, den wunderbare Erscheinungen entweder hervorriefen oder bestätigten, unbedingt und auf immer los.“ Der hervorgehobene Zusatz zerstört den biblischen Bericht.

3 Luther: Es ist der Teufel, der also gaukelt und würfelspielet mit der Schrift und drehet wie er will, dass wo man ihn angreift, soll man den Aal bei dem Schwanz gefasset haben.

schen Forschungen bis an den Anfang des 2. Saec. zurückgehen muss, sucht man seine kritische Ehre dadurch zu sichern, dass man nun doch wenigstens einen Jünger des Joh. erdichtet, der die Erinnerungen des Meisters niedergeschrieben haben soll – ungeachtet des ernstesten Selbstzeugnisses des Apostels von seiner Autorschaft. Es ist nur eine kümmerliche Seitentür, in die man entspringt, um nicht der Wahrheit sich zu beugen. Paulus wird gewiss alle seine Briefe behalten und auch den Hebräerbrief wieder dazu empfangen (neuerdings als paulinisch wieder von Hofmann, Wichelhaus, Karl von der Heydt, Holtzheuer verteidigt), denn man weiß ja nichts Besseres und Sichereres, als dass diese Schriftstücke vom Heidenapostel sind. Seit 100 Jahren kämpft nun der Protestantismus um die heil. Schriften und hat kein einziges durchschlagendes Ergebnis gefunden, sondern nur mit Heuschreckenschwärmen die Luft verfinstert – doch schon vermodern dieselben am Boden und ein Ostwind wird sie ins Meer werfen. Ein folgendes Geschlecht wird im N. T. die Kritik aufgeben, aber nur als ein in diesen Fragen todmüdes, als ein schwerkrankes, dass sich zu dem Geständnis gedrun-gen sieht: es wäre immer noch das Einfachste, die Verfasser so zu nehmen, wie sie daständen. Die Gleichgültigkeit aber und der tiefe ein Jahrhundertlang gehegte Zweifel an der Wahrhaftigkeit der Schrift wird bleiben.⁴

Anders ist die Lage im A. T. Hier kann man noch Jahrzehnte mit dem Eifer der akademischen Kasten wenigstens den Pentateuch durch die Jahrhunderte verteilen, wie die Gebeine des Absyrtos im wüsten unbekannten Meer, aber das Ende wird auch wie im N. T. Ekel und Ermüdung sein. Merkwürdig ist im A. T., dass jetzt wieder der zweite Teil des Sacharja nachexilisch sein soll (Stade, Wellhausen) und dass, wenn auch konservative Exegeten den zweiten Teil des Jesaja für exilisch erklären, es ihnen nicht ganz wohl bei der Behauptung ist. (Orelli).⁵

Auf allen diesen Lehrer und Schüler ermattenden Untersuchungen liegt zuletzt trotz aller Anma-ßung der Fluch der inneren Entleerung und der äußeren Verödung der Kirche. Bei der steten Be-schäftigung über das von wem und wann der Bücher versenkt man sich nicht mehr in das was und wie. Darum arbeitet man auch für eitel Nichts.

4 *Luther*: Ich halte es wird eine große Finsternis folgen, dass man die Stimme des Evangelii nicht wird öffentlich mehr auf der Kanzel hören. – Wir werden wieder Steine und Dornen fressen müssen. – Es ist der höchste und schrecklichste Zorn, wenn Gott nicht gibet, dass man sein Wort gerne höret noch achtet. Das ist ein innerliches und äußerliches Unglück darinnen doch die Welt jetzt sicher hingehet.

5 Ich will hier die Gelegenheit benutzen, um als Reformierter eine Lanze für einige messianische Stellen einzulegen, die die Kritik der Lutherbibel geraubt hat.

Es ist zunächst die Stelle

1. Mose 4,1.

Ich habe den Mann den Herrn.

Wenn diese Übersetzung auch erst durch die Korrekturen Rörers in den Text aufgenommen ist, so hat sie doch die entschiedene Billigung Luthers in seiner Auslegung der letzten Worte Davids (hier ein ausführlicher Beweis. „Auch alle anderen Ebräisten müssen bekennen, wenn sie den Text recht ansähen, dass dieser Weibes-Samen Jehova, der Gott und Mensch, wäre.“), in der Glosse zu der Bibel von 1545 (Ei Gott sei gelobt, da hab' ich den Mann den Herrn, den Samen, der dem Satan oder Schlangen den Kopf zertreten soll. Der wird's tun.) und in der Abhandlung wider das Papsttum in demselben Jahre. Die von der Kommission gegebene Veränderung: ich habe einen Mann durch den Herrn *ist zunächst grammatisch unzulässig*, denn wie Dillmann in seinem Kommentar zur Genesis bemerkt, kommt Et in diesem Sinne nicht vor. Es müsste Im stehen. Et kann nur nach den Parallelen das Zeichen des Akkusativ sein, wie Luther es fasst, oder es bedeutet: in der Pachtung auf Jemanden hin (Luther macht ganz feine Bemerkungen über diese Bedeutung), wie in der Redeweise: er wandelte mit Gott, auf Gott hin, oder es hat den Sinn: zur Hilfe, zum Beistande Jemandes, wie: Gott war mit dem Knaben, mit Joseph. Unsere Worte können also außer der Fassung von Luther nur noch heißen: Ich habe einen Mann erworben auf Jehova hin, was schwer verständlich ist, oder zur Hilfe Jehovas, was selbst die stolzeste Mutterhoffnung nicht aussprechen würde. Es bleibt also nur die Übersetzung Luthers, und man sollte dieselbe unbedingt wieder herstellen, da Luther mit solchem Eifer dafür eingetreten ist, denn wir haben es mit *seiner* Bibel zu tun.

Wo das *Wort* uns genommen ist, da ist uns auch das *Leben* genommen, *denn in ihm allein ist das Leben* – und so geht die Masse des deutschen Volkes ohne Glauben dahin und die kleinen pietistischen und gläubigen Kreise verdorren mehr und mehr, oder raffen sich zu öffentlichen Agitationen auf, die dem stillen sich zurückziehenden Geiste Jesu fern liegen. Die Liebe ist überall erkaltet. Misstrauen und Verachtung beherrschen alles. Selbst in den innigsten Verhältnissen überliefert ein Bruder den anderen zum Tode, und wenn er die furchtbaren Folgen erkennt, tröstet er sich damit, dass er es zur größeren Ehre Gottes getan habe. Es ist nur noch das Band der Gewöhnung, was auch die Besten zusammenhält. Dabei geht die sichtbare Welt immermehr ihrer völligen Auflösung entgegen – denn das Wort entzieht sich ihr.

Ich denke bei meinen bescheidenen Arbeiten immer an die reformierte Kirche Deutschlands, deren Studenten keinen akademischen Lehrer mehr haben, der sich ohne Rückhalt der Schrift und dem Bekenntnis unserer Väter unterwürfe. Diese Söhne unserer Väter werden in den Vorlesungen von *Wichelhaus* einen festen Stab finden durch die Öde akademischer Zweifelsucht und dabei hoch erhabener Selbstgewissheit. Wenn sie neben denselben noch die vorzüglichen durch Klarheit und Bestimmtheit, feine geschmackvolle sprachliche Form ausgezeichneten Kommentare von *Karl von der Heydt* zu 9 Briefen Pauli (Elberfeld bei Friderichs) hinzunehmen – auch meine Wanderung durch die h. Schrift und die Abhandlung über das Gesetz Gottes nach der Lehre Pauli (Halle bei Mühlmann) kann ich nennen, so würden sie für das N. T. ruhiger und begründeter werden gegenüber den Erklärungen solcher, denen der Glaube und damit das Verständnis des Wortes geschwunden ist, das sie doch unter ihren Händen haben.⁶

Die reformierte Kirche ist immer – eben weil sie die Wahrheit hat – geschmäht worden, auch wieder bei der großen Grabschmückung *Lutheri*, dieses völlig überhörten Propheten. Kann man denn *Luther* nur erhöhen, indem man *Zwingli* erniedrigt? Er hat doch ihm gegenüber die Schrift in der Abendmahlslehre⁷ vertreten, und man kann wohl Luthers Maßlosigkeiten begreifen, aber man soll sie nicht billigen. Sein Verhältnis zu den Schweizern ist die Tragik seines Lebens und der ganzen evangelischen Kirche. In *Einem* hat *Zwingli Luther* ohne Frage übertroffen: in der Krone des

Beide Reformatoren, Luther und Calvin, haben in der Stelle eine messianische Hoffnung ausgesprochen gefunden. Obwohl Calvin übersetzt: *Acquisivi Domino Virum*, setzt er doch hinzu: *Virum appellat infanterm recens natum, quia genus humanum, quod sua culpa tam ipsa quam maritus perdiderat, renovatum adspicit*. Mit Recht fällt ihm der Ausdruck *Isch* auf, weil darin der Geborene als in den Augen der Eva gewaltig und verheißungsvoll bezeichnet wird. Auch Keil findet eine Hoffnung des Heils in den Worten der Eva. – Der Grund, den die Kommission angibt für ihre grammatisch falsche Übersetzung, dass „der evangelischen Gemeinde durch Luthers Übersetzung alle Erkenntnis des stufenmäßigen Fortschrittes der alttestamentlichen Heilsoffenbarung unmöglich gemacht würde“ (Riehm), ist ein Zugeständnis an moderne Anschauung von Entwicklung und Wachstum, deren Recht wir nicht anerkennen. Wenn in der Genesis ein Same verheißt wird, in dem *alle* Völker gesegnet werden sollen, so ist damit eine *gottgleiche* Stellung dieses Samens ausgesprochen; wenn im Segen Jakobs ein *Schilo* verheißt wird, dem die Unterwürfigkeit *der Völker* zufallen soll, so ist dieser *Schilo* kein anderer als *der Sohn*, der Erbe der Welt.

Gerade Eva konnte nach ihren furchtbaren Erfahrungen und nach der Verheißung des Weibessamens in dem mit Schmerzen geborenen Sohne einen Mann erblicken, der ihr der Herr selbst war – ein allmächtiger Erretter, der El Gibbor nach Jesaja. Sollte es denn für *Maria* leichter gewesen sein, zu glauben, dass *sie* den Sohn des Höchsten empfangen werde, als für Eva? Etwa – weil sie auf eine jahrhundertlange Entwicklung der Verheißung zurückblicken konnte? Ein solches Bekenntnis wie das der Eva und ein solcher Glaube wie der der Maria sind lediglich Wirkungen des heil. Geistes. *Unsere* Ansichten von Weissagung waren nicht die Luthers und wir können dieselben nicht einmal grammatisch schützen.

Psalm 8.

Wir verteidigen die Auffassung und Übersetzung von Luther, und die Sache scheint uns von so unendlicher Wichtigkeit, dass wir die Kommission dringend bitten, ihre Veränderungen noch einmal gründlich zu revidieren. Die Überschrift des Psalmes würde lauten: *Die Herrlichkeit des Herrn auf der ganzen Erde in dem elenden und wieder verherrlichten Menschen übertrifft die Herrlichkeit der Himmel und Gestirne*.

Martyriums, und davor sollten wir Weichlinge uns tief beugen. Wir weisen hier auch das Lob *Zwinglis* aus dem Munde der Liberalen zurück, die Bibel und Geschichte für ihre selbsterfundenen religiösen Systeme fälschen.

Es ist doch gut, dass Treitschke bei seiner Lutherrede es ausgesprochen hat: Um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts kam über den lutherischen Zweig des deutschen Protestantismus eine lange Zeit unheilvoller Erstarrung – nur der Heldenmut seiner tatkräftigeren Schwesterkirche, nur der Kampf der Calvinisten gegen die spanische Krone bewahrte damals das verkommene Luthertum vor dem sicheren Untergange. Die reformierte Kirche war überall die Retterin des Protestantismus auch in Deutschland, wie die Brandenburger und andere Fürsten beweisen. (Vergl. das Gedächtnisbuch von *Cuno*).

Unsere Zeit baut nicht auf, sondern zerstört. Dieser Gedanke bewegt uns Reformierte in Deutschland immer, wenn wir den ernstlichen Versuch von Dr. *Kuyper* in Holland beobachten, eine reformierte Universität auf calvinistischer Grundlage hinzustellen. Die Verwirrung in Holland, die Maßlosigkeit der Kritik ist dort noch viel größerer als in Deutschland, je leidenschaftlicher und zäher man in Allem ist, je teilnehmender auch und erweckter für kirchliche Fragen. Möge dem begabten und eifrigen Führer nicht eine schwere Enttäuschung zuteil werden; möge er seine Wünsche und Ziele so niedrig wie möglich stellen – denn wir stehen überall auf Trieb sand – und da kann man nichts erzwingen. Die Verborgenheit Dr. *Kohlbrügges* in Deutschland, der dunkle Weg seiner Gemeinde haben mir den Beweis geliefert, auf wie geringe Dinge in diesem Jahrhundert die Absichten Gottes gerichtet sind. Beschränkung und Bescheidung im Kleinen ist heute unsere Pflicht.

Indem der Psalmist die Herrlichkeit des Herrn *auf der ganzen Erde* beschreiben will, sagt er, dass dieselbe so groß sei, dass auch der Himmel von derselben widerstrahle, denn gerade dort, wo der Mensch am niedrigsten erscheine als Säugling, gehe von ihm eine Verherrlichung Gottes aus. Wenn man freilich die Herrlichkeit der Himmel und der Gestirnwelt betrachte, erscheine vor unseren Augen der Mensch in seiner ganzen Nichtigkeit und Erbärmlichkeit. Der Psalmist denkt nicht an den Menschen, den Gott einst in seinem Bilde erschaffen hatte, und der als solcher alle Schöpfung Gottes an Herrlichkeit übertraf, denn er war in dieser Stellung der Sohn Gottes, sondern er denkt an den Menschen, *wie er jetzt in der Wirklichkeit ist*; darum nennt er den Menschen *Änosch*, d. i. den leiblich und geistig schwerkranken (Rivet: in statu priori homo non possit dici mortalis et miser, quod voce Aenosch notatur, neque tam abjecte debuerit in tanta gloria de eo loqui Propheta. Geyer: Voci huic respondet σάρξ.), den boshafte bei allem Elend (Ps. 9,20; 56,2), das verächtliche und gemeine Nichts; er nennt ihn Ben-Adam (Geier: Hominem hic vocat filium hominis per contemptum.), weil man von ihm als dem Sohn des Menschen von vornherein weiß, was er ist und was er treibt, wie denn der Name Sohn des Menschen nach Bengel male audit in Scriptura sacra. Dass in unseren Worten der Mensch in seiner sündhaften Erbärmlichkeit aufgefasst wird, beweist unbedingt die Parallelstelle 144,3 und mit Recht führt Hupfeld auch in vollem Gegensatz gegen seine eigene falsche Erklärung Hiob 7,17 an. In dem Mah liegt auch die staunende Geringschätzung des Menschen. Ja gegenüber der Pracht der Gestirnwelt steht der ganz kranke Mensch in seiner tiefen Gesunkenheit da. Es hat darum der Hebräerbrief ein unumstößliches Recht c. 2,6, unsere Worte auf die Menschenart in einer vergänglichen alten Welt zu beziehen. Wenn nun auf diese völlige Entwertung und Erniedrigung des Menschen der Satz folgt: Du lässt ihn entbehren ein wenig Gottes, so kann man unmöglich dies so fassen, dass *derselbe Änosch* nun doch wieder nur ein wenig der Gottheit nachstehe! Er ist vielmehr toto coelo von Gott geschieden. Es ist nicht ein biblischer, sondern *ein ganz heidnischer Satz*, dass der tiefgesunkene Mensch doch bei nur kleiner Differenz Gott so ziemlich gleich sei! Wir fragen die Kommission in allem Ernste, ob sie solche unbiblischen und unchristlichen Gedanken im Volke verbreiten will? Ob es im Widerspruch mit allen Parallelen vom Volke in seiner Bibel gelesen werden soll, dass *der Änosch dennoch nur wenig von Gott Abstand habe*? Gott und Änosch und Menschenkind werden in der Schrift aufs tiefste geschieden und es muss zur heillosen Verwirrung gereichen, wenn das Volk solche Gedanken in der Bibel findet. Man könnte ja in bitterem Spotte fragen, *wieviel* ist es denn, was Gott noch Überschuss vor dem Änosch hat, wenn dieser nur ein wenig von demselben verschieden ist? Nein v. 6 heißt: Und Du wirst den Änosch eine kurze Zeit Gottes entbehren lassen, denn das ist ein Gedankenfortschritt und das ist das Gericht des Änosch, dass er eine Zeitlang Gottes entbehrt, und was sich weiter anschließt, ist *gegensätzlich* geredet: aber mit Herrlichkeit und Majestät wirst Du ihn krönen.

Es schien mir nötig, in diesem Vorworte eine Gliederung des Evang. zu geben, da dieselbe in einem besonderen Abschnitt in dem Kommentar nicht behandelt ist. Auch wollte ich damit zugleich einige Gedankenreihen entwickeln.⁸

Da Johannes ein *Zeugnis* inmitten der gläubigen und im Glauben zu bestärkenden Gemeinen niederlegen will, hat er dasselbe wohl in einer Einteilung seines reichen Stoffes getan, auch in einem innern Zusammenhange und wachsendem Fortschritt der ihn bewegenden Gedanken, aber er hat keine „künstlerische Komposition“ oder einen besonders fein und mühevoll errichteten „Aufbau“ seines Evang. gewollt. Solche Unterlegung geht von denen aus, die Johannes zu einem Dichter machen, der nicht nur die Tiefe seiner Gedanken, sondern auch deren virtuose Gestaltung und Durchführung seinen Lesern habe dartun wollen. Das Evang. ist ein spekulatives und formelles Kunststück, aber kein Bericht von Tatsachen. Es ist in Allem vollendet erdacht, aber nichts ist so geschehen. Dies beweist schon seine sinnvolle Form. Seit Baur hat man sich bemüht, bis ins Kleinste hinein die schaffende Arbeit der Hand des Künstlers nachzuweisen. Es liegt aber dem Ernste der

Das sind wieder Ausdrücke, die eine Königs-Herrlichkeit beschreiben, von der der Änosch so wenig einen Rest hat, dass er noch viel weniger mit derselben *gekrönt* ist. Ein Änosch soll mit Kabod und Hadar gekrönt sein! Vergl. Röm. 3,23. Hier steht die gegebene Übersetzung am Rande der völligen Unbegreiflichkeit! (1. Mos. 9,6, Jak. 3,9 sind hier nicht in Vergleichung zu ziehen, da dort gegenüber dem *Mörder* und *Lästerer* die *ursprüngliche* Schöpfung festgehalten wird – hier aber ist von dem Änosch die Rede). Der Psalm sieht den gefallenen Menschen einer Zukunft entgegen gehen, wo er wieder zur vollen Lebensherrlichkeit und Lebensherrschaft umgestaltet ist und indem dies zunächst allein in Christo geschehen ist, ist der Psalm messianisch, so auch im N. T. verstanden und sehr wahrscheinlich die Ursache, dass der Herr selbst sich des Menschen Sohn genannt hat. – Die Kommission begeht ein Unrecht am N. T., an Luther, an der Tradition der christlichen Kirche, an der Mehrzahl der besten älteren Exegeten, wenn sie die Messianität des Psalmes entfernt und statt dessen eine reine Widersinnigkeit in denselben hineinbringt. Überschrift und Übersetzung sind zu entfernen und der alte Luthertext in seine heilige Ehre wieder einzusetzen. – Von Gottes Größe in der Schöpfung, namentlich am Himmel, ist in dem Psalme gar nicht *besonders pointiert* die Rede, sondern gerade im Gegenteil von der alle Schöpfung Gottes überstrahlenden Herrlichkeit des Namens des Herrschers Jehovas auf der ganzen Erde in dem tief erniedrigten und in Christo wieder erhöhten Menschen. – Auch Hebr. 2,7 und 9 fasst v. 6 als einen vorübergehenden schmachvollen gerichtlichen Zustand. Es entspricht nicht dem gerühmten „Wahrheitssinn“, wenn nachdem alle Messianität des Psalmes entfernt ist, „nun doch wieder eine typische Beziehung der Psalmworte auf Christum keineswegs ausgeschlossen sein soll.“ Worin soll dieselbe denn noch bestehen, wenn von dem Menschen der Gegenwart die Rede ist? – Will die Kommission ihre Übersetzung durchaus aufrecht halten, so setze sie wenigstens den Luthertext darunter, damit das Volk doch ein Regulativ gegen solche großen Irrtümer hat.

2. Samuelis 7,19. (1. Chronik. 18,17.)

Wenn es bei diesen schwierigen und dunklen Worten weder bei den Exegeten noch bei den Mitgliedern der Kommission zu einem irgendwie genügenden Resultate sicherer Erklärung gekommen ist, so wäre es gewiss besser, die Worte so zu lassen, wie Luther sie gegeben hat. Denn bei eigener Schwankung und Ungewissheit der Kommission muss immer der Luthertext den Vorzug haben. Noch mehr ist dieses Gesetz zu beachten bei der Stelle

Daniel 9,24-27,

wo gewiss allen verwirrten und unerquicklichen Verhandlungen über diese Worte ein Ende gemacht wird durch Beibehaltung der Übersetzung Luthers, die nach unserem Dafürhalten mit gutem Recht hier „bis auf Christum, den Fürsten“ hat. Damit wäre auch die einzige Stelle im A. T. erhalten, wo der Name Christus ausdrücklich vorkommt.

- 6 Für das A. T. mache ich auf die Arbeiten von Prof. Böhl in Wien aufmerksam, obwohl die Anmut und Weihe, die auf den Vorlesungen von Wichelhaus ruht, denselben nicht eigen sind, auch inhaltlich man überall die systematische Vollendung und Ausreifung vermisst – doch bringen sie eine Reihe von vortrefflichen und entscheidenden Gedanken aus der Schule Kohlbrügges, dieses einzigen Lutherus redivivus in diesem Jahrhundert, wie ihn Cuno mit Recht in der deutschen Biographie nennt.
- 7 Vergl. den Vortrag von mir: Zwinglis Verdienste um die biblische Abendmahlslehre. Stuttgart 1884.
- 8 Neuerdings haben sich mit dieser Frage beschäftigt: Holtzmann (Zeitschrift f. wiss. Theol. 24,3), Wild (Jahrb. d. histor. Gesellsch. Züricher Theol. 1877), Lomann (De bouw van het vierde evangelie 1877), Hausrath (Neutest. Zeitg. IV), Thoma (Die Genesis des Joh.-Evang. 1882, S. 373-732), Honig (Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 26, 7), Franke (Studien und Kritiken 1884, Heft I).

μαρτυρία fern, durch Reize der Darstellung in bildnerischer Gruppierung zu glänzen. Sie ist nüchtern und einfach. Darum kann sie zuweilen in gleichmäßigem Flusse dahergehen und dann wieder Mitteilungen machen, welche sich nach gewöhnlicher oder künstlerischer Schreibweise gar nicht in ein vorhererdachtes Schema einfügen lassen. Der Fortschritt im Evang. ist der der Tatsachen, die allerdings zu einer Höhe menschlicher Bosheit und Offenbarung göttlicher Gnade hinaufdringen, aber darum nicht erdacht sind. Die heil. Geschichte ist vor jeder anderen Geschichte strenge Bewegung zu einem Ziele hin, und dass dies Ziel erreicht werde, darauf ist alles angelegt. Ein Sieg des Logos – oder um gleich den einzig richtigen deutschen Ausdruck dafür zu geben – des *Wortes* ist aber etwas anderes als ein Sieg in einem weltlichen Drama oder als der Abschluss einer philosophischen Idee. Was seine Verherrlichung bei Gott erlangt, nach Pauli Rede im Gebiete des Geistes gerechtfertigt wird, verläuft nicht nach dem Programm menschlicher Phantasie. Irdische Schemata eignen sich nicht für das Evangelium.

Man hat in sehr verschiedener Weise den Stoff des Evang. ordnen wollen.

Die Einteilung ist zunächst nicht von den Festen oder Festreisen zu nehmen. Wenn Johannes auch bei den Wanderungen Jesu die Feste erwähnt und dieselben auf das Tun Jesu sehr bestimmend einwirken, so nehmen die darauf bezüglichen Notizen doch eine untergeordnete Stellung ein und sind in keiner Weise weder zu einer klaren Übersicht seines Lebens noch zu einer Gliederung des Stoffes zu benutzen. So wenig wie bei den Synoptikern in der Zeit vor dem letzten Passah sich eine strenge geschichtliche Ordnung auffinden lässt, wie sie vielmehr nur Galiläa und Jerusalem als die großen abgetrennten Gebiete im Auge haben, ebensowenig gibt auch Johannes genügenden Anlass, seine Mitteilungen vor dem letzten Passah für streng geschichtliche Ordnung zu benutzen. Kap. 11 bringt bei Joh. die einzige große Scheidung in dem geschichtlichen Stoff (und zwar dieselbe wie bei den Synoptikern): alles Vorhergehende ist in der freiesten Weise geordnet, und die Feste und Festreisen (das letzte Ostern wird sogar zuerst erwähnt) geben so wenig Anlass den Stoff zu sondern, dass sie zuweilen nur nebenbei erwähnt werden, wie 10,22; 6,4, wo des Festes nur gedacht wird, um den Volksandrang zu erklären. Von Kap. 12 an befinden wir uns wohl bleibend in der Nähe von Jerusalem und dann in Jerusalem selbst, aber auch hier hat der örtliche Rahmen keinen besonderen Wert für die Ordnung des Inhaltes, wenn auch die Leidensgeschichte und die Erscheinungen des Auferstandenen ihre wichtigen örtlichen Mittelpunkte haben. Weil der Evangelist ein Zeugnis von dem Worte gibt und seinen Stoff nach großen Erfahrungen seines apostolischen Lebens zusammengestellt hat, haben auch die Schauplätze ihren historischen Wert, aber sind nicht für seinen Gedankengang entscheidend. Wohl werden die Bewegungen Jesu von Galiläa nach Judäa und von Judäa nach Galiläa verzeichnet bis zu dem völligen entscheidenden Übertritt auf judäisches Gebiet (dem großen synoptischen: Sehet wir gehen hinauf –): in *gleicher* Weise offenbart sich der Herr in *beiden* Landesteilen, aber in dem Fortschritt der Gedanken bildet das doch keine erkennbare Sonderung.

Man hat weiter in der Steigerung der Wunder das Gesetz der Entwicklung finden wollen. Die Wunder sollen sich zu immer größeren erheben. So sehr nun auch die Wunder in dem Gang der Dinge als besondere Denkmale der Herrlichkeit Jesu hervortreten, Johannes eben sie als die Machttaten des Messias zum Glauben vorhält, so sehr sie auch die Entwicklung beschleunigen, so ist doch in den Wundern selbst kein Unterschied, sondern sie sind *alle* in gleicher Weise Offenbarungen des allmächtigen Wortes. Wollte man die Wunder nach unberechtigter Betrachtung unterscheiden und in einer künstlichen Steigerung geschehen lassen, so wäre das zweite Wunder (und Joh. fasst es ausdrücklich als σημεῖον 2,23), die machtvolle Hinausstoßung des stolz fanatischen Volkes aus seinem Tempelhause, größer als wenn die Häscher allein auf Jesu Wort zu Boden fallen, wie denn auch die Glorie eine strahlendere war, die den Herrn in jenem Augenblick umgab. Dabei ist dieses Zeichen,

das richtig nach den Synoptikern am Schluss der Tätigkeit Jesu geschah, bei Joh. an den Anfang seines Zeugnisses gesetzt, obwohl es schon allein genüge, um die Katastrophe herbeizuführen. Und gleich darauf ist von seiner Auferstehung die Rede. Das ist sehr wenig künstlerisch nach unseren Begriffen. Um eine Steigerung in den Wundern aufzuzeigen und Zahlen dabei festzuhalten und zwar nach der geographischen Scheidung von Galiläa und Judäa, hat man aus Speisung und Meerwandel und Heilung des Blinden und Auferweckung des Lazarus je ein Doppelwunder gemacht: sehr unwürdige Spielereien. Joh. schwebte so wenig eine Zahl bei den Wundern vor, wie wir sie entdecken werden. Ich zähle 12 Zeichen, 5 in Galiläa (Kana, Königischer, Speisung, Meerwandel, dritte Offenbarung an die Jünger), 7 in Judäa (Tempelreinigung, Blindenheilung, Auferweckung des Lazarus, Niederwerfung der Häscher, drei Offenbarungen des Auferstandenen). Mit vollem Recht kann man auch die Stimme vom Himmel und die an dem Herrn erfüllten Weissagungen als mit ihm geschehene Zeichen betrachten (12,30; 19,35 – Beziehung auf den Glauben, wie bei den übrigen Zeichen). Dann hätten wir 15 Wunder: von einer Absicht ist nichts in dieser Zahl zu ergrübeln.

Man hat in verschiedenen Zahlen das Gesetz der Zusammensetzung des Evang. finden wollen. Die Sieben-, die Fünf- und vor allem die Dreizahl soll sich erkenntlich machen. Letztere ist benutzt, um aus dem Evang. ein Drama zu machen, in welchem der Knoten gelegt, geschlungen und schließlich gelöst wird. Daran ist einiges Wahre, aber die Durchführung oft sehr gesucht. Die Behauptungen, nach welchen der Schreiber die Wunder erfunden habe, um an sie Reden anzuknüpfen und wir so in dem Schema: symbolisches Wunder und darauf folgende Rede auch eine Anleitung für die Erkenntnis „der Komposition“ des Evang. haben, sind darum nichtig, weil wir Zeichen haben, die gar keine längeren Reden nach sich ziehen (Kana, Tempelreinigung, Blindenheilung, Auferweckung Lazari). Man kommt nirgends bei dem Evangelisten mit dem Gedanken durch, dass er eine bestimmte und in allem künstlerische „Disposition“ im Voraus sich fertig gelegt habe.

Auch die lehrhafte Seite des Evang., nach welcher Joh. den Nachweis liefert, dass in Jesu das Leben für den Glauben sei, tritt nirgends in einer einer dogmatischen Abhandlung ähnlichen Durchführung auf, so dass wir vielleicht loci über die ζωὴ αἰώνιος auch in der Einteilung zu suchen haben. Mit diesem Begriff des Lebens hängen wohl andere Begriffe des Evang. eng zusammen, aber sie sind nicht neujohanneisch, sondern Schriftbegriffe und stehen nicht in der Einheit eines philosophischen Systems, sondern in der Gemeinschaft großer Realitäten der Wahrheit, die der Glaube fasst, die wissenschaftliche Erkenntnis aber weder erfindet noch begreift.

Wäre das Evang. die Darstellung eines Sieges der Logosidee, so würde dieser Sieg – wie Philosophen sich einmal solchen Sieg denken – mehr sichtbare Erfolge aufzuweisen haben; statt dessen bleibt das Volk in hartem Unglauben, und die Jünger zeigen sich selbst nach der Auferstehung noch blind und töricht. Es ist eben nur der Sieg des Wortes für den Glauben dargestellt – von dem Triumph einer neuen Gedankenwelt weiß das Evang. nichts. Man hat aus einem gewissen Rhythmus in den Einzelheiten der Abschnitte des Evang., aus einer parallelen Gliederung, wie sie sich zuweilen zeigt, auf besondere bewusste Absichten des Joh. schließen wollen, doch ist das mehr ein Herumtappen, statt ein gewisses Erkennen.

Wir haben bei der Gliederung des Stoffes von jedem Gedanken einer „künstlerischen Komposition“ abzusehen und nur für das große Ganze bestimmte auch dem Joh. bewusste Abteilungen anzunehmen.

Bei der vielfach feindseligen Sucherei nach Tendenzen – diese moderne Krankheit einer erfahrungslosen Theologie, die immermehr zur knabenhaften Spielerei wird⁹ – übersieht man, dass es die Art der neutestamentlichen Schreibweise, also die des heil. Geistes ist, wohl gewisse dem Schriftsteller vorschwebende Gedanken in einer Reihenfolge zur Geltung zu bringen, aber nicht wie wir arbeiten, sondern wie ein Baum wächst, der seine Art überall in jedem Zweig und Blatt bewahrt, aber doch seine Triebe frei und willkürlich sprossen lässt. Es ist dies die wachstümliche Art der Schriftstellerei, über die Oetinger manche sinnige Gedanken geäußert hat. So auch bei Johannes. Er hat seine strahlenden Grundgedanken, er zeigt wie sie in den Taten und Worten des Herrn sich aussprechen, wie sie im Kampfe sich behaupten, wie sie trotz aller Niederlage den Sieg erringen: es geht alles geordnet und feierlich groß voran bis zu dem τετέλεσται des Herrn – aber dabei geschehen Wiederholungen, das Zeugnis ist und bleibt dasselbe, es wird nicht müde immer in der gleichen Weise sich auszusprechen – und darum ist alle Mühe, jede Aussage gleichsam zu kontrollieren, ganz umsonst.

Es ist nicht verständlich, wie diejenigen, welche soviel von der Monotonie des Evang. reden, nun durchaus wieder in dasselbe eine „künstlerische Komposition“ hineinbringen wollen, die gar nicht mit dem ermüdenden Einerlei stimmen will.

Joh. hat den Stoff seines Buches in seinem Leben oft vorgetragen; er hat ihn allmählich in Gruppen fest geordnet; die ganze Erfahrung seines leidenvollen Erdenweges warf ihm immer neues Licht auf die große Vergangenheit; er sah wie in dem Unterricht und Wandel der Gemeinen alles darauf ankam, dass dieselben das Wort vom Anfang verstanden, glaubten und dann bewahrten; er empfand tief den furchtbaren Widerstand des Unglaubens der ganzen Welt, namentlich der Juden, (deren Verwerfung Christi das große Ärgernis der Heidenwelt war, das zu beseitigen eine Anzahl neutestamentlicher Schriften – Matth., Apostelgeschichte, Römerbrief, Offenbarung Joh. – hervorgerufen hat), während nur wenige das Wort annahmen und in demselben blieben – so stellt er nun in seinem Evang. nach langjähriger Übung des Zeugen und Lehrers *die Bedeutung des Wortes dar, das in einer Reihe von Machttaten seine Herrlichkeit geoffenbart hat, wie es den Glaubenden das Leben, den Ungläubigen aber das Gericht bringe.*

Damit sind wir schon bei den Gedanken der richtigen Gliederung angekommen.

Die Worte c. 12,37-50 bilden eine leicht erkennbare Scheidemarke im Evangelium. Sie beweist vor allen anderen Kennzeichen, dass Joh. von einer sachlichen Einteilung seines Stoffes ausgeht, denn geschichtlich müsste man mit c. 12 einen neuen Absatz beginnen. Jesus entzieht sich der Welt, die nicht an ihn glauben will und weilt nur noch unter den Seinen, in deren Mitte er verherrlicht ist. So gliedert sich zunächst das Evang. in zwei Hauptteile: c. 1–12, c. 13–21. Jesus in der Welt und im Kampfe mit ihr, Jesus die Welt verlassend und unter den Seinen sich und sein Werk offenbarend. Man kann in dem letzten Abschnitt wieder c. 18 und 19 besonders nehmen, da dieselben keineswegs allein von dem Gedanken der freiwilligen Selbsthingabe für die Seinen erfüllt sind, sondern auch noch eine Menge anderer Wahrheiten enthalten, wie denn namentlich hier die Feindschaft der Welt auf die Höhe steigt und Jesu entschiedenes Zeugnis ebenso hervorruft wie in den Kapiteln 5–12. Die Raserei der Feinde geht selbst soweit, die Zerbrechung der Gebeine der Gekreuzigten zu fordern. Jesus aber vollendet in dem Hass der Welt seine Liebe zu den Seinen, die wieder ihre Untreue und Schwachheit offenbaren und erst nach seinem Tode sich zu Beweisen der Liebe aufrufen.

⁹ Luther: Gottes Wort zerreißen sie, kreuzigen es, geißeln es und legen ihm alle Marter an, bis sie es auf ihre Ketzerei, Sinn, Mutwillen deuten und dehnen, zuletzt gar verderben, töten und begraben, dass es aus der Welt gestoßen und vergessen wird. – Meinst du, dass Christus Wort ein solch Rohrwanken und Windwirbeln der Herzen lehre? So er ein fest gewisser Fels sein will und soll, dass in seinem Worte ein Jeglicher wisse, wie er dran sei mit ihm und nicht hin und herfahre wie die Bulge auf dem Meere, da keine Ruhe nimmer ist.

Hätten wir es mit einer künstlerischen Komposition im Evang. zu tun, so würde, nachdem der Kampf mit der Welt c. 5–12 gestritten war, c. 18 u. 19 die Welt zurücktreten und alles in Harmonie ausklingen, während im Gegenteil die Bosheit auf der Höhe steht, die Jünger in Petro entehrt werden und nur der Herr der Gleiche bleibt, bis er sich völlig in Blut und Wasser ausgeschüttet hat. C. 20 u. 21 schließen sich wieder eng an c. 13–17 an: Jesus in vierfacher Offenbarung unter den Seinen, die an seine Auferstehung nicht glauben, sondern ganz in Furcht vor der Welt leben, die vermessensten Zweifel pflegen, Jerusalem verlassen und bis zum Schluss mit Eifersüchteleien sich tragen: er aber, der Herr, der gleiche Hirte, der durch sein Wort und seinen Geist den Glauben an die Auferstehung erweckt und Thomä Bekenntnis, Petri Zerknirschung, Johannes Hoffnung auf seine Wiederkunft durch sich allein schafft. C. 13–21 stehen in einem Zusammenhange nicht strenger Kunst, sondern freier Waltung, denn überall kehren auch hier die einmal schon ausführlicher behandelten Grundgedanken zurück.

Kehren wir uns jetzt zu dem ersten Teil des Evang., so ist in den Kapiteln 1–12 eine Scheidung zu machen zwischen c. 1–5 und c. 6–12. Was zunächst c. 1–4 betrifft, so enthalten diese folgende Gedanken: Das Wort, das die Welt geschaffen und in dem allein das Leben ist, tritt in die ihm feindselige Welt und empfängt das Zeugnis des Joh. c. 1,1–34. Es findet Aufnahme in dem Kreise der Jünger c. 1,35–2. Es offenbart in zwei *absichtlich* zusammengestellten Zeichen seine Herrlichkeit in Galiläa und Jerusalem und erweckt den Glauben der Jünger, der aber auch eben so fehlt (c. 2,23). Nikodemus, die Samariter und der Königische werden von dem Worte überzeugt und finden in ihm das Leben. So ist der Abschnitt c. 1–4 vorwiegend an Tatsachen reich, die beweisen, dass wo man dem Worte glaubt, man durch dasselbe lebt. Dabei regt sich aber auch schon hier mächtig der Unglaube und die Verwerfung, und über allen Mitteilungen steht die Warnung, dass die Finsternis das Licht nicht begreift. Der Gegensatz Jesu gegen die Juden tritt überall hervor. Joh. ruft mit Schmerz aus: Und sein Zeugnis nimmt Niemand an. Bei aller Anhänglichkeit der Jünger zeigt sich auch bei ihnen viel Unverstand, (c. 4,33). C. 5 führt nun in einem Beispiel großer Undankbarkeit gleichsam als ein Vorbote des herannahenden Sturmes zu c. 6–12, welchen Kapiteln man am besten die Überschrift gibt: Das Widersprechen der Sünder wider den Heiligen. Dabei bricht durch diese Nacht des Unglaubens auch der Glaube zuweilen hindurch in Petri Bekenntnis c. 6,68 und 69, in den Empfindungen der Häscher c. 7,46, in Nikodemi Wort, in dem ganzen zerrissenen Meinungsstreit des Volkes c. 7. Die Ehebrecherin, der Blindgeborene beschämen die Juden. Jesus kennt c. 10 *seine* Schafe und findet auf dem alten Arbeitsfelde Johannes Glauben. Dabei aber auch wieder in c. 11 der Unverstand der Seinen, und wie überall gegen die Juden ist der Herr auch in Mitten der Seinen der, der sich allem kennt und aus freiem Triebe heraus seine Herrlichkeit offenbart. C. 12 hat in dem Glauben der Maria, in dem dankbaren Jubelruf der Galiläer, in dem Ruhm des Volkes Gegensätze zu dem neugierigen Aufdrängen der Griechen, zu dem Unglauben des Volkes, das selbst die himmlische Stimme nicht achtet – und der Evangelist schließt seinen ersten größeren Teil mit den Worten: Obwohl so viele Zeichen durch ihn vor ihnen geschahen, glaubten sie doch nicht. Was er denn noch weiter bekräftigt. In c. 13–17 verklärt sich der Herr inmitten der Seinen durch Fußwaschung, Wort und Verheißung und entfernt den aus ihrer Mitte, der nicht zu ihnen gehört. Die Jünger selbst zeigen dabei ihre große Schwachheit, die den Herrn nicht völlig versteht, aber seine ewige Liebe nicht aufhebt, die sich im hohenpriesterlichen Gebet zuletzt für sie in voller Inbrunst ausspricht.

Wir unterscheiden also c. 1–4, c. 5, c. 6–12, c. 13–21. Die Mühe aber, in diesen Abschnitten wieder strenger zu sondern und in stete Bezüglichkeit und feine Vergleichung dies und jenes zu stellen, halten wir für ganz vergeblich, vielfach auch für schädlich und dem Ernste und der Nüchternheit der μαρτυρία nicht entsprechend. Wir hätten damit auch drei Teile, aber nicht in der Weise harmonisti-

scher Sucherei, sondern wie die Äste eines Baumes, die Nebenästlein haben und oft in freier Weise übereinander und nebeneinander ragen.

Das Nähere gehört der Erklärung an.

Ich habe es nicht für angewiesen gefunden, meine kleinen Zusätze in der Erklärung besonders bemerkbar zu machen. C. 20 und 21 ist die Umarbeitung so bedeutend, dass ich für diese Kapitel allein verantwortlich bin.

Herzlichsten Dank schulde ich meinem teuren Freunde Pfarrer *Becker* in Dachtel in Württemberg, dem gelehrten Mitarbeiter des Gedächtnissbuches von Cuno, der, wie er mir viel Liebe in meinem Leben bewiesen, auch bei der oft mühseligen Arbeit der Korrektur hingebenst geholfen hat. Ebenso bin ich Herrn Stadtvikar *Schüz* in Stuttgart zum Dank für seine Hilfe verpflichtet.

Stuttgart Ostern 1884.

Der Herausgeber.

§ 1. Von dem Leben und der Person des Apostels Johannes.

Weder die Evangelien, noch das Buch der πράξεις τῶν ἀποστόλων, welches Lukas für Theophilus geschrieben, liefern uns von der Person und dem Leben auch nur eines einzigen der Apostel einen derartigen Bericht, welcher irgendwie in dem gewöhnlichen Sinn des Worts eine Geschichte oder Lebensbeschreibung derselben genannt werden könnte. Es kann dies nicht erklärt werden aus einer mangelhaften oder volksmäßigen Art der Geschichtschreibung, welche Einige den historischen Büchern des N. T. haben aufbürden wollen; denn Lukas, ein Arzt, war sicher mit griechischer und römischer Geschichtschreibung zur Genüge bekannt. Noch viel weniger aber kann es daraus erklärt werden, dass der geschichtliche Stoff dieser Bücher aus dem Munde des Volks sollte entnommen sein; denn gerade das Volk liebt es, den einzelnen Lebenszügen seiner Helden nachzugehen – wie denn auch die spätere apokryphische Literatur zeigt, dass man zu jedem Apostel-Namen auch acta und eine vita erdichtet, während die Kirchen-Scribenten mit größter Sorgfalt jede Notiz über Leben und Schicksale der Apostel zusammensuchten. Da es nun auch nimmermehr Mangel an Liebe und Interesse für die Personen selbst kann gewesen sein, weshalb die Evangelisten und in der Apg. Lukas so Weniges und fast nur Beiläufiges von der Apostel Leben in ihre Erzählung verflochten haben, so kann der Grund nur darin liegen, dass vor einem ganz anderen und höheren Zwecke, von welchem sie in der Abfassung ihrer Schriften geleitet wurden, jede Rücksicht auf die Personen und auf die zufälligen Schicksale des einzelnen in die evangelische Geschichte verflochtenen Menschen zurücktrat. Die Evangelisten haben nur dasjenige aufgezeichnet, was in wesentlicher Beziehung steht zu dem Rate Gottes zu unserer Seligkeit, offenbar geworden in Christo Jesu, was charakteristisch war für die Erkenntnis Jesu von Nazareth als des von Gott gesandten Erretters der Menschen, und worin sich die Bewährung der ewigen Worte kundgab, in welchen Moses und die Propheten die Zukunft des Waltens Gottes zur Zeit der Aufrichtung seines Königreichs auf Erden abgezeichnet und zuvorbeschrieben hatten. Fassen wir diesen Zweck ins Auge, so geben uns die Evangelien und die Akten einen ganz vollständigen Aufschluss auch in Betreff der Apostel und Evangelisten.

Allerdings würde es uns interessant und angenehm sein, von Johannes' Geburt, Eltern, Erziehung, Leben, Aufenthaltsort und Tod recht spezielle und ausführliche Data zu besitzen; aber für seinen Charakter als Apostel und die Zuverlässigkeit dessen, was er geschrieben, wären alle diese Dinge zufällig und ohne Entscheidung; denn da die Apostel nicht sich selbst im Auge gehabt, haben sie auch nicht ihre Namen und Personen oder ihre Lebensbeschreibung ihren Werken vorgesetzt, und ebenso wenig haben Diejenigen, welche durch die Predigt der Apostel gläubig geworden, die Person der Apostel ins Auge gefasst – vielmehr, da die Evangelisten *Zeugen Christi* gewesen, so gehen alle Nachrichten über sie dahin aus, uns darüber Kunde und Gewissheit zu geben, wie sie zu diesem Amt in den Stand gesetzt worden sind. Die *Namen* der Apostel werden uns zuerst – und gerade da genau und ausdrücklich mitgeteilt, wo *ihre Berufung* von dem Herrn gemeldet wird. Matthäus gibt sie, nachdem schon oftmals von den δώδεκα μαθηταῖς die Rede gewesen, erst im 10. Kap., wo er die feierliche Machtbekleidung und Aussendung der 12 Apostel meldet. Bei Markus finden wir sie im 3. Kap. V. 13 ff., wo er schreibt: καὶ ἐποίησε δώδεκα ἵνα ὥσι μετ' αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν usw. Gleichwie es also heißt, Joh. 15,16: nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt, und Act. 1,2: welche er auserwählt hatte, und Mk. 3: er rief zu sich, welche er wollte – so ist dies der wahre Anfang ihres Lebens, dass der Herr diese Zwölf gemacht hat (ἐποίησε), dass sie seine Zeugen seien. Nach Lk. 6,12 ff. hatte er die Nacht vorher allein im Gebete auf einem Berge zugebracht. Dass von da ab das eigentliche und neue Leben, das Geburtsjahr der Apostel eingetreten, gibt Markus weiter dadurch zu verstehen, dass er die Namensnennung zuerst hervorhebt: καὶ ἐπέθηκε τῷ Σίμωνι ὄνομα Πέτρον, und V. 17 von Jakobus und Johannes: καὶ

ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὀνόματα (Plural) Βοανεργῆς, ὃ ἐστὶν υἱοὶ βροντῆς. Diese drei, Petrus, Jakobus und Johannes, galten nämlich unter den Zwölfen noch insbesondere als die Repräsentanten Aller – und wir werden deshalb auch den Namen der υἱοὶ βροντῆς mit Beziehung auf das apostolische Amt zu deuten haben. Die *Etymologie* des Wortes Boanerges ist streitig. Hieronymus, Luther, Erasmus leiteten das ργῆς von רעם, welche Ableitung Drusius (Comm. ad voces Hebr. N. T.) zu rechtfertigen suchte. Andere haben die radix רגז (oder רגז) angezogen, welche sich in der Peschito an dieser Stelle findet. Das oa für Schwa ist provinzielle Aussprache, so statt Nebhüm Noabhüm. Über des Wortes Aussprache cf. Lightfoot hor. hebr. ad Marc. 3, de Dieu pag. 397. Der Gebrauch des υἱοὶ ist dem Hebr. gewöhnlich, auch im N. T. nicht selten, als υἱοὶ φωτός Joh. 12,36; υἱοὶ ἀπαιθείας Eph. 2,2 – ähnlich τέκνα Mt. 11,19. Barnabas hieß ebenso υἱὸς παρακλήσεως Act. 4,36. In Betreff der Bedeutung des Namens ist die Meinung der meistens neueren Theologen unrichtig. Man will den Namen Donnerskinder von dem feurigen Temperament der Söhne Zebedäi erklären, wie sie dasselbe z. B. in dem fleischlichen Eifer, über die Samariter, welche den Herrn nicht aufnehmen wollten, Feuer regnen zu lassen, kundgegeben haben (Lk. 9,54). Aber der Name ist ja nicht damals, sondern bei der Berufung gegeben worden. Im Ganzen richtig, doch zu sehr von persönlichen Vorzügen erklären die Kirchenväter diese Bezeichnung, indem sie dieselbe vornehmlich bei Johannes von der Macht seiner Rede, der Donnerstimme seines Evangeliums erklären, wobei sie dem Johannes einen Vorrang vor den übrigen Aposteln einräumen, als welcher allein die eigentlichen Geheimnisse der Christologie enthüllt habe.¹⁰ Gleichwie aber Simon genannt wurde Petrus nicht persönlicher Eigenschaften und Kräfte wegen, sondern weil er mit den Andern geglaubt und bekannt, dass Jesus der Christ war, so hat der Herr Jakobus und Johannes Donnerskinder genannt, weil ihre Predigt nicht anders als die Stimme Gottes selbst in die Herzen und Gewissen der Menschen ertönen sollte. Der Name Petrus bezieht sich auf den Glauben – der Name Boanerges auf die Predigt der Apostel. Sehr oft wird nämlich im A. T. das Wort Gottes einer Donnerstimme verglichen, wie denn auch Gottes Erscheinung immer von Donner begleitet wird. Ps. 29. Ps. 97,2 ff. Hab. 3,3.4. Ps. 68,34. 1. Sam. 2,10. Ps. 81,8. Als eine Stimme vom Himmel kam, die Herrlichkeit des Sohnes zu bezeugen, sprach das Volk „es hat gedonnert.“ Lightfoot führt eine Stelle aus dem Talmud an, Megillah fol. 29,1, wo mit der Erscheinung der שכינה die קולרישא verbunden ist. Sehr gewöhnlich wird auch bei Profan-Scribenten die Gewalt der Rede dem Donner verglichen. So Aristophanes von Pericles, Acharnens v. 529:

ἐνετεῦθεν ὀργῇ Περικλέης Οὐλύμπιος
ἤστραπτεν, ἐβρόντα, ξυνεκόκα τὴν Ἑλλάδα

Es lag mithin in diesem Namen die Verheißung des Herrn an seine Apostel, dass sie – ohne Bildung und Macht der Rede, ohne Einfluss und Ausrüstung der Weisheit dennoch als seine Apostel und Zeugen Donnerskinder sein würden, μεγαλοκήρυκες, wie Theophylact sagt, deren Wort erschallen werde aus Wolken und Wetterdunkel gleich der Stimme des Himmels. So hat Joh. selbst in der Apokalypse mehrmals das Zeugnis Jesu einer φωνῇ βροντῶν ἰσχυρῶν verglichen, c. 19,6 etc., vgl. Act. 2,2. *Johannes* (יְהוָה = Gott ist gnädig (Gotthold): 2. Chron. 28,12 LXX) wird fast immer mit Jakobus zusammen genannt, dessen jüngerer Bruder er gewesen zu sein scheint. Der Name des Jakobus steht immer voran, ausgenommen Lk. 9,28. Wenn die Vermutung Vieler richtig ist, dass der Joh. 1,37 neben Andreas genannte μαθητῆς des Täufers der Apostel Johannes gewesen sei, so würde derselbe unter den Ersten gewesen sein, die von dem Täufer an den Herrn gewiesen wurden. Der Ruf zur Nachfolge geschah aber in Galiläa. Mt. 4,21. Mk. 1,19. Lk. 5,1-11. Der Berufung des Andreas und Petrus folgte auf dem Fuße die des Jakobus und Johannes. Sie waren Fischer und wurden

¹⁰ Chrysosth.: ὁ ἁλθὼς υἱὸς βροντῆς, ὃ εἰς τὴν οἰκονομίαν ἀστράψας καὶ εἰς τὴν θεολογίαν βροντήσας. Epiph.: aus den Nebeln und Finsternissen habe er der Weisheit Blitze und Donner hervorgehen lassen über die ganze Erde.

von Christo angetroffen, als sie gerade ihre Netze flickten; auf seinen Ruf verließen sie ihren Vater Zebedäus, das Schiff und die Schiffsknechte. Der Name des Vaters, hebr. זְבֵדִי wird öfters (Mt. 4,21; 10,2; 20,20) dem Namen der Söhne zugesetzt, da es besonders bei dem so sehr häufigen Namen des Jakobus dieser Unterscheidung von Andern bedurfte. Ein Jakobus בְּרִזְבִּדִי wird auch im Talmud, Bereschit Rabba, genannt, welchen Cappellus für den Apostel hält. Die Mutter der Söhne Zebedäi, Salome (nicht eine Schwester der Mutter Jesu, (cf. Mt. 27,56 mit Mk. 15,40; 16,1) folgte oftmals Jesu nach; aus ihren Mitteln unterstützte sie mit andern Frauen den Herrn und kaufte Spezereien zu seinem Begräbnis. (Lk. 8,3. Mk. 15,41.) Sie tat die Bitte an den Herrn, dass ihre beiden Söhne zu seiner Rechten und Linken sitzen möchten in seinem Reich. Mit Petrus und Andreas waren Jakobus und Johannes Zunftgenossen (κοινωνοί חֲבֵרִים), vielleicht aus demselben Flecken, Bethsaida, oder dem benachbarten Kapernaum. Die Familie war nicht unbemittelt, und wenn auch Johannes Alles verlassen um des Herrn willen, so ist ihm doch ein väterliches Erbe verblieben; nach der Auferstehung begab er sich mit Petro an sein altes Handwerk zurück, und die Mutter Jesu hat er nach Joh. 19,27 εἰς τὰ ἴδια zu sich genommen. Bei ihrer Vorliebe der selbst erwählten Armut lassen dagegen die Kirchenväter den Joh. in großer Dürftigkeit leben, und τὸ ἴδιον erklärt Ambrosius davon, dass Joh. bonus verbi sapientiaeque possessor gewesen sei, Augustin aber von den officiis propria dispensatione exsequendis.

Weil nach Joh. 18,15 ein Jünger, den man gemeiniglich, doch mit nicht hinreichenden Gründen, für den Joh. hält, – ἄλλος μαθητής nicht ὁ ἄλλος – γνωντὸς ἦν τῷ ἀρχιερεῖ, so hat schon Hieronymus daraus schließen wollen, der Apostel sei edlen Geschlechts gewesen. Propter generis nobilitatem notus erat pontifici et Judaeorum insidias non timebat. Vielfach ist auch die Frage behandelt worden, ein wie hoher Grad von Bildung dem Apostel zugeschrieben werden könne. Wenn nun einerseits gewiss ist, dass er ἀγράμματος und ein ἰδιώτης gewesen, von den Schriftgelehrten verachtet als ein Galiläer und der die Schrift nicht schulgemäß erlernt habe – so ist doch andererseits nicht zu bezweifeln, dass er die Schriften Mosis und der Propheten gekannt und selbst gelesen und in seinem Geiste nach ihrem Verständnis gesucht hat. Des Hebräischen muss er nicht unkundig gewesen sein, da er mehrmals nicht nach der LXX., sondern dem hebr. Texte zitiert; das Griechische hat er, wie es damals im Handel und Wandel die ganz gewöhnliche Sprache war, auch als Fischer lernen können, denn griechische Städte in Menge waren am galiläischen Meer: Gadara, Hippos, Dora, Tiberias, Scythopolis etc. Die Gesetze wurden in römischer und griechischer Sprache bekannt gemacht. Jos. ant. 14, 10, 2. Der Herr selbst unterhält sich mit einer Griechin Mk. 7,26; mit einem Zenturio Mt. 8,5.

Dass der Herr gerade diese Galiläer und Fischer zu seinen Aposteln erwählt hat, kann nicht ohne Grund gewesen sein; sie sollten Zeugen dessen sein, was er tun und lehren würde in Israel – sie mussten also Bedürfnis für Wahrheit und Trost des heiligen Geistes haben und zu denen gehören, welche das Evangelium μακαρίους nennt. Was damals in Judäa sich selbst für fromm und in der Schrift gelehrt hielt, hatte das Zeugnis des Täufers nicht angenommen, diese Fischer aber hatten ihre Sünden bekannt und indem sie sich gleich heidnischen Proselyten taufen ließen, eingestanden, dass sie, obwohl aus Abrahams Geschlecht, dennoch ihrem Herzen und Wesen nach ohne Gott und Hoffnung seien in der Welt gleich den Heiden. Als Jünger und Gefährten des Täufers hatten sie das ganze Land herbeikommen und Alle ihr Sünden-Elend aufdecken sehen. In tiefem Schmerzgefühl über des Volkes Gottes Schmach und Entfremdung, über die Herrschaft und heuchlerische Frömmigkeit der Pharisäer und Synagogen-Vorsteher – waren ihre Erwartungen aufs höchste gespannt worden, indem der Täufer sie mit den tiefsten Fragen und Bedürfnissen ihres Lebens auf die Erscheinung dessen hingewiesen hatte, mit dem das Königreich Gottes eintreten werde gerade in ihren

Tagen. Schwärmer und Enthusiasten sind die Apostel nicht gewesen und haben sich selbst nicht herzugedrängt; als sie den Herrn gefunden, waren sie, dessen froh, nach Galiläa an ihr Handwerk zurückgegangen. Aber die Weisheit, welche kam, ihre Stimme hören zu lassen unter den Menschenkindern, der große Herzenskündiger erkannte in ihnen die Gefäße, in denen er die Schätze der Erkenntnis dessen, der ihn gesandt hatte, niederlegen konnte. Auf den Ruf Christi verließen sie all das Ihrige aus Gehorsam, nicht aber weil Jakobus und Joh. ihr Handwerk hätten niederlegen können oder wollen – sonst wären sie nicht nachher noch zu demselben zurückgekehrt, noch viel weniger aus irdischen Rücksichten, denn sie waren vor dem Herrn sehr erschrocken und fürchteten die Nähe des Heiligen. Denn auch Joh. war nach Lk. 5,1-11 Zeuge des wunderbaren Fischzuges Petri, wo dieser ausrief: „Gehe hinaus von mir, denn ich bin ein sündiger Mensch.“ Auch Joh. war heftig erschrocken, und Jesus musste ihnen Mut zusprechen mit den Worten: „Fürchtet euch nicht, denn von nun an will ich euch zu Menschenfischern machen.“ Die Wahl des Herrn ist aber durch den Erfolg bestätigt worden. Mit aufmerksamen Sinnen sind sie des Herrn Worten und Taten gefolgt; an der Niedrigkeit seiner Erscheinung haben sie keinen Anstoß genommen, durch den Widerstand und die Verfolgung haben sie sich nicht irre machen lassen, selbst durch des Herrn oft harte und strenge Worte sind sie nicht zurückgeschreckt worden; sondern, wie in des Herrn Angesicht ihnen das Wort der Gnade lebendig geworden und der erschienen war, welcher aus der Fülle Gottes den Menschen dasjenige darreichte, was allein Frieden mit Gott zu geben vermag, – so haben sie bei dem Herrn ausgeharrt in allen seinen Anfechtungen und an ihm allein den Schatz und Trost ihres Lebens gehabt. Ohne dieses Bedürfnis nach Wahrheit und Trost hätten uns die Apostel nimmermehr vom Evangelium Jesu Christi schreiben können, wären sie auch mit Auge und Ohr bei allem gegenwärtig gewesen. Dass sie nun Galiläer waren, ohne Bildung und Gelehrsamkeit, entsprach der Erscheinung des Herrn selbst und den Weissagungen der Propheten: Ps. 8,3; Jes. 8,18. Sie waren aber echte Israeliten, in denen kein Falsch war. In der Finsternis der Nächte, in denen sie auf dem See von Tiberias ihr schweres und abhärtendes Handwerk geübt (Oppian, Halieutica lib. I v. 35) haben sie auf das Licht gehofft, welches aufgehen würde über das Galiläa der Heiden, das im Todesschatten lag. So ist denn auch an ihnen die Weissagung des Ez. c. 47,10 erfüllt, dass Fischer stehen würden und ihre Netze ausbreiten von Engeddi bis En-Eglaim an dem Strom, der unter dem Tempel Gottes entspringt.

Das *Zusammenleben der Jünger* mit dem Herrn während seiner 3jährigen öffentlichen Wirksamkeit hat man sich schwerlich so zu denken, als hätten sie ihn niemals verlassen. Es heißt an einem Orte, Mk. 6,7, Jesus habe seine Jünger ausgesandt, und es wird dann V. 30 der Zeitpunkt bemerkt, wo sie zu ihm zurückgekommen. Der Herr hatte in Kapernaum wahrscheinlich ein Haus, – auch Petrus hatte dort eine Wohnung. Manchmal entfernte sich der Herr und blieb in der Wüste oder auf einem Berge allein. Wenn es oftmals heißt, dass der Herr das Land durchzogen und in den Synagogen gelehrt habe, wenn zuweilen als Zwischenraum der einen und andern Handlung 8 Tage genannt werden, z. B. Lk. 9,28, wenn so viele Begebenheiten gerade auf den Sabbat fallen, so ersehen wir daraus, dass namentlich die Ruhe- und Festtage dem Herrn die Gelegenheit boten, öffentlich aufzutreten. Dann nahm er seine Jünger mit sich; durchzog er das Land, so folgten sie ihm; sie waren seine Begleiter auf den Festreisen nach Jerusalem. Darum wird aber so oft auch bemerkt, dass die Zwölfe zugegen gewesen – denn sie sollten Zeugen sein aller seiner Worte und Taten Angesichts der zwölf Geschlechter Israels. Ihnen erklärte der Herr die Gleichnisse, ihnen gab er Aufschluss über sich selbst, über der Menschen Tun, über die Schrift; er behandelte sie als Freunde, denen er das Seine vertraute, und hielt sie umfasst mit der Macht seiner Liebe, damit sie von dieser Liebe predigen könnten allen Menschen. Unter den Zwölfen sind Petrus, Jak. u. Joh., weil sie zu besonderen Werkzeugen seiner Gnade auserwählt waren, in einigen Fällen von dem Herrn allein zugezogen

worden, weshalb sie Clem. Alex. ἐκλετῶν ἐκκτοτέρους nennt. Sie waren die Zeugen seiner Verklärung auf einem Berge Galiläas, Mt. 17,1; Mk. 9,2; Lk. 9,28; cf. 2. Petr. 1,16.17; sie waren bei der Erweckung der Tochter des Jairus, Mk. 5,37, endlich von dem Herrn nur einen Steinwurf weit in Gethsemane, Mt. 26,37; Mk. 14,33. Damit aber diesen Dreien nicht etwa ein persönlicher Vorzug zuerkannt oder eine um so größere Fähigkeit bei ihnen vorausgesetzt werde, den Herrn in seinen Wegen und Worten zu verstehen, so hat die evangel. Geschichte gerade von diesen Dreien uns einige Züge aufbewahrt, wie auch sie sich neben dem einigen Meister als Toren und trägen Herzens gezeigt. Lukas in demselben 9. Kap., worin er die Verklärung berichtet, meldet v. 49. 50, dass Johannes dem Herrn berichtet habe und von ihm darüber zurecht gewiesen worden sei, dass sie Jemandem, der in Christi Namen Teufel ausgetrieben, gewehrt hätten, weil er ihnen nicht nachgefolgt. Und v. 54. 55 berichtet er von dem fleischlichen Eifer und Zorn der Söhne Zebedäi über die Samaritaner. Aus Beidem ist ersichtlich, dass sie glaubten, ihre und ihres Meisters Ehre vor der Welt handhaben zu müssen. Welche verkehrte Vorstellungen sie von dem Reiche Christi haben mochten, ersehen wir aus ihrer Bitte, zur Rechten und Linken des Herrn zu sitzen, Mt. 20,20. Ambrosius, Hilarius u. A. haben zwar der Mutter die ganze Schuld daran aufbürden wollen; es ist aber offenbar, dass die Jünger selbst dabei beteiligt gewesen, denn an sie richtet Jesus die Antwort und die übrigen Jünger werden über sie erzürnt. Wir sehen, dass bei Allem, was die Apostel besaßen, es doch noch einer andern Gabe bedurfte, um sie auszurüsten, zu predigen und zu schreiben, was in Christo erschienen und der Menschheit gegeben sei.

Spezielle Notizen über Johannes.

Bei dem letzten Passah ist es Joh., der mit Petrus vom Herrn geschickt wird, das Lokal für die gemeinsame Feier zu bestellen, Lk. 22,8-13; bei der Mahlzeit selbst ist es Joh., der den Herrn wegen des Verräters befragt. Ob ferner der Mk. 14,51.52 genannte Jüngling Joh. gewesen, wie Ambros., Gregor d. Gr., Beda, Erasmus u. A. denken, muss bezweifelt werden; es scheint vielmehr irgend ein anderer Anhänger Jesu gewesen zu sein, der in der Nacht leicht gekleidet sich herbeimachte und nun auch entwich, nachdem die Jünger schon vorher entflohen waren.

Bekannt sind die Worte Jesu am Kreuz zu Maria, seiner Mutter. Wenn hinzugesetzt wird: „und von der Stunde nahm der Jünger die Mutter Jesu εἰς τὰ ἴδια“, so entsteht die Frage, wo der Apostel nachher seinen festen Wohnsitz gehabt habe. Nachdem die Auferstehung von den Weibern gemeldet, läuft Joh. mit Petro zum Grabe; er ist zugegen, als der Herr bei verschlossenen Türen erscheint, er ist Zeuge der Erscheinungen des Herrn in Galiläa und seiner Himmelfahrt auf dem Ölberge.

Nach dem Pfingstfeste tritt er mit Petrus im Tempel auf, Act. 3. In Kraft des heil. Geistes verrichten Petrus und Joh. die Heilung des Lahmen; sie werden der Predigt vom Auferstandenen wegen vors Synedrium gestellt, und die ganze hohe Versammlung wundert sich der Freudigkeit und Kraft, welche aus diesen ungelehrten Laien redet. Joh. wird sodann zum zweiten Male ergriffen mit den übrigen Aposteln und geißelt: Act. 5,40. Er verwaltet mit den übrigen Aposteln das Amt der Lehre und des Gebets für die täglich sich mehrende Gemeinde. In der Verfolgung, die mit des Steph. Tötung sich erhob, blieben die Apostel in Jerusalem, und mit Petr. wurde Joh. nach Samarien abgeordnet; Act. 8,14-15. Bis dahin hat die Apg. den ersten Teil ihres Berichtes durchgeführt (c. 1,8), dass in Kraft des heil. Geistes von den Aposteln das Zeugnis Christi ausgegangen sei durch ganz Judäa und Samaria. Sie berichtet nun weiter, wie dieses Zeugnis gedrungen sei auch bis an der Welt Ende, mitten hinein in der Welt Hauptstadt, wo Alles zusammenströmte. Dies geschah durch Paulus. Des Johannes geschieht nun von da ab nur selten Erwähnung.

Als Paulus 3 Jahre nach seiner Bekehrung (39) nach Jerusalem kam, Gal. 1,18.19, scheint er Johannes nicht gefunden zu haben. Im Jahre 44 wurde Jakobus, des Johannes Bruder, von Herodes enthauptet, und Petrus musste Jerusalem meiden. Als im Jahre 52 Paulus und Barnabas von Antiochien nach Jerusalem gesandt wurden, und die Apostel mit den Ältesten berieten über die Frage des Gesetzes, wird zwar in der Apg. neben Petrus und Jakobus, dem Bruder des Herrn nicht auch Joh. genannt, dass er aber zugegen gewesen, ist aus Gal. 2,9 zu entnehmen; Petrus, Jak. und Joh. galten als die Säulen der Kirche und reichten Paulo einmütig die Hand. Von der Zeit an schweigt die Apg. ganz über Joh.; als Paulus zum letzten Mal nach Jerusalem kam, im Jahre 60, scheint er nicht dort gewesen zu sein. Nur aus den Schriften des Joh. selbst werden wir noch Einzelnes über die letzte Zeit seines Lebens entnehmen können.

Die wenigen Male, dass Joh. in seinem Evangelium von sich selbst Erwähnung tut, nennt er sich nicht bei Namen, sondern εἷς τῶν μαθητῶν, ὃν ἡγάπα ὁ Ἰησοῦς. c. 13,23; c. 20,2; cf. c. 21,7.20. Die Bescheidenheit und Einfalt, womit Johannes dies berichtet, ganz beiläufig und so objektiv, dass Niemand, der es nicht wüsste, denken würde, der Verfasser spreche hier von sich selbst – sticht seltsam ab gegen die Art und Weise, wie daraus die Kirchenväter einen ganz besonderen Vorzug dem Joh. haben einräumen wollen. Gleichwie der Herr, da er auf Erden war, seinen Brüdern in Allem gleich erfunden wurde, so hat er auch als Mensch menschliche Bedürfnisse gehabt und ist einem Menschen gleich gewesen. Als Mensch hatte er auch seine Zuneigungen und sein Wohlgefallen – und da ist es Joh. gewesen, den er menschlich lieb gehabt, weshalb es auch nicht heißt: ὃν ἡγάπα ὁ Χριστός, sondern ὁ Ἰησοῦς. Joh. lag an seiner Brust, weshalb ihn schon Polycarp ἐπιστήιος nennt, er war ihm lieb – und so gab er ihn auch am Kreuz seiner Mutter zu einem Trost an seiner Statt. Die meisten Ausleger haben das Verhältnis umgedreht, als wenn da stände: ὃς ἡγάπα τὸν Ἰησοῦν. So nennt Grot. den Petrus den φιλοχριστός, den Joh. φιλοῖησοῦς, und auch Frommann pag. 15 stellt es so dar, als wäre die Liebe des Joh. zum Herrn der Grund gewesen, warum der Herr ihn liebt. Joh. spricht aber nur von der Liebe des Herrn zu ihm, wie er sagt: „Nicht das ist die Liebe etc.“ Und die Art und Weise, wie er davon spricht, beweist, dass er an ein Verdienst seinerseits nicht gedacht, aber er hat sich dieser freien, unverdienten Liebe gefreut wie ein Kind der Liebe seiner Eltern. Fragen wir nach der Ursache jener Zuneigung, so mögen wir sie am natürlichsten in der kindlichen Einfalt des Joh. suchen. Joh. sprach nicht viel, er trat nicht vor im Leben und Handeln, war ein behutsamer, zögernder Geist; neben Jak. steht immer Joh. als sein Bruder, neben Petrus steht er als Begleiter. Aber seine Seele war ein klarer Spiegel, und tief barg er in seinem Gemüt, was er sah und hörte. Kindlich fragt er den Herrn beim letzten Mahle, wer der Verräter sei; zum Grabe läuft Joh. schneller als Petrus – bleibt aber vor dem Grabe stehen und folgt erst, als Petrus hineingegangen. Bei der Erscheinung nach der Auferstehung sagt es Joh. dem Petrus: „es ist der Herr“, bleibt aber selbst stille, während der feurige Petrus alsobald sich ins Meer wirft. Die Kirchenväter haben nun den Joh. zu einem Jüngling gemacht, ihn παρθένος¹¹ genannt und ein zärtlichweiches Verhältnis Jesu zu dem Lieblings-Jünger erträumt; es ist aber viel eher eine Sprödigkeit bei Joh. anzunehmen, ein zurückhaltendes Wesen einer von sich selbst gering denkenden und nüchternen Seele, wie wir denn auch mit keinem Worte lesen, dass die Eifersucht der Andern durch die Liebe des Herrn zu ihm erregt worden sei. Wie sehr aber des Joh. Seele muss gedurstet haben nach dem Leben, das aus Gott ist, – das ist aus seinem Evangelium klar. Was er den Herrn tun und reden hörte, das war das Licht seiner Augen; was er den Herrn leiden sah für Sünder und Verlorene, das war seiner Seele Nahrung, seine Speise und sein Trank; des Herrn Wort war das Element, darin allein er atmen konn-

¹¹ Hieron.: Johannes, unus ex discipulis, qui minimus traditus fuisse inter apostolos et quem fides Christi virginem repperat, virgo permansit et plus amatur a domino. Beda: Matrem suam de cruce commendavit dominus, ut virginem virgo servaret.

te, und dahin er Zuflucht nahm aus der Finsternis und Sklaverei dieses Lebens, die er aufs Tiefste gefühlt. Den Herrn verworfen zu sehen, das war sein Schmerz, denn er kannte ihn als der Welt einziges Heil; alles Verlorene und dem Herrn Übergebene durch ihn errettet zu sehen zur Ehre des Vaters – das war der Glaube, der ihn getragen und auf dieser Erde seinen Blick helle erhalten hat, bis der Herr gekommen.

Unter den Jüngern selbst scheint sich Joh. besonders an Petrum angeschlossen zu haben – ein Beweis, wie sehr der in sich gekehrte Joh. und der nach außen so tatkräftige Petrus in einem Geiste sich vereinigt fühlten. Er war mit Petro schon vor der Berufung des Herrn bekannt; den Saal zum Abendmahle zu besehen, wird er mit Petrus entsandt; beim Abendmahle lässt Petrus durch ihn den Herrn fragen, bei der Auferstehung läuft er mit Petro zum Grabe; Joh. c. 21 sind beide zusammen; nach dem Pfingstfeste sehen wir Petrus und Joh. vereinigt predigen, Wunder tun, leiden für des Herrn Namen und die Gemeinde verwalten. Da sein Bruder Jak. gleichfalls des Herrn Apostel war, und auch die Mutter Salome ihm nachfolgte – so war Joh. in traurem, engem Kreise Solcher, die mit ihm gleich dachten und fühlten; aber sein Gesichtskreis ist keineswegs beschränkt gewesen. Er hat Jesum vor Augen gehabt als der Welt Licht und den Messias Israels; sein Eifer für die Ehre des Herrn und seiner Nachfolge, auch die Bitte der Mutter beweisen, wie sein ganzes Denken und Sinnen, wenn auch nicht κατ' ἐπίγνωσιν – dahin gerichtet gewesen, dass die Verheißungen der Propheten erfüllt, das Königreich Gottes in seiner Macht aufgerichtet und entfaltet und dass Israel alles dessen teilhaftig werde, was in Christo geschenkt war. Der Herr mag mit Samaritern, mit einem Nikodemus, mit den Juden, mit dem engen Kreis seiner Jünger verkehrt haben – in der Erkenntnis der Allgenugsamkeit und Herrlichkeit Christi hat der Jünger und Apostel ein so weites Herz gehabt, die Bedürfnisse Aller zu umfassen, nach allen Seiten hin dem Wort und der Alles ans Licht bringenden Predigt seines Meisters zu folgen. Die Anschaulichkeit und Frische, womit er uns die verschiedenartigsten Gespräche Christi mitteilt, beweisen, wie sehr sie seinem Geiste gegenwärtig geblieben und wie er durch den heil. Geist in Alles eingeleitet worden ist.

§ 2. Die Glaubwürdigkeit der evang. Geschichte.

1. Das Amt der Evangelisten in der Gemeinde.

Gerade die Anschaulichkeit und Lebendigkeit der Darstellung bei Joh., sowie die Mitteilung längerer Reden und Gespräche hat die Frage hervorgerufen – ob dieselben nicht mehr seine freie und selbständige Reproduktion, als eine treue und zuverlässige Erzählung wirklich geschehener Dinge seien. Es ist nun wohl darauf zu achten, dass die evang. Geschichte, so wenig sie auch von dem Leben und der Person der Apostel berichtet, doch so viele feste Zeugnisse dem prüfenden und unbefangenen Leser an die Hand gibt, ihn der Zuverlässigkeit der Apostel zu vergewissern. Gott, der Seinen Sohn in die Welt gesandt als einen Heiland aller Zeiten und Geschlechter, hat auch darin sein Werk vollkommen dargestellt, dass uns, den Nachlebenden, eine so treue, bezeugte und wahrhaftige Predigt von Jesu Christo zukäme, als ob wir selbst mit eigenen Augen und Ohren Alles vernommen. Der Herr nahm zuerst Zwölfe geflissentlich überall mit sich, damit sie seine Zeugen sein könnten, – und Gott selbst hat schon damals die Wahl bestätigt, als an Petrus, Joh. und Jak. die Stimme vom Himmel kam „dies ist mein lieber Sohn, den *höret*.“ Nicht anders haben die Apostel selbst ihren Beruf aufgefasst. Als sie nach der Himmelfahrt wiederum alle beisammen waren, haben sie an des Judas Ischarioth Stelle Solche Gott zur Auswahl vorgestellt, welche von Anfang an bei Allem, was Jesus getan, zugegen gewesen. Dass sie untereinander alles den Herrn Betreffende, und was sie mit ihm erlebt, sich oft ins Gedächtnis gerufen, leuchtet ein, da wir von Anfang an in der Apg. die Apo-

stel von Jesu Christo reden hören. Als Petrus, dem Cornelius durch ein Gesicht des Engels zum Lehrer angewiesen, bei diesem anlangt, ist seine ganze Predigt eine kurze Summa der evang. Geschichte, und ebenso Paulus, es sei in Antiochien (Act. 13,14) vor Juden, oder in Athen vor Griechen, eröffnet seine Predigt damit, dass er von Jesu Christo erzählt. So schreibt auch Paulus an die Korinther 1. Kor. 15, dass sie bewahren möchten das Evangelium, welches er ihnen gepredigt; denn er habe ihnen ἐν πρώτοις übergeben, was er auch empfangen, dass Christus gestorben für uns usw., cf. Gal. 3,1. „denen Christus vor die Augen gemalt war.“ So spricht auch Paulus im Hebr.-Briefe c. 2,3 von der σωτηρία, welche ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ Κυρίου, ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη. So hat auch Lukas nicht etwa von Paulus ein Evangelium sich diktieren lassen, sondern die rechte Befestigung und Gewissheit des christlichen Glaubens darin dem Theophilus angedeihen lassen, dass er aufs genaueste seinen Bericht erstattete von wirklich geschehenen Dingen, so wie es den Christen übergeben hatten οἱ ἅπ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγουν. So wird denn auch das Amt der εὐαγγελιστοὶ als eine besondere Bedienung in der Gemeinde genannt, Eph. 4,11. Aus Allem diesem ist unwiderleglich erwiesen, dass in allen Gemeinden der Anfang und Stützpunkt der Predigt nichts anders war als eine getreue Mitteilung (παράδοσις) der Taten und Worte des Herrn von der Taufe Johannis und seinem Auftreten in Galiläa bis zu seiner Auffahrt in den Himmel, und dass sich ein Jeder dabei ganz strenge an das gehalten hat, was die 12 Apostel des Herrn als von ihnen selbst Erlebtes vorgetragen haben. Wenn auch die Ausdrücke: „Christum predigen“, „Zeuge Christi sein“ keineswegs von bloßer Erzählung der in den 3 Jahren der öffentlichen Wirksamkeit Jesu vorgefallenen Dinge zu verstehen sind, und wo Paulus (Röm. 1) von *seinem* Evangelium spricht, keineswegs dabei mit den Kirchenvätern an das Evangelium des Lukas zu denken ist, so ist doch offenbar die Erkenntnis Christi geschöpft und dargereicht worden aus dem, was er getan und geredet hat. Den Schlüssel für Moses und die Propheten, den Schlüssel für das, was sie selbst erlebten, hatten die Apostel in dem, was sie an dem Herrn gesehen, gehört und betastet hatten; und nur das treueste Festhalten an den selbsteignen Worten des Herrn hat sie in dem Glauben gewiss gemacht, dass eben der Jesus, mit dem sie gegessen und getrunken, gewandelt und gelebt, heute, gestern und in Ewigkeit derselbe ist.

Die Jünger waren einfache, sehr schlichte Leute, von keinen Vorurteilen der Schriftgelehrsamkeit befangen, auch gar nicht gewohnt, sich in Ideen zu bewegen, sondern allezeit an die Realität des Sicht- und Tastbaren gewiesen. Dass sie sich zu Joh. dem Täufer gehalten, beweist, dass sie nach Gerechtigkeit gefragt, die vor Gott gilt, und sie sind Christo nachgefolgt, als dem Lamm Gottes, welches der Welt *Sünde* davonträgt. Sie haben über diese Dinge in der Schrift Aufschluss und Licht gesucht, als in Gottes Wort, haben es aber nicht finden können. Sie haben aber auf einen Messias gehofft, der es Alles verkündigen werde, und nach den Vorstellungen, die sie aus den Schulen her hatten, die Schrift sich so viel wie möglich klar zu machen gesucht. Aber ein Grund fester Zuversicht fehlte ihnen, und Gottes Angesicht war ihnen verhüllt. Wer mit solchem Ernst etwas sucht, hat scharfe Augen und Ohren und gutes Gedächtnis. Ganz ähnlich wie die Frauen für Spekulation wenig Organ haben, dagegen ein fast unbegreifliches Gedächtnis und einen Scharfblick für die Dinge des Lebens, für den Kreis ihrer Interessen, für die Personen und Familien, unter denen sie sich bewegen. Ihrer Schwäche nämlich sich bewusst, halten sie sich um so fester an das Naheliegende und Reale, wodurch sie auch zuletzt regieren. Eine nach Wahrheit suchende Seele ist in dem Gefühl ihrer Unsicherheit und Schwäche auch darauf aus, feste Halt- und Stützpunkte zu gewinnen; sie muss festen Boden unter den Füßen haben. Dass dies bei den Jüngern der Fall gewesen, liegt aus der Geschichte offen vor uns. Indem sie nun den Herrn gefunden hatten, waren sie in ihrem *Gefühl* beruhigt: sie hatten, was sie suchten, gefunden. Sie konnten aber des Herrn Tun und Lassen eben so wenig mit der Schrift überall in Einklang bringen, als mit den Ideen und Voraussetzungen, die sie von

dem Messias hatten. Sie hielten immer den Herrn für einen Menschen, gleich ihnen selbst; nach eigenem Ermessen beurteilten sie ihn; das aber wussten sie, dass er ὁ ἅγιος, ὁ δίκαιος war, und weil sie dieses wussten, in sich selbst aber und der von ihnen verstandenen Schrift für ihr Leben und Gewissen den letzten Grund all ihres Innewerdens und Gewisseins nicht hatten, so fassten sie um so fester alles von dem Herrn Gesagte in ihrem Herzen auf, eben weil sie's nicht verstanden – nach dem Verständnis aber suchten. Sie fragten sich manchmal untereinander, was dieses oder jenes wohl wäre, was das zu bedeuten habe; sie suchten den Herrn zurückzuhalten – und wurden dann um so gewaltiger von ihm fortgedrängt. Ihrer Torheit unzählige Male überführt, ihres Vorwitzes wegen gestraft, in ihrem Unverstand mit Sanftmut belehrt, vom Herrn selbst auf die Zukunft verwiesen, wo ihnen Alles klar werden sollte, – war ihre Seele einem Ackerfelde zu vergleichen, welches den Samen des Worts aufgenommen und gleichsam begraben hat unter der finsternen und harten Scholle. Als nun endlich der Weg, während sie auf Licht gehofft hatten, in der Finsternis von Golgatha endete – da war in ihrer Seele Alles drunter und drüber geworfen. Die Schulweisheit und alle Vorurteile von dem Volke Gottes waren zu Grabe getragen – denn der Herr war von Israel und seinen Obern verworfen. Die Gedanken, welche sie von sich selbst gehegt, waren zu Schanden geworden, denn auch sie hatten den Herrn verlassen. Aus der Schrift entstahl sich auch nicht ein Funke und Trost, denn *der* war tot, von dem sie Alles gehofft. Da, am 3. Tage – wird das Siegel gelöst. Der Herr bei den Emmaus-Jüngern, ehe er sich selbst zu erkennen gab, eröffnete er ihnen die Schrift und zeigte ihnen aus dem Worte Gottes von Anfang bis zu Ende die Notwendigkeit, dass es gerade so hatte gehen müssen wie es gegangen, dass aller Menschen Vernunft und Gerechtigkeit musste an den Tag kommen, auf dass Gottes Gerechtigkeit und Wahrheit allein obwalte. Der, den sie nun gehört, gesehen und betastet hatten – stand auf von den Toten, fuhr vor ihren Augen auf gen Himmel. War denn nun das Band gelöst, war Christus nicht mehr bei ihnen? Vielmehr im Geiste, den der Vater sandte, kam er wieder zu ihnen; in der Verklärung und Herrlichkeit, die er nun beim Vater hatte, wurde den Aposteln Alles aufgedeckt. Und indem sie nun selbst in die Welt gesandt wurden, den Weg nun selbst geführt wurden, auf dem sie mit Christo gewandelt waren – da erinnerte sie der Geist alles dessen, was sie von Christo gehört, was sie ihn hatten tun und leiden sehen; gegen den Widerstreit und alle Einwürfe der Menschen reichte ihnen der Geist aus dem, was sie bei Christo gehört, dieselben Worte wieder dar – und sie wussten für sich selbst und die Gemeinde keinen bessern Trost, keine stärkere Ermahnung, als ihnen aus dem Schatze dessen, was sie selbst gesehen und gehört, die Anweisung darzureichen, wie sie Alles zu betrachten, was sie in der Welt zu erleben, und woran sie sich zu halten hätten, um auf demselben Weg der Leiden das Ziel der Herrlichkeit zu erreichen, dahin Christus vorangegangen.

Der Apostel Einmütigkeit und Festigkeit, die Nüchternheit, Lauterkeit und Einfalt, welche sich unwidersprechlich in ihren Schriften kundgibt – sind die stärksten Fürsprecher ihrer Zuverlässigkeit, und ihr ganzes Wesen muss bei dem Unbefangenen den Eindruck machen, dass sie für sich nichts gesucht, einen Plan und Zweck irdischen Gelingens nicht verfolgt, dass sie vielmehr in unberechenbaren und unzähligen Anfechtungen, Gefahren und Irrwegen mit ihrem Glauben für sich und die Gemeinde sich allein und ganz an das geklammert haben, was sie gesehen und gehört hatten. Denn dieses hatten sie erkannt als von Gott gekommen, so wie sie den Herrn auch leibhaftig in den Himmel hatten auffahren sehen. Das einstimmige Zeugnis des ganzen N. T. lautet also dahin, dass die Grundlage der Lehre, worauf die Christen-Gemeinden erbaut sind – keine andere ist, als eine ganz getreue παράδοσις wirklicher und wahrhafter Geschichten, cf. 2. Petr. 1,16. Je einfacher, ungeschminkter und natürlicher alle diese biblischen Angaben von den verschiedensten Seiten sich zusammenstellen, desto frevelhafter ist die Behauptung derer, welche sagen, die evangelische Geschichte sei ganz oder zum Teil ein Gebilde der Phantasie, eine Einkleidung von Ideen ins Gewand

der Erzählung, der heiligen Sage und des Mythos. Denn wenn der christliche Glaube selbst erst diese Geschichte geschaffen hätte und nun diese Geschichte nicht bloß zu seiner eigenen Grundlage machte, sondern auch als wahrhafte Geschichte mit allem Fleiß vorstellte, so wäre dieser Glaube ein Irrwahn und Betrug ohne Gleichen und ein Kind der Lüge.

2. Die mythische Behandlung der evang. Geschichte.

Woher aber ist die mythische oder sagenhafte Auffassung und Behandlung der evang. Geschichte nach und nach hervorgetreten und heutzutage in höherem oder geringerem Grade so allgemein verbreitet? Es ist dies naturgemäß dadurch herbeigeführt worden, dass man nach und nach den Jesum, welchen und wie ihn die Evangelisten predigen, ganz beseitigt und an dessen Stelle ein eigenes Gedankenbild gesetzt hat, welches dann freilich nur ein Kind der Phantasie und menschlichen Gehirns ist.

Da bei gewöhnlichen Ergebnissen Alles auf die Art und Weise ankommt, wie sie aufgefasst und von den Erzählenden wiedergegeben werden, so warf man die Frage auf, ob nicht die Worte und Taten des Herrn unter den Händen der Berichterstatter etwa alteriert, irrig aufgefasst, verschieden beurteilt und in einem ihnen selbst fremden Geiste wiedergegeben sein könnten. Auf diese Frage hat man nun eine Antwort gegeben, indem man alle möglichen Analogien menschlichen, d. h. dem Irrtum und Trüge unterworfenen Erzählens auf die biblische Geschichte angewandt hat. Der *Dichter*; sagt man, bemächtigt sich eines historischen Stoffes und bildet denselben um nach seinen Ideen und Gesichtspunkten; einem Politiker und Philosophen wird die Geschichte zum Substrat der Regeln seiner Staatsklugheit und Weltweisheit; ein Anderer behandelt die Geschichte nach den Eingebungen der *ira* oder des *studium partium*, und ein Biograph pflegt nicht so sehr die Person selbst, als ein Gemälde von ihr zu geben, Licht und Schatten nach eigenem Ermessen verteilend. Man kann hinzufügen, dass am Ende alle menschliche Berichterstattung immer subjektiv ist, weil ein Jeder besonders solche Seiten hervorhebt, nach welchen er sich selbst zu bespiegeln gewohnt ist. Nach diesen Maßstäben also hat man auch die biblische Geschichte beurteilt. Dem Rationalismus war es gewöhnlich, zu behaupten: gleichwie Socrates ein ganz anderer sei in Platos oder Xenophons Spiegel – so habe auch Joh. ein ganz anderes Bild des Herrn in seine Seele aufgenommen und danach sein Evangelium geschrieben, als Matthäus. Überhaupt aber seien jene Leute von zu dürftiger Bildung und zu beschränkter Einsicht und Urteilsfähigkeit gewesen, in vielen Vorurteilen befangen: deshalb habe sich Christus selbst *akkommodieren* müssen, und mit dem Fortschritt der Jahrhunderte müsse seine Lehre, dem Prinzip nach freilich die absolute, in ihrer Ausbildung vervollkommenet werden. Daraus folgte dann, dass wir nur eine getrübe und einseitig aufgefasste Darstellung des Lebens und Wirkens Christi hätten; und es müsste nun der Spiegel des Menschengesistes durch Fortschritt der Kunst, Wissenschaft und Bildung immer mehr poliert werden, um ein immer reineres Bild von Christo auszustrahlen. Die Beschränktheit der Evangelisten sollte besonders aus der Art und Weise hervorgehen, wie sie überall Erfüllung einer Weissagung und überall Wunder gesehen hätten. Die Evangelisten haben nämlich allerwärts die ganze Geschichte des Herrn als Erfüllung des bei Moses und den Propheten Geschriebenen hingestellt; man behauptete nun, keineswegs hätten sich die Dinge deshalb wirklich gerade so ereignet, damit die Weissagung erfüllt werde – ein solcher Zusammenhang bestehe vielmehr nur in der Vorstellungsweise der Apostel. Denn da das A. T. göttliche Autorität genossen habe, und ein Messias nach den Angaben desselben im Volke erwartet worden sei, so hätten die Apostel aus der Übereinstimmung des Lebens Jesu mit den Weissagungen den Glauben an ihn als den Messias bei sich und Andern zu begründen gesucht. Nachdem nun auch die Schleiermacher'sche Schule dem A. T. nur eine sehr bedingte Geltung eingeräumt und die Anwendung der A. T.-Zitate besonders bei Matthäus allgemein als verfehlt und irrig betrachtet hatte – so

ist der sogenannte Weissagungsbeweis von den Aposteln geführt, von den Theologen aufgegeben. Ebenso wurden die Wunder von der rationalistischen Schule als bloße Reflexbilder in der Seele der Jünger betrachtet und auf einen natürlichen Bestand zurückgebracht. Wenn nun auch diese natürliche Wunder-Erklärung von der sogenannten neueren Theologie nur in einzelnen Fällen noch angewandt wird, so hat doch auch Ullmann den Wunderbeweis als heutzutage kraftlos fallen lassen. Da nun aber *der* Jesus nicht mehr geglaubt werden sollte, den die Evangelien uns verkünden, so musste an seine Stelle doch wenigstens ein Bild, eine Schöpfung des Menscheistes gesetzt werden. Kant in seinen Reden über die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft ließ es ganz gleichgültig, ob die biblischen Geschichten historisch seien oder nicht; als ihren Kern betrachtete er eine religiös-sittliche Idee und suchte darin seine Lehre und seinen Glauben an ein absolutes Pflicht-Gesetz wiederzufinden. Ganz in anderer Weise zwar Schleiermacher. Aber auch durch ihn wurde der historische Boden entrückt, indem er die Erkenntnis Christi nicht aus der Geschichte, sondern aus dem sogenannten christlichen Bewusstsein, seinen Forderungen und Gefühlen, d. h. aus sich selber ableitete. Nachdem auf diese Weise Vieles in den Evangelien Berichtete mehr oder minder als subjektive Auffassung der Schreiber seiner Geltung entkleidet war, konnte es endlich nicht ausbleiben, dass Strauß die ganze evangelische Geschichte als Mythos darzustellen unternahm. Denn legten die Evangelisten auf die Geburt in Bethlehem und die Abstammung von David etc. gerade deshalb Gewicht, und betrachteten sie dieselben als deshalb geschehen, damit eine Stelle bei den Propheten erfüllt sei, was lag näher, als da diese *Beziehung* nur eine fingierte sein sollte die ganze *Geschichte* als Fiktion zu betrachten? Sollten die Wunder nur wunderbar ausgeschmückte Begebenheiten sein, oder wenn vielleicht wirklich geschehen, doch nur für die damalige Zeit, nicht aber für uns Bedeutung haben – was lag näher, als sie überhaupt der bloßen Vorstellungsform des beschränkten Bewusstseins beizumessen, welches eine geistige Wahrheit in sinnlicher Erscheinung zu erfassen und festzuhalten sucht? Sollte das 4. Evangelium in der Auffassung und Darstellung Christi durchaus individuell sein, wie Lücke sagt, eine gewissermaßen systematische oder dogmatische Darstellung der evangel. Geschichte – so müsste das ganze Evangelium kritischer Willkür anheimfallen. Denn wenn man behauptete, die Synoptiker hätten nur in dem getrübbten Reflex eines jüdischen Bewusstseins die evangelische Geschichte geschrieben, erst bei Joh. finde sich eine freiere, geistigere Auffassung, welche durch den Fortschritt der Zeit bedingt sei, was war natürlicher, als dass die Kritik der Baur'schen Schule nach den Prinzipien ihres Denkprozesses die Evangelisten nur als die Repräsentanten verschiedener Stufen und Momente eines in Gegensätzen sich entwickelnden Bewusstseins zu betrachten unternahm und die Auffassung der Person Christi, welche sich im 4. Evangelium findet, für ein Produkt erst des ausgebildeten christlichen Bewusstseins des 2. Saec. erklärte? Es ist mithin offenbar, dass nicht die evangelische Geschichte selbst, wie sie von den Aposteln bezeugt ist, sondern das, was die Exegeten aus ihr gemacht hatten, der auflösenden Kritik verfallen ist und verfallen musste. Woraus auch klar wird, dass ein jeder Jesus und jedes Evangelium, welche gegen die bezeugte und wahrhafte evangelische Geschichte durch Wegnahme, Zusatz und eigenwillige Auswahl fingiert sind – notwendig ihrem Schicksale erliegen, d. h. als menschliche Ideen zusammenstürzen. Um so notwendiger aber ist es, sich des festen und unbezweifelten Grundes der Evangelien gewiss zu machen.

3. Die Inspiration.

Da wir Christum nicht selber sehen und hören, so entsteht die gewichtige Frage, ob der Christus, so wie er in den Evangelien auftritt und redet, auch wahrhaftig erschienen ist, oder ob die Evangelisten ihm Worte in den Mund gelegt, die sie anders woher genommen, und ob sie überhaupt sein Tun und Lehren dargestellt haben so wie es aus sich selbst nach seinem eignen Geist und Wesen ihnen

sich einprägte, oder ob sie selbst erst demselben als einer form- und gestaltlosen Masse das Gepräge einer Beurteilung aufgedrückt, welches sie ihrer Individualität oder dem Bewusstsein ihrer Zeit oder philosophischen Theorie verdankten. Gibt es nur einen Christum in der Idee, ein Gedankenbild der Menschen, so ist unser Glaube eitel; ist es aber Wahrheit, dass Gott seinen Sohn in die Welt gesandt als Heiland Derer, die an ihn glauben, so entsteht zuerst die Frage, ob ein Mensch imstande gewesen wäre, denselben zu erkennen, seine Worte und sein Tun nach ihrem innersten Wesen und Wahrheit zu verstehen und uns davon Zeugnis zu geben. Es schmeichelt freilich dem Menschengeniste eine heutzutage vielfach verbreitete Vorstellung, wonach man es gleichsam als die Aufgabe der Welt-Geschichte betrachtet, Christum zu begreifen und sich anzueignen, als wäre allerdings mit Christo ein neues Lebens-Prinzip in die Welt gekommen, es nun aber dem Welt- und Menschen-Geiste und der Fortentwicklung der Jahrhunderte überlassen, die Form zu schaffen, den Begriff zu suchen, worin das Geheimnis und innerste Wesen dieser Erscheinung erfasst werden könnte. Es mag aber der Menschengenist noch so lange über den Wassern schweben; so wenig Menschen einen Christum hervorbringen können, so wenig werden sie *den* Christum, den Gott gesandt hat, begreifen und erkennen und Andern zeigen können. Wir würden deshalb kein Evangelium haben, wenn nicht Gott, der seinen Sohn gesandt – Denen, welche an den Namen dieses Sohnes geglaubt, auch *Seinen* Geist gesandt hätte, den Geist, der auch die Tiefen Gottes erforscht, uns zu künden das, was in Christo uns gegeben ist. Suchen wir uns die wahre Sachlage vorzuführen. Die Jünger des Herrn sind keine Philosophen gewesen, welche nach einem theologischen System gesucht haben, sondern sind Christo nachgefolgt als dem Lamme Gottes, welches der Welt *Sünden* davonträgt. Sie haben nicht über den Vorurteilen ihrer Zeit gestanden, so dass sie ihre Zeit hätten zu sich erheben können, sondern sind in dem Judaismus so befangen gewesen, dass sie ihren Unverstand selbst nach der Auferstehung des Herrn noch an den Tag legen. Sie sind auch keine Schwärmer gewesen, die sich zu einem gemeinsamen Bund und Zweck verbrüdet hätten, ähnlich wie ein Ignatius von Loyola und seine Genossen, sondern sind an ihr Handwerk zurückgegangen, haben sich zerstreut und sind plan- und willenlos zu den wesentlichsten Akten ihrer Tätigkeit von außen veranlasst und innerlich genötigt worden. Gleichwie sie sich selbst überall als Menschen bekennen und das Evangelium lediglich als eine Schöpfung und Darstellung Gottes predigen – so haben sie auch ehrlich und offen erzählt, wie oft der Herr ihren Unverstand getadelt und wie sie bis zum Ende hin Christum nicht verstanden haben. Insbesondere hat Joh. (c. 2,22; 12,16; 16,12.13.25) es in aller Einfalt gestanden, wie sie erst nachher in das Verständnis des Wortes oder einer Sache eingeführt worden seien. Sie würden dies nicht so unbefangen und ehrlich erzählt haben, da man ihnen leicht vorwerfen konnte, dass sie dann ja auch jetzt sich irren könnten, wären sie nicht des ihnen nachher zuteil gewordenen Verständnisses ganz gewiss gewesen. Aber woher ist dieses Verständnis gekommen? Nicht etwa durch einen fremden Geist, sondern durch den Geist Christi selbst. Es ist Christi eigenes Werk und Tun; denn Er hat die Verheißung des Geistes den Jüngern gegeben, der sie erinnern werde alles des, was er gesagt, und sie in alle Wahrheit leiten. Damit kein Zweifel bleibe, werden die Apostel Act. 1 von Lukas abermals namentlich aufgeführt, auch Joh. unter denen, auf welche der heil. Geist gekommen. – Der Geist schwebt aber nicht hoch über den Menschen, zerstört nicht seine Individualität, sondern lässt die Seele aufleben und gerade in der Beschränktheit und Verfinsterung irdischen Wahrnehmens, Urteilens und Denkens das Licht der Erkenntnis Gottes aufgehen, welches weit über alle Vernunft hinausgreift. Weshalb gerade da, wo heil. Geist ist, die tiefste Anerkennung ist des Zwiespaltes zwischen Denken κατὰ θεόν und Denken κατ' ἄνθρωπον; denn der von Gott erleuchtete Mensch sieht in seine Finsternis ein Licht hereinscheinen, das nicht er selbst geschaffen. Denn die Erkenntnis Gottes ist nicht Begriff und Spekulation, sondern ein innerliches Erfassen dessen, was aus Gott ausströmt in einen Menschen-Geist. Der Mensch aber steht Gott nicht etwa gegenüber als ein Beschau-

er, dem Gott seine Geheimnisse mitteilt: sondern dem Geiste Gottes gegenüber ist ein Menschengeist blind, arm, leer und verfinstert, weil er aus Gottes Wort und Wahrheit herausgetreten; und so ist das wahre Licht lediglich ein Ausströmen von Gottes Gerechtigkeit, Wahrheit und Gnade in eine Seele. Da der heil. Geist Gott ist, so braucht er nicht die Mannigfaltigkeit der Geister zu zerstören, um seine Einheit zu behaupten, sondern wirkt ein ganz neues Sinnen und Regen, welches, weil es nicht des Menschen Geist ist, sondern von Gott ausgeht, auch allerwärts als eines Brunnquells Strömung sich erweist. Mit in tausend Abschriften sich gleichen Buchstaben auf Stein wäre uns nicht geholfen; wir sollen in den Herzen der Evangelisten lesen, wie darauf mit lebendiger Schrift, so wie ein Jeder in seiner Art gewesen ist, der Geist den Namen des Herrn Jesu eingegraben hat. Weshalb denn auch Paulus sagt, dass diejenigen, welche einen Paulus dem Petrus oder aber einem Apollo vorziehen und sich Diesem oder Jenem geistig näher verwandt glauben, nicht πνευματικοί, sondern σαρκικοί seien, da sie an eines Menschen Geist sich schließen und sich desselben rühmen. Mit Recht macht die Helvet. Konfession darauf aufmerksam, dass Gott, wo er Jemanden erleuchten wolle, doch nicht unmittelbar den Geist umwandle, sondern wie bei Cornelius durch seinen Engel an die ordentliche Predigt des Petrus verweise.

Wir fassen das Gesagte so zusammen: Alles, was Johannes von dem Herrn berichtet hat, hat er nicht aus eigenem Geiste geschrieben, sondern getrieben von dem heil. Geiste, der ihn erinnerte alles Dessen, was Christus gesagt, und in alle Wahrheit ihn eingeleitet hat nach der Verheißung des Wahrhaftigen. Die Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte ist hierdurch für den Glauben festgestellt. Sie ist aber weiterhin im Evangelium Joh. insbesondere zu sichern gegen die dawider erhobenen Zweifel. Diese Zweifel haben aber insgesamt ihren Ausgangspunkt 1) in dem schwankenden Charakter der Tradition, 2) in den zwischen den Synoptikern und dem Joh. obwaltenden Differenzpunkten.¹²

§ 3. Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes.

Mit ziemlicher Übereinstimmung nennt die kirchliche Überlieferung Kleinasien und Ephesus als die Stätte der späteren Wirksamkeit des Johannes. Öfter erwähnt Irenäus in seiner Schrift wider die Häretiker (III, 3,4 vergl. Euseb. h. eccl. III, 23, III, 1, 1 vergl. Euseb h. eccl. V, 8, 4; II, 22, 5 vergl. Euseb. h. eccl. III, 23, 3) den Aufenthalt und die Tätigkeit des Joh. in Ephesus. In dem Briefe an Florinus, seinen Jugendfreund, (Euseb. h. eccl. V, 20, 2-4) erinnert er diesen an sein Zusammensein mit Polycarp, und wie dieser von Joh. zu erzählen pflegte. In einem Briefe an den Bischof Victor von Rom aus Anlass des Paschastreites berichtet er von einem Besuche des Polycarp in Rom, bei welchem dieser gegen den Bischof Aniket den 14. Nisan als den Tag der Feier des Paschah betonte, weil er diesen immer mit Johannes, dem Jünger unseres Herrn, und den andern Aposteln, mit welchen er zusammenlebte, gefeiert habe. Da Irenäus von Polycarp auch berichtet (adv. haer. II, 3), dass er nicht nur mit Vielen, die Christum gesehen hatten, zusammengelebt habe, sondern auch von den Aposteln für ganz Kleinasien als Bischof in Smyrna eingesetzt worden sei – was auch Tertullian de praescr. c. 32 bestätigt – so wäre Polycarp, ein Gefährte von Ignatius und Papias (nach Irenäus V, 33, Hieronym. in Chronico ad a. 101), *ein Mittelglied* zwischen Johannes und dem zweiten Jahrhundert. Die Nachricht von der Einsetzung zum Bischof in Kleinasien ist dadurch etwas verdächtig, dass sie schon nach späteren hierarchischen Ansichten schmeckt. Auffallend ist auch, dass Irenäus und Eusebius, welche die Schrift des Papias Λογίων κυριακῶν ἐξηγησις in den Händen gehabt haben,

¹² Die neueste Behandlung dieser Fragen bei Luthardt, Der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums, Leipzig 1874, 8. 93 ff.; Mangold, Bleeks Einleitung ins N. T., S. 167; Beyschlag, Zur Joh.-Frage, Gotha 1876, S. 9 ff.; Godet, 2. Ausgabe des Comm. 1879, I. S. 25 ff.; Weiss bei Meyer, S. 3 ff. u. Keil Comm. 1881, S. 5 ff.; dagegen Keim, Dritte Bearbeitung der Geschichte Jesu, 2. Aufl. 1872, S. 41 f. u. S. 378 ff.

nur so höchst dürftige Notizen über die Apostel bringen, wodurch einige Bedenken erregt werden, ob Papias wirklich mit den Aposteln verkehrt habe; wobei wir hier auf den verwirrten Streit über die gequälten Papiasworte nicht eingehen können. Neuerdings fasst man vielfach dieselben so auf, dass Papias von dem Apostel Joh. den Presbyter Joh. unterscheide und bei der Sammlung seines Materials auch von den noch lebenden Aposteln empfangen habe (Zahn, Studien u. Kritiken, S. 649 ff; Riggenbach, Jahrb. für D. Theol. 1868). Was die Nachricht des Polycrates, Bischofs von Ephesus, betrifft in seinem Schreiben an Victor (Eusebius III, 31, V, 24), welcher unter den großen Sternen, die einst die Kirche Asiens geziert haben, auch Johannes nennt, der in Ephesus entschlafen sei, so kann man dagegen nicht wie gegen das Zeugnis des Irenäus das Schweigen der Ignatianischen Briefe noch das des Polycarp in seinem Briefe an die Gemeinde zu Philippi anführen, da hier kein Anlass zur Erwähnung des Apostels Joh. vorlag, wohl aber was Polycrates von Joh. sagt, dass er ἱερεύς gewesen τό πέταλον πεφορηκώς, denn das klingt wie eine Fabel ganz ähnlich der, die Hegesippus von Jakobus, dem Bruder des Herrn, erzählt. Eine bildliche Auffassung der Worte des Polycrates ist nicht zulässig. Derselbe hat außerdem auch in dem, was er über den Diakonen Philippus, der ihm der Apostel zu sein scheint, und über dessen Töchter sagt, eine arge Verwirrung angerichtet. Nach Einigen wäre Euseb. die Veranlassung der Verwechselung. Die Nachricht von dem Tode des Joh. zu Ephesus dient bei ihm hierarchischen Zwecken, wie die von des Petrus Anwesenheit in Rom. Je weiter wir in der Tradition über Joh. kommen, je zweifelhafter werden die Mitteilungen.

Euseb. (hist. eccl. II, 18), Clemens Alex. (Quis dives salv. § 42) und Origenes (ad Matth. 20,22) berichten die Überlieferung, dass Joh. unter dem Tyrannen Domitian auf die Insel Patmos verbannt worden sei. Tertullian weiß von einem zwiefachen Martyrium des Joh.: seiner unschädlichen Versenkung in brennendes Öl zu Rom und der Verbannung auf Patmos (praescr. haer. 36). Die Ölprobe ist wahrscheinlich Ausschmückung von Mt. 20,23. Epiphanius verlegt das Exil auf Patmos unter Claudius, was widersinnig ist. Die Überschrift der Apokalypse in der Peschito lässt die Offenbarung auf Patmos unter Nero geschehen, der dorthin von den Aposteln verstoßen sei. Die Behauptung des Iren., dass die Offenbarung am Ende der Herrschaft des Domitian geschaut sei, ist entschieden falsch und kann unmöglich aus dem Munde der alten Gewährsmänner geflossen sein. Iren. und Papias haben außerdem einer Auslegung der Apokalypse gehuldigt, die auf völligem Missverständnis beruht. Die Apokalypse ist kurz vor der Zerstörung Jerusalems im Hinblick auf dieselbe entstanden.

Die Nachrichten über den Aufenthalt auf Patmos sind also widersprechend und schwankend; die Verbannung selbst aber klar genug durch Offenb. 1,9 bezeugt. Nach seiner Verbannung soll Joh. durch Genuss der Amnestie des Nerva von Patmos nach Ephesus zurückgekommen (Euseb. III, 20) und erst unter Trajan in Ephesus gestorben sein, nach dem Chronicon paschale (ed. Bonn p. 470) 100 Jahre 7 Mon. alt. Nach Euseb. sollen dann 2 Gräber in Ephesus gewesen sein, des Apostels und des Presbyters, wobei er die Vermutung aufstellt, von diesem letzteren sei die Offenbarung geschrieben, nach Hieronymus auch der 2. und 3. Brief des Joh. (de vir. illustr. c. 9). Der in späteren Zeiten sehr gebräuchliche Beiname des „Theologen“ ist zuerst von Euseb. gebraucht: Ἐβραίων θεόλογος. Wie schon zu Lebzeiten des Apostels das Gerücht ging, dieser Jünger sterbe nicht, so wurden auch von seinem Grabe wunderbare Dinge geglaubt. Es ist den Aposteln nicht anders gegangen als den Propheten; man hat ihre Gräber geschmückt, ihre Namen bis zu den Sternen erhoben, Heilige und Halbgötter aus ihnen gemacht – und dabei ihre Predigt überhört, die namentlich Joh. noch warnend in die Kirche hineingerufen: τεκνία, φυλάξατε ἑαυτοὺς ἀπὸ τῶν αἰδώλων.

Außer der allgemeinen Tatsache, dass Joh. zu Ephesus gelebt und ein hohes Alter erreicht, die allerdings durch die kirchliche Tradition verbürgt ist, sind alle übrigen Nachrichten mit den größten Bedenken aufzunehmen, denn überall sind sie gefärbt von dem Bemühen, die Apostel zu Kirchen-

fürsten und Bischöfen zu machen, ihre Gräber für die Verherrlichung der Bischofssitze zu benutzen, ihnen eine asketische und priesterliche Heiligkeit beizulegen, die Wichtigkeit der Bischofswahl hervorzuheben (Joh. muss nach Jerusalem zur Wahl des Simeon reisen), ferner den Aposteln den Ruhm des Martyriums zuzuschreiben und wie bei Joh. ihre Leiden in einer falschen Glorie zu betrachten. Dem Joh. hat man namentlich noch den Ruhm der Virginität beigelegt und selbst gefabelt, dass derselbe, willens sich zu verheiraten, vom Herrn davon abgehalten worden sei. Es ist keine Frage, dass das ganze kirchliche Altertum seine an und für sich kümmerlichen Nachrichten noch mehr dadurch zweifelhaft gemacht hat, dass dieselben überall unter den Spiegel einer von der apostolischen Lehre schon ganz abgefallenen Lehr- und Lebensanschauung gestellt sind.

Ganz unzuverlässig und aus falschen Vorstellungen über den Charakter und den Beruf der Apostel hervorgegangen, sind uns einzelne Züge aus dem Leben Joh. von der Tradition berichtet: Wie Petrus in Rom mit Sim. Magus gekämpft haben soll – so lassen Iren. und Epiph. den Polycarp erzählen, dass Joh. mit dem Häretiker Cerinth in einem Bade zusammengetroffen und aus demselben entflohen sei, weil dieses doch über Cerinth einstürzen möchte, Eus. 3, 28; 4, 14. Ohne Zweifel ist diese Erzählung erdichtet; mit Häretikern, wie Cerinth war, hat Joh. nie zu tun gehabt; Umgang mit einem häretischen Menschen zu pflegen, verbietet Joh., aber die Furcht, es würde über dem Cerinth das Bad einstürzen – kann nur töricht genannt werden. Ebenso sehr trägt den Charakter der Legende eine Erzählung des Clemens Alex. im Buche *τις ὁ σωζόμενος πλούσιος* § 42, welche er selbst *οὐ μῦθον* nennt. Es ist die besonders durch Herders Dichtung bekannt gewordene Geschichte von dem Jüngling, der von Joh. den Bischöfen dringend empfohlen, zum Räuber geworden war und dann von Joh. selbst wieder herumgeholt wurde. Man hat gegen diese Geschichte z. B. eingewandt, dass sie, wäre sie früher bekannt gewesen, ohne Zweifel in den Montanisten-Streitigkeiten in Betreff der Kirchen-Disziplin würde angezogen worden sein – wogegen man andererseits erwidern kann, dass die Erzählung im 3. Saec. schwerlich erdichtet sein würde, weil der Jüngling ohne alle Kirchenbuße vom Apostel aufgenommen wurde. Es ist eine eklatante Bekehrungsgeschichte. Ihr Charakter lässt sie mehr als eine hübsche Legende – denn als wahre Begebenheit erscheinen. Der Legende ist es eigentümlich, durch Verkettung und Übertreibung zu spannen und Effekt zu bewirken, das Gefühl und die Phantasie zu erregen; deshalb fehlt ihr aber die wahre Auffassung des Lebens und der menschlichen Zustände, und wie sie selbst nur ein Spiel der Phantasie ist, greift sie auch nie in das Leben wahrhaft ein; zu einem Gedicht gibt diese Legende einen passenden Stoff, aber predigen wird man nicht über sie können. Eine Erkenntnis von des Apostels großer Liebe, seinem großen Ernste um Errettung der Seelen liegt dieser Erzählung zu Grunde; ihre Einkleidung aber ist in einem phantastischen Bilde fleischlich überspannten und eben deshalb nicht wahren Wesens wiedergegeben; was der Charakter der gesamten Auffassung apostolischen Charakters und Wirkens überhaupt bei den Kirchenvätern ist. Dass der Apostel Joh. zu Ephesus einen Toten erweckt, wie aus eines Apollonius Schrift Euseb. berichtet (5, 18), dass er einen Giftbecher ohne Schaden soll getrunken haben (Acta Johannis bei Tischendorf. Acta apost. p. 266 ff.), dass er den Tempel der Diana zu Ephesus dem Boden gleichgemacht (Nicephorus) – sind Erzählungen, die auf den ersten Blick, auch ohne die Verwerflichkeit ihrer Zeugen, als Erdichtung sich verraten.

Wie aber soll man es erklären, dass die Kirche des 3. Saec. statt genauer Nachricht uns bloß eine Tradition von so dürftiger und unzuverlässiger Art aufbewahrt hat? Es lässt sich dies nur dadurch erklären, dass die Kluft anerkannt wird, welche zwischen den Aposteln und der Kirche des 2. und 3. Saec. besteht. Die Schriften des N. T. reichen über das Jahr 70 höchstens 80 nach Christo nicht hinaus; von da bis 150 ist eine Lücke. Über den Gemeinden, welche die Apostel gepflanzt und geweiht, und ihren Ausgang hat sich eine schreckliche Finsternis gelagert. Von den vielen Schülern und

Begleitern der Apostel, deren Namen wir aus dem N. T. kennen, verlautet kein Wort. Justin, Iren. und die Andern stützen sich zwar auf apostolische Schüler und ihre Schriften; diese sind aber zum Teil zweifelhaft, die Gestalten in Nebel gehüllt – und ihrem Charakter nach Hierarchen, nicht aber Schüler der Apostel. Die ältesten Kirchen-Scribenten haben der Apostel Schriften – aber ihren Geist haben sie nicht überkommen. Gehen wir nun zu den Apostel-Schriften selbst zurück, so stellt sich uns folgender Zustand vor Augen.

Ganz Klein-Asien war von Juden der *διασπορά* bewohnt und fast in jeder angesehenen Stadt bildeten sie eine Korporation, welche von den römischen Prokonsuln sich nicht geringe Privilegien erworben hatte. Josephus zählt solcher Privilegien eine Menge auf. Besonders waren die Seestädte der alten jonischen Kolonien ihre Wohnsitze geworden. Als Paulus auf seiner zweiten Missionsreise nach Mysien kam, wehrte ihm und seinen Begleitern der Geist, gegen Bithynien hin zu reisen; darum setzten sie von Troas nach Makedonien über. Später aber hat sich Paulus in Ephesus sehr lange Zeit aufgehalten, wohin schon vor ihm Aquila und Priscilla von Korinth aus sich begeben hatten, Act. 18,19.26; c. 19,1 ff. Drei Monate sprach er in der Synagoge, dann aber, als eine Spaltung unter den Juden sich zeigte, sonderte er die Jünger ab, und Juden sowohl als Griechen aus ganz Klein-Asien hatten Gelegenheit, Paulum zu hören. Wie große Sorge auch ferner der Apostel für die Gemeinde getragen, geht aus 1. Tim. 1,3 ff. hervor; denn diesen seinen aufrichtigsten Schüler hatte er in Ephesus zurückbleiben lassen, das Wohl der Gemeinde wahrzunehmen. Dass sich aber die Zukunft der Gemeinden vor den Augen des liebenden Apostels immer mehr verschleierte, ist aus seinen Briefen, besonders auch aus seinem letzten Besuche in Milet c. 20,17 zu entnehmen, wohin er die Presbyter von Ephesus hatte kommen lassen. In seinen Briefen an die Kolosser und Epheser, aus der römischen Gefangenschaft geschrieben (62-64), sucht er noch einmal die Gemeinde dessen gewiss zu machen, dass sie in der Erkenntnis und Gemeinschaft Christi von Gott selbst zubereitet, geschmückt und völlig gemacht sei – um sie auf diese Weise zu stärken und zu wappnen gegen alle falsche Lehre derer, welche, heimlich der Lust und Begierde nachgebend, Vorschriften eines heiligen Wandels, eines geistlichen Lebens in Enthaltensamkeit und Gottesdienstlichkeit zum Seligwerden an die Hand gaben. Da diese falsche Lehre und Verführung von Juden ausging, die zum Teil aus Palästina herankamen und großen Anhang fanden – so mussten sich auch Jak., Petrus und Joh., die das Amt der Predigt an die Beschneidung hatten, veranlasst sehen, die Judenchristen der *διασπορά* in der lauterer Predigt zu befestigen wider die Irrlehre. So haben Jak. und Judas an die Juden der *διασπορά* geschrieben, so Petrus an die *ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι* der *διασπορά* von Pontus, Galatien, Cappad., Asien und Bithynien. Wahrscheinlich nun ist es, dass Joh. sich persönlich nach Klein-Asien begeben hat. Wo er seit dem Pfingstfeste seinen festen Wohnsitz gehabt, ist nicht mit Bestimmtheit zu sagen; wahrscheinlich aber war er meist in Jerusalem. Von dort aus war seine, wie der andern Apostel Sorgfalt auf die Gemeinden Judäas, Samarias und der ganzen *διασπορά* gerichtet; dorthin kamen die Juden von allen Enden der Erde zu den hohen Festen zusammen. (Bei Pauli letzter Anwesenheit in Jerusalem scheint Joh. nicht dort gewesen zu sein; es wird allein Jak. genannt.) Nach des Jak. und Paulus Tode begab sich wahrscheinlich der Apostel nach Klein-Asien, und da die Apokalypse, wie aus inneren Gründen zu erweisen, vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist, so ist die Verbannung nach Patmos wohl in die Zeit zwischen 64 und 68 zu setzen. Diese Verfolgung ist sicher nicht von dem Kaiser oder den römischen Prokonsuln selbst ausgegangen; es waren meistens Juden, vielleicht gar Judenchristen, welche offen oder heimlich einen Aufstand erregten, und die Magistrate willfahrten nur dem Volkswillen, wenn sie Hand an die Apostel legten. Möglich ist's, dass zur Zeit der Neronischen Verfolgung, als von Rom aus auf den Namen der Christen Fluch, Schuld und Bosheit aller Welt gelegt ward, auch gegen Joh. der Hass erregt und die *deportatio in insulam*, welche bei den Römern der *poena capitalis* gleich war, über ihn verhängt

wurde. Es wird zwar erst dem Marc Aurel mit Bestimmtheit das Gesetz zugeschrieben, si quis aliquid fecerit, quo leves hominum animi superstitione Numinis terrentur, huiusmodi homines in insulam relegari – aber auch früher schon war die Verbannung auf eine einsame Insel keine ungewöhnliche Strafe. Patmos ist eine der Sporadischen Inseln, 18.000 Schritt im Umfang, von Strabo und Plinius nur im Vorbeigehen erwähnt. Sie ist ein unfruchtbarer Felsen, von etwa 300 Menschen bewohnt. (Tournefort, voyage du Levant Tom. 1. p. 168). Nach Bochart bedeutet der Name: palmo-sa vom Arab. بسم. Wie Paulus aus Roms Gefangenschaft, so schrieb Joh. von diesem einsamen Felsen, wohin er des Wortes Gottes und Zeugnisses Jesu wegen verbannt war, seine letzte Schrift, die Offenbarung, die ihm Gott über die Zukunft der Gemeinden gegeben hatte. Dass auch hier wieder Juden es waren, die in Ephesus und den andern Gemeinden Klein-Asiens die Gemüter den Aposteln entfremdeten und darum Nicolaiten (λαὸν νικῶν) genannt werden, ist z. B. aus c. 2,9 deutlich zu sehen. Die Stimme der Apostel konnte nicht mehr durchdringen; im Großen und Ganzen machte sich eine andere Lehre geltend, welche den irdischen Begierden der Menschen Spielraum ließ, dagegen äußerliche Zucht und Satzung des Gesetzes auflegte, Heiligkeit prätendierte und die von Gott selbst gepflanzte jüdische Kirche, das Jerusalem hienieden, ausbreiten und befestigen wollte, deren Mitgliedschaft der einzige Weg zur Seligkeit sei. Diese Lehre schien auch ganz durch den Gang der Dinge bestätigt; gerade um diese Zeit blühte Jerusalem wie kaum je zuvor und niemals schien das ihm geweissagte Ende weiter in die Ferne gerückt. Die Zahl der Proselyten wuchs täglich; Paulus, der Apostel und Fürsprecher der ἔθνη, war im Auslande, und von dem Eifer des Gesetzes war das Volk wie nie beseelt. Was blieb am Ende den Aposteln übrig, als sich zurückzuziehen? Schon Paulus hatte geschrieben, dass in Asien Alle ihn verlassen; Joh. schreibt im 3. Briefe v. 9, dass er der Gemeinde geschrieben, aber dass ὁ φιλοπρωτεύων derselben Διοτρεφῆς ihn nicht annehme. So ist es denn gekommen, dass die treuen Schüler der Apostel die Minderzahl ausmachten und in den Gemeinden zurücktraten; schon die letzten Briefe des Joh., Judas und Petrus wurden nicht von allen Gemeinden aufgenommen, weil sie zu ernst und drohend waren; es wurde die Lehre herrschend, welche Paulus dem Tim. 1. Brief c. 4; 2. Brief c. 3 so kenntlich beschrieben hatte. In der Tat finden wir gerade die Lehre in der späteren Kirche herrschend, welche die Apostel in ihren letzten Briefen so entschieden bekämpfen. So stand es, als Joh. auf Patmos war. Da endlich kam Christus, als die meisten Apostel schon ihren Glauben mit dem Blute besiegelt hatten, um an Jerusalem, der Stadt, die ihn und seine Apostel verworfen, seine Herrlichkeit und Wahrheit zu offenbaren im Gericht; Joh. hat bis dahin gelebt, bis nach der gewaltigsten aller Katastrophen der Herr gekommen ist, seinen treuen Diener zu sich heimzuholen (c. 21). Über die Gemeinden aber und diejenigen, welche sich ein Ansehen gegen die Apostel erworben, hat sich der Schatten der Nacht gelagert – die Geschichte schweigt von ihnen. Freilich lebten und bestanden sie fort und haben auch die Kirche fortgepflanzt – aber was haben Justin, Irenäus, Clemens und die Andern durch die Tradition der Gemeinden, die successio der apostolischen Sitze überkommen? Jeder Unbefangene muss anerkennen, dass die Lehre der sogenannten apostolischen Väter von der der Apostel durchaus verschieden ist, und dass, was geistlich zu verstehen, bei ihnen fleischlich gedeutet ist. Von den Aposteln selbst ist kaum eine einzige genaue und sichere Nachricht bei den sedibus apostolicis zu finden, eben so wenig von ihren Schülern. Das Einzige, was sie besitzen und auch uns überliefert haben, sind der Apostel Schriften – das Wort Gottes, welches die Geschlechter der Menschen überdauert. Durch diese Sachlage ist die Beschaffenheit der kirchlichen Tradition, wie sie uns am Ende des 2. Saec. entgegentritt, völlig erklärt.

Aus dieser Darlegung leuchtet von selbst ein, wie irrig die Vorstellung eines sog. Johanneischen Zeitalters ist, welche besonders von Rothe (Anfänge der christlichen Kirche) ausgebildet, aber auch von Neander, Lücke u. A. teilweise gebilligt ist. Nach des Paulus Tode soll nämlich Joh. in Ephesus

die ganze Kirche geleitet, er soll nach der Meinung schon vieler Alten den Kanon gesammelt, oder nach Roth's Vermutung der Kirche zuerst durch Einsetzung des Episcopats ihre feste Gestalt gegeben haben. Kurz auf Joh. führt man alles das zurück, was man in der Kirche des 2. Saec. als apostolisch hervortreten sieht und doch in der Schrift selbst nicht begründet findet: die Gründung der Hierarchie, die Anfänge der Gnosis und Dogmatik, die kirchlichen ritus, das symbolum, die Kämpfe gegen die Ebioniten und Gnostiker u. dergl. mehr. Es ist aber zum großen Nachteil der Erklärung und Anerkennung der Schriften des Joh. ausgeschlagen, dass man, was bei Papias, Ignatius, Polycarp, Irenäus u. A. sich findet, auf den Apostel Joh. zurückgeführt und aus der Tradition den Charakter und die Stellung desselben hat zeichnen wollen. Aus der Bibel, aus den Schriften des Joh. selbst ist zu erforschen, wer er gewesen und was er gelehrt, so werden die Schatten weichen, welche aus dem Dunkel der Tradition aufgestiegen oder hervorgerufen sind.

Damit sind nun aber auch alle diejenigen Gründe gegen die Echtheit des Evangeliums beseitigt, welche man aus dem unklaren und zweideutigen Charakter der Tradition entnommen hat. Durchmustern wir jetzt, was die ersten Jahrhunderte von dem Evang. Joh. wissen. Justinus Martyr führt in seinen beiden Apologien (147 und 150) und in dem Dialog mit dem Juden Tryphon auch Aussprüche aus dem Evang. Joh. an. Die Aussage über das Abendmahl Apol. 1, 66 erinnert an Joh. 6, die über die Menschwerdung dial. c. 63 an Joh. 1,13, die über den Täufer dial. c. 88 an Joh. 1,30 ff. Die Ausdrücke τὸ τῆς ζωῆς ὕδωρ und πηγὴ ὕδατος ζῶντος dial. c. 69 u. 114 sind johanneisch. Auch noch bei andern Stellen Justins werden wir lebhaft an Joh. denken müssen, Apol. 1,5; 1, 61; Apol. 1, 52. Die ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, aus der Erinnerung niedergeschriebene Aufzeichnungen der Apostel, welche Justin erwähnt, erklärt er selbst als ἃ καλεῖται εὐαγγέλια (Apol. 1, 66) und sagt, dass sie theils von Aposteln, theils von Schülern der Apostel verfasst seien. Sie wurden in den öffentlichen Gemeindeversammlungen abwechselnd mit den prophetischen Schriften des A. T. vorgelesen. Es waren unsere kanonischen Evangelien. In der apologetischen Schrift des Syrsers Tatians, des Schülers Justins, λόγος πρὸς Ἑλλήνας finden sich deutliche Beziehungen auf das 4. Evang. Das Diatessaron des Tatian ist nach Th. Zahns gelehrten und scharfsinnigen Forschungen (Erlangen 1881) die älteste syrisch geschriebene Evangelienharmonie, spätestens 190 entstanden, welche in vollem Glauben an die wesentliche Geschichtlichkeit des gesamten Inhaltes der vier Evangelien steht und Meinungen, wie sie Baur ausgesprochen über die Entstehung des Johannis-Evangeliums, einfach als Wahnsinn erscheinen lassen. Die Arbeit des Tatian beginnt mit dem Anfang des Evang. Joh. Zweifel kann man erheben gegen die Behauptung Zahns, dass Tatian ganz auf dem Boden der katholischen Glaubensregel gestanden und aller Häresie fern gewesen. Ein anderer Syrer, der Bischof Theophilus von Antiochien, hat nach dem Nachweise von Th. Zahn (der Evangelien-Commentar des Theophilus von Antiochien, Erlangen 1883) unter Marc Aurel einen Kommentar zu den vier Evangelien geschrieben, in dem auch die Apokalypse als ein kanonisches Buch zitiert wird.

Von demselben haben wir in der Schrift ad Autolyc. II, 22 die erste ausdrückliche Erwähnung, dass Joh. der Verfasser des Evangeliums sei (ums Jahr 181). Irenäus bezeugt adv. haeres. III, 1, dass Joh. das Evang. herausgegeben, als er in Ephesus in Asien lebte. Nach Clem. von Alex. hat Joh. ein pneumatisches Evang. im Gegensatz gegen das somatische in den Synoptikern geschrieben (Euseb. VI, 14). Tertullian, das Muratorische Fragment (zwischen 160 und 170), die Peschito und Itala, beide Übersetzungen von uraltem Gebrauch folgen als Zeugen für die Autorschaft des Joh. Origenes rechnet darum mit Recht das Evang. zu den in der Kirche Gottes unter dem Himmel unwidersprochen angenommenen (Comm. in Joh. Tom. 1, § 6).

Aber auch schon bei den apostolischen Vätern finden sich in dem Briefe des Barnabas Hindeutungen auf die Gedanken des Evangelisten, ebenso bei dem Hirten des Hermas (bei Th. Zahn, S.

467-476). In den Briefen des Ignatius ruht eine Stelle ad Rom. 7 von dem Fleische und Blute Jesu Christi auf einem Ausspruch des Herrn bei Joh. In dem Briefe des Polycarp ist c. 7 eine wörtliche Anführung aus dem ersten Briefe Joh. c. 4,3. In den Briefen des Ignat. und Polyc. setzt der ganze dogmatische Ideenkreis die johanneischen Schriften voraus. Das Schweigen des Papias beweist nichts gegen die Abfassung von Joh.; da er den 1. Brief des Joh. benutzt hat, wird er auch das Evang. gekannt haben.

Wie bei den Orthodoxen war auch bei den Häretikern das Evang. Joh. bekannt. Der heidnische Philosoph Celsus nimmt darauf Rücksicht in seiner Polemik (Keim, Celsus' wahres Wort, Zürich 1873, S. 223, 229 ff.) Der Gnostiker Basilides unter Hadrian benutzt das Evang. in seinen Philosophumena, ebenso Valentinus und seine Schule für die Äonenlehre. Marcion verwarf das Evang. Joh., welches er in kirchlichem Gebrauch vorfand. In den Clementinischen Homilien, einer jüdenchristlichen Tendenzschrift, ist das Evang. benutzt worden. Auch in den Testamenten der 12 Patriarchen, unter Hadrian geschrieben, sind johanneische Reminiszenzen. Der Widerspruch, den die Aloger, eine kleine Partei, gegen das Evang. erhoben, war rein dogmatischer Art. Das grobe Missverständnis bei den Montanisten und die gnostische Schwärmerei rief nämlich einen Gegensatz hervor, der im Kampf gegen diese Richtungen auch gegen die Schriften sich kehrte, auf die sie sich beriefen (Luthardt a. a. O., S. 19 ff.). In einzelnen Worten und Stellen aller Schriften jener Zeit, in ganzen Richtungen des Denkens und Lebens gewahren wir den Einfluss des 4. Evang., welches, wenn auch missverstanden und irrig gedeutet, dennoch als das Wort eines Donnerkindes beides bei Kirchlichen und Häretikern alles durchhallt hat.

§ 4. Die Angriffe gegen die Echtheit des Evangeliums aus inneren Gründen.

Innerhalb der ganzen Kirche des 2. und 3. Saec. stehen die 4 Evangelien an der Spitze der apostolischen Schriften. Es zeigt sich dies besonders an einem Versuch des Irenäus, diese Zusammengehörigkeit zu erklären, adv. haer. 3, 1. Er vergleicht für die Vierzahl eine Menge Erscheinungen aus dem Naturleben, welche auch vierfach sich finden; wendet dann aber insbesondere die Gestalten der Cherubim darauf an und legt dem Joh. das Bild des Löwen, dem Lukas das des μύσχος, dem Matth. das des Menschen, dem Markus das des Adlers bei. Diese Verteilung der 4 Angesichter der Cherubim wurde sehr allgemein und doch schon von Augustin getadelt. Statt des Löwen wurde später dem Joh. der Adler zugesellt; und in Bezug darauf ist ein Vers im 13. Saec. gedichtet:

Volat avis sine meta
Quo nec vates nec propheta
evolavit altius;
tam implenda, quam impleta
nunquam vidit tot secreta
Purus homo purius.¹³

Jene 4 Angesichter stellen allerdings den Charakter Christi in seiner Menschwerdung dar – und gehören also insofern alle 4 jedem Evangelio für sich an: τὰ πρόσωπα αὐτῶν εἰκόνες τῆς πραγματείας τοῦ υἱοῦ θεοῦ. Neuerdings hat Th. Zahn in gelehrter Weise über diesen Punkt in den Beilagen zu seinem Theophilus von Antiochien gehandelt. Die nun bei den vier Evangelien aufgeworfenen Fragen, auf welche wir meistens vergeblich nach einer genügenden Antwort uns umsehen, sind schon bei den Kirchenvätern hauptsächlich folgende:

¹³ *Juvenus*: Johannes fremit ore leo, similis rugienti Intonat aeterna pandens mysteria vitae.

Unter Evangelium verstand man eine Darstellung des Lebens Jesu. Da nun im Evang. Joh. Vieles gar nicht erzählt wird, was bei den Synoptikern sich findet, und umgekehrt, so suchte man sich dieses so zu erklären, dass Joh. zuletzt sein Evang. geschrieben und die von den Andern mit Stillschweigen übergangene Zeit *vor* der Gefangennahme Joh. des Täufers nachträglich dargestellt habe, Euseb. 3, 24. Diese Nachricht wurde durch Hieron. de script. eccl. c. 9 nachher in der Kirche die ganz gewöhnliche. Man nahm an, die Erzählungen der Synoptiker umfassten nur Ein Jahr der Lehrtätigkeit Jesu, das 4. Evangelium sei ein *Supplement* der andern.

Abweichend von den übrigen Evangg. teilt Joh. längere Gespräche mit, in denen durchweg die Herrlichkeit Christi hervorgehoben wird. Wie nun die Kirche die Herrlichkeit und Gottheit Christi gegen die Häretiker unaufhörlich zu verteidigen hatte, so nahm man an, in polemischer Tendenz gegen die Ebioniten sei das Evang. des Joh. geschrieben. So berichten Iren. adv. haer. 3, 11, Epiph. haer. 51, 69 und Hieron. Joh. habe die Ebioniten in Irrtum verfallen sehen wegen der Geschlechts-Register bei Matth. und Lukas und habe gegen die Cerinthianer u. A., welche von der Person Christi zu irdische Vorstellungen gehabt, sein Evang. geschrieben. In den 3 ersten Evangg. also sei Christi natura humana – in dem 4. Christi natura divina gelehrt. Dort Christus als υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου – hier als υἱὸς τοῦ θεοῦ.¹⁴

Besonders die alexandrinische Schule glaubte bei Joh. einen höheren Geist der γνῶσις als in den andern Evangg. zu entdecken. Joh., sagt Clem. (Euseb. VI, 14), habe als der letzte wahrgenommen, dass in den andern Evangg. τὰ σωματικά eröffnet seien; er habe daher, auf Bitten der Schüler, vom Geiste getrieben, ein εὐαγγέλιον πνευματικόν verfasst. Origenes sagt, wie unter allen Schriften des N. T. die Evangg. die ἀπαρχή sind, so unter den Evangg. selbst das des Joh. Diesen Alexandrinern galt nämlich ihre Spekulation, besonders ihre Trinitätslehre, für das wahrhaft und einzig Göttliche und Pneumatische, und sie lobten den Joh., weil sie bei ihm die Grundzüge ihrer Philosophie zu finden glaubten. Sie dachten dabei an das 1. Kap., welches, wie Aug. de civ. D. X, 29 bemerkt, auch Neu-Platonikern Achtung einflößte. Man gab dem Joh. unter den Evangelisten das Symbol des Adlers, weil er sich von der irdischen Betrachtung allein in die Sphäre der Ideen und Gnosis erhoben.

Allem diesem liegt zum Teil eine richtige Beobachtung, vielleicht auch eine Tradition zum Grunde: die Art und Weise aber, wie man eine zwischen den Synoptikern und dem Joh. in jenen 3 Punkten bestehenden Verschiedenheit aufstellte, beruhte dennoch auf durchaus irriger Betrachtung. Man wusste, dass Joh. sein Evang. später als die andern geschrieben, dass damals Gefahren des Irrtums und Abfalls in den Gemeinden stattgefunden, und man entnahm gleich aus dem Anfang des Evang., dass Joh. von dem Worte schreibe, welches in Christo Fleisch geworden. Man suchte nun weiter den Zweck, den eigentlichen Charakter, das Distinguierende des 4. Evang. zu entdecken; dabei beurteilte aber ein Jeder den Joh. nach sich selbst; Euseb. dachte sich in Joh. einen Historiker, Epiph. einen Polemiker und Clemens Alex. einen Philosophen, wie sie selbst waren; – das war der Irrtum. An eben diese *Fragen* aber über das Verhältnis des 4. Evang. zu den 3 vorangehenden und an die über den Charakter desselben von den Auslegern aufgestellten *Meinungen* knüpften die Angriffe gegen die Echtheit wieder an, als man in neuester Zeit die Wahrheit der heil. Schrift überhaupt von allen Seiten zu bezweifeln unternahm. Geben wir zunächst eine Übersicht der hierher gehörigen Literatur!

Wie die antimontanistischen Aloger (Saec. 2) im Gegensatz gegen die Logoslehre das Evang. Joh. verworfen und sich dabei auf Differenzen mit den andern Evangg. berufen hatten, so spricht zuerst Clericus von neuen Alogern in England, welche der dunklen, langen Reden Jesu wegen das

14 Hier: prol. Matth.: Joannes, quum esset in Asia et iam tunc haereticorum semina pullularent, coactus est ab omnibus tunc paene Asiae episcopis et multarum ecclesiarum legationibus de *divinitate Salvatoris altius scribere*.

Evang. verwarfen. 1792 erschien sodann aus dem Schoß der Deisten die Schrift von *Evanson* über die Dissonanz der Evangg.; er hält den Lukas allein für echt; für das 4. Evang. nimmt er einen Konvertiten der platonischen Schule als Verfasser an. Der Erste der Neologen Deutschlands, *Semler*, verwarf die Apokalypse, hielt aber hoch von dem Evang. Erst *Eckermann* in den theol. Beiträgen (5. Bd. 2. Stück) urteilte, es seien die sämtlichen Evangg. nicht von Augenzeugen, sondern Anfangs des Saec. 2 von unbekannten Männern verfasst und ihr Inhalt der Tradition entnommen. *Storr* und *Süs-kind* traten dagegen auf. Ganz frivol sind die Angriffe der anonymen Schrift „Das Evang. Joh. und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht,“ 1801, von einem Kantianer (Superintendent *Vogel* in Wunsiedel), dessen Argumentation dahinausläuft, „dass dieses Evang. keinen Wert mehr haben könne in einer Zeit, wo man die Religion von der Messiaslehre nicht abhängig mache, in jüdische Vorstellungen nicht eingeweiht sei, historisch-streng erwiesene Tatsachen fordere, Wunder für einen Widerspruch halte und ein Gebiet der Über-Vernunft nicht anerkenne.“ *Schleker* in einer besonderen Schrift, *Süs-kind* in seinem Magazin für Dogmatik und Moral und *Nöldeke* in Henkes Museum verteidigten das Evang. gegen diesen Angriff und zugleich gegen die von *Horst* aufgeworfenen Fragen und Zweifel (ebenfalls in Henkes Museum). Wegscheiders Versuch einer vollständigen Einleitung, Gött. 1806, des Holländers Heribert van Griethuysen diss. pro Ev. Johannei αὐθεντία 1807 wiesen unter gelehrter und gründlicher Prüfung die Einwürfe, entnommen aus der Tradition und dem inneren Charakter des Evang., zurück und in den Einleitungsschreiben sowohl als den Kommentaren wurde die Echtheit behauptet und bewiesen.

Aber die rationalistische Schule konnte sich doch nimmermehr mit einem Evang. befreunden, worin die Herrlichkeit des Alleingeborenen vom Vater so mächtig bezeugt war, und was menschlicher Verstand an Zweifeln aufgeworfen und irgend nur zusammenraffen konnte, ließ *Bretschneider* in der Schrift: Probabilia de evang. et epp. Joannis apostoli indole et origine 1820 in geschlossenen Reihen gegen die Theologen anrücken. Die Widersprüche mit den ersten Evangg. seien nicht zu lösen; Christus sei ein ganz anderer bei Joh., seine Reden in sich selbst unwahrscheinlich, – der Verfasser sei weder Augenzeuge, noch überhaupt Palästiner Fischer. Auch fehlen hinreichende Zeugnisse der ältesten Kirche. Alles dies lasse sich nur dadurch erklären, dass ein Heidenchrist aus dem Anfang des Saec. 2 durch erdichtete Reden und eine Auswahl von Taten aus dem Leben Jesu das Christentum gegen damalige Gegner habe verteidigen wollen. Es erschien eine Menge von Gegenschriften, von Stein, Hemsén, Crome, Hauff u. A. Die Zeugnisse der ältesten Kirche für sämtliche Evangg. wurden von Olshausen besonders zusammengestellt. Die allgemeine Stimme trat zu Gunsten des Joh. auf. Bretschneider selbst erklärte, sein Zweck, eine bessere Begründung des Johanneischen Ursprungs des Evang. zu veranlassen, sei erreicht. Die Ungunst des Zeitalters wandte sich aber nun gegen die Synoptiker. Die Schule *Schleiermachers*, Lücke, Bleek, Credner u. A. rühmten hoch von dem mystischen, tiefsinnigen und philosophischen Charakter des Joh., aber um so tiefer wurden der Alt-Testamentliche Matthäus und der scheinbar so wenig selbstständige Markus gesetzt; man benutzte das Ansehen des Joh., um den Matth. seines Ansehens zu berauben. Aber schon in einem Artikel der Berliner Jahrbücher drohte *Strauß* mit der Konsequenz der Kritik: im Leben Jesu ließ er diese Konsequenz dann rücksichtslos eintreten. Einen Augenblick an seinen eignen Zweifeln irre geworden – konnte der Mythiker zuletzt nicht anders, als auch das Evang. Joh. als untergeschoben zu betrachten. Zu gleicher Zeit versuchte *Lützelberger* (1840) die kirchliche Tradition über den Apostel Joh. und seine Schriften in gänzlichem Schwanken zu bringen. *Bruno Bauer* (1851) unterwarf das Evang. der zersetzenden Kritik, welche überall Tendenz, Absichtlichkeit, Missverständnis – nirgendwo aber Geschichte und Wahrheit entdeckte. Nachdem die negative Kritik so ihr Zerstörungsgeschäft geübt, war die *Baursche* Schule mit einer sog. positiven und konstruierenden Kritik (Weisse, evang. Gesch.; Schenkel, Studien und Kritiken, 1840, 3; Schweizer, der Evang. Johannes)

beschäftigt, die Entstehung der 4 Evangg. aus einem Kampf des Juden- und Heiden-Christentums zu erklären, wobei das Evang. des Joh. dem 2. Saec. (160) zugeschrieben ward (Kritische Untersuchung über die kanonischen Evangg., Tübingen 1847). Die Gegenschriften des Lebens Jesu von Strauß hatten unterdes auch die Authentie des Joh. Evang. verteidigt; Lücke in der 3. Aufl. seines Kommentars verstärkte und mehrte seine Gründe der Echtheit; Ebrard in seiner Evangelien-Kritik suchte die Widersprüche zu lösen. Gfrörer in seinem Urchristentum hielt die Echtheit des Joh. fest, Weisse dagegen und später Schweizer wollten echte und unechte Bestandteile sondern, zuletzt hat Bleek, Beiträge zur Evangelien-Kritik, den Joh. in Schutz genommen.

Indem Baur von der Echtheit der einzigen johanneischen Schrift, der Apokalypse, ausgeht, welche ein krasses Judentum vertritt, findet er das Evang. im vollem Widerspruch gegen dasselbe die Gegensätze der paulinischen und judaistischen Parteien versöhnend und alle Differenzen des 2. Saec. zu höherer Einheit auflösend: eine ideale Komposition, welche das Christentum zur Weltreligion erhebt. Neuerdings haben namentlich Hilgenfeld und Volkmar die Entstehung des Evang. in die Kämpfe der gnostischen Systeme hineingezogen. Gegen diese Auffassungen traten Thiersch (Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der neutestamentlichen Schriften, 1845, und einige Worte über die Echtheit der neutestamentlichen Schriften, 1846), Ebrard und Bleek auf. Luthardt schilderte das Evang. Joh. nach seiner Eigentümlichkeit (1852) in seiner Einheit von Theologie und Geschichte. Die Schwierigkeiten der Paschahfeier benutzten Schwegler und Köstlin zur Bekämpfung des Evang., aber es ist ihnen und ihren Gesinnungsgenossen nicht gelungen, den Beweis zu führen, dass bei den Kirchenvätern ein Widerspruch zwischen dem vierten und den synoptischen Evangg. über den Todestag Jesu vorhanden war; vergleiche B. Weiss in Meyers Comm., S. 19 ff. Dr. K. Hase sprach sich in seinem bekannten Sendschreiben an Baur für die Authentie des Evang. aus. Keim suchte in seiner Geschichte Jesu von Nazara (2 Bände, Zürich 1867-72) durch die Leugnung des Aufenthaltes des Apostels zu Ephesus und durch die vorgegebene Vermählung des Evang. mit der alexandrinisch-philonischen Religionsphilosophie, sowie durch die Widersprüche mit den Synoptikern, die in der freiesten Weise benutzt seien, die Authentie zu untergraben. Man kann sagen, dass sein Leben Jesu schon jetzt zu den vergessenen Erscheinungen gehört. Auch Holtzmann in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1869, Heft 1 u. 4 sucht die Abhängigkeit von den Synoptikern zu erzwingen und dadurch die Selbstständigkeit des Joh. zu zerstören. Hase in seiner Geschichte Jesu (1876) sagt, dass in der deutschen Theologie eine Zeit gekommen, wo, wer es wagt im 4. Evang. einen wertvollen Quell für die Geschichte Jesu zu erkennen, fast seine wissenschaftliche Ehre daran setze. Er selbst ist in seinem alten Glauben schwankend geworden und begnügt sich mit einem Evang. nach Joh., welches ein begabter Jünger des Apostels niedergezeichnet hat. „Er hat sich ganz in das Andenken seines verklärten Meisters hineingelebt und hat nur schreiben wollen, als wenn der selbst es geschrieben hätte.“ Wenn Hase meint, der erste Johannisbrief sei vielleicht das Vorbild für den Stil des Evangeliums, so bedenkt er nicht, dass eben dieser Brief noch von einem anderen Zeugnis in seinen ersten Worten weiß, welches von demselben Verfasser eine urkundliche Niederlegung erfahren haben muss. Die Argumentation von Hase geht aus dem Gefühl hervor, dass er doch zu einsam stände, wenn er gegen alle seine Gesinnungsgenossen an der alten Überzeugung festhielte. Es ist indessen keine einzige Tatsache gefunden worden, die seine alte Position erschüttern könnte – nur die kritische Anmaßung ist gestiegen und das Geschrei einer rhetorischen Siegesgewissheit. Es ist und bleibt zuletzt nur die Scheu des Unglaubens vor den Wundern und der göttlichen Majestät Christi, die die Leugnung fordert. Das liegt den Behauptungen Al. Schweizers zu Grunde (das Evang. Joh. in seinem inneren Werte untersucht, 1841). Weizsäcker (Untersuchungen über die evang. Geschichte, 1864) hat die Hypothese aufgestellt, dass

das Evang. unter der Leitung des Apostels von einem Schüler geschrieben sei, um so den vielfach gemischten Charakter des Evang. zu erklären.

Gegen diese Kritiker verteidigten Luthardt, Godet, Beyschlag, Weiss und Keil die johanneische Abfassung. Namentlich hat letzterer in seinem Komm. das große apologetische Material glücklich geordnet. Im Allgemeinen macht der kritische Protestantismus in der Gegenwart ein so greisenhaftes Gesicht, dass, was veraltet ist, auch seinem Ende nahe sein wird.

Die stärksten Zweifel werden immer aus der Differenz mit den Synoptikern hergenommen. Wo sie selbst gleiche Begebenheiten berichten, da sei wenigstens einmal, in Betreff des Todestages Jesu, ein unauflöslicher Widerspruch. In Betreff des historischen Stoffes überhaupt berichten die 3 ersten Evangg. nur Taten Jesu während seines Aufenthaltes in Galiläa, – sie wissen nur von einer Reise, der letzten nach Jerusalem, – während Joh. von drei Paschahreisen berichte und meistens in Jerusalem und Judäa Vorgefallenes erzähle. Die Synoptiker erzählen einmütig eine Menge Wunder – Joh. nur wenige und zwar diese wenige in einer Art und Weise, als ob es die einzigen gewesen. In einigen dieser Erzählungen treffe er mit den anderen Evangg. zusammen, verbreite dann aber über dieselben ein ganz anderes Licht; andererseits erzähle er ein Wunder, die Auferweckung des Lazarus, worüber das Schweigen der Andern unerklärlich sei. Der Hauptinhalt aber des 4. Evang. seien lange Reden Jesu, deren Form und Inhalt der Redeweise Jesu in den Synoptikern ganz entgegen sei. Dort lege er das Gesetz aus in kurzen Sprüchen und rede in vielen παραβολαῖς von der βασιλεία τοῦ θεοῦ – die Reden aber bei Joh. seien dem ganz ähnlich, wie Joh. selbst in seinen Briefen lehre, und ihr Gesamt-Inhalt habe den einen Mittelpunkt, dass Christus die Herrlichkeit Seines Namens als des Sohnes Gottes behaupte, während er dort den Jüngern sogar verbiete, von ihm als dem Messias zu dem Volk zu reden. So erscheine also Christus als ein ganz anderer hier und dort.

Diese Reden scheinen aber auch in sich selbst wenig wahrscheinlich; sie seien unförmig und dunkel, und es entspreche der Lehrweisheit Christi sehr wenig, dass er durch diese Dunkelheit der Reden überall Missverständnisse bei den Hörern hervorrufe. Es zeige sich in ihnen nicht recht ein geschichtlicher Verlauf; die Juden werden von vornherein in einer Leidenschaftlichkeit dargestellt, die sich erst nachher ausgebildet; endlich liege diesen Reden eine polemische Tendenz zu Grunde, welche wohl Joh., nicht aber Christus selbst gehabt – nämlich die Tendenz, die Göttlichkeit Christi gegen Ebioniten und Andere zu verteidigen.

Am wohlsten fühlt sich die Kritik bei ihren tausendfachen Zweifeln, wenn sie sich in einem mythischen Dunkel über den Ursprung des Evang. verstecken kann – während die Aufgabe der Theologie ist, sich wirkliche Klarheit über alle diese Fragen zu verschaffen.

§ 5. Authentie, Zweck und Charakter des Evangeliums.

I. Innere Merkmale der Echtheit.

Eben so wenig tritt die Person des Verfassers im 4. Evang. hervor, wie in den 3 übrigen – ganz wie es dem Charakter apostolischer Predigt angemessen ist. Der Schreibende erzählt aber als Augenzeuge, als welcher er sich selbst c. 19,35 aufs deutlichste bezeichnet (c. 1,14 steht ἑθεασάμεθα, vergl. 1. Joh. 1,1-3). Auch c. 20,30 ist offenbar, dass der Erzähler als Augenzeuge Dinge berichtet, welche Christus ἐνώπιον τῶν μαθητῶν αὐτοῦ getan hat. Das entschiedenste Zeugnis findet sich aber am Schlusse des ganzen Buches c. 21,24. Die Auslegung selbst wird zeigen, dass diese Worte dem Apostel am füglichsten zugeschrieben werden. Danach ist also ausdrücklich gesagt, dass von Jesu ein Solcher dies Evangelium geschrieben habe, der sein Jünger gewesen, und den Jesus lieb gehabt. Diese Tatsache wird durch folgende Indizien bestätigt:

1) Der Verfasser ist ein Jude.

Als solchen kennzeichnet ihn die Sprache, welche bei allem gut griechischen Charakter doch einzelne Hebraismen aufweist, wie z. B. die Verbindung des υἱός mit einem allgemeinen Begriff, wie υἱοὶ φωτός, das ἀμὴν, ἀμὴν λέγθ ὑμῖν, der häufige Gebrauch von καὶ und οὖν, der geringe Periodenbau, so dass Ewald sagt (die Joh. Schriften 1861, I, S. 44): Die griechische Sprache des Verfassers trägt noch die deutlichsten und stärksten Merkmale eines echten Hebräers an sich, der unter Juden im heil. Lande geboren und in dieser Gemeinschaft ohne griechisch zu reden groß geworden, auch mitten in dem griechischen Gewande, welches er spät um sich werfen lernte, noch den ganzen Geist und Atem seiner Muttersprache in sich trägt und von diesem sich leiten zu lassen kein Bedenken trägt. Auch Keim findet in der Sprache ein merkwürdiges Gefüge echt griechischer Leichtigkeit und Gewandtheit und hebräischer Ausdrucksweise. Vergl. Luthardt, der joh. Ursprung, S. 131 ff. u. Comm. I, S. 44-62; Godet, Comm. I, S. 117 ff.

2) Der Verfasser ist auch ein geborener Palästinenser.

Er berichtet mit geographischer Genauigkeit und so anschaulich und sicher, dass man merkt, er hat in den Gegenden, durch die er uns führt, gewandelt und lange gelebt. Selbst Keim (I, S. 133) will nichts von geographischen Irrtümern wissen. Auch die jüdischen Sitten sind ihm bis ins Einzelne bekannt; selbst die heil. Schriften hat er in der Ursprache gelesen und geht bei der Stelle Sach. 12,10 auf dieselbe gegen die LXX zurück. Er lebt und webt ganz in A. T.-Anschauungen und Bildern, wie das vom guten Hirten, von dem gebärenden Weibe, von dem lebendigen Wasser. Ja, seine ganze Logoslehre ruht auf der Schrift, an die er überall erinnert, und deren Erfüllung in Jesu eingetreten ist. Alle seine Grundbegriffe von δόξα, χάρις καὶ ἀλήθεια, ζωὴ sind auf A. T.-Beziehungen zurückzuführen. Wie bei den übrigen Evangelisten tritt auch ihm Jesus in das Licht der Verheißung und Propheten.

3) Der Verfasser tritt überall als Augenzeuge auf.

Die Erzählung trägt überall das Gepräge des Augenzeugen. Die Orts- und Zeitangaben 1,29.35.39.44; c. 2,1; 3,2; 4,40.43; 6,22; 7,14.37; 11,6-9.17; 12,1.12; 20,19.26; 21,4 sind sehr genau, oft ist sogar Tag und Stunde angegeben – und das in so ungezwungener Weise, dass man ganz denjenigen erkennt, der eigne Erlebnisse mit Liebe und in treu gepflegter Erinnerung wiedergibt. Auf früher Dagewesenes wird zurückgewiesen 4,54; 6,23.71; 7,50; 10,40; 18,9.14.26; 19,39; 21,14.20. Zu 11,2 cf. 12,2 ff. Kurze Erläuterungen werden oftmals beigelegt, als c. 1,38.42.49; 2,6.9.21.24; 3,19-21 etc. etc.; in der Lebendigkeit der Darstellung ist häufig das historische Präsens gebraucht. Die Personen sind fein und kurz beschrieben 11,5; 12,19; 18,10; 7,25; die Sitten 2,6; 4,9; 18,39; 19,31; die Gebärden und Affekten 18,6.10; 11,35. Bei der gewaltigsten Rede ist oft mit einem Mal ein Übergang und Schluss gebildet, wie ihn nur die Erzählung des im Leben wirklich so Vorgegangenen geben kann, c. 7,53; c. 8,59; c. 14,31. Einzelne Gespräche sind ganz dem engen Kreise der Jünger entnommen; andere, wie z. B. das Gespräch mit Nikodemus, mit der Samariterin, konnte nur der Herr selbst den Jüngern nachher erzählt haben. Das hohepriesterliche Gebet c. 17 konnte nur einer der 3 Jünger, die Jesus mit sich genommen in Gethsemane, vernommen haben. Einzelne Situationen, als die Beschreibung der Hochzeit zu Kana c. 2, die Samariterin am Brunnen, die Geschichte des Lazarus u. A., haben den zartesten Reiz der Anschaulichkeit. Der Leser fühlt sich – wie kurz und skizziert die Erzählung auch sei, doch so mitten hinein versetzt, dass man gleichsam die Jünger neben dem Herrn wandeln sieht. Weisse und nach ihm Schenkel hatten die

eben nicht scharfsinnige Hypothese aufgestellt, wie Matth. nach Papias ausdrücklich τὰ λόγια τοῦ κυρίου gesammelt haben solle – so möchte Joh. selbst wohl nur die Reden zusammengestellt, und ein Anderer den historischen Rahmen dazu gegeben haben. Schweizer macht gegen die Teilungshypothesen mit Recht auf den engen Zusammenhang aufmerksam, worin immer die Geschichte, das damit verbundene Gespräch und die daran sich anknüpfende Rede untereinander stehen. Nikodemus war bei Nacht gekommen – wie fein schließt das Gespräch damit, dass die Welt an das Licht nicht kommen wolle. Mit der Samariterin unterhielt sich der Herr über einen Trunk, einen Quell lebendigen Wassers; mit den Jüngern, die Speise geholt hatten, über die rechte Speise. An das Wunder der Speisung der 4000 knüpft er c. 6 das Gespräch über das wahrhaftige Brot, vom Himmel gekommen etc. Darin liegt zugleich eine Erklärung, wie der Apostel lange Gespräche habe im Gedächtnis behalten können. Die Gespräche knüpften sich ganz natürlich an Orte, an Begebenheiten, an Fragen; sehr markiert treten die einzelnen Fingerzeige hervor, woran sich der Faden fortspinnt, und die genauere Erklärung zeigt, in wie festem Zusammenhalt die Gespräche stehen, wie eins zum andern drängt und im Schluss seine Spitze findet. Wie gewissenhaft sich Joh. an die eignen Worte Christi gehalten, zeigt auch die völlige Übereinstimmung mancher Stellen mit Matth., z. B. Joh. 2,19 cf. Mt. 26,61; Joh. 12,8 mit Mt. 26,11; Joh. 12,25 und 13,20 mit Mt. 10,39.40. Führt man beide Aussprüche auf den ursprünglichen hebräischen Ausdruck zurück, so ist die Übereinstimmung vollständig. Oftmals führt er auch Christi Worte an, fügt aber eine Erläuterung hinzu: 2,19; 6,70; 7,37 etc.

Was aber wichtiger ist, denn Alles dieses: Dem aufmerksamen Leser macht es sich in jeder Zeile fühlbar, dass der dies Buch geschrieben hat, getrieben gewesen ist vom heiligen Geiste. Menschliche Worte und menschliche Gedanken sind in dem Buche nicht niedergelegt; es ist ein Strom darin der Liebe, der Gerechtigkeit und Wahrheit, der aus Gottes Herzen hervorgequollen. Nicht mit vielen hohen Worten hat der Apostel seine Bewunderung und Verehrung gegen den Meister ausgesprochen – aber eine Liebe, eine Hingabe, ein Eifer alles Ernstes für den Namen des Herrn Jesu spricht so laut zu dem Leser, dass er wohl den Jünger erkennt, der an der Brust des Herrn gelegen. Dieser Eindruck ist zu mächtig, als dass er sich verleugnen ließe. Und bei solchem Eindrucke ist die Untersuchung von keinem Werte, wie viel Joh. von seiner eigenen Sprach- und Empfindungsweise in den Vortrag Jesu mithineingenommen habe: er ist ein geheiligtes Gefäß, in welches sich der Inhalt der Wahrheit ergossen hat, und das auch durch seine Form diese Wahrheit hindurchleuchten lässt. Ganz gebildet an der Redeweise Jesu, in dem Meister lebend ist er in seinem Worte eine treue Wiedergabe dessen, was er von diesem gehört – und dies in der vollen Macht des Geistes, der in Beiden war. Indem Christus in ihm wohnt, sein Gemüt in den Erinnerungen der Vergangenheit sich ergeht, hat er die Freiheit, getragen von solchem Drange, seine Ausdrücke walten zu lassen, die eben so sehr seine eigenen sind, wie in ihnen die treueste Gemeinschaft und Verbindung mit dem Herrn sich kundgibt. Johannes ist ganz der heilige Nachahmer Christi, und darin liegt eine freie Gebundenheit und eine zarte Freiheit. „Man darf nur insbesondere die letzten Reden Jesu c. 13–17 mit Aufmerksamkeit lesen“ – sagt Wegsch. pag. 130, „und man wird unwillkürlich zu dem Geständnisse hingerissen werden: nur so konnte Jesus geredet, nur so sein Vertrauter Joh. diese Reden aufgefasst und wiedergegeben haben.“ Den Joh. mit seinem tiefen innigen Gemüt strahle jede Zeile zurück – meint Credner. „Je einfacher und natürlicher der Ausdruck“, sagt derselbe, „desto tiefer der Sinn. Die Macht des scheinbar einfachen Ausdrucks wächst bei längerem Verweilen vor dem Auge des geistigen Beschauers ins Unendliche; die schlichten Worte sind nur die Pforten zu himmlischer Weisheit.“ Vergl. die Stellen von Chrysostom., Augustinus bei Tholuck pag. 18, v. Luther, Ernesti, Herder u. A. bei Lücke § 9 pag. 157.¹⁵ Darin sind alle einverstanden, dass bei Joh. von dem Herrn in allem seinem

¹⁵ Chrys.: Et profecto hoc maximum est argumentum, nihil ex seipso Joannem locutum, qui ex media barbarie Evangelio suo universum comprehendit orbem.

Reden und Tun eine leuchtende, fast blendende Herrlichkeit ausstrahlt; indem man aber gar zu häufig nur ein dunkles Gefühl davon empfindet, ohne einen klaren Blick in diese Herrlichkeit zu tun – so überbot sich manche Lobpreisung in unverständlichen Worten und man suchte mit den Ausdrücken von Dämmerung, von etwas Elegischem, Tiefsinnigem und Ahnungsvollem, von einem mystischen Helldunkel, welches Alles man in dem Evang. fand, sich selbst dem Bekenntnis zu entziehen, dass man in Wahrheit den Evangelisten nicht verstanden. Und gerade dies rief von Seiten Bretschneiders den Vorwurf hervor einer *obscuritas verborum et artificiosa ambiguitas* und einer *sublimitas a humanis sensibus aliena et frigida animumque magis abigens quam alliciens*. So wenig es aber des Lichtes eigne Klarheit ändern wird – wenn es in trübem Spiegel trübe aufgefangen ist, so wenig wird der Exegeten Mystik und Sentimentalität dem Apostel selber zur Last gelegt werden können. Es ist ihm aber wie dem Ezechiel ergangen, dass man aus seinen Worten sich ein Lied gemacht hat und allerlei Sirenenstimmen und einen Fittich entlehnt, darauf in Sphären unnennbarer und dunkler Gefühle des Unsichtbaren und Unendlichen zu schweben, wodurch die Leere des menschlichen Herzens nimmermehr in Wahrheit ausgefüllt wird.

4) Der Verfasser ist der Apostel Johannes.

Dafür sprechen folgende Gründe: Nur ein Apostel konnte in dieser Freiheit mit dem Stoff der evangel. Geschichte verfahren, die er genau kennt und doch in der selbstständigsten Weise über den Rahmen der synoptischen Einteilung hinaus formt und benutzt. Er tritt ganz als Herr des Stoffes auf, und da er neue und so gewaltige Dinge erzählt, so konnte er nur ein Apostel sein. Hier ist Einer, der steht mitten drin in dem Fluss der evangelischen Geschichte und schöpft unabhängig aus demselben, wohl wissend, welche Fülle ihm noch zu Gebote steht. Das war kein anderer als Joh., der Jünger, welchen Jesus liebte. Als „der andere Jüngere“ (c. 20) ist er mit dem Ungenannten c. 1,40 ein und derselbe. Jeder Andere als der Apostel würde den Täufer Joh. mit dem Beinamen βαπτιστής unterschieden haben, aber weil er sonst keinen Joh. nennt, war dies nicht nötig. Die gleichnamigen Judas sind durch einen Zusatz näher bezeichnet – Joh. der Täufer ist 20mal ohne solchen erwähnt. Jakobus, seinen Bruder, hat Joh. nicht erwähnt, auch nicht die Mutter Salome; denn er war nicht darauf bedacht, sich und den Seinigen einen Denkstein zu setzen. Wie aber Joh. besonders mit Petrus verbunden erscheint, so ist dieser besonders häufig, 33mal, genannt – mit dem Namen Πέτρος, ebenso oft aber Σίμων Πέτρος. Joh. hielt den alten Namen des ihm so genau bekannten Petrus auch gerne fest. Besonders ist aber zu beachten, wie so ganz gemäß der Wahrheit Joh. von sich und den übrigen Jüngern berichtet. Niemand würde gewagt haben, die in den Gemeinen so hoch gestellten Apostel so menschlich, so töricht darzustellen, und nur die völlige Liebe der Wahrheit konnte Jemand es möglich machen, neben dem Herrn sich selbst so bloßzustellen und in dem Lichtglanz, welcher überall die Person Jesu umgibt, die eigene Person in einen unerträglichen Schatten der Demütigung zu verweisen. Womit auch ganz das törichte Benehmen der Donnerskinder bei den Synoptikern harmoniert. Der neuerdings von Baur und Keim gegen die johanneische Urheberschaft des Evang. erhobene Einwurf, dass Joh. im Galaterbrief, in der Offenbarung einem beschränkten jüdenchristlichen Wesen zugeneigt sei, während im Evang. die Weltreligion verkündet wird, ruht auf dem Schablonismus der Tübinger Schule. Die Offenbarung steht in demselben scharfen Gegensatz gegen Jerusalem wie das Evang., denn die Hure ist dort das sichtbare Jerusalem, während auch im Evang. das Heil von den Juden kommt, und auch dort Christus zunächst nur für die Juden gesandt ist.

II. Zeit und Ort der Abfassung.

Irenäus sagt, das Evang. sei später als die andern in Ephesus vom Apostel geschrieben. Ebenso Clem. Alex., Origenes, Hieron. u. A. Auch die syrische Übersetzung gibt Ephesus an (Chrys. Theod. Mops. u. A.). Bei Theophylact, Pseudo-Hippolytus dagegen heißt es, auf Patmos sei das Evang. geschrieben. In manchen Handschriften wird die Unterschrift gefunden: ἐγράφη ἑλληνιστὶ εἰς Ἐφεσον μετὰ ἔτη λ τῆς ἀναλήψεως τοῦ κυρίου. Von Späteren dagegen als Epiphanius wird die Abfassung in sehr späte Zeit, das 90. Lebensjahr des Apostels, gesetzt. Auch die neueren Theologen weichen in ihren Ansichten sehr von einander ab. Zuerst was die Zeit betrifft, so hat offenbar Jerusalem noch bestanden, cf. c. 5,2. ἔστι ἐν Ἱεροσολύμοις. Sodann setzen der 1. Brief Joh. c. 1,1 ff. und die Apokalypse die Abfassung des Evang. voraus. Denn diese ist das große Abschiedswort des Apostels an die Gemeinen, sein Testament, und das hebräische Kolorit ein so freiwillig gewähltes, dass es das reinere Griechisch des Evang. nicht ausschließt. Da nun aus c. 21 nicht unwahrscheinlich zu schließen, dass Petrus bereits gestorben, wie denn auch Iren. nach des Petrus und Paulus Tode das Evang. geschrieben sein lässt – so können wir die Zeit mit ziemlicher Sicherheit bestimmen. Denn wenn die Apokalypse spätestens 68 geschrieben – so mag das Evang. zwischen 64 und 68 verfasst sein; das traditionelle Datum des Todes Petri im Jahr 67 unter Nero ist nicht so verbürgt, dass wir darauf bauen könnten. Um diese Zeit nun war Joh. schwerlich in Jerusalem; ehe er nach Patmos verbannt wurde, muss er sich auch wohl in Klein-Asien befunden haben – so dass es also allerdings leicht zu vermuten ist, dort habe er das Evang. geschrieben. Wenigstens ist auf Leser Rücksicht genommen, die der Apostel mit den Lokalitäten Palästinas und Jerusalems bekannt zu machen für nötig erachtet, 1,39.41; 2,6; 4,4.6 etc. Sonach kann die in vielen Handschriften sich befindliche Glosse wohl richtig sein, das Evang. sei 30 Jahre nach der Himmelfahrt in Ephesus geschrieben. Theophylact prooem. in Jo. (auf Patmos).

III. Zweck des Apostels bei der Abfassung.

Man hat gemeiniglich dem Apostel die Gedanken beigelegt, die man selbst aus dem Evang. glaubte zu entnehmen; wie die Exegeten manchmal nur einzelne Stellen auslegten oder anwandten, das sollte die Absicht des Joh. gewesen sein.

1) Die Hypothese, *Joh. habe die andern Evangg. ergänzen wollen* (schon bei Euseb. III, 24, dann neuerdings Weizsäcker, Ewald, Hengstb., Godet u. A.), erweist sich auf den ersten Blick als irrig; Joh. erzählt Vieles, was auch die anderen Evangg. haben, und des Euseb. Meinung, Joh. habe aus der Zeit vor des Täufers Gefangennehmung die Geschichte nachgeholt, ist ganz fehlgegriffen. Joh. setzt die Bekanntschaft der synoptischen Berichte voraus, aber will diese weder ergänzen noch berichtigen: ein historisch gelehrter Zweck, der ihm ganz ferne liegt.

2) Die andere Ansicht eines polemischen Zweckes gegen die Leugner der Gottheit Christi mochte sich dem Irenäus und andern Apologeten (Ebrard, Ewald, Godet u. A.) sehr empfehlen. So gewiss aber das Evang. Waffen und Wahrheiten an die Hand gibt gegen tausenderlei Irrtum und Abkehr, so sicher hat doch Joh. eben so wenig gegen Ebioniten, Gnostiker etc., welche zu seiner Zeit gar nicht bestanden, sein Evang. geschrieben, als Paulus im Römerbrief etwa die Pelagianer oder das concil. Tridentinum möchte bekämpft haben. Die Behauptung aber, der Apostel habe gegen die Joh.-Jünger geschrieben, welche von Grotius und den Socinianern Schlichting und Wolsogen vorgebracht, so dann mit sehr wichtiger Miene von Herder und Norberg erneuert wurde, ist ohne Weiteres zu verwerfen. Man mühte sich ab, unter allen zu Ende des Saec. 1 namhaft gemachten Häretikern diejenigen herauszusuchen, gegen welche Joh. möge geschrieben haben. Hilgenf. und Volkmann haben später Beziehungen auf die Valentinische Äonenlehre und die Marcionitische Gnosis finden wollen.

3) Am nachteiligsten aber ist des Clem. Alex. und des Euseb. Vorgeben gewesen, die andern Evangelisten hätten ein fleischliches, Joh. aber aus Antrieb des Geistes ein pneumatisches Evang. geschrieben; ähnlich hat auch Lücke behauptet, die ersten Evangg. seien vom Standpunkte der πίστις, das 4. von dem der γνῶσις geschrieben. So auch neuerdings Weiss: Der Inhalt des gemeinsamen Glaubens ist auf einen höheren universelleren Grad der uranfänglichen γνῶσις seines Wesens gebracht, obwohl das ganze Evang. von Anfang bis zu Ende auf nichts anderes als gerade und immer wieder den Glauben dringt. Diese Ansicht der Alexandriner beruhte aber auf ihrer Exegese, wonach sie namentlich in dem Prolog des Joh. die philonische Logos-Lehre zu finden und demgemäß für ihre bodenlose Gnosis und Spekulation hier eine biblische Autorität zu besitzen wähnten. Gerade aber diese Behandlung des Evang., dass man auch unter den Aposteln einen Gnostiker sich dachte, der nicht so sehr an die reale und historische Erscheinung Christi sich gehalten, als vielmehr darüber spekuliert und in Christo die Inkarnation der göttlichen Vernunft und Weisheit nach philonischen Begriffen gelehrt habe – grade diese Exegese hat im Grunde alle Angriffe gegen die Echtheit hervorgerufen und ihnen einen Schein des Rechts gegeben. Diese Exegese hat endlich den Weg gebahnt zu der Kritik und Auslegung der evang. Geschichte, wie sie von der Baur'schen Schule geübt wird – von der nachher gerade der Apostel ebenso wie ein Gnostiker behandelt wird, welcher seine Ideen einer Erscheinung der göttlichen Urkraft auf Erden, einer dadurch geschehenen Erlösung der pneumat. Menschen und eines Kampfes des Lichts mit der Finsternis in das Gewand der Historie gekleidet hätte. Baur: Was ihm in den Ideen als gewiss stand – das dachte er sich auch gleich als Geschichte. Wenn aber der Apostel das Leben und Sterben des Sohnes Gottes in der Absicht geschrieben hätte, um daran den Kampf der Finsternis gegen das Licht etwa mit dramatischer Kunst zu schildern, so müsste er eigentlich ein Anhänger der Lehre Zoroasters gewesen sein. –

Den einzig richtigen Weg, um den Zweck des Apostels bei Abfassung des Evang. zu erkennen, schlägt Lampe ein, indem er von den klaren Worten Joh. selbst ausgeht. Joh. 20,30.31 zu vgl. C. 21,25. Hier heißt es zuerst:

1) Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν αὐτοῦ etc. Joh. redet also von den σημείοις, die Jesus getan vor seinen Jüngern. Damit nun ist zuerst die Meinung abgelehnt, als habe der Evangelist ein Leben Jesu schreiben und Joh. insbesondere auch von Jesu Geburt, den einzelnen App. etc. berichten müssen. Ja nicht einmal die Haupt- und Wendepunkte des Tuns, Leidens und Geschehens Christi hat der Evangelist aufzeichnen wollen – sondern er hat σημεῖα geschrieben. Die Taufe Christi z. B., die Einsetzung des Abendmahls, die Himmelfahrt – *angedeutet, vorausgesetzt sind sie* – durchaus aber nicht ex officio behandelt. Über die Bedeutung des Wortes σημεῖα belehrt uns das Evangelium selbst. Das Wort bezieht sich offenbar nicht bloß auf die in den letzten capp. erzählten Erscheinungen Christi nach der Auferstehung – sondern auf den Inhalt des ganzen Buches, cf. c. 21,25. So richtig unter den Neueren de Wette, Meyer. Gerade das Wort σημεῖον zieht sich durch das ganze Evang. in den verschiedensten Verbindungen hindurch Joh. 2,11.18.23; 3,2; 4,48.54; 6,2.14.26.30; 7,31; 9,16; 10,41; 11,47; 12,18.37. Nicht allein die Wunder Jesu – sondern das ganze Tun und Werk, alles was er zugleich tat und lehrte – wird den Juden gegenüber σημεῖα genannt; eben dasselbe, was der Herr selbst in den späteren capp. vor seinen Jüngern auch c. 7 wohl ἔργα nennt. In der Tat finden sich gewöhnlich bei Joh. die Reden an ein Wunder angeknüpft und zwar grade sofern es ein σημεῖον dessen ist, was Jesus war und gewährte, sofern es ein Zeichen dieser δόξα ist. *Joh. hat demnach solche Dinge aus dem Tun des Herrn aufzeichnen wollen woran deutlich erkannt werden könne, was man an ihm habe.*

Indem Joh. sagt, Jesus habe viele und andere Zeichen getan, die in diesem Buche nicht geschrieben seien – gibt er selbst zu verstehen, dass er nur eine sehr kleine Auswahl getroffen (der Quantität

nach) und von einer besonderen Art (der Qualität nach). Wie mag man also dem Apostel aufbürden, er habe Alles erzählen müssen – und wovon er schweige, das müsse fraglich erscheinen. Voraussetzung *vieler* Wunder c. 2,23; 3,2; 4,48; 5,20.36; 6,2.14.26; 7,3.21; 9,3.4.16; 10,21.25; 11,47; 14,10; 15,24.

2) Joh. gibt weiter ganz genau auch den Zweck an, wovon er in der Auswahl und Behandlung der σημεῖα geleitet worden. Er schreibt nicht: damit ihr an Christum glaubet – sondern: dass ihr glaubet, dass Jesus ist der Christ, der Sohn Gottes und dass ihr glaubend Leben habet in seinem Namen. Glaube ist aller apostolischen Predigt Anfang und Ende; die andern Evangelisten haben geschrieben, um zum Glauben an Christum zu bekehren, Joh., um in dem Glauben zu befestigen zur Ausharung bis ans Ende. Auch hier nun passt der nähere Nachweis, wie die σημεῖα immer erzählt sind mit Bezug auf den Glauben; überall handelt es sich darum, wie Christi Tun Glauben hervorgerufen zuerst bei den Jüngern c. 2,11.22, bei dem Volk V. 23. Wie es aber mit dem Glauben des Volkes beschaffen gewesen c. 3,18.36 – und worin der Grund liege, wenn der Glaube nicht hervortrete. Deshalb aber auch von Anfang an der Glaube, dass Jesus der Christ, der υἱὸς τοῦ θεοῦ, und dass in diesem Glauben das Leben ist, die ζωὴ αἰώνιος. So gleich wieder c. 4, wie Christus Glauben gefunden bei der Samariterin und den Bewohnern der Stadt V. 40-42. Wiederum weiter die Erklärung, warum aber in seinem Vaterlande Christus nicht Glauben gefunden V. 43 – abermals vom Glauben V. 48 und 53. So legt Joh. geflissentlich immer solche Geschichten seinen Lesern vor, in denen Jesus sich als den σωτήρ, als den χριστός, als den υἱὸς θεοῦ bewährt, aller Not abhilft, für alle Bedürfnisse des Leibes und Geistes den einzigen gewissen Rat und die wahrhaftige Hilfe bietet und Alles dieses mit ausführlicher und klarer Darlegung der Aufnahme: welche es waren, die geglaubt und warum sie geglaubt und wiederum welche nicht geglaubt und Anstoß genommen Während sich nun der Widerspruch der Juden immer mehr steigert gegen das Heil, welches Jesus dem Volke bringt – so führt es sodann weiter Joh. c. 6–12 aus, welchen Widerspruch er von den Sündern erlitten c. 12,4 und wie er trotz Widerspruch, trotz Unglauben und Verkennung, trotz allem Widerspiel des Sichtbaren das von Gott in und durch ihn gesandte und wahrhaftige Heil behauptet und durchgehalten habe. Insofern verfolgt das Evang. ein ähnliches Schema, wie in den Psalmen 105 ff. die Geschichte der Erweisungen Gottes an Israel durchgenommen wird zu dem Erweis der göttlichen Gnade und Wahrheit gegenüber dem Unglauben und Widerspruch der Kinder Israels, welche, im Sichtbaren mit ihren Sinnen befangen, nur in der Not, aber nicht im Herzen an die σημεῖα Gottes geglaubt cf. Hebr. 12,1-3. Diese σημεῖα sind nicht von dem Worte zu trennen, oder etwa nur Anlässe zu den Reden, zu dem etwa bedeutenderen Selbstzeugnis Jesu über seine Person, sondern sie sind gleichwertige Zeugnisse mit dem Worte. Worte und Werke sind eins: beide aus Gott, der in denselben in Mitten seines Volkes in dem Sohne aufgetreten ist.

IV. Der Leserkreis.

Wie seltsam auch die Angaben der Tradition klingen bei Hieron. („Ioannes novissimus omnium scripsit Evangelium rogatus ab Asiae episcopis“), bei Clemens Alex. (Euseb. VI, 14), im Fragment des Muratori etc. – so geht doch dieses daraus hervor, dass man das Evang. als für die Jünger, für schon gläubig Gewordene geschrieben ansah. Die drei ersten Evangelisten richten sich an alles Volk und Geschlecht der Menschen und Heilsbedürftigen, zum Glauben an Christum zu bekehren – aber Joh. *schreibt für die Gemeinde, dass sie trotz des Widerspruches der Juden* und des in ihnen sich offenbarenden allgemeinen Unglaubens und Widerchristentums, auch des in der Gemeinde selbst auftretenden, Lehre und Liebe zerstörenden, (denn dies war eben auch von Juden in die Gemeinde hineingetragen und hatte in diesen die Wirkung gehabt einen Scheinchristus wider den wahren Christus aufzustellen) – *im Glauben Christi beharre*. Nun ist es doch offenbar, dass Christus selbst ganz an-

ders vor dem Volk – anders zu den Pharisäern und wiederum anders zu den Jüngern gesprochen. Deshalb stellen also die Synoptiker Jesum dar mitten unter dem Volk – deshalb in Galiläa, unter den Zöllnern und Sündern; teilen die Reden und Parabeln mit, welche vor dem Volk gehalten sind – und deren Auslegung vor den Jüngern. Es handelt sich bei ihnen um μετάνοια; deshalb überall von der βασιλεία τῶν οὐρανῶν, welche hier auf Erden inmitten menschlichen irdischen Elends gekommen sei. Matth. stellt Jesum dar von Seiten seiner königlichen prophetischen Größe als den βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ, als den großen διδάσκαλος, welcher Macht hat dessen, was er predigt (Mt. 7,29) als den, von dem Beides Gnade und Gericht ausgeht in Israel. Lukas hat überall die hohenpriesterliche Stellung im Auge; bei Markus steht im Vordergrund die Realität der Menschheit. Sie alle aber wollen zum Glauben an Christum bekehren und stellen ihn deshalb ganz nach seiner Person vor Augen, wie er gelehrt und gewandelt hat von seinem Auftreten in Galiläa bis zur Himmelfahrt. Gleichwie nun alle Wahrheit nach Gottes Ordnung beruht auf 2 oder dreier Zeugen Munde, so ist dies Evang. Angesichts der ganzen Welt ein dreifaltiges. –

Ganz anders Johannes. Das dreifache Zeugnis hat Glauben gefunden; in der Gemeinde ist Christus verherrlicht. Es handelt sich darum, dass man, wie man Christum angenommen hat, *so nun auch in ihm bleibe*. Was aber *das Bleiben in Christo* bedeute, sagt Joh. deutlich. Es ist hier der 1. Brief zu vergleichen. Das Licht scheint schon – sagt Joh.; ihr habt Christum erkannt c. 2,3.8.21. Die Kraft und Bedeutung des *Wortes* ist ein Grundthema des Evangeliums¹⁶. Wer nun sein *Wort* bewahrt, der bleibt in ihm. c. 2,5 v. 24 „Ihr nun – was ihr gehört habt von Anfang – das bleibe in euch; wenn es in euch bleiben wird, was ihr von Anfang gehört habt, so werdet auch ihr in dem Sohne und dem Vater bleiben.“ Also das *Wort* ist es, worin sie bleiben sollen. So predigt also Joh. Christum *als das Wort*, welches von Ewigkeit ist, wodurch Alles geschaffen ist, welches Gott als seinen υἱὸν μονογενῆ in die Welt gesandt. Das Wort ist aber λόγος τῆς ζωῆς – deshalb gerade solche σημεῖα bei Joh., welche auf *Leben* Bezug haben; von dem Wasser, wonach man nicht mehr dürstet c. 4, von Herstellung der Gesundheit an dem der 38 Jahre krank gelegen c. 5, von dem Brote, welches unter die 5000 verteilt, Alle satt macht und Brocken genug übrig lässt c. 6 – von der rechten Speise und dem rechten Trank, von dem Brote, das vom Himmel gekommen ist und ins ewige Leben nährt. Dass aber diese Gabe zum Gericht ward dem, der nicht glaubt – stellt sich an dem gesund Gewordenen c. 5, an den Juden c. 6 heraus: Denn nur wo wahres Bedürfnis ist, findet diese Gabe Eingang. Denn das *Wort* ist ein Wort πλήρης χάριτος, welches Sünden vergibt c. 8, welches von der ἀμαρτία frei macht c. 8,30 ff. Es ist τὸ φῶς τοῦ κόσμου, was die Blinden sehend macht – deshalb c. 9 die Heilung des Blindgeborenen, aber zur γινώσκειν wird denen, die sich für erleuchtet halten. Dieses *Wort* ist das Wort des Hirten, welches die Schafe hören c. 10 – es ist endlich das Wort, welches Lazarum aus dem Grabe, den Toten ins Leben ruft c. 11. So siegt *das Wort* durch allen Widerspruch des Sichtbaren hindurch als das Leben und das Licht der Menschen. – Dem Worte steht zur Seite die μαρτυρία – deshalb gleich zu Anfang das Zeugnis Joh. c. 1. c 3, deshalb ἡ μαρτυρία τῶν ἔργων – und die μαρτυρία, welche der Vater zeugt c. 8,10 ff. – Endlich das *Wort* sucht Verständnis, sucht Glauben, sucht Erkenntnis; deshalb überall das γινώσκειν – deshalb der παράκλητος, der die Worte wieder ins Gedächtnis bringen und lebendig machen wird. So überall in jedem einzelnen Zuge der Logos. Christus selbst nichts als das im Kampfe der Zeit sich behauptende, weil ewige Wort.

Der Apostel schrieb für die Gemeinde, welche zur Befestigung zugleich des Trostes bedurfte. Denn die Verfolgung war ohne Maß; die Christianer wurden beraubt (Hebr. 10, 32 ff.), verfolgt (Jak. 1,2), geschmäht (1. Petr. 3. c. 4,15). Wundert euch nicht, schreibt Joh. selbst im 1. Briefe,

16 Nichts ist verkehrter als die Ansicht, dass die Logoslehre im Evang. nur im Prolog vorwalte; das ganze Evang. ist in jedem Abschnitt davon voll, dass das *Wort*, welches die Welt geschaffen, die Gewalt und den Sieg behalte.

wenn euch die Welt nicht kennt – denn sie kennt ihn nicht. So hebt Joh. im Evang. an und aus dem Leben des Herrn selbst es hervor – wie Alles in seiner Hand sei und er die Welt überwunden habe c. 16,33, wie es aber der Gemeinde nicht anders gehe in der Welt – als es ihrem Haupte und Herrn ergangen. Die Christen wurden Samariter gescholten – in der Tat, die Samariter haben vor den Juden geglaubt c. 4. Die Christen wurden aus der Synagoge gestoßen cf. c. 9. Ihnen stand gegenüber die *Welt* und das Volk der *Juden*, deshalb auch der Schauplatz hier meist Jerusalem, wo der Herr getötet ist. Deshalb auch immer sind die Juden genannt, als wenn Christus selbst und die Apostel gar nicht ihnen angehört hätten; denn die völlige Scheidung war eingetreten. Deshalb wird den Juden so ganz das Gesetz nach ihrer Auslegung als ὁ νόμος ὁ ὑμέτερος gelassen – während der Herr den Jüngern den Verstand der Schrift um so völliger aufdeckt. S. c. 2,13.23. c. 11,55; c. 8,17. Dass dabei Christus nicht etwa sich selbst oder die Jünger vom A. T. gelöst habe, spricht Joh. so klar aus wie nur möglich. c. 5,47. c. 2,22. c. 12,16. cf. 16,14. und c. 14,26. ferner c. 19,24. c. 20,9. Deshalb die scharfe Scheidung im Evangel. c. 6–12: Jesus im Kampf gegen die Juden; c. 13–17: Jesus unter seinen Jüngern. Je mächtiger der Widerstand und die Verkennung – um so gewaltiger breitet sich des Herrn Liebe und Herrlichkeit und Trost über die Seinen her und er selbst übernimmt's und führt's beim Vater durch, dass auch sie überwinden. Dass es auch ja nicht im Worte etwa liege, wenn es nicht Glauben findet – so wird seine überzeugende Kraft und Gewissheit überall hervorgehoben, aber die Gründe aufgedeckt, warum das Volk und seine Obersten um so mehr sich erbitterten. c. 3,19. 5,44. 6,44.64. 12,37. Die Macht der Welt und des Fürsten dieser Welt wird entschleiert in aller ihrer Gewalt, Kunst und Art. Aber Jesus zagt nicht, er lässt sich Keinen rauben – und wenn auch getötet, dennoch es wird ihm kein Bein gebrochen: c. 19,35 f. Auch die Juden hatten keine Macht über den Herrn, bis seine Stunde gekommen war – auch Pilatus nicht, wäre sie ihm nicht gegeben 19,11 – aber am Kreuz heißt es τετέλεσται 19,30. Kaiphas, da er das Todesurteil spricht, tut es doch nur, weil er der Hohenpriester war; in dem gewaltigsten Kontrast des Sichtbaren grade da behauptet sich Gottes eigne Veranstaltung und Tat: c. 11,51. Es findet sich der stärkste Gegensatz zwischen Hoheit und Niedrigkeit, göttlicher Höhe und menschlicher Tiefe. Aus der Höhe 1. Joh. 1,1.2. Evang. 1,1; 8,58; 10,30; 14,9; 20,28; Apok. 1,17; aus der Tiefe: das Wort ward Fleisch 1,14; 8,48. Unaufhörlich ist die Hand der Menschen gegen Christus erhoben, ihn zu greifen, ihn zu steinigen: c. 7,1.32.44; 8,20.48.59. Unglaube von allen Seiten, Abfall der Glaubenden, Hass des Volkes und der Oberen, Unverstand der eignen Jünger – aber ein um so unbeschreiblicherer Glanz von Herrlichkeit umgibt Christum selbst, den Alleingeborenen vom Vater, in Allem, was er leidet, was er tut und was er spricht. Für die Leser hat Joh. den Spruch: μακάριοι οἱ μὴ καὶ πιστεύσαντες 20,29; für sich selbst c. 21,23 die Hoffnung auf des Herrn Zukunft. Und wie Johannes begonnen mit dem Worte: θεὸς ἦν ὁ λόγος, so schließt er mit des Thomas Ausruf: ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου. c. 20,28.

V. Die sprachliche Form.

Schon bei den Synoptikern zeigt es sich deutlich, dass Jesus zu andern Menschen, je nach Zeit und Umständen, auch sehr verschieden gesprochen hat. cf. Mt. 12,22 ff.; 22,15 ff.; 23,37. Denn je nach der Gesinnung, dem Fassungs-Vermögen und der Stellung des Menschen ist die Weisheit eine vielgestaltige, diejenige Weisheit, welche nicht ein Dogma verbreiten, sondern in das Innerste des Menschen eingreifen will. Nach dem Propheten ruht ein siebenfacher Geist auf ihm. Die Christo eigene Art, in Bild und Gleichnis zu lehren, und an dem Sinnlichen und Irdischen das Unsichtbare wahrnehmbar zu machen – befolgt er bei Joh. auch, denn wir haben auch hier Gleichnisse, kurze und ängstliche Sprüche, schlagende treffende Wortspiele, wie auf der anderen Seite Mt. 12,25 ff. eine ganz johanneische Stelle sich findet. Ebenso begegnen wir bei den Synoptikern langen Strafreden und scharfen Worten, und zeigt sich kein Unterschied in der Behandlung des Volkes. Jesus ist

bei Johannes ein anderer im Gespräch mit Nikodemus und der Samariterin als vor dem Volke und in den Abschiedsreden an die Jünger. Dass aber die Person Christi selbst überall hervortritt, liegt in der Gruppierung des Stoffes und dem Fortgang der Dinge selbst; die ganze Fülle der Wirksamkeit offenbart zu guter Letzt einen innersten Kern – die Taten sind hier bei Joh. alle nur *σημεῖα* dessen, was der Herr ist. Und dennoch bei Joh. weicht Christus dem so sehr aus, sich als den Messias proklamieren zu wollen – dass er grade davon ablenkend immer die Juden auf seine Werke, seine Taten und Reden hinweist, woran sie erkennen könnten, dass sein ganzes Tun und Sein lediglich auf des Volkes eignes Heil gerichtet sei. cf. Mt. 16,20 mit Joh. cf. Mt. 11,25; 25,31 ff.; 22,41 ff.; 26,64; 28,18 etc. – Gerade darin, dass Joh. immer nur das Eine im Auge hat „das Bleiben im Worte trotz alles Widerspruchs des Sichtbaren“, erhält auch die Sprache und Diktion jene Gleichmäßigkeit, die man gerühmt und getadelt hat. Daher zunächst jene *simplicitas* und *puritas dictionis*, welche bei Keinem so wie bei Joh. sich findet. Dieser ist die große *suavitas* zugesellt. Es ist die Durchsichtigkeit des Kristalls – in der während er selbst ohne Farbe ist, das Licht in allem Schmuck der Farben sich bricht. Der letzte Grund des großen Wohllauts der Rede, den Chrysosth. rühmt, wird zu erkennen sein in dem Drang der Liebe, welcher in dem vom Frieden Gottes erfüllten Gemüt durch allen Sturm des Widerspruchs hindurch ermahnende und tröstliche Worte ans Herz zu legen nicht müde wird. Die Monotonie des Joh. ist die der Wahrheit und des Trostes, des sich stets gleichbleibenden Zeugnisses, der immer wieder erneuerten *einheitlichen* Lehre. Es liegt in ihr eine wunderbare Ruhe und Selbstgewissheit, eine unwandelbare Überzeugtheit, dass alle seine Worte aus Gott seien.

In Betracht der Satzfügung ist die Rede kurz, abgebrochen; Mittelglieder müssen überall ergänzt werden – summarisch wird Alles referiert. – Mit Recht Erasmus: *Habet Joannes suum quoddam dicendi genus, ita sermonem velut ansulis ex sese conhaerentibus contessens: nonnunquam ex contrariis, nonnunquam ex similibus, nonnunquam ex iisdem subinde repetitis, ut paraphrasis has orationis delicias capere non possit.*

§ 6. Exegetische Literatur.

Vergl. Lampe pag. 247-69.

Origenes, Comment. in ev. Joa. Teile der vielen Tomi dieses Werkes in der Ausgabe von de la Rue und in Band 1 und 2 der Ausgabe von Lommatzsch. Hieron. 33 Tomi. Eus. 29.

Chrysosthomus, 87 homiliae. ed. Morelli I-II. Montf. V-VIII.

Theophylact († 1107) Comm. in 4 evv. ed. Venet. Vol. 2.

Catena patrum in ev. Jo. ed. Corderius Antw. 1630 (Theod., Mops., Ammonius, (250) Apollinarius, Cyrill Alex.)

Augustinus, tractatus 124 in Joh. ed. Antw. T. III. Bened. III. F. II.

Luther, 7. und 8. Bd. der Walchschen Aus. Erlanger Ausg. Bd 45. 47. 48-50.

Melanchthon, Enarratio in ev. Joh. Opp. ed. Witeb. IV.

Calvin, Comm. in ev. Joh. Amst. V. VI. Berlin. Ausg. v. Tholuck. 1833. 4. Ausgabe 1864.

Beza, Comm. in N. T. Gen. 1565.

Expositio catholica N. T. Viviani 1605 von *Marloratus* liefert eine Katene aus Calvin, Mel., Bucer, Musculus, Brentius.

Der Katholik *Maldoratus* † 1583. Comm. in 4 evv. Par. 1668.

Grotius, Comm. in N. T. 3 voll.

Lampe, Comm. exegetico-analyticus in ev. Joh. Amst. 1735. 3 Voll.

Baumgarten, Auslegung hrsg. v. Semler 1762, ein äußerst gründliches und viel benutztes Werk.
Bengel, *Gnomon* N. T. 1773.

Carl Christ. Tittmann, *Meletemata sacra* S. Comm. exegetico-critico-hist. Lips. 1816.

Kuinoel, Comm. in Ev. J. 3. Aufl. 1826.

Lücke, Comm. 3. Aufl. 1840 und 1843.

Olshausen, bibl. Commentar. 3. Aufl. 1838; 4. Aufl. revidiert von Ebrard 1862.

Tholuck, Comm. 6. Aufl. 1844. 7. Aufl. 1857.

H. A. W. Meyer, krit.-exeg. Commentar über das N. T. 5. Aufl. 1869. In 6. Aufl. umgearbeitet von B. Weiss 1880.

de Wette, kurze Erklärung 2. Ausg. 1839; bearbeitet von Bruno Brückner 1852 und 1863.

L. Fr. O. Baumgarten Crusius, Theol. Auslegung der Johann. Schriften 2 Bde. Jena 1844. 45.

E. Luthardt, das johanneische Evang. nach seiner Eigenthümlichkeit geschildert und erklärt. 2 Thle. Nürnberg 1852. 2. Aufl. 1875 f.

H. Ewald, die Johanneischen Schriften. 1 Bd. 1861.

Bäumlein, Comm. 1863.

E. W. Hengstenberg, Das Evang. des heiligen Joh. erläutert, 3 Bde. Berlin 1861-63.

F. Godet, comment. sur l'évang. de St. Jean 1864. Von der deutschen Übersetzung zweite Ausgabe von E. R. Wunderlich 2 Thle. Hannover 1878.

Keil, Comm. Leipzig 1881.

Astié, explication de l'évang. selon St. Jean 1863. Klee (1829), Maier (1843 – 46), Visping (1864 – 66) haben als neuere römisch-katholische Exegeten das Evang. Joh. behandelt.

Die Johanneische Theologie ist entworfen von Frommann (Leipzig 1839), Köstlin (Berlin 1843), Hilgenfeld (Halle 1849), Reuss (1841 u. 1864 in seiner Geschichte der christlichen Theologie im apostolischen Zeitalter), B. Weiss (Lehrbuch der Theol. des N. T. 3. Aufl. 1880).

Auslegung.

Εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην.

Εὐαγγέλιον cf. Grotius ad Matth. zu Anfang. Das Wort heißt eine gute Kunde nuntius laetus und entspricht dem Hebr. בשר Jes. 52,7. – Die beste Erklärung geben die Worte Lk. 2,10. Christus selbst predigte τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, wie es schon zuvor Joh. baptista ausgerufen. Mt. 4,23 cf. 3,1. Lk. 3,18. Mt. 9,35. 24,14. Mk. 1,14. Der Apostel-Beruf war: κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει. Mk. 16,15 cf. Mt. 28,19. Act. 2,36. Christus selbst lässt durch die Apostel die frohe Botschaft bringen allen Völkern. Eph. 2,17. So ist εὐαγγ. im weitesten Sinne das κήρυγμα, ὁ λόγος, ὃν ἀπέστειλεν ὁ θεὸς εὐγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Paulus nennt es deshalb εὐγγ. τῆς δόξης τοῦ μακαρίου θεοῦ 1. Tim. 1,11. – περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Röm. 1,3 – und seiner Beschaffenheit nach τῆς σωτηρίας Eph. 1,13 εἰρήνης Eph. 6,15, χάριτος Act. 20,24. cf. Tit. 1,1-3. Kol. 1,5. Da dies Evang. in den prophetischen Schriften des A. T. enthalten und aus ihnen durch den Herrn und die Apostel offen gedeckt und aller Welt kund gemacht wurde nach Röm. 1,1 und 16,25 cf. Eph. 2,20 – so wird mit Recht die ganze Schrift das eine große Evang. des vollseligen Gottes an die ganze Menschheit genannt. Die Predigt der Apostel begann aber mit einer Darlegung dessen, was Jesus getan und gelehrt von der Taufe Joh. bis zu seiner Himmelfahrt Act. 10,37, Act. 1,1 und so nennt Mk. c. 1,1 die Taufe Joh. ἀρχὴ τοῦ εὐαγγ. I. Χρ. Im engeren Sinne heißt also εὐαγγ. eine frohe Botschaft in Darstellung dessen, was Jesus getan und gelehrt, und wie er als der χριστός, der υἱὸς τοῦ θεοῦ zum Heil der Menschen offenbar geworden und bewährt ist.

Die Überschriften εὐαγγ. κατὰ M. etc. rühren, wenn nicht von den Verfassern selbst doch aus sehr alter Zeit her. κατὰ Ἰωάννην heißt: prout a Joanne conceptum et scriptum est. Die 4 Evangg. wurden in der alten Kirche unter dem Namen τὸ εὐαγγ. den übrigen Schriften des N. T. unter dem Namen ὁ ἀπόστολος gegenübergestellt. Die Apostelgeschichte könnte man ein Evangelium des heil. Geistes nennen.¹⁷

1. Kapitel

Das Prooemium V. 1-18: quod totius evangelii summa et argumentum recte dicitur.

I. Prämissen der Erklärung.

V. 1. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος etc.

Joh. schreibt wie die andern Evangelisten das Evang. Jesu Christi, seines Herrn und Meisters. cf. c. 20,30. Auch er beginnt wie die übrigen Evangelisten mit dem Auftreten Johannis des Täufers V. 6. cf. Mk. 1,1. Es muss auch gleich in den ersten Versen die Person Jesu Christi das Subjekt sein, wovon er spricht. Vergleichen wir nun die anderen Evangelien, so ergibt sich:

1) Matth. unterscheidet von der γέννησις I. Χρ. V. 18 seine γένεσις; er nennt ihn einen Sohn von David, einen Sohn von Abraham. Er sagt damit, dass vor der Geburt Jesu von Nazareth das Werden, die γένεσις I. Χρ. – welchen er als den König Israels schildert – schon ihren Anfang genommen habe, ehe das Königtum und der Name Israel bestanden habe. Zu Ende seines Evangeliums predigt er Jesum c. 28,20 als den, welcher als König in seiner Gemeinde gegenwärtig ist ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος. Matth. sagt also damit von Christo aus, dass er von Anfang in der Verheißung dagewesen und κατὰ σάρκα in der Verheißung sich fortgepflanzt habe von Abraham auf David bis geboren wurde der Sohn der Maria, Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός. Markus, um den Anfang des Evang. Jesu Christi zu schreiben, stellt an die Spitze ein Wort des Propheten Jesaja; er deutet damit

¹⁷ Im Mittelalter wurde auf das Joh.-Evang. der Schwur geleistet.

an, dass dasjenige nunmehr wahr und in die Erscheinung getreten sei, was als *Wort* längst in den Weissagungen der Propheten deutlich und nach allen seinen Momenten dagestanden habe. Er endet sein Evang. damit, dass jetzt, nachdem der Herr selbst aufgefahren, τὸ κήρυγμα der Apostel in der Welt sei und der Herr selbst τὸν λόγον bestätige. Das Evang. Jesu Christi ist also nach Markus nichts Neues; es ist eben die Erfüllung des Wortes der Propheten – und lebt anjetzt fort im κήρυγμα der Apostel. Bei Lukas verkündet der Engel dem Zacharias c. 1,16, dass der ihm geborene Sohn viele bekehren werde ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν. Aus den folgenden Versen ist klar, dass er damit Christum selber gemeint hat. Er wird der Maria angekündigt als υἱὸς ὑψίστου und υἱὸς θεοῦ: 1,32.35. Den Juden, welche ihn für einen Sohn Josephs hielten, gibt Lukas Anleitung c. 3,23 ff. wie sie dabei (bei der zeitlichen Erscheinung) nicht könnten stehen bleiben und steigt aufwärts bis τοῦ θεοῦ V. 38. Wie Lukas mit dem Lobgesang der Engel beginnt, so schließt er mit dem Lobgesang der Jünger; so wie bei Lukas vom Himmel die Botschaft Christi gekommen, so ist er selbst in den Himmel aufgefahren. c. 24,51. Alle 3 Evangelisten stellen es also gleich zu Anfang ihres Evang. mit klaren Worten hin, dass in dem Jesus, von welchem sie reden, dasjenige erschienen sei, was schon in der ganzen Reihe der Erben der Verheißung von Abraham an sich entwickelt habe (Mt.) was in dem Wort der Propheten klar beschrieben (Mk.) und was zuvor im Himmel gewesen sei (Lk.). Auch sagen es Mt. c. 4,16 und Lk. c. 1,79, das mit der Erscheinung Christi das Licht aufgegangen sei ἐν σκοτει und σκιᾷ θανάτου. Zu dem letzteren ist der nicht ausgesprochene Gegensatz ἡ ζωῇ. So nun beginnt auch Joh., dass in Christo das erschienen sei, was im Anfang gewesen und dass es ἡ ζωῇ und τὸ γῶς der Menschen sei. – Beim Beginn seines Briefes gebraucht er das Neutrum ὁ ἦν – und sagt: eben das, was von Anfang gewesen das habe er mit Händen betastet und verkündige es jetzt.

Als Analogon kann dienen die Art und Weise, wie die Reformatoren ihre Lehre nicht etwa als eine neue eingeführt, sondern immer als die uranfängliche, nur von Tod und Finsternis voriger saecula verdeckte und eben deshalb als die gültige, wahre, ewige vorgestellt haben.

2) Die ersten Verse entsprechen so augenscheinlich dem Anfang der Genesis, dass alle Exegeten darin einstimmig sind, Joh. beziehe sich auf die Worte Mosis. Joh. geht also, da er vom Anfang aller Dinge redet, auf den Anfang, das 1. Buch der heil. Schriften zurück. Mit deutlicher Beziehung auf den Bericht der Genesis heißt es ebenso Hebr. 11,3: πίστει νοοῦμεν, dass alles Sichtbare ῥήματι θεοῦ entstanden und 2. Petr. 3,5, dass Himmel und Erde bestanden von Alters her τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ. Joh. hat also gleich bei der Schöpfung, wie sie die Schrift berichtet hat, ebenso wie Paulus und Petrus wirksam vorgefunden τὸ ῥῆμα, τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. Es heißt nämlich in der Genesis siebenmal ויֵאמֶר. Wenn demnach Joh. in Christo das erschienen nennt, was von Anfang da gewesen, so spricht er von eben dem Vorhandensein desselben, wie es ἀπ' αἰώνων in dem Zeugnis und der Unterweisung der heil. Schrift erkannt werden kann. Er spricht von dem Dasein und Wirksamsein, wie es aus Gottes Offenbarung von Anbeginn beschrieben ist.

3) Die Lehre der Apostel ging von dem einen Hauptsatze aus: dass Jesus, diese historische Person, der unter den Juden allgemein bekannte Rabbi von Nazareth (Act. 10,37), der unter Pontius Pilatus gekreuzigt war – der Christus, d. h. der Messias sei. Der Messias war damals ein bestimmt festgestellter Begriff, von dem in allen Schulen gelehrt wurde. So auch bei Joh. c. 1,41: „Wir haben gefunden τὸν Μεσσίαν“ und Christus selbst zur Samariterin c. 4,25 ff.: „Ich bin's, der mit dir redet.“ Die Anfangsgründe der Erkenntnis des Messias waren aber folgende: Der fromme Israelit fühlte sich streng dem Gesetze Gottes verpflichtet; wollte er diesem Gesetze nachkommen, so erfuhr er an sich den Widerwillen, die Sünde, die Ohnmacht – und eben damit eine Kluft zwischen Gott und sich befestigt. In dieser Erfahrung stützte er sich nun auf die von Gott selbst in seinem Gesetz gegebene Verheißung eines Messias und erwartete von ihm die Hilfe, um, durch ihn zu Gott gebracht, mit

Gott versöhnt zu werden. Dieser Begriff, diese Vorstellung hatte demgemäß ihren Ausgangspunkt in lebendigen, unabweislichen Bedürfnissen des Geistes und Lebens, welche gerade dem Gesetze Gottes gegenüber geweckt waren – und hatte seine Wahrheit und Festigkeit in eben dieses Gesetzes eigener Verheißung. Die Apostel demnach hielten allem Volke Jesum als den Messiam vor auf Grund der Erfahrung, die sie in seinem Umgang an ihrem eignen Leben gemacht hatten, dass Jesus wirklich und völlig das gewähre und das sei, was man von dem Messias erwarte. Also kann auch Joh. hier Jesum Christum nur unter solchem Namen und in solcher Weise der Gemeinde vorgestellt haben, wie er selbst es an seinem Geiste lebendig erfahren hatte und wie es den wesentlichen und allgemeinen Bedürfnissen der Gemeinde wahrhaft entsprach. –

Daraus ergeben sich folgende hermeneutischen Grundsätze: Eine Interpretation, welche den Anspruch der historischen für sich macht, muss also davon ausgehen, dass hier 1) ein ewig Daseiendes als in Christo erschienen verkündigt werde, welches 2) in der ganzen Schrift bezeugt ist und 3) im Leben eines jeden Christen erprobt werden kann.

Nach diesen Prämissen ist nun eine Antwort auf die Frage zu suchen, warum Joh., da es so manche andere Bezeichnung des Messias nach seiner göttlichen Natur und Würde gab, als מְלֶאךָ יְהוָה, υἱὸς τοῦ θεοῦ u. A. – gerade dieser Worte sich bedient habe: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος und V. 14: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο.

II. Kurze Geschichte der Auslegung des Prologs.

In der gesamten Kirche steht diese Stelle als Hauptbeweis der *Persönlichkeit* und *Ewigkeit* des Sohnes Gottes unzweifelhaft fest – und so ist sie in allen Streitigkeiten über die Trinität vielfach behandelt und zu Grunde gelegt. Das ἐν ἀρχῇ weist zuerst die arianische Lehre eines ἦν ὅτε οὐκ ἦν zurück – denn der Anfang ist das äußerste, ist die Grenze der Zeit, hinter welcher für den menschlichen Geist, welcher der Zeit angehört, nichts liegt. Die socinian. Ausflucht (unter dem ἐν ἀρχῇ sei der Anfang des Christentums zu verstehen) ist schon durch V. 3 widerlegt. Auch die zu Ende des vorigen saec. von Teller, Eichhorn, Ammon u. A. vertretene Ansicht, ὁ λόγος sei hier nur als Personifikation der göttlichen Vernunft, nicht aber als ὑπόστασις, persona hingestellt, widerlegt sich gleichfalls durch die ersten Worte, worin demselben eine für sich unabhängige Subsistenz und ein selbstständiges Verhältnis zu Gott beigelegt wird. Fest steht also, dass Joh. hier die Ewigkeit und Selbstständigkeit des υἱὸς θεοῦ unter dem Namen ὁ λόγος ausgesprochen hat.

Woher aber nun der Name „ὁ λόγος“? Orig. versteht darunter die Vernunft – Christus sei die vollkommene Vernunft er könne indes auch insofern ὁ λόγος heißen, als er das Verborgene des Vaters verkündige. Marcellus von Ancyra behauptete, der Name υἱὸς τοῦ θεοῦ könne nur von der Menschwerdung Christi gelten; für die Präexistenz sei grade ὁ λόγος die richtige Bezeichnung. Er unterschied dann nach Vorgang der Alten und Philos den λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός, verfiel aber unbemerkt in Sabellianismus. Basilius übersetzt „das Wort“ und meint, Joh. habe diesen Ausdruck gewählt, weil er ihm am meisten geeignet erschienen, das Geistige, Zeitlose, absolut Ebenbildliche, Unleidentliche und das Verhältnis zwischen dem Sohn und Vater auszudrücken. Augustin nimmt die Analogie eines Dreifachen im Menschen: memoria, mens, voluntas, um danach die Wirklichkeit der Personen in Gottes Wesen dem Verstande zugänglich zu machen. Am meisten aus dem Leben und wahrhaftiger Erkenntnis heraus redet Luther in seiner Erklärung von dem Vater und dem Sohn. Die Exegese sucht aber immer mehr nach Anhaltspunkten, um den Namen ὁ λόγος zu erklären. Erasmus hatte an die Stelle des verbum in der Vulgata in seiner Paraphrase sermo gesetzt, welcher Übersetzung auch Calvin folgt, der auf Grund dieser Stelle den Servet bestreitet. Melancthon sagt: Filius a Joanne verbum dicitur, a Paulo imago Dei, deradiatio gloriae et character substantiae

eius, ex quibus utcumque colligi potest, cur a Joanne verbum dicatur. Est enim verbum, quo repraesentatur aliquid et pater se intuens concipit sui imaginem, quae verbum dicitur: et quia perfecta imago est, tota substantia patris in ea relucet. Zwingli: λόγος = דבר significat den ganzen Handel: sermo, ratio, oratio, supputatio, consilium etc.

Beza lässt sich zuerst näher auf den historischen und grammatikalischen Boden der Wort-Erklärung ein. Er stellt im Gegensatz gegen die, welche ex Neo-Platoniorum deliriis die Erklärung des Evangelisten hernehmen wollten, den Grundsatz auf, dass Joh. sich gehalten habe an die locutiones, quae in *verbo Dei* et in *synagogis* erant usitatae. Aber grammatikalisch gab er die sehr irrige Andeutung: λόγος quasi sermo s. promissus Dei. Diese Erklärung ὁ λόγος = ὁ λεγόμενος = ἐπαγγελλόμενος, welche grade die Grammatiker Laur. Valla – zuletzt Ernesti und Tittmann vorbrachten, ist ebenso verfehlt als die andere, es = ὁ λέγων der Offenbarer oder – Offenbarung zu nehmen. ὁ λόγος heißt nur: das Wort. Die meisten neueren Erklärer wählen einen andern Ausweg, indem sie einen historischen Anhaltspunkt suchen und behaupten, Joh. habe den Begriff des „ὁ λόγος“ wie er sich in den Schriften Philos finde, auf Christum angewandt. Es hängt dies mit der exegetischen Grundanschauung zusammen, dass die Synoptiker Jesum nach Vorstellungen der palästinischen Juden als den Messias, Joh. aber in mehr philosophischer Weise seine göttliche Natur beschrieben habe. Zuerst hatte Grotius aus Philo Parallelen hingestellt, Clericus sodann hatte dem Joh. eine polemische Tendenz gegen diejenigen beigelegt, welche des Philo Logoslehre in falscher Weise auf Christum angewandt hätten. Schon Evanson hatte im Evangelisten Joh. einen Platoniker wittern wollen; Ballenstedt schrieb eine Schrift: „Philo und Johannes“ Göttingen 1812, und nachdem zuletzt Gfrörer im „Urchristentum“ die Lehrsätze des Philo und jüdisch-alexandrinische Theosophie überhaupt zu Grundlagen für die Lehre der Apostel zu machen gesucht hat, wird eine Beziehung auf Philo ziemlich allgemein angenommen. So Lücke und de Wette, neuerdings Keim u. A. Neander dagegen will höchstens annehmen, Joh. habe diesen Ausdruck gewählt, um die Theosophen von ihrem Idealismus abzuziehen und zur Anerkennung Christi zu führen, eine Auskunft, die schon bei Lampe sich findet. Er, übrigens wie auch Nitzsch, Frommann, Tholuck verwahren sich ernstlich dagegen, dass die Lehre von Christo bei den Aposteln eine Anwendung philosophischer Zeitvorstellungen sei – denn welche Bürgschaft der Wahrheit bliebe ihr dann?

Es ist aber mit Bengel (Carpzov, Calov u. A.) jede Beziehung zu Philo abzulehnen, aus diesen Gründen:

1) Joh. hat ohne Zweifel Philos Schriften gar nicht gekannt und noch weniger seine Leser. Philo gehörte einer Sphäre philosophischer und gelehrter Spekulation und Ideenbildung an – Joh. schrieb für Gemeinden, die größtenteils aus Laien bestanden, aus und für lebendige Erfahrung. Diese Sphären sind streng auseinanderzuhalten.

2) Philos Lehre vom λόγος ist eine Vermischung der jüdischen Vorstellung von dem selbstständigen Worte (dem מִימְרָא) mit dem Platonischen νοῦς. Der λόγος ist bei ihm nicht der μεσίτης zwischen einem gerechten, heiligen, unnahbaren Gott und einer abgefallenen Menschheit – sondern das für den Gedanken notwendige Mittelglied der beiden dualistischen, metaphysisch entgegengesetzten Prinzipien: des Absoluten, τὸ ὄν – und der ὅλη. Sein λόγος ist deshalb nur eine in den Ideen vollzogene – aber keineswegs substantielle Einheit der δυνάμεις der Weltkräfte, die ἰδέα – der τόπος τῶν ἰδεῶν; er ist ihm eins mit dem Geiste, der ἄνθρωπος οὐράνιος, d. h. die Menschheit in der Idee, das Urbild der Vernunft, Tugend und Weisheit. In der realen Welt besteht dieser λόγος nur in der Vielheit der Kräfte und der Gesamtheit der menschlichen Individuen; diesen λόγος zu denken als in einem einzelnen Menschen vollkommen einwohnend und in diesem Menschen im Gegensatz gegen die gesamte Menschheit stehend – ist keine Möglichkeit bei Philo. Die Erwartung des Messi-

as hat deshalb auch keine Stelle im Systeme Philos. Sein Messias ist die Wissenschaft, die Tugend und Reinheit.

3) Wenn Joh. den philonischen Begriff des λόγος hätte von Christo aussagen wollen – so hätte er von dem Bekannten ausgehen und etwa sagen müssen: ἐν χριστῷ ἐφανερώθη ὁ λόγος und hätte müssen sodann diesen Begriff in seiner Anwendung umgestalten. Denn in den Begriffen des λόγος bei Philo liegt es nicht, dass er die sichtbaren Dinge geschaffen V. 3 – auch nicht, dass in ihm das Leben gewesen, noch viel weniger, dass er in die Welt zu kommen im Begriff gewesen usw.; nun hätte doch Joh. diesen Begriff so anwenden müssen, wie er bei Philo Gültigkeit hatte, da wäre aber jeder seiner Sätze eine contradictio in adiecto gewesen. Es zeigt sich aber auch nicht die leiseste Spur einer Beziehung zu dem Philonischen λόγος-Begriff, so wenig wie Paulus, wenn er δικαιοσύνη, σοφία etc. spricht, dabei an diejenige Ausbildung dieser Begriffe denkt, welche in den platonischen Schulen üblich war. So hat auch Joh. an die jüdisch-griechische Theosophie gar nicht von weitem gedacht. Oder ist er auch etwa ein Lichtfreund gewesen, weil er vom Lichte gesprochen?

4) Dass der philonische λόγος ein bloßer terminus, nicht aber ein erkennbares Ding ist, und nicht das in sich enthielte, was Joh. hier aussagt – ist auch daraus offenbar, dass die Exegeten, welche diesen Begriff aus Philo hier herübernehmen, keine Übersetzung dafür haben. Sodann ist zu beachten, dass Joh. 1. Br. 1,2 ebenso von der ζωὴ αἰώνος sagt, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν und V. 1 ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς und dass Paulus Kol. 1,16. Hebr. 1,2 ff. von Christo ganz dasselbige aussagt, was hier Joh. von dem Worte.

III. Ursprung und Gebrauch der Bezeichnung ὁ λόγος nach Analogie der Schrift.

Dieses ist gewiss, dass Joh. den Ausdruck muss in einem Sinne gebraucht haben, wie er seinen Zeitgenossen, speziell seinem Leserkreis geläufig war. 1) Joh. schreibt an die Gemeinde. Die ecclesia aber ist, sagen die Reformatoren, ubi verbum et sacramenta. Luther sagt oftmals, dass das Wort alles tun und ausrichten müsse, dass das Wort mächtig sei zu schaffen, zu beleben und eine grüne Saat hervorzurufen und gedeihen zu lassen, während er schlafe. Das Wort ist's, was die Gemeinde ins Leben ruft. Das Wort Luthers war nicht etwa sein Wort, er selbst erkannte es als eine selbstständige Macht und sich nur als des Wortes Diener. Die erste Gemeinde zu Jerusalem war ins Leben gerufen durch das Wort der Apostel; dieses Wort aber war gekommen mit dem ihnen gegebenen Geiste, und wenn Petrus Act. 3,26 sagt, dass Gott eben jetzt nach der Auferweckung seines Sohnes ἀπέστειλεν αὐτὸν εὐλογοῦντα ὑμᾶς – so kann er dies nur von der Sendung im Worte gesagt haben. cf. c. 6,2; c. 10,36. Gewöhnlich heißt es nun ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, von dessen Kraft und Wirkung die Apostel wiederholte Aussagen geben. Aber ganz in demselben Sinne steht auch ὁ λόγος allein Act. 11,19; 14,25; 16,6 etc. 1. Tim. 4,12; 5,17. So sagt Paulus 2. Kor. 5,19 θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς. 1. Thess. 2,13. ἐδέξασθε – λόγον θεοῦ, ὃς καὶ ἐνεργεῖται etc. Eph. 1,13. Die Galater erinnert Paulus, ob sie ἐξ ἔργων den Geist empfangen oder ἐξ ἀκοῆς πίστεως. Hebr. 4,12 heißt das Wort lebendig und wirksam usw. und V. 13: οὐκ ἔστι κτίσις ἀφανὴς ἐνώπιον αὐτοῦ und zuletzt πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος, welchem wir Rechenschaft zu stehen haben. Kol. 3,16 schreibt Paulus: Lasset das Wort Christi reichlich unter euch wohnen; er befiehlt den Brüdern und der Gemeinde von Kleinasien Act. 20,32 τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ – der da mächtig ist euch aufzubauen und euch ein Erbe gegeben zu haben etc. Hebr. 4,2 heißt es, dass das Wort des Gehörten nur deshalb den Israeliten nichts genützt, weil es am Glauben nicht zusammengewachsen sei mit denen, die's gehört. Jak. spricht c. 1,18 von dem λόγῳ ἀληθείας und nennt es V. 21 τὸν δυνάμενον σῶσαι. Petrus im 1. Br. c. 1,25 nennt eben das der Gemeinde gepredigte ῥῆμα dasjenige, was, während alle menschliche Herr-

lichkeit schwindet, ewiglich bleibt. – Joh. verweist also die Gemeinde auf das Wort, welches sie gehört, durch dessen Aufnahme sie den Geist empfangen, dessen Kräfte sie geschmeckt hatte, wodurch ihr Licht und Leben mitgeteilt, die Erkenntnis Gottes zuteil geworden war – er will, dass die Gemeinde das Wort ins Auge und Gedächtnis fasse und dabei beharre. 1. Joh. 1,10; 2,14; Ev. 17,6.14.17.20. Phil. 2,16.

2) Das Wort war es also, wodurch die Gläubigen Christum selber empfangen hatten. Die Apostel stellten sich selbst in den Gemeinden als Menschen dar gleich allen Andern; Christus war nicht mehr auf Erden – das Einzige was die Gemeinden hatten – war das Wort – in dem Wort lag auch Alles. Das Wort band die Gewissen, traf die Schuldigen ins Herz, tröstete die Bekümmerten. Es wird ein Hauch des Lebens zum Leben, des Todes zum Tode genannt. 2. Kor. 2. Und was als in Christo erfüllt von den Aposteln nachgewiesen wurde, war ja selbst wiederum nichts anders als das Wort der Verheißung, ausgesprochen und gegeben den Vätern und Propheten von den Weltzeiten her. Alle Weissagung war äußerlich betrachtet freilich nur ein Wort, ein Hauch der Lippen, ein Klang in den Ohren, ein Buchstabe – aber jedes dieser Worte war Realität, war leibhaftig und wirklich geworden. Micha c. 1 sagt: Das Wort, welches er *geschaut* habe; das Wort war also nicht durch die Propheten hervorgebracht; es war auch von den Propheten nicht bloß gehört, sondern *gesehen*; es besteht also das Wort in sich selbst, es wurde sodann im Geist den Propheten offenbar, es wurde gesprochen, es erfüllt sich, herrscht und tut, wozu es gesandt. Das Wort macht Jemanden gleichsam nach seinem innersten Wesen sichtbar und wahrnehmbar, indem dieser in seinem Worte sich selber gibt. So unscheinbar das Wort an und für sich ist, so mächtig ist es darum, und was von Leben, Geist, Macht, Gerechtigkeit und Liebe in einem Menschen ist, gießt sich zu allermeist in einem Worte aus – und ein solches Wort nennen wir ein warmes, lebendiges Wort. Von einem zuverlässigen Manne sagt man: ein Mann, ein Wort; in dem Worte ist man des Mannes selbst gewiss. Das Wort eines Königs übt des Königs eigne Macht aus, ja nach dem Recht der Meder und Perser war das einmal gegebene und versiegelte Königswort an *des Königs Stelle getreten*. Das Wort ist ein Ausdruck des innersten Wesens, Willens und Lebens und ist zugleich dessen Vermittler an die Außenwelt. So tritt schon bei dem A. T. im Gesetz und den Propheten zuerst objektiv überall das דבר יהוה hervor, das נאם יהוה usw. Num. 14,41. Ps. 33,6; 93,5; 147,18; 148,8. Jes. 2,1.3. Jer. 1,4.11. Jes. 48,16; 40,8. Jer. 23,29. Was die Propheten zu sagen haben, sprechen sie aus als ein Wort Jehovas an das Volk; das Wort Gottes segnet durch die Propheten, es richtet, es regiert, es waltet durch sie. Das Wort ist allemal das Erste – und die Geschichte ist nur das zur Tat werden, die Erfüllung des Worts. Andererseits besonders in den Psalmen spricht sich subjektiv an den Geist und die Herzen der Menschen die Wirkung des Wortes aus. Es ist nicht ein vergebliches Wort, sagt Moses, sondern euer Leben – Deut. 30, es ist eure Weisheit vor allen Nationen der Erde. Deut. 29,29 sagt Moses: „das Verborgene das ist Jehovas unseres Gottes; das Geoffenbarte aber ist für uns und unsere Kinder auf ewig,“ und Hiob c. 28, nachdem er die unerforschliche Weisheit beschrieben, und dass allein Gott ihren Weg und Ausgang kenne, endet er damit, dass Gott damals, als er die Weisheit gesehen und gegründet, *gesprochen* habe zum Menschen: Furcht des Herrn – das ist Weisheit V. 28. Hierin liegt ausgesprochen, 1) dass Gottes unendliches Wesen, seine Schöpferkraft und Gottheit für den Menschen unzugänglich und unerforschlich ist und in unbedingter Souveränität und Allgenügsamkeit besteht. 2) Dass Gott eben als der Schöpfer und Bildner aller Dinge sich selbst geoffenbart habe, dass er in ewiger Liebe aus sich selbst ein Wort gezeugt habe, welches in seinem Namen redet zu den Menschen, seine ewige Güte predigt und fühlbar macht und aus Gottes eigner Fülle Alles mit Leben und Gnade sättigt; dass dies Wort in dem Menschen hörbaren und erkennbaren Worten in die Welt gesandt sei und in dem Geist und dem Gewissen des Menschen sich niedergelegt habe. Ganz unabhängig von dem Menschen mache es ihn der Erkenntnis Gottes, ja göttlicher Natur teilhaftig. 2. Petr. 1,3.4. Darum nennt

David das Wort – sein Licht, sein Leben; 2. Sam. 7,21 sagt er „um deines Wortes willen und nach deinem Herzen.“ – Jesaja sagt, es könne das Wort nicht leer zurückkehren (55,11) und Hagg. 2,5 f. heißt es eben wie Jes. 58,21, dass dieses Beides in Mitten des Volks sei: das Wort und der Geist, und dass eben darin Gott die Quelle alles Lebens und alles Heils cf. Ps. 107,20 für den Menschen geöffnet. So ist aus Gott, aus Gottes Herzen und innerstem Wesen die ganze Fülle seiner Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit hervorgetreten und niedergelegt in dem Worte; ja Gott selbst ist in seinem Worte, und nur in und aus dem Worte ist seine Offenbarung an den Menschen. Wenn Christus bei Joh. sagt: „Wer mich siehet, siehet den Vater“, so ist auch dadurch gesagt, dass in der Erkenntnis Christi der Blick in Gottes eignes Vaterherz und Wesen geöffnet ist; und die Stimme vom Himmel „Dies ist mein lieber Sohn, den höret“ bezeichnet Christum selbst als das Wort, welches aus Gott an die Welt laut geworden.

3) Joh. spricht hier aber nicht von dem einzelnen Gottesspruch – er dringt bis zum letzten Grunde vor. Da er die Sinne der Menschen auf das Sichtbare gerichtet sieht – so untersucht er, woher alle Dinge sind, worin sie bestehen und wozu sie Ziel und Zweck haben. Er geht zurück bis zum Anfang alles Gewordenen und sagt: Im Anfang war das *Wort*. Es heißt nicht in der Genesis: „Gott dachte oder Gott wollte“ – sondern: „er sprach.“ Eines allmächtigen Willens Ausdruck ist das Wort allmächtig; geboren aus dem ewigen Leben des Vaters ist es selbst alles Lebendigen Ursache und Schöpfer, und hervorgegangen aus einer ewigen Vatergüte ist es der Sohn der Liebe, der in dieser Liebe des Vaters eine Welt ins Dasein ruft und eine Gemeinde schafft, die Tugenden des zu verkünden, der sie berufen zu seinem wunderbaren Licht. Es liegt auf der Hand, dass Gott, ehe Menschen da waren, nicht kann nach Menschenart gesprochen haben, dass er aber gesprochen, will sagen, dass Gott sich laut, sich offenbar gemacht; dass Gott nicht an sich gehalten – sondern zu einem Beweis, welche Güte in ihm sei, in einem *Wort* Alles geschaffen, welches ein aus ihm selbst, aus seinem innersten Wesen Hervorgegangenes, ein χαρακτήρ, ein ἀπαύγασμα seiner selbst, welches sein Sohn – und also selbst Gott war. Auch ist dieser Schluss ein notwendiger. Besteht ein Verhältnis zwischen Gott und den Menschen durch das geoffenbarte Wort, schafft dieses Wort in des Menschen Geist und Leben Rat, Verstand, Kraft des Glaubens, Hilfe und jeglicher Art Auskunft – so muss dieses Wort das Erste sein und der Mensch steht in unmittelbarer Abhängigkeit von ihm. Und da aus, in und zu Gott alle Dinge sind – das Wort aber in sich selbst zu Gott leitet und die Erkenntnis Gottes mitteilt, so kann hier nur von einem ewigen Verhältnis zwischen Gott und Mensch die Rede sein, und das Wort selbst muss *Gott* sein. Andererseits wenn durch dieses Wort alles geschaffen – so kann das Geschöpf in sich selbst kein Bestehen haben, es kann nur sein Leben haben in dem Worte, in welchem der Inbegriff alles dessen ist, wodurch das Geschaffene zu dem Schöpfer in Beziehung steht, wodurch der Schöpfer seine Gnade, Güte – seine Seligkeit und Fülle aus sich hervortreten lässt, eine Welt darin vor Ihm prangen zu lassen. Diese Lehre war auch den Lesern des Apostels keineswegs fremd. Der Vater, der Sohn und der Geist sind schon im A. T. in deutlichem Bewusstsein unterschieden. Prov. 8,22. Exod. 33, nachdem Gott zu Mose gesagt „mein Angesicht kannst du nicht sehen“, fährt er fort „aber alle meine Güte will ich vor dir hergehen lassen“, und so ist es *die Predigt des Namens Gottes* – also das Wort, der מלאך יהוה, in dem Gottes Namen ist Ex. 23,21. Ex. 33,12 ff. c. 34,5 – vor dem Moses ausruft: יהוה אֱלֹהִים cf. Jes. 63,9. Zach. 12,8. Hos. 1,7. So ist Prov. 8,22 die Weisheit beschrieben als רִאשִׁית דָּרְכּוֹ, als die Gott zur Seite gewesen bei der Schöpfung – eben die Weisheit, welche in dem Wort der Predigt den Menschen zur Zucht und zu Gott ruft. c. 1. 2. In der jüdischen Theologie wurde dieser מלאך יהוה überall als Subjekt gedacht, wo Gott erscheint oder redet cf. Act. 7,30; wenn im hebräischen Text dann יהוה steht, haben die Targums sehr häufig

יְקָרָא oder מִימְרָא. So auch insbesondere von der Schöpfung Jes. 45,12.¹⁸ Diese מִימְרָא setzten die Paraphrasten auch in besondere Beziehung zum Messias (Jonathan zu Jes. 49,5: die מִימְרָא werde die Hilfe des Messias sein). cf. Num. 22,22 ff. Kuinoel pag. 86. Buxt. Lex, Talm. pag. 2493. Onkelos Deut. 1,32.33. non credidistis Verbo Jovae, quod ductor fuit coram vobis in via. Targ. Hieros. Deut. 26,17.18. Verbum Jovae regem constituistis super vos hodie, ut sit vobis in Deum. Targ. Jon. Jes. 16,1. Apportent dona Messiae propterea quod ista in deserto fuit rupes ecclesiae Zionis. Die Theologie dieser Targumim ist indessen schon eine entartete, was noch viel mehr von den Alexandrinern gilt. Die Erkenntnis des lebendigen Gottes vermischten und verwirrten die Einen mit orientalischer Mystik und Gnosis, die Andern mit Platonischer Philosophie. So verliert sich schon das Buch der Weisheit in der Schilderung der σοφία c. 6,22 – c. 9 in Abstraktionen und Definitionen, welche platonischer Dialektik entlehnt sind; Gott wurde nach Art des τὸ ὄν, und der מְלֹאךְ יְהוָה, nach Art des platonischen νοῦς begrifflich abgebildet – auch zu Gefallen der pythagoreischen Lehre, dass der Mensch durch Abstraktion von der Materie und Tötung des Leibes in die Licht- und Geistsphäre der Reinheit, Erkenntnis und himmlischen Tugend sich erheben solle; an die Stelle des Gottes, der sich selbst offenbart, Sein Wort in die Welt gesandt hat – wird eine Idee, ein Begriff gesetzt, welcher, weil ein Produkt des Menschengeistes, wenn auch von der Unendlichkeit eines Schattens, doch nur ein εἰδωλον ist. Die Vermittlung zwischen Gott und Mensch wird hier von Seiten des Menschen angestrebt, der endliche Menscheng Geist erhebt sich aus der Sphäre des Irdischen in Spekulation und Kontemplation in die Sphäre der Schwachheit; die Tugend, die Weisheit, die Unsterblichkeit der Seele, die Reinheit und Einheit werden als himmlische Mächte personifiziert, durch welche der Mensch mit dem Unendlichen und Ewigen sich selbst eine Vermittlung bereiten will nach Platos Spruch ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. Diese Lehre steht demnach in geradem Gegensatz gegen die Lehre Johannis: nicht die σοφία, den νοῦς, die ἀρετή und die γνῶσις stellt er als dasjenige hin, wodurch Gott zu der ὕλη in Beziehung trete, so dass es des Menschen Sache sei, sich möglichst von den Banden der ὕλη und des σῶμα zu lösen, um in Gemeinschaft jener δυνάμεις und in Anschauung des νοῦς göttlichen Wesens teilhaftig zu werden – sondern im Gegensatz gegen alle Gedanken und Versuche von Seiten des Menschen, in sich und dem Sichtbaren Leben und Licht zu suchen und zu schaffen, sagt er: dass in dem Worte alles inbegriffen sei; dass das Wort nicht etwa selbst von Seiten des Menschen hervorgebracht sei, sondern selbst alles geschaffen habe. Das Wort aber will *gehört, aufgenommen, geglaubt* sein – und während die Menschen bemüht sind, sich in die Sphäre des πνεῦμα zu erheben, um daselbst Gott zu finden – sagt Joh.: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο; das Wort ist vielmehr herunter gekommen und ist grade in den Zustand der Endlichkeit, der Sünde und des Todes selbst hineingetreten; gegen alle Gedanken und Bestrebungen derer, welche, weil sie Juden, Pharisäer, Gelehrte und Geübte waren, mit Gott glaubten in Verbindung zu stehen – schließt der Apostel V. 18: θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε, der μονογενὴς υἱός – sei der einzige Exeget.

V. 1. Das ἐν ἀρχῇ entspricht deutlich dem בְּרֵשִׁית Gen. 1,1. Wie dort das Targum Hierosolym. übersetzt: בְּהוֹכְמָא, weil die Weisheit Prov. 8 רֵאשִׁית דְּרָכָו genannt wird – so haben Chrysostom., Cyrill u. A. das ἀρχῇ auch hier ὑποστατικῶς nehmen und de Deo patre verstehen wollen. – Andere, unter den Neueren Olshausen, wollen das ἐν ἀρχῇ zu einem metaphysischen Begriff machen und von einem zeitlosen Anfange, der Ewigkeit verstehen, worauf einfach mit Basilius zu antworten: non est possibile, principio aliquid antiquius cogitare. Joh. sagt nicht πρὸ τῆς ἀρχῆς. Die Socinianer wollten es vom Anfang des Evang. verstehen (cf. Act. 11,15), es ist aber aus V. 3 ganz offenbar, dass es von

18 Ptol. pag. 56. Grfrörer, Jahrhundert des Heils I pag. 307. 1. Mos. 3,8: Die Stimme des *Wortes* Gottes redete. Richt. 6,11 parallel mit dem מְלֹאךְ.

aller Dinge Anfang gesagt ist. cf. Mt. 19,4; 24,21. Joh. 17,5 *πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι*. Eph. 1,4 *πρὸ καταβολῆς κόσμου*. Prov. 8,23 *πρὸ τοῦ αἰῶνος et πρὸ τὴν γῆν ποιῆσαι*. Es ist aber ein nicht kleines Stück des Glaubens – sagt Luther – dass Himmel und Erde und alles Sichtbare einen Anfang gehabt haben und aus Nichts geworden sind.¹⁹ cf. Hebr. 11,3. Joh. sagt hier nicht *ἀπ’ ἀρχῆς* wie 1. Joh. 1,1 – sondern *ἐν ἀρχῇ*; er spricht nicht vom Anfang bis auf diese Zeit – sondern will, dass seine Leser den Anfang sich vergegenwärtigen. – Das *ἦν* ist nicht mit Origenes und unter den Neueren Olshausen von dem dauernden zeitlosen Sein der ewigen Gegenwart zu verstehen – es wird vielmehr das *ἐν ἀρχῇ* gegenübergesetzt alle dem, was geschaffen ist, und was jetzt besteht. Non dicitur – sagt Aug. – in principio fecit Verbum – sed erat verbum. Qui in principio erat, intra se concludit omne principium. Nicht in das Gebiet einer zeitlosen Ewigkeit begibt sich Joh., welche nur in der Abstraktion des Denkens einen Platz hat – Joh. hat vielmehr die ganze Welt und ihre Fülle vor Augen, und in Beziehung zu ihr stellt er an aller Dinge Spitze das Wort. Was im Anfang war – das ist das Erste; nicht ein Gewordenes – sondern ein Vorhandenes, eben deshalb der Zeit und ihrem Wechsel nicht Unterworfenen, ein Ewiges. Deshalb auch Christus heißt: der Erste und der Letzte Jes. 48,12. Apoc. 1,17. Kol. 1,17.18. *πρωτότοκος πάσης τῆς κτίσεως*. Prov. 8,22. Mich. 5,1. Ps. 90,2.

Zweites Satzglied.

ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν. Richtig ist zunächst die Bemerkung unter Andern des Basilius, es habe Joh. nicht *ἐν τῷ θεῷ* – sondern *πρὸς* gesagt: *ἵνα τὸ ἰδιόζον τῆς ὑποστάσεως παραστήσῃ*. Indicat discrimen personale. – Das *πρὸς* nun mit dem Akkusativ kann zwar in einigen Stellen bei Klassikern sowohl als im N. T. (Mk. 6,3. Mt. 13,56 etc. cf. Winer § 53 h. Fritzsche zu Mk. 6,3) durch *bei*, *apud* übersetzt werden; sollte es aber geradezu = *παρὰ τῷ θεῷ* sein, so würde Joh. wie c. 17,5 so auch hier dieser Präposition sich bedienen haben. Wie er aber V. 18 sagt *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον* – so liegt auch in dem *πρὸς* die Richtung wohin, die persönliche Richtung des Wesens und Willens zu Gott hin. cf. 1. Joh. 1,2. Lampe entfaltet in folgender Weise den Inhalt der Worte: 1) *communione divinae gloriae, tanquam viri qui Jovae erat proximus*. Zach. 13,7, 2) *unitatem voluntatis atque adeo perfectissimum amoris vinculum*, 3) *ordinem subsistendi*, 4) *relationem sermonis ad patrem in consilio pacis, in quo fuit consiliarius* Jes. 9,6, cui pater omnia ostendit Joh. 5,20. Ex. 23,21. Wenn Christus – der *ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης* heißt, so ist offenbar, dass andererseits der Sohn mit dem ganzen Wesen seiner selbst zugewendet ist dem Vater.²⁰ Gen. 1,26 heißt es: *נַעֲשֶׂה אֱלֹהִים*; im Exod. wird Mosi angezeigt, die ganze Hütte zu machen nach dem Bilde der Dinge, das er bei Gott gesehen und Prov. 8,80 sagt die Weisheit: *יִשְׂרָאֵל יוֹם הַשְׁהִיחַ לְפָנָיו כְּלִי-עֵץ*. Die Herrlichkeit, die ewige Seligkeit Gottes hat das Wort ganz und allein im Auge; von dieser Herrlichkeit ist es ganz erfüllt, weiß nur von ihr; als Gott den Rat nahm, eine Welt zu schaffen – war dies eine Tat für uns ungreiflicher Güte in ihm; zu diesem Rat der Liebe und Güte, dem Rat seiner Offenbarung und Darstellung der Seligkeit und Herrlichkeit Gottes hat alles Beziehung, was das Wort tut und spricht – so wie die Richtung alles Tuns und Redens Christi diese Eine war, Gott zu offenbaren und zu verherrlichen als den Vater, selbst vor Gott und bei Gott verherrlicht zu werden als der Sohn und in dieser Herrlichkeit die abgefallene Kreatur zu Gott zurückzuführen. Ja das Wort hat es gleich von Anfang vor Gott übernommen, seine Herrlichkeit und Seligkeit – deren Offenbarung es war – auch zu offenbaren und auch bei dem Abfall der Kreatur – nur desto glänzender zu verherrlichen – und eben deshalb war die Weisheit Gottes Lust und Wohlgefallen, und durch das Werk der Schöpfung spielt das Werk der Erlösung schon hindurch.

19 Ein begrifflicher Anfang ist leicht gesetzt – aber der wirkliche Anfang aller der sichtbaren Dinge und der sämtlichen Weltzeiten wohl nicht so leicht.

20 War das Wort von allem Anfang an zu Gott hin – so wird es ja auch jetzt uns zu Gott führen wollen und können. In ihm der Weg zum Vater; die Richtung zu Gott hin.

Dritter Absatz. Dass in den Worten θεὸς ἦν ὁ λόγος Subjekt ὁ λόγος ist – ist von vornherein klar, da eben von dem Worte Joh. in diesen Versen handelt. Eben deshalb steht auch θεὸς als Prädikat ohne Artikel und ist, um diese Aussage desto stärker zu betonen, vorangestellt. Den Gegnern der Trinität ist dieses θεὸς sehr im Wege gewesen. Die Socinianer wollten θεοῦ lesen. Orig. nach seiner Subordinations-Lehre unterschied das θεὸς von dem ὁ θεός, dem αὐτόθεος, und Lücke sucht es dem adiectivum θεῖος nahe zu bringen. Ein δεύτερος θεός ist aber an sich widersinnig. Wenn Joh. mit Nachdruck sagt: θεὸς ἦν – also auf das θεός – sein gerade den Nachdruck legt – so ist offenbar, dass das Wort auch ὁ θεός ist – ὁ γὰρ θεός εἷς ἐστίν. Gal. 3,20 cf. Joh. 20,28. Hebr. 1,4.8.9. Act. 20,28. 1. Tim. 3,16. 1. Joh. 5,20. οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ἡ ζωὴ αἰώνος.

Joh. sagt demnach von dem den Christen wohl bekannten Worte zweierlei aus: 1) Im Anfang war es – es ist also das wahrhaft allein Existierende, aller Dinge Ausgangspunkt, Ursprung, Inbegriff und Haupt. 2) Seine ganze Richtung war zu Gott hin, Gott zu verherrlichen; seine Tätigkeit also ist, den Rat und Willen der Gnade und Liebe Gottes zu vollführen. 3) Zur Ausführung dessen war es mit aller Macht bekleidet, ja es war selbst Gott und gebot über alles im Himmel und auf Erden, über alle Zukunft, alle Gewalt und Macht. Gott ist zu groß für Staub; als er den Rat nahm, sich zu offenbaren – konnte er sich an nichts offenbaren, was kleiner sein sollte als er selbst; das Wort, worin Himmel und Erde geschaffen, das Wort, welches zu Gott war, konnte nichts Anderes denn selbst Gott sein. – Ein König kann seinen Willen nicht aussprechen – ohne dass sein Wort König ist gleich er; würde das Wort nicht herrschen und Macht haben gleich ihm – so würde er selbst nicht König sein.²¹ Joh. sagt θεὸς ἦν, nicht ἐστίν, um es hervorzuheben, dass schon damals, ehe noch Welt und Sichtbares bestanden, das Wort Gott gewesen; es folgt dann um so viel mehr von selbst, dass es eben dasselbe auch noch ist und bleibt trotz Welt und Sichtbarem.

Die berühmte Stelle 1. Joh. 5,7 ist zwar kritisch sehr verdächtig worden; es lässt sich aber ihre Echtheit mit hinreichenden Gründen erhärten. In dieser Stelle sind drei die μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ: ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα. Apoc. 19,13 ist der Name des im Himmel Regierenden (V. 11): ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Und auf sein Gewand und seine Hüfte hat er den Namen geschrieben: βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων.

V. 2 fasst das Dreifache von V. 1 zusammen und bildet den Übergang zu V. 3. οὗτος i. e. illud ipsum Verbum quod Deus erat. Gerade in diesem πρὸς τ. θ. εἶναι liegt es, dass das Wort zu Gottes Verherrlichung Himmel und Erde geschaffen. Denn in der Wahrheit und Seligkeit Gottes ist das Heil der Kreatur begründet. Nur diesem Rat der Liebe, den das Wort ausgeführt, verdankt alles Sichtbare sein Dasein und Leben. cf. Prov. 8,22.23. So vollführte Christus, als er auf Erden war, eben darin den Willen des Vaters, ist eben darin mit dem ganzen Werk und der Arbeit seiner Seele zu Gott hingerichtet, dass er den Namen Gottes offenbare den Menschen und das Werk der *Erlösung* vollführe.

V. 3. Dieser Vers ist nach verschiedener Interpunktion von verschiedenem Umfang. Die Gnostiker (Valentinianer und Heracleon) lasen das ὁ γέγονεν zum folgenden Verse – ebenso der Platoniker Aurelius, Iren., Origenes, Clemens, Cyrillus – die lat. Väter, Erasmus, die Vulgata, noch zur Zeit des Tridentinum, deren spätere Ausgaben aber das ὁ γέγονεν zu V. 3 ziehen. Dagegen legt Chrysost. den Macedonianern, Ambrosius den Arianern diese Interpunktion zur Last; sie selbst befolgen die im Text rezipierte. Diese ist auch ohne Zweifel die allein richtige. Auch ist nicht οὐδὲν sondern οὐδὲ ἔν zu lesen.

²¹ Woran soll sich ein Christ halten? An das Wort. So hält er sich an das, was von Anfang – an das, was ihn sicher zu Gott bringt – ja an Gott selbst.

πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο. πάντα, Alles, was es nur geben mag hier ohne Artikel bezeichnet die ganze Schöpfung; ἐγένετο, nicht ἦν – es ist *geworden*, ist also ein Endliches. δι' αὐτοῦ cf. Kol. 1,16. Ps. 33,6. 1. Kor. 8,6. Hebr. 1,2. Röm. 11,36 (ἐξ – διὰ – εἰς) Ps. 102,26. coll. Hebr. 1,10. Ps. 95,5. ff. coll. Hebr. 3,7.15. Jes. 45,17. Jer. 10,12. Das διὰ bezeichnet das Wort als den Urheber, Darsteller und Vollführer. Wozu nun aber der negative, die Position verstärkende Satz: Ohne dasselbige ist auch nicht Eins geworden? Lücke und Olshausen nehmen einen Gegensatz gegen die platonische Lehre der ὕλη an. Tholuck denkt, auch die Engel habe Joh. damit beschließen wollen. So schon die Gnostiker (Iren.) πᾶσι γὰρ τοῖς μετ' αὐτὸν αἰῶσι μορφῆς καὶ γενέσεως αἴτιος ὁ λόγος ἐγένετο. Tholuck bezieht sich auf Kol. 1,16. Dort nun ist aber von den Engeln die Rede, sofern von ihnen Mächte und Kräfte in die Welt ausgehen. Nicht anders will auch Joh. (Röm. 8,39) dieses Eine hervorheben, dass sich die Macht des Wortes über Alles erstrecke; so dass auch nicht Eines ausgeschlossen sei. Das Wort hat einst Alles geschaffen zum Dienst und zur Freude der Menschen, ja auch die Herrschaften im Himmel dienen auf sein Geheiß der Errettung der Menschen Hebr. 1,14; wenn es nun nichts gibt, was ohne das Wort geworden ist – so konnten die Gläubigen dem Worte vertrauen, dass wenn ihnen auch Alles möchte geraubt werden, das Wort ja dennoch Alles in seiner Macht hat und Alles ersetzen kann. Ps. 73. Niemand also verleugne das Wort aus Liebe oder Furcht dessen was in der Welt ist. In Xen. Memor. 1. 1 c. 1 § 34 sagt die ἀρετή: Ἐγὼ μὲν σύνειμι θεοῖς, σύνειμι δὲ ἀνθρώποις τοῖς ἀγαθοῖς, ἔγον δὲ καλὸν οὔτε θεῖον οὔτε ἀνθρώπινον χωρὶς ἐμοῦ γίνεται. Aber nicht nur ist durchs Wort Alles geworden, das Wort hat nun auch stets eine Stellung zu der geschaffenen Kreatur. Die Kreatur aber bedarf zuerst das Licht. Der Kreatur als einer an sich toten gegenüber war in ihm das Leben und dieses Leben geht auf, steht da als das *Licht der Menschen*.

V. 4. ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν. ζωὴ ohne Artikel. Die Erklärer denken teils an die *vita naturalis* – oder *spiritualis* – oder die *vita aeterna*, die *felicitas*. Man legt dabei gewöhnlich die Worte so aus, als hieße es: in ihm war die Quelle alles Lebens. In ihm selbst aber war Leben. Gehen wir aber zunächst von der Bedeutung des Wortes aus, so ist ζωὴ dem Stamme nach verwandt mit ζέω, womit auch Ζεύς zusammenzustellen, = Wärme, Erregung, Odem. Das Wort ist kein totes Ding, ist nicht leer und vergeblich, sondern ein Leben, sagt Moses Deut. 30. Denn alle Fülle der Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes und alle Strömung und Wallung ewiger Güte und Seligkeit ist in ihm. – καὶ ἡ ζωὴ ἣ τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. – Wenn schon das physische Licht durch das Wort geschaffen, so spricht doch hier Joh. von dem Licht der Seele. Der Mensch ward zur lebenden Seele, heißt es in der Genesis, nicht durch sich, sondern durch Einhauchung Gottes. Deshalb kann diese Seele nicht atmen und leben ohne Luft und Licht, das Leben erwacht erst am Licht; in der Nacht würde das Leben ersticken. Die Seele, eingehaucht von Gott, hat die unabweislichen Bedürfnisse eines Lebens und eines Lichts aus Gott. Darum heißt auch das Licht: ἡδιστον φῶς, und ist Bild aller Freude und Wonne. Leben und Licht sind überhaupt Korrelatbegriffe. In Mitte des Gartens Eden stand der Baum des Lebens. Als aber die ersten Menschen Gott, ihr Leben, verließen, da waren sie durch ihre Erkenntnis des Guten und Bösen dem Tode und der Gewalt der Finsternis verfallen. – cf. Joh. 5,26. Röm. 6,23. 2. Tim. 1,1. 1. Joh. 5,11. Prov. 7,27; 8,35; 9,11.18. Ps. 42,9; 36,10 *fons vitae*; Prov. 3,18 *lignum vitae*; Act. 3,15 *princeps vitae*; Joh. 6,33 *panis vitae*. Wer sich also an das Wort hält, sagt Joh. – hält sich an das Leben, und das Leben werde seiner Augen süßes Licht, seiner Tritte Festigkeit, seiner Seele Trost und Frieden sein und er werde keinen Anstoß zu fürchten haben. – Ganz irrig nimmt Lampe τὸ φῶς als Subjekt. – Ob Joh. bloß an die Zeit der Schöpfung – oder auch die ganze Folgezeit bis zur Erscheinung Jesu gedacht, kann fraglich erscheinen.

V. 5. Hier spricht nun Joh. im Präsens φαίνει offenbar von der Gegenwart. cf. 1. Joh. 2,8. Es tritt hier zuerst der Gegensatz der σκοτία hervor. Auch ehe der Mensch gefallen – konnte er nicht im

eigenen Lichte wandeln; anders aber ist der jetzige Zustand, er ist ein Zustand der σκοτία – in der und um die Seele ist's finster, und ohne Gott und ohne Hoffnung ist sie. Was die Apostel unter σκοτία verstehen, ist zu vergl. Act. 26,18. 2. Kor. 6,14. – Röm. 13,12 bes. Eph. 5,11. Lampe sagt: tenebrae ignorantiae et erroris, impietatis cuiusque vitiorum generis, infelicitatis et mortis. Indem nun das Licht ἐν τῇ σκοτίᾳ also inmitten der Finsternis seine Strahlen ausgehen lässt, wird die Finsternis als solche offenbar – verschließt sich eben deshalb gegen den hellen Strahl. – καὶ οὐ κατέλαβεν d. h. nahm es nicht in sich hinein, ließ es nicht in sich eindringen. Würde sie das Licht in sich aufgenommen haben – so würde sie selbst Licht geworden sein. Eph. 5,8.13 πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον – φῶς ἐστί.

Die griechischen Väter haben das κατέλαβεν vielfach im Sinne von subegit, obscuravit verstehen wollen, die Finsternis konnte aber doch das Licht nicht unterdrücken, was aber entschieden irrig ist.

Joh. hat von dem Wort geredet 1) im Anfang V. 1.2; 2) bei der Schöpfung V. 3; 3) im Paradies V. 4; 5) in der sündigen Menschheit. V. 5. Das Letzte führt ihn auf sein Thema. Den Inhalt von V. 5 entfaltet er näher in großen Grundzügen, die seiner ganzen nachfolgenden Behandlung zu Grunde liegen in V. 6-13.

V. 6-13. Joh. hat von dem Worte ausgesagt, was es im Anfang gewesen, ehe noch die Welt war V. 1.2 – wie sodann durch dasselbe alles Sichtbare sein Dasein empfangen V. 3 – und was es für den Menschen gewesen sei, ehe die Sünde in die Welt gekommen V. 4. Herrscht nun jetzt auf Erden Finsternis – so ist doch das Licht Licht geblieben und eben da, wo Finsternis, ist das Licht aufgegangen und scheint da hinein – es will in die Finsternis des Todes, des Unglaubens, des Irrtums und Elends die Strahlen seines ewigen, milden und Alles belebenden Sonnenlichtes aussenden, aber die Finsternis hat es nicht in sich aufgenommen. Joh. redet also V. 5 vom Werk der Erlösung – und dass die Finsternis hat Finsternis bleiben wollen. Dies bildet nun den Übergang zu der genauem Darlegung, wie es sich damit verhalte.

V. 6. Ein schweres Urteil hat Joh. V. 5 ausgesprochen. – Nicht aber, fährt er fort, als ob es an Bezeugung des Lichts gefehlt hätte.

ἐγένετο ἄνθρωπος cf. Gal. 4,4. Er ward – nicht ἦν; das ἄνθρ. steht nicht ohne Grund – er war Mensch von der Erde: c. 3,27, aber gesandt von Gott; geboren wie Alle, aber ein geborener Prophet. Mal. 3,1; 4,5. Mt. 11,7-14. ἡγῆται heißt: Gott ist gnädig, so war er genannt, denn die Gnadenzeit brach an, Ex 33,19. So wurde auch die Maria vom Engel begrüßt κεχαριτωμένη. In den Ausdrücken ἐγένετο und ὄνομα αὐτοῦ liegt es übrigens deutlich, dass Joh. die Geschichte von Lk. 1 (cf. V. 13) ist gegenwärtig gewesen.

V. 7. Er kam (ἦλθε) – wie der Bote, der ἄγγελος, gesandt vor dem Herrn her. εἰς μαρτυρίαν (c. 18,37) zu einem Zeugnis, damit er gezeugt haben sollte von dem Lichte. Er war ein πεφωτισμένος. gleichsam ein φωσφόρος, vor dem Tage hergehend, eine lucerna ardens et lucens Joh. 5,35 – aber das Licht selbst war er nicht. Er erfüllte seinen Beruf zunächst dadurch, dass er die Werke der Finsternis strafte. Eph. 5,11. Ja Alle (πάντας) sollte er zum Glauben führen; ist doch alles Volk zu ihm gekommen. Und wenn nach Mt. 21,26 πάντες ihn für einen Propheten gehalten, warum denn haben nicht Alle geglaubt?

οἱ αὐτοῦ richtig Peschito ܣܦܝܬܐ durch ihn zum Glauben geführt werden. Grotius, Lampe u. A. beziehen αὐτοῦ auf φωτός; damit sie durchs Licht d. i. Christum zum Glauben an Gott gebracht würden.

V. 8. Warum diese Wiederholung? Man hat in diesen Worten eine Polemik gegen die Johannisinger finden wollen – aber Joh. will vielmehr gleich von vornherein die Stellung eines Zeugen

Christi ganz bestimmt bezeichnen; da gilt nicht dessen Person, sondern das Zeugnis; um so mehr also wird des Zeugnisses Gewicht hervorgehoben, um so mehr auf Christus hingewiesen. So Paulus an die Gemeinde von Korinth. 1. Kor. 3. 4. f. cf. Joh. c. 5,35, denn das Volk hält sich bei dem Menschen auf, in seiner Person etwas besonderes zu suchen, statt sich sein Wort und Zeugnis zu Herzen zu nehmen. Mt. 12,7-14. Daher auch die ewige Erwartung und Hoffnung in dem Gestirn des Menschen.

V. 9. Joh. ging voran, mit des Jesajas Ruf: Mache dich auf, werde Licht – denn dein Licht gehet auf über dir. Das Licht selbst ἡς ἐρξόμενον – es war am Kommen; es war schon nahe. So richtig Augustin, Theod. Mops. Vatablus. Grotius. Lampe. Lk. 15,1 ἦσαν ἐγγίζοντες. Mk. 10,32. In die Welt kommen von Christo gebraucht Joh. 3,19; 6,14; 9,39; 11,27; 16,28; 18,37. 1. Tim. 1,15. de Wette und Lücke nehmen ἦν ἐρχόμενος falsch für ἦλθεν. Die meisten älteren Exegeten nahmen das ἐρξόμενον als Apposition zu ἄνθρωπος. jeden Menschen, der geboren ward, cf. das rabinische בּוֹא בְּעוֹלָם. τὸ φῶς, τὸ ἀληθινόν sagt Joh. mit Nachdruck: das wahrhaftige. Es gibt lumina mundi, Irrlichter genug, Joh. selbst hatte lange genug in seiner Seele geharrt auf Licht, und manches Licht ist ihm erloschen bis zu jenem Ostermorgen. Mt. 28,1. ἀληθινός gebraucht in diesem Sinne z. B. Xen. de exp. Cyri ἀληθινὸν στράτευμα i. e. qui vere exercitus dici meretur. Philo: ἀληθινὴ ζωή. Seneca: vera lux.

ὁ φωτίζει πάντα ἄνθρωπος. so war die Verheißung. Ps. 72,11. Jes. 47,6.7. Ps. 100,1. Jes. 2,5. Lk. 1,76. Für das φωτίζειν vgl. 2. Kor. 3,18. Eph. 5,8; 3,8.9. 2. Kor. 4,4. Röm. 16,25.26. Nonnus: ὃς ἄνθρωπα πάντα καθαίρει πνευματικαῖς ἀκτῖσι καταυγάζων φύσιν ἁνθρώπων.

V. 10. In V. 10 nimmt nun Joh. den Satz V. 5 wieder auf. Die beiden ersten Glieder stehen im Gegensatz zum dritten. Er war in der Welt – Er der ihr Schöpfer war – und die Welt kannte oder erkannte ihn nicht. – κόσμος ist eigentlich Schmuck – die Welt also, sofern sie im Schmuck der Herrlichkeit und der Gaben Gottes prangt. Indem aber die Welt in der Begierde der Augen und der Begierde des Fleisches durch das was in der Welt ist sich fesseln lässt und in ἀλοζονεία τοῦ βίου sich erhebt, wendet sie sich ab von der Erkenntnis dessen, der allein Gottes Herrlichkeit, Liebe und Wahrheit hoch und in Ehren hält. cf. Röm. 1,18 ff.

V. 11. εἰς τὰ ἴδια ἦλθε. Schon die griechischen Väter sprachen von der doppelten Erklärung, dass entweder abermals die Welt, oder insbesondere das Volk Israel gemeint sei. Das Letztere ist das allein Richtige. War doch Israel die haereditas Jehovae, die vinea Jes. 5 cf. Mt. 21,38, das Land Immanuel's Jes. 8,8, Jerusalem war die Stadt des großen Königs, der Tempel sein Palast und das Volk das Volk der πῆληξ, des Eigentums. 1. Petr. 2,9. Ex. 19,5. – Sie aber, die in ihren Synagogen das veni redemptor Domine, das veniat regnum suum alltäglich sangen, welche der Herr selbst sein Volk nannte Mt. 10,6. Röm. 15,8 – wollten, dass ihr König gekreuzigt würde.

V. 12.13. Dem κόσμος und den ἴδιοι werden nun gegenübergestellt diejenigen, welche Christum angenommen als das Wort, das vom Vater in die Welt ausgegangen, ὅσοι quotquot – ob Viele, ob Wenige, an diesem וְאֵין aber bewährte sich an jedem Einzelnen des Wortes Macht. ἐξουσία ist nicht δύναμις – sondern Vollmacht, Freiheit, Privilegium, eigentlich ein Heraussein aus aller Gebundenheit also eine Freiheit Apg. 22,14. 1. Joh. 5,20. δέδεωκεν διάνοιαν –

Welche ἐξουσία nun verlieh er, durch den alle Dinge geworden sind? Die ἐξουσία etwas geworden zu sein, γενέσθαι nicht γινέσθαι, was sie zuvor nicht waren – nämlich τέκνα θεοῦ cf. Gal. 3,26. Omnes filii Dei estis. 1. Joh. 3,1. Durch seine Aufnahme also sind sie geschaffen zu einem neuen Leben. Jak. 1,18. Gott selbst hat sie durch das Wort der Wahrheit neu geboren. Das Partizip τοῖς πιστεύουσιν beschreibt zur Abwehr jeder falschen Deutung was das Wesen, der bleibende Charakter derjenigen ist, denen jene ἐξουσία gegeben. Joh. sagt nicht etwa: τοῖς δι' αὐτοῦ ἡγιασμένοις sondern

τοῖς π. Was sie an und für sich selbst sind, oder auch geworden sind, kommt nicht in Frage; des Lebens Gottes sind sie nicht in sich teilhaftig – sondern in ihrem Glauben εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, welche von Herzen glauben, dass er der ist, als welcher er sich offenbart hat. In seinen Namen = in sein Wesen, wie er es selbst mit aller Macht kundgetan und zur Anerkennung gebracht hat.

V. 5. hieß es κατέλαβεν – die Finsternis hat das Licht nicht in sich aufgenommen; in das Ihre ließ sie es nicht hinein; V. 10 παρέλαβον sie nahmen ihn nicht bei sich auf; hier ἔλαβον – ohne selbst was zu haben, nahmen sie ihn, wie er sich gab, erlangten sie das himmlische Bürgerrecht.

V. 13. Wie das ἔλαβον in πιστεύοντες eine Erläuterung hat, so das τέκνα θεοῦ in V. 13. οἱ masc. nicht ἄτινα. – Falsch ist des Iren. und Tertull. Lesart ἐγεννήθη, als von Christo gesagt. Was in dem Worte „τέκνα θεοῦ“ enthalten sei, wird hier vorgeführt und zwar im Gegensatz gegen ein anderes Gebiet. In der Erklärung der Worte οὐκ ἐξ αἱμάτων etc. weichen aber die Erklärer sehr von einander ab. Tholuck und Lücke finden darin eine Beschreibung der irdischen Zeugung, die zunächst physisch durch ἐξ αἱμάτων, dann als eine sinnliche durch das ἐκ θελήματος σαρκός und ἐκ θελ. ἀνδρός beschrieben werde. August., Theoph., Euthymius deuteten im Gegensatz zum Mann das θελ. σαρκός von der Frau. Dabei sieht indes Lücke im Grunde in diesen Ausdrücken nur eine rhetorische Häufung. Nach andern ist nicht von Kindschaft überhaupt – sondern auch hier von andern τέκνοις θεοῦ die Rede. Waren doch die Israeliten auch Kinder Gottes Ex. 4,22. Mt. 15,26. Röm. 9,4. Proselytus velut infans recens natus habetur – ist ein dictum Talmudicum. Auch die Griechen sprachen von solch geistiger Geburt. Plato im Phaedrus sagt, die Seele empfangen durch die Liebe der Philosophie ἄλλου βίου ἁδίου ἀρχήν. Viele ältere Exegeten denken deshalb bei den drei Gliedern 1) an die Geburt aus dem Geschlecht Abrahams, 2) an den Willen des Proselyten, 3) an Adoption oder an die geistliche Beziehung zu einem berühmten Lehrer, welches auch eine Kindschaft genannt werde 1. Reg. 2,12 so dass also die Gläubigen als wahre Kinder Gottes gegenübergestellt werden denen, die es nur fleischlich durch Abstammung oder Aufnahme in das Volk Israel sind. Mt. 3,9. Joh. 8,33. Röm. 9,8. 1. Petr. 1,23. Origenes deutet die Worte so, dass er das Blut bezieht auf den Opferdienst, des Fleisches Willen auf die Beschneidung, des Mannes Willen auf die Schriftgelehrsamkeit. – Um die richtige Erklärung zu finden, vergl. man zuvörderst analoge Stellen der Schrift selbst. In Joh. 3,6 und 1. Petr. 1,23 wird der Gegensatz des σπέρμα φθαρτόν und ἄφθαρτον hervorgehoben. Joh. führt die Existenz alles Menschlichen, was sich gleichwohl als Göttliches hervortun will, zunächst zurück auf ἐξ αἱμάτων. Der Plural steht wie das deutsche Geblüt, und ist auch im Klassischen nicht ungewöhnlich Euripid. Jon. 6, 92 ed. Dind. ἔξει δόλον τύχην δ'ὁ παῖς ἄλλων τραφεῖς ἀφ' αἱμάτων. Aug. nimmt den Plur. ex sanguinibus maris et feminae. Sei es nun auch in Abstammung von Patriarchen und Propheten – so ist's doch immer ἐξ αἱμάτων; das Blut aber ist nicht ewiger Strömung, vor Gott muss es ausgegossen werden. Die folgenden Glieder mit οὐδεὶς nicht οὔτε sind dadurch als beigeordnet bezeichnet. Win. §. 59, 6. Irrig wird das θέλημα gewöhnlich = ἐπιθυμία genommen. Was es nun auch für Willen gebe Gottes Kinder zu erwecken, das Reich Gottes auszubreiten, so ist's doch nur Wille des Fleisches; und der selbstbewusste, eigenmächtige Wille des Mannes, der sich zum Schaffen tüchtig hält – gilt nicht im Reiche Gottes Jak. 1,20. Alles Menschliche und Irdische, was des Lebens und Geistes und göttlicher Abstammung sich rühmt, muss am Ende auf das Irdische seinen Ursprung zurückführen (ἀνδρός – σαρκός – γυναικός.) Auch jede so genannte geistige Geburt, welche nicht aus Christo ist, hat diesen Ursprung. – Mit Beziehung auf die bei denen das Wort Glauben gefunden, beginnt nun Joh. den 3. Abschnitt V. 14-18.

3. Abschnitt. V. 14-18.

V. 14. Ganz richtig sagen Chrys. Theoph. Lampe, dass hier der Grund der Kindschaft angegeben werde. Καὶ und – mehr noch. Im Fortschritt der Rede schöpft Joh. um so völliger aus der Tiefe. Joh. hat im vorigen Verse lebhaft sich vergegenwärtigt, wie Fleisches und Mannes-Wille immerdar Leben und Göttliches schaffen will in der Welt, uneingedenk des Todes. Dass nun aber wirklich auf Erden *Geborene aus Gott*, solche die mit Gott ewiges Leben empfangen haben, sind, das verdankt sein Entstehen einem ganz andern Willen. Oben heißt es ἐγένετο ἄνθρ. es ward ein Mensch; hier aber steht voran ὁ λόγος – das Wort, das ewige und allein herrliche – ward nicht Mensch – sondern Fleisch. Richtig sagt Aug., Joh. habe den Ausdruck gewählt, uns zu zeigen quousque se humiliaverit filius Dei. σὰρξ ist keineswegs wie Euthym. will = ἄνθρωπος sondern steht immer im Gegensatz gegen πνεῦμα. Die von Gott abgefallene Kreatur nannte Gott Fleisch. Gen. 6,12. f. 1. Tim. 3,16. Röm. 1,3. 9,5. 1. Petr. 3,18; 4,1. Röm. 8,3. 2. Kor. 13,4. Hebr. 4,15; 2,17.18. Die Sphäre des πνεῦμα ist Leben, Friede, Freude, – die Sphäre der σὰρξ ist ἁμαρτία, ἀσθενεία, θάνατος, κατάρρα Es heißt nicht etwa: er nahm einen Leib an – sondern er ward's; er ward seinen Brüdern in Allem gleich, ausgenommen die Sünde.

ἐσκήνωσεν eigentlich er zeltete unter uns, Beziehung auf das מוֹשֵׁב לְחָא Jes. 4,5. f. 8,14. Zach. 6,12.13. Joh. 2,19.21. Apoc. 21,3.22. LXX. Zach. 2,10. ἰδοὺ ἐγὼ ἔρχομαι καὶ κατασκηνώσω ἐν μέσῳ σου. Zugleich in Beziehung darauf, dass er hier nicht zu Hause war und hin und her zog im Lande. 2. Sam. 7,6. Gerade aber indem er in des Menschen ganzen Zustand einging – ward, wo von Seiten der Menschen Sünde, wo Krankheit, wo Tod war, seine Herrlichkeit offenbar, dass er das selbständige Wort des Vaters war, aller Dinge mächtig auf Erden und im Himmel. Über dem Stiftszelt erschien die δόξα κυρίου und Ex. 25,8 übersetzen die LXX יְהִי כְהָרָא דְכֹהֵן durch καὶ ὑφθίσομαι ἐν ὑμῖν. – Die Herrlichkeit wird nun näher bezeichnet als δόξα ὡς d. h. wie sie gerade ein Solcher hat, als eines μονογενῆς. Nur Joh. hat diese Bezeichnung 1,18. 3,16.18. 1. Joh. 4,9. – Grade indem Christus als Mensch mit menschlichen Bedürfnissen und in Schwachheit des Fleisches unter dem Volk umherging, haben die Apostel erkannt, ja *gesehen* (1. Joh. 1,1) eine Herrlichkeit, wie sie kein Anderer auf Erden hatte. Indem sie ihm gegenüber erst recht zu der Anerkennung kamen, dass alles Menschliche ein Irdisches und Eitles ist, erkannten sie zugleich, dass allein er anders woher seinen Ursprung hatte und als eines himmlischen Vaters einziger Sohn des Vaters ewige Liebe in sich trug. cf. Mt. 16,16. – Ist er der μονογενῆς – so besteht eben die Kindschaft der Vielen nur in Ihm, die eben an diesen seinen Namen glauben, dass Er es allein ist. – Gott hat also sein Wort als Mensch lassen geboren werden. Gott, der Alles vermag, vermochte dies. Lk. 1,37. Es ist fraglich, wie das πλήρης zu beziehen. Abzuweisen ist vorerst die Variante des Codex D. πλήρη Acc. zu δόξα. Auf δόξα haben auch die Valentinianer, Theoph. u. A. es wenigstens bezogen. Entweder sind nun die Worte καὶ ἐθεασάμεθα als Parenthese zu fassen und πλήρης auf ὁ λόγος zu beziehen – oder das πλήρης ist als Anacoluth Eph. 3,17 zu nehmen und gehört zu μονογενοῦς. Eben darin bestand seine Herrlichkeit, dass er πλήρης χάριτος καὶ ἀλήθειας war. מְלֵאךְ דְּחַסְדִּיךָ Ex. 34,6.7. Joh. spricht zuerst in der ersten Person an dieser Stelle, drängt aber sich gleich zurück und stellt deshalb auch im Nom. das πλήρης – gleichsam als einen Ausruf hin.

V. 15. V. 8-11 war Christus gegenüber der Welt; V. 12-18 gegenüber der Gemeinde. Wie dort die μαρτυρία des Johannes so auch hier. Den Inhalt von V. 14 wird dann V. 16-18 näher entfalten.

Das κέκραγε bezieht sich nicht, wie Lücke will, auf das Öffentliche dieses Zeugnisses – sondern bezeichnet es als einen Schrei aus tiefster Seele. Joh. war φοβῆ βοῶντος. In den Worten des Täufers selbst versteht Lampe und And. das ἔμπροσθεν von der Würde, dem Vorrang – das πρῶτος von der Zeit, während bei den älteren Exegeten meist das Umgekehrte sich findet. Die gewöhnliche Bedeu-

tung des ἔμπροσθεν und der Gegensatz des ὀπίσω nötigt, es von der Zeit zu verstehen. Der Täufer bezeichnet also Christum als den, welcher eben derjenige gewesen sei (ἦν nicht ἐστὶ) von dem er gesagt: ὅμειπον Acc. cf. V. 48. Der nach mir Kommende ist vor mir geworden; γέγονεν doch nicht ἐγένετο; wobei er an die γένεσις denkt, die Mt. 1 beschreibt Mich. 5,1. Dies beweist Joh. damit, dass eben er nur um Christi willen da sei, dass er nur im Gefolge dieses πρωτότοκος sei, dass seine ganze Existenz erst von ihm ihren Ausgang habe. Mt. 3,11. Mal. 3,1. Kol. 1,18 ἐν πᾶσιν πρωτεύων. πρωτος nicht gleich πρότερος. Der πρότερος ist damit noch nicht der absolut Erste.

V. 16. Wie nun schon Jener seine Abhängigkeit von Christo aussprach, so fährt Joh. fort im Namen aller Glaubenden, dass sie ἐκ τοῦ πνεύματος αἰτοῦ (cf. πλήρης V. 14) genommen καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος ja Gnade um Gnade. Statt καὶ hat Griesb. ὅτι. Gratia excipit gratiam. Das ἀντὶ bezeichnet die ununterbrochene Wechselfolge; an der Stelle der einen Gnade eine neue Gnade, so dass für ἔργα und eigene Ausfüllung kein Raum bleibt.

V. 17 f. Joh. bestätigt was er von Christo gesagt im Gegensatz gegen allen Einspruch. Wollte nun aber Einer Christo gegenüber sich auf Moses berufen, wie es die Juden taten – so sagt Joh.: freilich das Gesetz ist durch Moses gegeben; was aber das Gesetz will und was seine Erfüllung ist, ἡ χάρις und ἡ ἀλήθεια. (hier mit dem Artikel) ist nicht gegeben, sondern geworden durch J. Chr. – Der Apostel setzt hier diesen Namen Jesus Christus zuerst. – Und wollte weiter Jemand gegenüber Christo auf Gott sich berufen, so schließt Joh. V. 18, dass von Gott Niemand Bescheid wisse als durch diesen Einen. Er, der in des Vaters Busen hinein ist, hat es da heraus genommen, was er als Gottes Worte in die Welt geredet hat. Vergl. die griechische Redensart: ἐπὶ κόλπον ἔχειν. – Wer also nach dem Gesetz und nach Gott fragt – der halte sich an ihn. – ἐξηγεῖσθαι ward bei den Griechen vom Ausdeuten heiliger Dinge gesagt. Wetstein. Kreuzers Symbolik 1, 13. LXX. für הִתְיָחַל Lev. 14,57.

Das prooemium gibt das Schema, die Grundgedanken, welche Joh. durch das ganze Evangelium verfolgt. Welches ist das Wort? Das Allmächtige, Ewige, ja Gott selbst. Ohne dasselbe kein Leben – ohne das Leben kein Licht für den Menschen. Sollte man aber daran nicht irre werden, wenn man sieht, wie Christus aufgenommen ist auf Erden. Weder erkannt von der Welt, noch empfangen von den Seinen.

Nein, ruft Joh. mit des Täufers Worten, dennoch er ist's und bleibt's; er kündet von der Herrlichkeit, von der unerschöpflichen Fülle der Wahrheit und Gnade in Christo Jesu. Damit ein Jeglicher bei ihm, in Seinem Worte beharre, denn ohne ihn gibt es keine Gemeinschaft mit Gott. – Der ganze Fortgang des Evangeliums bei Joh. ist nun der, dass immermehr das Wort seine Macht offenbart, der Widerstand sich steigert, die Menschen mehr und mehr an dem Worte offenbar werden, dasselbe aber nicht unterdrücken können, bis man es endlich im Tode zu ersticken sucht, aus dem es sich dann in voller Herrlichkeit wieder erhebt. Joh. beginnt nun mit dem Zeugnis des Täufers V. 19-34 und dessen Erfolg. 35-52.

Das Zeugnis des Täufers.

V. 19. αὐτὴ dieses – welches V. 20 folgt. – ἐρεῖς καὶ Λευῖται stehen im A. T. immer nebeneinander, es sind diejenigen, denen die "יהוה בְּרִית עֲבָדָה" von Gott selbst anvertraut, deren Anteil Jehova selbst ist. – Seit 400 Jahren war in Israel kein Prophet aufgestanden, um so höher war die Erwartung damals gespannt, da man die Zeit des Messias nahe wusste. Als nun Joh. auftrat, und das ganze Volk von dem Gefühl durchdrungen wurde, in ihm sei der Geist der alten Propheten aufgelebt – da war große Nachfrage, ob er nicht selbst der Messias sei, Lk. 3,15. Die Leiter des Volks, die gesamte

fromme und strenge Partei, das Synedrium waren ihm aber gram, Lk. 7,29.30, ungewiss indes was sie tun sollten, senden sie aus Jerusalem, der Hauptstadt, eine ordnungsmäßige Deputation an ihn mit der Frage, wer er sei. cf. Mt. 3,7. Lk. 3,15.

V. 20. Joh. Antwort wird bezeichnet als ein Bekenntnis cf. Hebr. 3,1. 1. Tim. 6,13. Das Gewicht desselben wird durch den negativen Satz οὐκ ἠρνήσατο noch mehr hervorgehoben. Auffallend ist die Stellung des ἐγώ: nicht bin *ich* der Christus. Er betrachtet die Fragenden als solche welche den Messiam suchen; in seiner Antwort nun stellt er seine Person völlig bei Seite.

V. 21. Die Deputierten haben nun aber weitere Fragen. Was dann, τί Neutrum. – Nach Mal. 4,5 wurde damals allgemein als dem Messias vorhergehend Elias erwartet Mt. 11,14. 17,10-13. Mk. 9,11. Sodann wurde auf Grund von Deut. 18,15 viel von dem Propheten gesprochen, der in die Welt kommen werde, Joh. 6,14, wobei man sich unklar war, ob derselbe mit dem Messias ein und dieselbe Person sei Act. 3,22; 7,37; Joh. 6,14 oder nicht. Mt. 17,3. Lk. 9,30-32. Auch diese Fragen verneint Joh. – Wie aber konnte er dies, fragte schon Origenes, da er doch Elias Mt. 17,10; 11,14. Lk. 7,27 war, und ohne Zweifel auch gewusst hat, was sein Vater Zacharias von ihm geweisst Lk. 1,17? Elias hat nicht einen Ruhm für sich gesucht, sondern für den Namen Jehovas geeifert. Die Juden nun dachten sich unter Elias und dem Propheten einen Wundermann; indem nun Joh. ein Elias vor dem Volk und nach des Volks Ideen nicht sein wollte, hat er im Geiste und der Kraft Eliae gehandelt und von sich ab, aber zu Christo hin, dessen Ehre ihm allein am Herzen lag, gewiesen. So sagt Amos: ich bin kein Prophet.

V. 22. Indem nun aber die Abgeordneten auf eine positive Antwort dringen, gibt Joh. diese so, dass er in der ganzen Kraft eines für die Tage des Messias in der Schrift selbst zuvor verkündigten Zeugnisses sie auf den Herrn selbst hinweist. Jes. 40,3.

V. 24. Lücke kann nicht einen hinreichenden Grund des Zusatzes finden, dass sie von den Pharisäern gewesen. Der Zusammenhang ist aber dieser. Die eigentliche Absicht der Frage wurde nur offenbar; die Pharisäer ärgerten sich an dem Täufer Joh. als Pharisäer – und so fangen sie nun an, bei Joh. die Befugnis seiner Taufe in Frage zu bringen. cf. c. 2,18. – Die βαπτισμοί überhaupt (Hebr. 6,2) und die des Joh. insbesondere betrachteten die Pharisäer als zum καθαρισμός (c. 3,25) gehörig; eine große Reinigung nun erwartete man allerdings zu Zeiten des Messias nach Ez. 36,25; 37,23, insbesondere würde Elias eine solche vornehmen (cf. Lightfoot ad. 1.) Der Taufe des Joh. mochten sich aber die Pharisäer nicht unterwerfen, da sie sich für rein hielten.

V. 26. cf. Mt. 3,11. Mk. 1,7.8. Lk. 3,16. Man erwartet, der Täufer würde nun seine Berechtigung nachweisen – und schon Heracleon nahm eine Inkongruenz der Antwort und Frage an; ebenso de Wette, Lücke, Olshausen und Tholuck geben keine ausreichende Erklärung. – Die direkte Antwort lag nicht so sehr in den Worten, als dem Eindruck derselben. Der Täufer entwarfnet die ihm feindlichen Pharisäer, indem er, ohne seiner Taufe irgend eine geistige und seligmachende Wirkung beizulegen sich als nicht einmal würdig bezeichnet, Sklavendienste dem zu leisten, der bereits – aber ihnen unbekannt – in ihrer Mitte sich befinde. Immer zieht er von sich auf Christum hin.

V. 28. Statt Bethanien ist besonders durch Origenes die Lesart Βηθαβαρά von Vielen eingeführt. Allerdings könnte das mehr bekannte Bethanien sich in viele Handschriften eingeschlichen haben, während doch jenes Bethanien bei Jerusalem hier nicht gemeint sein kann. Ist Bethabara alte Lesart, so mag es das בית ברה Jud. 7,24 nach Einigen = בית עֶבְרָת eine Übergangsstelle am Jordan sein, wo dann natürlich viel Volks sich sammeln musste. Indes kann auch ein zweites Bethanien am Jordan gelegen haben. Könnte man dies durch בית אֶבְרָתָה mit Possinus, Wolf (cur. philol.), Rosenmann übersetzen, so gewinnt die Konjektur einigen Schein, es sei vielleicht eben als Übergangshausen später

Schiffshausen genannt worden. Diese Ableitung ist aber schwerlich richtig. – ἦν βαπτίζων – es war also ein fester Standort.

V. 29-33. Ein anderes Zeugnis Joh. vor seinen Jüngern.

Gleich am andern Tage (ἐπαύριον) erhielt Joh. einen andern Besuch als den der Jerusalemischen Deputation. – Die Worte „ὁ ἐμνὸς τοῦ θεοῦ“ bezieht man auf das von Jesaja gebrauchte Bild des leidenden Knechts Gottes. Jes. 53,7. Wenn aber dies, so beziehen sie sich auch auf das Fundament dieser Stelle, auf das Opfer, und zwar speziell nicht so sehr auf das Passahlamm und das tägliche Morgen- und Abendopfer, als vielmehr auf den der Asasel²² in die Wüste gesandten וְעֵיר und auf Lev. 4,32. Num. 6,12. cf. Apoc. 5,6.12; 13,8. 1. Petr. 1,19. – Salomo schlachtete 120.000 Lämmer bei der Tempel-Einweihung und Josephus spricht von 255.600 am Paschahfest geschlachteten. In der Wüste Juda wurden diese Herden geweidet. αἶρεν heißt 1) tollere in humeros et portare, dann aber auch 2) was Thol. an dieser Stelle nicht einräumen will: extollere in altum et auferre. cf. 1. Joh. 3,5. 1. Sam. 15,65. LXX. ἄρον τὸ ἀμάρτημά μου. cf. Ps. 32,1. 1. Sam. 25,28.

V. 30. περὶ οὗ mit Bezug auf den; oben ὅν – ἀνήρ Zach. 6,12. Vir Zemach.

V. 31. Die Worte „auch ich kannte ihn nicht“ widersprechen keineswegs Mt. 3,14. Sie werden in den folgenden Versen selbst näher erklärt, welche offenbar eben die Erzählung der Taufe Christi voraussetzen, wie sie die Synoptiker geben.

V. 32. ἐπ’ αὐτόν Acc. wie oben πρὸς θεόν V. 1. Es ist von einem bleibenden und persönlichen Herabsinken die Rede cf. Apoc. 7,15. Die Konstruktion bekomme etwas Ethisches durch solche Anomalie, sagt Bernhardt.

V. 33. ἑώρακα καὶ μεμαρτύρηκα cf. 3,11.32. 19,35. 1. Joh. 1,2.3; 4,14. Winer bezeichnet die Bedeutung des Perfectums richtig (p. 249) „es sei und bleibe bezeugt.“

Dieses zweite Zeugnis des Täufers steht im deutlichen Zusammenhang mit dem des vorigen Tages. cf. ὅμ ὑμεῖς οὐκ οἴδατε und κἀλὼ οὐκ ᾔδειν; ferner das βαπτίζω ἐν ὕδατι bekommt hier erst seinen Gegensatz in V. 33. – Da man sich unter Joh. gewöhnlich einen Mann vorstellt, der für das Gesetz geeifert, dabei aber in sehr irdischen Messias Hoffnungen befangen gewesen sei, so hat man das hier abgelegte Zeugnis in seinem Munde sehr verschieden zu erklären und den Joh. zugleich vor dem scheinbaren Widerspruch gegen Matth. zu retten gesucht. Es stellt sich aber dieses Dreifache heraus. 1) Bedeutung der Taufe selbst. Joh. zeigte allem Volke seine Sünde an und taufte εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Er fühlte sich selbst aber ohnmächtig, die Sünden weg zu schaffen und den Menschen heiligen Geist einzuhauchen – und so hielt er sich und allem Volke den ἰσχυρότερον vor, den nach ihm Kommenden, welcher vor ihm gewesen, der allein eine Taufe vornehmen könne, wodurch der Mensch eines andern Geistes Kind würde. Da es ihm also um den Besitz des heiligen Geistes zu tun war, so hat Gott ihm als das Kennzeichen des Messias eben dies in V. 33 Bezeichnete angegeben; und weil der baptista nicht anders denn ein zweiter Noah die ganze Welt um sich in Wassern der Sünde untergetaucht sah, so ist der Geist in Gestalt der Taube des Friedens gekommen, wie auch einst der Geist über den Wassern brütend geschwebt. Gen. 1,2. Sodann wusste Joh., dass nunmehr der Welt das Licht aufgehe und Frieden und Leben grünen werde auf Erden. 2) Das ἐμνός τ. θ. Ganz richtig haben Lampe, Semler u. A. bemerkt, dass eben V. 29 Jesus von der 40tägigen Versuchung in der Wüste zurückkehren mochte. Am Tage zuvor hatte Joh. aufs tiefste die Verkehrtheit und Unbarmherzigkeit der Pharisäer erfahren; da fühlte er wohl, dass Priester und Leviten mit ih-

²² Zum ursprünglichen Text „dem Asasel“ heißt es in den Berichtigungen: „[...] ist [...] der Asasel zu lesen; der Druckfehler könnte sonst die Ansicht nahelegen, als ob *Wichelhaus* den Asasel vom Teufel erklärt hätte. Le bouc emissaire war ihm vielmehr ein Bild des mit der Sünde sich entfernenden Christus.“

rem Opferdienste die Sünden nicht tilgen könnten. Hatte aber nicht Christus, der allein Gerechte und Unschuldige, sich der Taufe Joh. unterzogen, welche sonst nur bei Proselyten üblich war? Diese Taufe machte den ganzen Menschen zum Heiden, zur Sünde. Also hatte Christus, selbst unschuldig, die Schuld der Welt Angesichts Gottes auf sich genommen. Steph. le Moyne Var. Sacr. II p. 641. Lev. 16,10 לִזְבֹּחַ. War er sodann nicht nach der Taufe wie am Versöhnungstage der mit der Sünde des Volks belastete Bock dem Asasel in die Wüste getrieben wurde – von dem Teufel versucht worden? Kam er nicht jetzt aus der Wüste hervor, worin die 1000 Lämmer geweidet wurden, und was lag nun wohl näher, als dass Joh. auf ihn hinweist: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ. 3) Das οὐκ ᾔδειν. Joh. sagt mit dem οὐκ ᾔδειν keineswegs, dass er Jesum nicht menschlich gekannt oder nicht gewusst hatte, was bei der Geburt vorgefallen. (cf. oben οὐκ οἶδατε). Aber Christi ganzes Benehmen, sein Tun und Leiden eben als das des ἀμνὸς τ. θεοῦ würde auch er nicht verstanden, daran würde er ihn als den Messias nicht erkannt haben, weil auch ihm wie allen Menschen die Sinne dafür fehlten, Gottes Herrlichkeit darin zu erkennen, dass er Sünde, Elend und Tod über sich nimmt, um es sodann auf seinem Rücken davongetragen zu haben. So hat er sich auch nachher an Christo geärgert Mt. 11,3. Auch ich verstand sein Benehmen nicht, sagt Joh. und hätte ihn an seinem Tun nicht erkannt als eben den, der er ist – hätte nicht Gott usw. Auch bei der Taufe (Mt. 3) wollte er Christo wehren, und doch gerade bei der Taufe war es, wo Gott das ihm gemeldete Zeichen eintreten ließ, – deshalb sagt auch Joh. ἵνα φανερωθῇ damit das an ihm offenbart werde, was sonst Niemand an ihm würde wahrgenommen haben. Und so schließt denn Joh., dass er auf diese Weise selbst es gesehen und aus eigener Erfahrung es bezeugt habe – was er freilich von seinen Eltern schon vernommen: ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τ. θεοῦ. –

Der Erfolg des Zeugnisses V. 35-52.

V. 35. εἰστήκει muneribus intentus.

V. 36. ἐμβλέψας cf. V. 43 intentis in eum oculis. Unter den Versuchungen der 40 Tage war auch eine gewesen, dass Jesus in Jerusalem auf die Zinne des Tempels sich begeben sollte, vor allem Volk sich von da herunterzulassen. Aber solche Beglaubigung hat er nicht gewollt. Aus der Wüste kommt er zu Johannes V. 29; wahrscheinlich war er irgendwo in Bethanien eingekehrt und geht am folgenden Tage am Jordan abermals an der Stelle vorbei, wo Johannes taufte. Da kam ja das Volk zusammen, seine Sünden zu bekennen – das war also auch die Stelle des ἀμνὸς τ. θεοῦ. Auf das Zeugnis des Täufers machen sich nun zwei der Jünger auf und folgen dem wandelnden Jesus. Magni dies – – – sagt Bengel, huius evangelistae studium in temporibus notandis.

V. 37-40. Παββι. So auch 11,8; 13,3. Später ist die gewöhnliche Anrede κύριε. Johannes fügt die Übersetzung bei und deutet also an, dass sie wohl gefühlt, was sie damit sagten. Παββι v. רב war der übliche Titel der Gesetzeslehrer. Da sie ihm als dem Lamm Gottes gefolgt sind, so sind sie zu ihm gegangen, über den Weg der Seligkeit und Gerechtigkeit von ihm gelehrt zu werden. – μένειν zur Herberge sein. C. 2,12.

V. 40. ἔρχεσθε καὶ ἴδετε וּרְאוּ לכו Ps. 66,5 nach Wetstein die ganz übliche Redensart: Ihr mögt es euch selbst ansehen; kommt doch mit.

τὴν ἡμέραν ἐκείνην. Credner unrichtig: von jenem Tage ab. – ὥρα δεκάτη wäre nach der allgemeinen üblichen babylonischen Zählung, die selbst bei den Römern im Leben die gewöhnliche war, Pers. Sat. 3, 3, etwa 4 Uhr Nachmittag. Weber Lehrbuch der Chronologie p. 23. 97.

Diese Erzählung hat den lieblichsten Reiz ungeschminkter Einfachheit. Wie bewegt mochte das Gemüt der Jünger sein, wie bewegt das Herz des Herrn selbst. Welche Naivität in der Frage der Jün-

ger – welche Leutseligkeit in den Worten des Meisters – ἦλθον καὶ εἶδον wiederholt. Der Eine der beiden Jünger ist Andreas; der andre vielleicht Johannes selbst wie schon die Alten vermutet. So erinnert sich Jemand gerne des Tages und der Stunde erster Begegnung mit dem, den man über Alles und für das ganze Leben lieb gewonnen.

Einen seligen Tag hatten sie erlebt – ihre Herzen waren der Freude übervoll.

V. 41. εὐρίσκει πρῶτος – also Beide machen sich auf, von dem zu melden, wovon das Herz voll ist. πρῶτος andere Lesart πρῶτον. ἴδιος den eigenen, leiblichen – ein um so festeres Band also, da Beide auf das Reich Gottes warteten.

εὐρήκαμεν. Bengel: magnum ac laetum ἔσρημα, quadraginta propemodum saeculis a mundo exspectatum. Ex Joanne didicerant, in proximo esse.

τὸν Μεσσίαν – von dessen Erwartung Alles voll war.

V. 42. Warum die volle Ansprache: Σύμων, ὁ υἱὸς Ἰωνᾶ? Lampe: Du Hörer der Gnade. Jonas = Jochanan. Cod. B. liest Ἰωάννου. – Es liegt vielmehr in der vollen Ansprache etwas Liebevolltes und Mutgebendes; er nimmt ihn so, wie er als Mensch ist und alle Welt ihn kennt. κληθήσῃ Fut. die Nennung selbst erfolgte später; eben mit Bezug auf das Bekenntnis des Messias. Wo der Messias, da auch der Kephas. Κηφᾶς aramäisch כִּפָּא מֵטְרָא. Πέτρος ist nicht Felsenmann, sondern Fels. Das ος ist nur Endung. Es gehört mit zur Lebendigkeit der Erzählung, dass wir hier die aramäischen Namen Messias, Kephas haben.

V. 43. Abermals εὐρίσκει. Ein gegenseitiges Finden. Philippus war also auch wohl Jünger des Täufers; wenigstens hielt er sich damals auch dort auf.

V. 44. כְּיָת צִיִּית wird hier die Stadt des Andreas und Petrus genannt. Abermals ein Bekannter – dem es nun auch um so leichter war nach Galiläa zu folgen – wo er her war.

V. 45. Nathanael, d. i. Theodoretus, Dorotheus, Adeodatus, ist nach c. 21,2 aus Kana in Galiläa; da er hier und c. 21,2 in so naher Verbindung mit den Aposteln steht, so hat man ihn mit Einem der Zwölfe, mit Bartholomäus für identisch gehalten, welcher Mt. 10,3 mit Philippus zusammengestellt ist. –

V. 46. ὃν Acc. siehe oben V. 15. – Phil. und Nath. haben mithin in den Propheten nicht nur, sondern auch im Pentateuch den beschrieben gefunden, welchen auch Paulus τὸ τέλος τοῦ νόμου d. h. das Augenmerk des Gesetzes nennt.

τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ der Artikel scheint anzudeuten, dass Jesus von Person dem Nathanael schon bekannt gewesen. – Weil seine Eltern in Nazareth ansässig waren, auch er selbst dort als τέκτων von Jugend auf gelebt hatte – galt Jesus als Ναζαραῖος, oder nach der platteren Aussprache des Volks Ναζαραῖος.

V. 47. Das ganze Galiläa war als heidnisch, als voll von Zöllnern und Sündern den rechten Israeliten verächtlich, und in Galiläa war Nazareth vornehmlich ein unseliger Ort. Die Augen der Frommen waren auf Bethlehem und auf Jerusalem gerichtet, c. 7,52. – ἔκρου καὶ ἶδε gewöhnliche Redensart: Überzeuge dich selbst durch den Augenschein.

V. 47. Gerade diesen Galiläer, den in der Schrift Suchenden nennt nun der Herr einen ἀληθῶς Ἰσραηλείτης und benimmt ihm damit seinen Zweifel, indem er ihm in Bezug auf seine eigne Person es zum Gefühl und zur Gewissheit bringt, dass Gott das Herz ansehe, und der ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰοδαῖος Röm. 2,29 Lob habe von Gott. – Jes. 48,1; 44,5. ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστι. Deut. 10 sagt Moses zu Israel: Er, Jehova ist יהוה und Jeremias spricht von יהוה צבאות. Der wahre Israelit wartete also auf den Christum Gottes; der δόλος der Andern war, dass sie sich selbst vor Gott für etwas hielten, weil sie

Israeliten waren. Vergl. Ps. 32,2: Der Mann, in dessen Geist keine מַחֲשֵׁבֶת . Dem $\delta\acute{o}\lambda o\varsigma$ steht entgegen die $\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{o}\tau\eta\varsigma$.

Christus sprach diese Worte zu den Umstehenden – doch so, dass Nath. selbst sie hörte.

V. 48. $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\nu$ nicht „ich erkannte“ sondern „ich sah.“ Unter dem Feigenbaum war man sehr gewöhnlich seines dichten Schattens wegen. Schöttgen zu V. 48. Man fühlte sich darunter geborgen und verborgen. Was Nathanael da mag getan haben? Bereschit Rabba: R. Itaja et discipuli eius solebant summo mane surgere et sedere et studere sub ficu. Ohne Zweifel hat er gebetet in secessu sub aliquo ficu et extra conspectum hominum; der Gegenstand seines Gebets ist ohne Zweifel der βασιλεύς τ. Ἰσρ. gewesen.

V. 49. Wie der heilige Geist mit Christo war, so hat er, der Alles sieht, ihn im entscheidungsvollen Augenblick eines Menschen Herz durchschauen und das Verborgene sehen und wissen lassen cf. c. 4,29. Da sich nun Nathanael, wie er sein tiefstes Herz vor dem unsichtbaren Gott ausgeschüttet hatte – damit auf einmal vor Jesus gestellt sah, kann sein Ausruf nicht befremden: Rabbi, du bist der Sohn Gottes, der König Israels. – Beides waren unter dem Volke gangbare Bezeichnungen des Messias. Joh. 10,11.27. Lk. 22,70. Mt. 22,42.

V. 50. Jesus überlässt ihn aber nicht den Reflexionen über seine eigne Person; er weist ihn auf Größeres hin als das.

V. 51. ἀμήν, ἀμήν wie gewöhnlich bei Joh. doppelt. Es ist gestritten worden, ob das Amen die Bedeutung eines Schwures habe. Richtig sagt darüber eine Stelle des Talmud (Traktat Schebnoth): amen modo habere vim iurisiurandi (et respondebit Num. 5,22. mulier Amen Amen), modo vim annuendi comprobandive (Deut. 27,26), modo adhiberi pro re confirmanda (Jer. 28,6). Die Juden nennen das Amen וְקִימוֹת הַמֵּאֲמָרִים corroborationem sermonis et confirmationem eius. Deut. 27,15-26. Jer. 11., 5. Neh. 5,13. Ps. 72,19. Bei den Juden war im Ganzen eine große Scheu und Ehrfurcht vor diesem Worte. Die Gemeinde sprach dieses Amen als Antwort auf den Segen oder das Gebot; Christus aber, der selbst der Amen heißt Apoc. 3,14. Jes. 45,23 in dem alle Verheißungen Gottes Ναὶ καὶ Ἀμήν 2. Kor. 1,20 – stellt es zu Anfang seiner Rede, die Propheten immer begannen כֹּה אָמַר so spricht er λέγω ὑμῖν. – Ego, qui cum Amen, vere ac iurato dico vobis. Nathanael unter dem Feigenbaum mochte den Herrn an den Erzvater der echten Israeliten, an Jakob in Bethel erinnert haben. Wenigstens ist das Bild der auf- und absteigenden Engel aus Gen. 28,12 genommen. Christus vergleicht sich selbst mit der Leiter, welche zu Häupten Jakobs gestanden. Damals rief dieser aus „Wahrlich, es ist Jehova an diesem Orte, und ich habe es nicht gewusst.“ Zu beachten ist, dass ἀναβαίνοντας voransteht. Zu dem ἁπαρτι cf. Mt. 23,39; 26,64. – Die Engel tragen die Gebete hinauf, sie tragen die Erhörung und Hilfe herunter. Christus sagt nicht ἐπ’ ἐμέ oder ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ – sondern τοῦ ἀνθρώπου. Ein Solcher wandelte er auf Erden umher, seinen Brüdern in Allem gleich – und gerade als solcher ist er für Jeden, der sich אָנְיוֹ d. h. elend kennt, die Leiter in den geöffneten Himmel, auf der die Boten Gottes auf und niedersteigen. An und für sich ist der Himmel geschlossen – jetzt aber öffnet er sich und es ist ein Mittelglied da, eine Verbindung, ein Weg, auf dem die Boten auf und abwandeln.

Der historische Nexus ist mutmaßlich folgender. Es war im 15. Jahr des Tiberius, als Johannes in der Wüste am Jordan auftrat. Alles Volk strömte zu ihm und es entstand eine Bewegung im ganzen Lande. Es mochte gerade das Volk in Jerusalem zu einem Feste beisammen sein, als jene amtliche Deputation an ihn gesandt wurde und so könnte diese Gelegenheit eines Festes auch Veranlassung gewesen sein, dass die Galliäer Andreas, Philippus u. A. von Jerusalem her bei Johannes auf der

Rückkehr nach Hause vorbeikamen, wenn sie nicht als seine Jünger überhaupt in seiner Umgebung waren. Unter allem Volke war auch Jesus zur Taufe gekommen, und wie er nun nach den 40 Tagen gerade am Tage nach jenem Zeugnis des Täufers zu demselben zurückkehrt, da sammeln sich die von Johannes Unterwiesenen um ihn. Philippus wenigstens begleitet ihn nach Galiläa, Einer ruft den Andern herzu und es findet sich ein Kreis der Jünger zusammen. Die eigene Erwählung und Berufung der δώδεκα als seiner Apostel erfolgte aber erst später; die Erzählung c. 2 cf. V. 4 geht offenbar Mt. 4 voran cf. V. 12. Die Berufung Mt. 4 erfolgte nach Lk. 5 cf. Lk. 4,23 sogar erst geraume Zeit nachher, als Johannes nämlich ins Gefängnis geworfen war und Jesus in Folge dessen seinen Wohnsitz in Kapernaum nahm. Jetzt war Jesus 30 Jahre alt; es mochte noch im Anfang des Jahres, noch nicht gar lange nach des Täufers erstem Auftreten sein.

Die treffliche und meisterhafte Fügung und Darstellung von V. 19-52 springt in die Augen. Dem ganzen jüdischen Volke wird in seinen Boten angekündigt, dass Johannes ganzes Auftreten und Tun nichts Anderes bezwecke, als den Einen anzukündigen – den Gesalbten, den Herrn; Er ist schon da, aber Niemand kennt ihn. Da kommt Jesus und es erfolgt das zweite Zeugnis: Ἰδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ; Johannes hat seinen Beruf erfüllt, er hat bezeugt. Auf das doppelte Zeugnis wird dennoch von keinem Erfolge gehört. – Da nun, an einem dritten Tage, als Johannes der dritte unter zwei Jüngern steht, wiederholt er sein Zeugnis; und diese beiden folgen Jesu. Wie menschlich, wie einfach nun Alles – und eben da die Seligkeit des εὐρήκαμεν. *Brüder* sind es, die sammeln sich um den *Messias*. Dessen Wort findet bei Philippus Gehorsam. Der ist gefunden, den die Schrift *verheißen*, dessen *Erscheinung* mit so heißen Gebeten erfleht war. Inmitten dieser Galiläer der υἱὸς τοῦ θεοῦ, der βασιλεὺς τοῦ Ι., und der Weg zum Himmel ist geöffnet durch den *Sohn des Menschen*. Haec sunt primordia Christi. Vergleiche zu diesem Kapitel: *Hoelemann* De evangelii Joannei introitu introitus Geneseos angustiore effigie Lips. 1855; *Philippi* der Eingang des Johannesevangeliums Cap. I, 1-18. Stuttgart 1866. Keil, Commt. 72 ff. Dann die vortrefflichen Betrachtungen von Kohlbrügge: Im Anfang war d. Wort. Elberfeld 1877.

2. Kapitel.

Es handelt dieses Kapitel von der φανέρωσις τῆς δόξης und dem Glauben der Jünger V. 11 und 22. Zu diesem Zwecke stellt Johannes zwei Erzählungen zusammen, eine, welche er τὴν ἀρχὴν τῶν σημείων nennt, eine andre aus der letzten Zeit des Lebens Jesu; die eine in Galiläa, die andre in Jerusalem.

V. 1-11. Jesus und seine Jünger auf der Hochzeit in Kana.

V. 1. τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ mit Beziehung auf c. 1,52. Auf den dritten Tag nach seiner Ankunft in Nazareth. – Nazareth liegt in einem engen Tal, inmitten eines Höhenzugs, welcher zwischen den beiden größten Ebenen Palästinas, der Ebene Esdrelom jetzt Merj Ibn 'Amir und der Ebene el Buttauf von Osten westlich zum Meere hinläuft. Die Tradition der Mönche bezeichnet nun das heutige Kefr Kenna 1½ Stunden von da auf einem der Wege nach Tiberias als das Kana der Schrift; es ist aber kein Zweifel, dass wir es vielmehr in dem Câna el Dschelil (Robinson III, 445) 3 Stunden nordwestlich von Nazareth am Abhang des Gebirges Naphtali zu suchen haben. –

V. 2. Die Mutter Jesu – so immer Johannes. – Sie war daselbst – ob schon für die Vorbereitungen der Hochzeit? – γάμος nuptiale convivium.

V. 3. Wie nun die Nachricht anlangte, Jesus sei zurückgekommen und eine Anzahl von Jüngern, die sich um ihn gesammelt (noch nicht οἱ δώδεκα), wurde auch er geladen. – Eine Hochzeit dauerte gemeiniglich mehrere (8) Tage; die Zahl der Geladenen war dann sehr groß. Maimonides de

connubiis: sapientes constituerunt, ut qui virginem ducat uxorem is septem dies perpetuos cum ea ducat neque sua se exerceat arte, sed ad vescendum potandum atq. ad oblectandum se paret totum et dedat. Et qui ducit uxorem iam mulierem is non minus triduo se faciat hilarem. Es war ein Fest des ganzen Orts.

V. 3. ὑπερήσαντος er blieb hinter dem Bedarf zurück. – So חסר Gen. 8,3.

ἔχουσι nämlich die Hochzeitleute.

Maria beweist sich als eine sorgsame Hausfrau. Sie war dieser Familie befreundet, die man vergebens näher zu erraten sich bemüht hat. Eine Hochzeit ist aber im Orient ein hohes Fest; שְׂמֵחַ הַחֲתָנִים ja war eine Pflicht der Pietät und des Wohlwollens. Auf einer Hochzeit soll es fröhlich zugehen und es soll an nichts Mangel sein. – Man hat nun gefragt, was Maria mit diesen Worten gewollt habe, welche Bengel sich so deutet: velim discedas ut ceteri item discedant, antequam penuria patefiat. Es ist aber offenbar, dass sie ihn angefragt, damit er Rat schaffen möge; sie mochte in ihrem eignen Hause manchmal erfahren haben, dass er Hilfe gebracht. Joseph war damals wahrscheinlich schon gestorben.

V. 4. τί ἐμοὶ καὶ σοί das hebräische תְּלִי לִי חֵן Josua 22,24 und öfter; auch im Griechischen üblich. Mt. 8,29. Mk. 1,24. – γύναι – denn ganz nach Frauenart zeigte sie sich – Meine Stunde ist noch nicht gekommen. Jesus hatte als τέκτων in aller Stille Nazareths bis dahin gelebt; er war zum Jordan gegangen, wie jeder Israelit sich daselbst taufen ließ; die Jünger hatten sich zu ihm gefunden, von Gott selbst ihm zugeführt; voll des heiligen Geistes, sagt Lukas, kam er vom Jordan nach Galiläa. Seine Stunde war, zu warten auf Gottes Geheiß; einzuschreiten mit seiner Hilfe, wo nichts mehr helfen konnte. cf. c. 7,4.

V. 5. Die Mutter aber, ohne sich irre machen zu lassen, weist die Diener an ihn; und um seine Mutter nicht zu beschämen in ihrem Vertrauen, das sie zu ihm erweckt – eingedenk des Ölkrugs der Witwe 2. Reg. 4,2 ff. lässt er die vor ihm stehenden Gefäße füllen.

V. 6. ὑδρίαὶ Wassergefäße; λίθιναι aus Stein d. h. wahrscheinlich Ton (Steingut) – wie es bei den Juden für den Zweck der Waschungen üblich war. Im Talmud werden Lydda und Bethlehem als Orte genannt, wo dergleichen Steingut-Fabriken waren, κείμεναι ergo latiores quam altiores; so geräumig und tief, dass aus ihnen geschöpft wurde. κατὰ τὸν καθαρισμὸν Ἰουδαίων. Der Reinigungsgesetze hatten die Juden unzählige cf. Mt. 15,2. Mk. 7,3.4. Joh. 18,28. Im Augenblick wurden diese Gefäße nicht gebraucht; da sie von großem Umfang waren so waren sie wahrscheinlich für die Reinigung der Tischgeräte bestimmt. – Das ἀνά bezeichnet, dass jede einzelne ὑδρία gefasst habe 2 oder 3 μετρητάς. μετρητής ist in den LXX und bei Josephus dem hebräischen חֶבֶצֶת entsprechend = 1½ röm. amphora = 20 Maß. Sechs μετρητὰ οἴνου reichen in der Geschichte des Bal für 70 Priester hin. 3 Esr. 8,27. Eisenschmidt berechnet den Inhalt der 6 Hydriai auf 13 Ohm.

V. 8. ἀρχιτρίκλινος ist nicht = συμποσίαρχος wie Lücke will, sondern ὁ φροντίζων τῆς ὑπηρεσίας ἀπάσης, der τραπεζοπιός. τρικλίνιον ist der dreifache Divan, vor dem der Tisch aufgedeckt wird; dieser Oberkellner, Speisemeister, Hofmarschall gehörte nicht zu den Gästen – sondern ist eine für das Festessen genommene Person. Bei den großen Mahlzeiten war die Anordnung eines Kundigen notwendig. – cf. Xen. Mem. 1, 5. 2. Die διάκονοι sind die οἰνοχόοι, die pincernae. Plato Symp. 31, 1. Hor. Od. 1, 4. 18; 2, 7. 25.

V. 9-10. ἐγεύσατο peritus diiudicandi gustus. Ignorantia architriclinceini comprobat bonitatem vini, scientia ministrorum veritatem miraculi. – Er ruft den Bräutigam. In dessen Hause war nämlich das Fest. Wahrscheinlich war die Gesellschaft im Hofe oder in den Hallen gelagert; der Mutter Jesu, welche im Hause sehr bekannt gewesen sein muss und die Anordnungen treffen mochte, wurde die

Verlegenheit entdeckt; sie hatte Jesum bei Seite genommen, die auf einen Befehl wartenden Diener hatte dann Jesus auf die abgesondert dastehenden ὑδρίαί gewiesen; so wusste der ἀρχιτρίκλινος von nichts. Nach Art solcher Leute, da der Wein ihm mundet, spricht er dem Bräutigam seine belobende Verwunderung aus, dass er jetzt am Ende des Festes mit solchem Weine noch herausrücke. Dass die vom Speisemeister angegebene Sitte wirklich insgeheim geübt würde, bezeugt z. B. eine Stelle bei Plinius H. N. 14, 14. wo Cato erzählt: non aliud vinum bibi quam remiges: in tantum dissimilis istis, qui etiam convivis alia quam sibimet ipsis ministrant aut procedente mensa subiiciunt. Cassius Jattrosophista behandelt die Frage: διὰ οἱ μέθυσοι φαῦλον οἶνον ἡδέως πίνουσι.

In Galiläa war heidnische Art einheimisch; nach dieser urteilt der Triklinarch. Die Familie selbst aber war ohne Zweifel fester und gestrenger Sitte; sie hatten aber nach ihrer Leutseligkeit viele Gäste geladen, das Beste getan – jedoch die Kräfte des Hauses reichten nicht aus. Da es nun an Festen und Hochzeiten fröhlich hergehen soll Deut. 14,26, so hat der Herr, der es verstand, mit den Fröhlichen fröhlich zu sein, Rat geschafft, dass es an diesem Feste, wobei er mit seiner Mutter und seinen Jüngern gegenwärtig war, an dem edlen Gewächs des Weinstocks nicht gebrach. Hat einst das Wort den Weinstock geschaffen zur Freude des Menschen (1. Tim. 4,3), indem sich unter dem Einfluss der Sonnenglut die Feuchtigkeit des Bodens in Wein verwandelt, so hat das Wort hier, da es Fleisch geworden, was an und für sich Wasser war (Luther: der Wein, der zuvor Wasser gewesen), werden lassen zu Wein zu einem Zeichen, dass durch ihn Alles geschaffen ist und gesättigt wird mit Überfluss.

V. 11. Insbesondere aber musste noch dies Wunder für die Jünger von Bedeutung sein. Der Täufer, der strenge Fasser, hatte alles in Wasser gereinigt; Er, der Herr, der selbst ein Bräutigam genannt wird, lässt die Gefäße zu Reinigungen bestimmt mit Wasser füllen und es wird zum Wein, zu dem belebenden und allen Kummer verscheuchenden Labetrunk festlicher Freude und Wonne. – Einen solchen, sagt Joh. V. 11, machte Jesus den *Anfang* der Zeichen. – Die Stelle Lk. 5,30 hat wahrscheinlich Bezug auf diese Geschichte. Den Kirchenvätern und Mönchen hat dieser Anfang nicht sehr gefallen. (Lampe: Allegorie. Lücke, Neand. und Tholuck sprechen von berauschenden Quellen und meinen, das Wasser habe nur Farbe und Geschmack des Weins angenommen.) Die Katholiken (Maldonatus) suchen mystische Beziehungen der Transsubstantiationslehre hier zu finden.

In Betreff der Form ist zuerst die Kürze der in 10 Verse gefassten Erzählung zu bewundern, ebenso das so ganz aus dem Leben gegriffene Zwiegespräch mit der Mutter und die meisterhafte Pointe V. 9.10.

V. 12-22.

Da man von der Voraussetzung streng chronologischer Folge ausging, so hat die folgende Erzählung den Apologeten große Schwierigkeit gemacht, da sich dieselbe bei den Synoptikern am Ende findet. Man hat angenommen, die Begebenheit sei doppelt vorgefallen, ut, in quo inceperat Jesus, in eo se desinere ostenderet (Grotius). Dass aber wirklich ein und dieselbe Geschichte hier und dort vorliegt, zeigt die völlige Übereinstimmung, und dass auch bei Johannes diese Begebenheit der letzten Zeit Jesu angehört, ist aus Folgendem klar: 1) μετὰ τοῦτο V. 12 heißt nicht post eam ipsam rem modo narratam sondern postea, ein anderes Mal; 2) ein Hinziehen nach Kapernaum nicht bloß Christi, sondern auch seiner Brüder kann nur der letzten Zeit angehören; 3) die Hindeutung auf seinen Tod V. 19 hat nur dann ihre Stelle; 4) das Evangelium schließt V. 22 selbst die Zeit nach der Auferstehung ganz unmittelbar daran; 5) der Tempelbau hatte im Jahre 14 vor Christo begonnen und so waren erst im 32. oder 33. Jahre nach Christo die 46 Jahre V. 20 verflossen. Die Bestreitung der Richtigkeit der synoptischen Zeitangabe der Tempelreinigung geht aus dem Mangel an Ver-

ständnis für die Anordnung der σημεία bei Johannes und dem ganzen Zweck seiner Darstellung hervor. Die Gliederung der synoptischen Erzählung nach der Grundordnung: Galiläa und Jerusalem blickt auch bei unserem Kapitel durch: ein Beweis wie auch Johannes mit dieser Stoffeinteilung bekannt war.

V. 12. Καπερναοὺμ lag wahrscheinlich, wo der jetzige Khan Minjeh am Ufer des Tiberias-See, deshalb κατέβη. Mt. 8,1. Dort bei Kana ist die Mutter die Geladene und mit ihr Jesus – hier ist Jesus voran. – Dass auf der letzten Reise nach Jerusalem Jesu Mutter und Brüder mit ihm waren, geht klar aus der evangelischen Geschichte hervor Act. 1,14 – V. 13 hier ἀνέβη.

V. 13. Deut. 14,25 ist dem fern wohnenden Israeliten gestattet, daheim seine Tiere zu verkaufen und dann zum Fest andre zu lösen an dem Ort des Heiligtums. So wurden dann zum Fest eine ungeheure Menge Rinder, Schafe und Tauben in Jerusalem zusammengebracht. Die Verkäufer selbst waren indes bei den Juden so sehr verachtet, dass ihr Zeugnis so wenig als das der Wucherer und Würfelspieler bei Gericht angenommen wurde (tract. Sanh. c. 3). – Nicht weniger die Wechsler; ein rechter Israelit kam nicht mal mit einem Geldsäckel auf den Tempelberg (Lampe p. 527 b). Diesen Händlern wurde nun aber von den Priestern im Tempelhofe eine Stelle angewiesen; die Verkäufer hatten ihre Stühle, die Wechsler ihre Tische (Mt. 21,12) an der Außenseite der Mauer, welche den Vorhof der Heiden von dem Vorhof der Israeliten schied, auf der Ostseite, eben da, wo die Halle Salomonis (c. 10,23) und wo die Korinthische Prachtpforte war (Act. 3,2). Die Taubenverkäufer hatten ihren eignen Aufseher, mit dem die Schatzmeister des Tempels einen Kontrakt schlossen; die Münze wurde dann in der Schatzkammer selbst von dem Kaufenden bezahlt; auch die Wechsler standen unter den Priestern; der Priester brauchte für sich selbst kein Agio zu bezahlen. Diese Wechsler wurden κερμαισταί genannt von κέρμα d. i. λεπτότατον, kleine – oder Scheidemünze – oder κολλυβισταί von κόλλυβος; einem selbst in die rabbinische Sprache aufgenommenen Wort, womit das Agio bezeichnet ward und die ἀλαγή ἀργυρίου selbst. Sie wurden von den Juden auch שולחנים genannt. Lücke und Andere vor ihm haben geglaubt, das Wechselgeschäft habe darin bestanden, die gewöhnliche römische Münze zu wechseln in die heilige Münze, in welcher jeder Israelit die Tempelsteuer, einen halben Sekel, entrichten musste. Bei dem Wechseln eines Sekels wurde dann ein Silberobolos Agio bezahlt. Indes diese Steuer wurde im Monat Adar (dem letzten des Jahres) erhoben, und wenn auch in Jerusalem selbst erst am 25. Adar die Einnehmer dieses Sekels im Tempel ihren Tisch aufschlugen – so wurde doch sicher von den Israeliten insgemein nicht am Feste in Jerusalem, sondern an ihrem Wohnorte diese Steuer eingetrieben. So von Jesu selbst in Galiläa. Diese Wechsler waren vielmehr ohne Zweifel deshalb καθήμενοι cf. Mt. 21,12 im Heiligtum (der Tempel samt den Vorhöfen wurde τὸ ἱερόν genannt), weil man ihrer zum Kauf und Verkauf der Opfertiere bedurfte.

V. 15. φραγγέλλιον, lat. flagellum, syr. ܦܪܐܓܝܠܐ (Flegel-Prügel) ist nach dem etymologicon M. eine σειρά ἐκ σχοινίου (ex junco) πεπλεγμένη. Der Herr raffte dazu wahrscheinlich einige der Baststricke auf, womit die Opfertiere gebunden gewesen waren. Der Scholiast zu Aristophanes Acharnensern sagt, nach alter Sitte hätten die Präfecten das Volk von dem forum mit φραγγέλλις getrieben. Prov. 26, 3 ut flagellum equo et frenum asino, ita virga tergo stolidorum.

ἐξέχεε τὸ κέρμα das kleine Geld schüttete er aus.

V. 16. Das Vierfache in V. 14 Erwähnte auch in V. 15 und 16.

Die Priester lebten von den Einkünften, die sie aus dem Volk zogen. Sie waren geizig und sogen Witwen und Waisen aus. Wie sehr sie auch die Krämer und Wechsler verachteten und die Zöllner schalten, so zogen sie doch von ihnen Nutzen und räumten ihrem Handel einen Platz im Heiligtum

ein. Als nun der Herr, ein König, reitend auf einem Esel, sanftmütig und demütig unter dem Hosian-na-Ruf der Menge in Jerusalem eingezogen war, da erfasste ihn aufs mächtigste das Gefühl, dass das Heiligtum unter den Händen solcher Priester ein οἶκος ἐμπορίου, ein σπήλαιον ληστῶν geworden war. Und in Kraft seiner Herrlichkeit (Mal. 3,1) schwingt er die Geißel und reinigt und heiligt also das Haus seines Vaters Lk. 2,49 und dessen heiligen und ewigen Sabbat. Mit Recht bemerkt Hieronymus (Mt. 21), dass Andere zwar andere Wunder als die Auferweckung des Lazarus für die höchsten achteten, vielmehr aber diese Tat im Tempel das größte σημεῖον seiner δόξα gewesen sei. Quae infinitus non fecisset exercitus, hätte er allein mit einer Geißel vollführt und die sonst so wachsame und übermächtige Tempel-Polizei ließ es ruhig geschehen, weil sie sich innerlich gebrochen fühlte, und das Volk Christo anhing; in diesem Augenblick war Jesus Herr des Tempels, so wie der König inmitten des Volkes. Er nennt ihn das *Haus* seines Vaters – so wie er auch auf Davids seines Vaters nach Fleische Stühle saß. – Zach. 14,21: Es wird kein Krämer sein im Heiligtum an jenem Tage. – Allein in die *letzte* Zeit Jesu, ehe sein Königtum am Kreuz verhöhnt wurde, passt diese gewaltige Behauptung desselben inmitten einer gewalttätigen und rücksichtslosen Menge, die ihn gerade in seinen *letzten* Worten und Taten anerkennen *muss*, obwohl er in menschlicher Schwachheit dasteht.

V. 17. Die Jünger gedenken der Stelle eines messianischen Psalmes. Ps. 69. Aus diesem Psalm-Zitate Mt. 23,38. Joh. 15,25; 19,28.29; Act. 1,20. Röm. 11,9; 15,3. – Für das καταφάγεται ist zu vergleichen das dictum Pythagoricum: μη ἐσθίειν καρδίαν. cf. Num. 25,11. var. lect. κατέφαγε.

V. 18. ἀπεκρίθησαν: mit Beziehung auf das Tun Christi, worin eine sehr laute Predigt lag – antworten sie: σημεῖον documentum legationis divinae im Sinne der Juden; in diesem Sinne auch δεικνύεις. cf. c. 6,30; 4,48. Mt. 21,23; 16,1 ff. Mk. 8,11. Lk. 11,29. 1. Kor. 1,22.

ὅτι ταῦτα ποιεῖς dass du Solches tun darfst.

V. 19. Der nun folgende Spruch ist von den Juden, den Jüngern und nach ihrem Vorgang auch von den meisten neueren Exegeten nicht verstanden worden. Die Ausdrücke λύειν und ἐγείρειν werden von wirklichem Abbrechen und Wiederaufbauen eines Gebäudes gesagt, z. B. 3. Esra 5,83. ὑμνοῦντες τῷ κυρίῳ ἐπὶ τῇ ἐγέρσει τοῦ οἴκου. Jos. ant. XV, 14. τὸν ναὸν ἤγειρε.

V. 20. So verstanden denn auch die Juden die Worte von dem Tempel, den Herodes im 18. Jahre nach seiner Ernennung zum König, im 15. nach dem wirklichen Regierungsantritt, im 14. n. Chr. angefangen hatte umzubauen. Das eigentliche Tempelhaus war zwar in 12 Jahren vollendet; mit Unterbrechungen aber wurde der Bau der Vorhöfe, Hallen etc. fortgesetzt und erst unter Agrippa (60 n. Chr.) beendet. – Mit einigen älteren Exegeten an den Tempelbau unter Serubabel zu denken, ist nicht tunlich, da derselbe in nicht ganz 20 Jahren im 6. Jahre des Darius vollendet wurde. So auch Josephus. Die Juden hatten so viele Wundererweisungen Christi gesehen, dass sie, wie unglaublich diese Worte ihnen auch klangen, dennoch merkwürdig davon ergriffen wurden. Das Gefühl hatten sie wohl, dass dieser mit Händen gebaute Tempel nicht wahrhaft die Wohnung des Allerhöchsten sein könne. cf. Act. 7,47 f. – Gerade diese Worte Jesu werden als falsches Zeugnis wider ihn vor dem Hohenpriester vorgebracht Mk. 14,58. Mt. 26,61, – mit ihnen verspotteten die Juden Christum noch am Kreuz. Mt. 27,40. Joh. gibt das Verständnis der Worte Christi, dass er nicht von dem mit Händen gebauten Tempel – sondern vom Tempel seines Leibes gesprochen. cf. 2. Kor. 5,1 und 1. Kor. 3,16 mit Mk. 14,58. Wenn nun Joh. V. 22 den Ausdruck ἐμνήσθησαν gebraucht, so zeigt die Vergleichung von c. 14,26 und c. 12,16, dass den Jüngern dies Verständnis durch den heiligen Geist eröffnet ist. Trotzdem haben viele neuere Theologen als Henke, Herder, Bleek – denen sich Lücke anschließt, neuerdings Schweizer, Beyschlag, de W., Ewald u. A. – den Apostel einer irrigen Auffassung geziehen. Nach ihnen soll der Sinn dieser sein: Wenn ihr fortfahren werdet, den Tempel so

zu entweihen bis zur Zerstörung – so werde ich in kürzester Zeit einen neuen Tempel, eine neue Anbetung Gottes in Geist und Wahrheit aufrichten. Diese Exegeten irren in demselben Stück, worin auch die Juden irrten: sie verstanden Tempel von der Gottes-Verehrung, wie sie die Menschen zu Stande bringen und hielten sich an das Sichtbare. *ναός* heißt aber *Wohnung*, Einwohnung Gottes; in dem Tempel Jehovas war keine Standsäule; kein Israelit betrat seine Schwelle ohne den Priester, und im Allerheiligsten war ein ewiges Dunkel. Einmal nur im Jahre trat der Hohepriester herein. Eben wie das Zelt, so war auch der Tempel, ganz nach dem Bilde himmlischer Dinge von David dem Salomo vorgezeichnet – vor den Augen des ganzen Israel eine Abmalung dessen, wie einst Jehova wohnen würde in Christo, so wie es im Hebräerbrief im Einzelnen erklärt ist. c. 9. Als nun Jesus auf seinem letzten Gang nach Jerusalem, wo es ganz dunkel in seiner Seele war und das Paschah, das große Opfer, das Hineingehn ins Heiligtum durch sein eignes Blut für ihn bevorstand – unter dem Hosiannaruf des Volkes den Tempel betrat, da wurde er so erfüllt von dem, dass eben jetzt in Ihm die Wahrheit, die Erfüllung alles dessen da sei, was in den Anordnungen des Tempels sinnbildlich vorbedeutet war – dass er die Tempelhöfe alsobald zu reinigen beginnt von dem Kram der Menschen. In diesen Vorhöfen sollten alle Heiden sich sammeln, das Geheimnis der von Gott selbst gestifteten Versöhnung, der Menschwerdung Christi anzubeten – und nun trieb die Gewinn-sucht der Priester dort ihr Spiel. Heilig war ihm der Tempel, denn ein Abbild war er der Gründung eines ewigen Heils, die Einwohnung Gottes inmitten von Menschen, und so in dem Tempel ganz die Darstellung seines Leibes erkennend, spricht er: *Λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον*. – So spricht er Mt. 12,39; 16,4; Lk. 11,29 von dem Zeichen des Propheten Jonas. cf. Mt. 12,6. An und für sich lag das Verständnis der Worte nahe genug für den Verständigen. *λύσις* ist *vox morti propria*. 2. Kor. 5,1. Die geistliche Deutung des Tempels war auch gar nicht ungewöhnlich bei den Juden. cf. Lampe pag. 537; der Messias wird *sanctum sanctorum* genannt. Ja ohne Zweifel haben auch die Juden die Worte verstanden cf. Mt. 27,63. Sie fühlten es wohl, dass in Christo Gott wohnte Kol. 2,9 *σωματικῶς*. – Der Imper. *λύσατε* ist wie Matth. 23,32 zu erklären. Für das *ἐγερῶ* vgl. 10,18.30; 5,25. Es ist nicht notwendig, mit Storr u. A. anzunehmen, Jesus habe mit dem *τοῦτον* auf sich selbst gezeigt; der Tempel war nur Einer, der Tempel seines Leibes – der aus Steinen gebaute dessen Bild. Dass Beides eins sei, mussten auch die Juden fühlen; als Christus verschied, riss zu gleicher Zeit der Vorhang im Tempel mitten entzwei; dass er also Macht über den Tempel habe, bewies er den Juden daraus, dass wenn sie den Tempel Gottes damit eingerissen haben würden, dass sie ihn getötet – er denselben in drei Tagen wieder aufrichten werde. – Die Antwort der Juden war so plump wie c. 3,4 die des Nikodemus, weil sie Christum nicht verstehen wollten. Weil Christo wirklich *ἐν σώματι* gewohnt cf. Eph. 4,16-25. Hebr. 9,11, so wird in Folge dessen die Gemeinde das *σῶμα Χριστοῦ* genannt; dies ist jedoch erst das *succedens*, jenes das *antecedens*.

V. 22. *ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ* etc. Auffallender Weise steht *γραφῇ* voran. Die Jünger hatten auch zuvor der Schrift geglaubt – aber jetzt in ganz anderer Weise. Sie glaubten der Schrift, da sie erkannt hatten, dass in diesem Leben Alles, was die Schrift in den Anordnungen des Tempels aussagte, in Christo leibhaftig erfüllt sei, cf. auch Hos. 6,2. Ps. 118,22. Zach. 6,12. Ps. 16,10.11 und Act. 26,22. 1. Petr. 1,12. 1. Kor. 15,3. – V. 11 hieß es: *εἰς αὐτόν* – hier aber *τῇ γρ. καὶ τῷ λόγῳ*.

V. 23-25.

Joh. hat zwei große Erweisungen der *δόξα* aus dem Anfang und dem Ende des Wirkens Jesu zusammengestellt, ein besonders liebliches und ein besonders majestätisches, eines im engsten Kreise und eines in der Öffentlichkeit des Tempels und die Wirkung davon bei den *μαθηταῖς*. – Joh. geht nun auf eine andere Seite der Betrachtung über und versetzt uns damit wieder an den Anfang der

drei Jahre zurück. Es erhebt sich nämlich die Frage, wenn Jesus der Messias gewesen und also seine Herrlichkeit geoffenbart habe – warum er dann nicht in ganz Israel Glauben gefunden? ἐν τῷ πάσχα – ἐν τῇ ἑορτῇ. – Darauf antwortet nun Joh., dass, als Jesus in Jerusalem am Fest, inmitten also des Volkes Israel gewesen, allerdings Viele an ihn geglaubt hätten; Jesus aber sich ihnen nicht vertraut habe, weil er sie zu gut gekannt. Wie er die Herzen durchschaut habe – davon gibt dann Joh. ein Beispiel c. 3: Jesus mit Nikodemus.

3. Kapitel.

Joh. will einen Beweis liefern, wie der Herr es durchschaut habe, was in einem Menschen war – er wählt dazu das Gespräch mit Nikodemus, worin Jesus aufs Klarste und Entschiedenste es ausgesprochen hatte, was es mit dem Glauben auf sich habe. Das Menschliche wendet sich an das Menschliche und findet Eingang und Verständnis. Was aber einen ganz anderen Ursprung hat und ganz andere Endzwecke verfolgt, das ist eben deshalb ein Fremdes und Unbekanntes, es hat sein ihm eignes Element, und eines besonderen Organs bedarf es zu seinem Verständnis. Diese Wahrheit macht sich am schärfsten fühlbar einem Solchen gegenüber, der sich als ein Lehrer in Israel völlig in den Dingen Gottes erfahren glaubt.

Das Gespräch mit Nikodemus zerfällt in 1) die Ansprache des Nikodemus und die Antwort Jesu V. 1-3; 2) die ausweichende Antwort und die darauf erfolgte Wiederholung der gegen ihn gerichteten Wahrheit V. 4-8; 3) die verlegene Frage des getroffenen Gewissens und die daran geknüpfte Belehrung über das Geheimnis des Königreichs Gottes V. 9-21.

V. 1-3.

V. 1. ἄνθρωπος: ein gewisser Mensch. – Νικόδεμος ein griechischer Name, fälschlich von Andern abgeleitet von נקדמון insons sanguinis. – Im Talmud wird ein נקדימון Nacdimon genannt, Sohn des Gurion, von dem große Reichtümer und Wundertaten gemeldet wurden. Da ihm der Beiname Boni beigelegt wird, welcher tr. Sanhedrin c. VI ein Schüler Jesu ist, er bis zur Zerstörung Jerusalems gelebt haben soll und ein Angesehener unter den Pharisäern gewesen sein muss – so haben Viele sehr bestimmt sich für die Identität mit dem hier genannten Nikodemus ausgesprochen. Die Tochter desselben soll in große Armut gekommen sein. cf. Alting Schilo 1. IV c. 23. 24.

ἄρχων τῶν Ἰουδαίων. In engerem Sinne bezeichnet ἄρχων ein Mitglied des Synedriums, Act. 3,17; 4,8; 13,27. Ein solcher war auch Nikodemus, Joh. 7,50. Dann bezeichnen aber ἄρχοντες überhaupt die Vorsteher der Synagogen, die רבי, die legitime promotos. Mt. 9,18.23. Lk. 8,41. Joh. 7,48. Von den Gliedern des Synedriums wurden insofern die ἄρχοντες unterschieden Lk. 23,13; 24,20; bei Lk. sind sie überhaupt das, was bei Matth. die πρεσβύτεροι. Mt. 15,2. Das Eigentümliche der jüdischen Synagoge lag darin, dass Schriftauslegung und Jurisdiktion vereinigt waren, ähnlich wie im Mittelalter. Also ein angesehener Mann war es, ein Frommer, ein Synagogen-Vorsteher, dazu ein bejahrter (γέρον), welcher sich nachts zu dem geschmähten Nazarener schleicht.

V. 2. αὐτόν die Erzählung knüpft ganz unmittelbar an den Schluss des vorigen Kapitels an.

Er kam nachts, das heißt wohl abends spät – nämlich aus Furcht, doch getrieben von innerer Unruhe. Es scheint kein Anderer zugegen gewesen zu sein, und Joh. hat das Gespräch wohl nicht von Nikodemus, sondern vom Herrn selbst mitgeteilt erhalten. Statt dass nun Nikodemus seines ungelegenen Besuchs wegen sich hätte entschuldigen und Jesu ehrlich bekennen sollen, seit er so Vieles von ihm gehört, sei er mit seiner Theologie ganz in Wirrwarr gekommen – beginnt er mit einem οἶδμεν. Παῖβί Doktor ist eigentlich der Rechtstitel eines ordnungsmäßig in den Schulen gebildeten und kreierte Gesetzeslehrers. Vitranga hat geglaubt, auch Jesu möchte durch Handauflegung diese

Würde erteilt sein. Man hat aber ohne Zweifel ihn so genannt, weil man wohl fühlte und erkannte, dass er in Wahrheit ein Rabbi war, nicht von Menschen – sondern von Gott selbst besiegelt. cf. Mt. 23,8. Joh. 13,13. – Nikodemus sprach von Jesu etwas aus, was er selbst nicht seiner Bedeutung nach verstand cf. c. 3,31. c. 5,43. Mt. 21,25. Gal. 1,1. Mt. 15,9. Nach guter Logik begründet er aber seinen Satz damit, dass für Christum die durch ihn vollbrachten Wunder ein von Gott selbst ihm ausgestellt Zeugnis wären, welches er respektiere.

Nikodemus tritt Christo mit dem Anspruch alles dessen, wofür er sich selbst hielt, gegenüber; bekennt sich aber genötigt, in Jesu etwas anzuerkennen, was außergewöhnlich und authentisch, weshalb er sich auch gerne mit ihm auf guten Fuß setzen möchte. An den Taten Christi hatte er es gesehen, dass dieser Dinge vermöge, welche sie nie fertig gebracht, dass er heilen, genesen und helfen könne – wie es allein Gott vermag. Gott war mit ihm. cf. Ex. 3,12 von Moses. 1. Sam. 3,19. Joh. 8,29. c. 9,16, 10,21. – Ps. 72,18 Deus, qui miracula facit solus. – Die Welt tritt gewöhnlich an Gott heran mit einer Art devoter und doch vornehmer Huldigung.

V. 3. In der ganzen Vollmacht eines Lehrers von Gott gekommen spricht Jesus ἀμὲν etc.

ἄνωθεν γεννηθῆναι. τὸ ἄνωθεν sagt Chrysosth. οἱ μὲν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ φασίν, οἱ δὲ ἐξ ἀρχῆς. – ἄνωθεν heißt allerdings anderswo von oben her V. 31. c. 19,11; auch der Sinn würde passen c. 1,3 u. 5. Die Antwort des Nikodemus macht es aber unzweifelhaft, dass es in dem Sinne von oben ab, von vorne an zu erklären. Syrus ܐܢܘܬܝܢ ܕܥܠܝܐ cf. παλιγγενεσία I. Petr. 1,3. Tit. 3,5. ἀναγέννησας. – Röm. 12,2. Tit. 3,5. καινός ἄνθρωπος. Kol. 3,10. Gal. 4,9: πάλιν ἄνωθεν. Von solcher neuen Geburt sprechen im A. T. im Gegensatz gegen die fleischliche israelitische Geburt Ps. 51,12. Ez. 11,19; 18,31; 36,26. Die Pharisäer aber hielten in ihrer Heiligkeit ihre israelitische Geburt erst recht für gültig. Mt. 3,9. Joh. 8,33. Phil. 3,4 ff. Die Bezeichnung βασιλεία τοῦ θεοῦ war Nikodemus hinreichend bekannt; dass die Zeit derselben nahe sei, war das Thema der Predigt Joh. sowohl als Christi selbst cf. Mk. 1,15. Lk. 23,51. Bei den Synoptikern das gewöhnliche: β. τῶν οὐρανῶν. – ἰδεῖν wie anderswo videre vitam V. 36. – Ps. 50,23. 128,5. 27,14. – Hebr. 12,14.

Diese Antwort Christi scheint auf den ersten Blick der Anrede des Nikodemus nicht zu entsprechen. Aber richtig fasste schon Lightfoot den Zusammenhang. Selbst der Täufer hatte bezeugt: auch ich kannte ihn nicht; Nikodemus aber, der sich wie die Pharisäer überhaupt für erleuchtet hielt – beginnt mit seinem οἶδαμεν. Dem Anspruch des Nikodemus gegenüber, die Dinge des Reiches Gottes beurteilen zu können – macht nun der Herr ihm eine Wahrheit fühlbar, die Nikodemus zwar selbst oft genug gehört und gelehrt hatte, mit der er aber noch niemals bei sich selbst bis auf den Grund gekommen war, die Wahrheit nämlich, dass Einer von vorn an müsse geboren, dass es also überhaupt ein durchaus neues und ganz anderes Wesen mit einem Menschen werden müsse, solle er auch nur Sinne und Augen haben für die Dinge des Reiches Gottes. Das ἰδεῖν antwortet auf das οἶδαμεν.

V. 4. Soll aber ein Neues werden – so muss der Mensch, so wie er nun einmal ist, sterben. Da sträubt sich nun das ganze Selbstgefühl, und so wenig wahrhaften Begriff von Wiedergeburt hat dieser Lehrer in Israel, dass er, um die Notwendigkeit einer gänzlichen Umschaffung des Wesens bei sich selbst nicht einzugestehen, eine Antwort gibt, deren Albernheit er selbst fühlen musste. Dass die παλιγγενεσία ein ganz geläufiger Artikel war, dazu vergl. c. 9,34. Ez. 36. Schöttgen und Lightfoot ad I. Der Proselyt hieß ܐܝܬܝܢ ܕܥܠܝܐ.

Nikodemus erkennt an, in Christo müsse wohl ein Außerordentliches erschienen sein; auch er glaube, es sei wohl die Zeit des Herannahens einer neuen Epoche der Kirche – so möge er denn gern einmal mit ihm sich über die Dinge des Königreichs Gottes unterhalten. – Darauf der Herr: Es geht nicht so leicht in das Reich Gottes hinein; freilich es kommt – aber von Seiten des Menschen

ist eine Schwelle zu übertreten, es muss erst mit dem Menschen etwas vorgegangen sein, und so predigt Christus die Wiedergeburt ganz wie Joh. die μετάνοια.

Bei aller Geistlichkeit hat im Grunde doch jeder ein Gefühl von sich, dass er ein fleischliches Ich ist. Aus diesem Gefühl die Antwort des Nikodemus, welche ein Beweis ist, dass Jesu Wort den ganzen Mann, wie er lebte und lebte, gefasst hatte.

V. 5-8.

V. 5. Jesus bestätigt und wiederholt die ausgesprochene Wahrheit und erläutert sie zugleich. Statt des ἰδεῖν steht hier εἰσελθεῖν εἰς τ. β. τ. θ., so wie Nikodemus von einem εἰσελθεῖν εἰς τὴν κοιλίαν gesprochen hatte. Es ist dies eine stehende Redeweise im Munde des Herrn cf. Mt. 5,20; 7,21 etc. Act. 14,22. Die Redeweise beruht auf Num. 14,23 cf. Ps. 95,11. non intrabitis in terram. Auf Grund der damals so gewaltig bezeugten Wahrheit, dass nicht Jeder der Erfüllung der Verheißung teilhaftig werde und in die Ruhe Gottes, die Ruhe seiner Herrschaft und Siegeskraft, eingehen könne – haben alle Propheten es wiederholt, dass es zur Aufnahme des Messias einer besonderen Zubereitung bedürfe, dass den Jahren des Heils gewaltige Gerichte vorausgehen und dass nur Solche in der Gemeinde ein Erbteil empfangen werden, deren Missetaten abgewaschen und deren Geist erneuert sein werde, cf. Jes. 40. Jer. 31. Ez. 36. – Worauf beziehen sich nun aber die Worte ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος? Die Kirchenväter und die meisten luther. Interpreten fassen es von der durch Christum eingesetzten Taufe, nach parallelen Stellen als Tit. 3,5 λοῦτρον παλιγγενεσίας. cf. Ez. 36,25 und zu ἐκ πνεύματος 2. Kor. 3,88. Tit. 3,5. 2. Thess. 2,13. 1. Petr. 1,2. 1. Kor. 6,11. – Die reform. Theologen dagegen wollen an aquae spirituales gedacht haben; noch Andere suchen mystische Beziehungen zu finden als z. B. Olshausen, welcher im Wasser ein Symbol der sich in Liebe hingebenden Seele, im Geist die göttliche Kraft bezeichnet meint. Theodor Mops. deutete das Wasser als das mütterliche, den Geist als das väterliche Prinzip. Nun ist aber 1) klar, dass Jesus zu Nikodemus nur sprechen konnte von der damals üblichen Taufe, der Taufe des Johannes und seiner eignen Jünger cf. c. 4,1; 2) dass er das Wasser an und für sich nicht meint, so wie es auch heißt: durch das Wasserbad ἐν ῥήματι Eph. 5,26. cf. Kol. 2,11. – Vielmehr eben das, was bei den Synoptikern μετάνοια heißt, heißt hier Wiedergeburt; diese ist aus Wasser, sofern im Wasser der Jude mit allen seinen Ansprüchen und seiner Gerechtigkeit untergeht und ins Wasser alles Unreine und Sündige gebracht wird; sie ist aus Geist, insofern derjenige, der vor Gott sich ganz und gar als Sünder bekannt hat – als ein Toter und Untergegangener nun der Aufrichtung zu einem neuen Leben wartet: das Lebendigmachende aber ist der Geist. Diese Wiedergeburt ist offenbar etwas, was der Mensch nicht selbst mit sich vornimmt, sondern was Gott an ihm geschehen lässt durch den Dienst seines Wortes.

V. 6. Adam zeugte einen Sohn in seiner Gleichheit, nach seinem Bilde, und der Mensch, wie er von Gottes Leben losgerissen – dem Tode anheimgefallen ist, wird von Gott „Fleisch“ und sein Tun „Sünde“ genannt. αἱ δὲ σάρκες – heißt es bei Eurip. – αἱ κεναὶ φρενῶν – ἀγάλματ' ἀγοραῖς εἰσίν. cf. Vitringa observ. sacr. III, 10. Grotius, de stylo N. T. c. 10, Der Mensch kann seinen Ursprung, seine Beschaffenheit nicht verleugnen: Angesichts Gottes ist und bleibt er ohne Leben, ohne Gerechtigkeit cf. Röm. 7,14. Der Gegensatz von σὰρξ. und πνεῦμα Jes. 31,3 ist nicht ein Gegensatz und ein Doppeltes im Menschen selbst, ein sinnliches und ein Vernunft- oder Geist-Prinzip; auch nicht ein Gegensatz eines Menschen gegenüber einem Andern, sondern Gegensatz des abgefallenen Geschöpfes gegen seinen Schöpfer. Der Mensch, ganz wie er lebt und lebt, ist Fleisch und gerade die sogenannte Geistlichkeit, Frömmigkeit, Tugend und Herrschaft der Vernunft kann dies am wenigsten verleugnen. Röm. 1,22. – Mit Fleisch bezeichnet die Sprache den von Blut genährten Körper, meist im Gegensatz gegen die Seele, ein zwar dem Leben Angehöriges, doch in sich Totes;

auch ist es die den Knochenbau überkleidende dichte Masse voll Blutgefäßen und viel Fleisch ansetzen sagt man mit Bezug auf ein Wachstum, welches statt innerlich das Leben zu nähren, ins Sinnliche, Feste, Träge und Äußerliche umschlägt. Wenn man nun gewöhnlich Fleisch gleich σῶμα oder gleich Sinnlichkeit nimmt, so ist dieses durchaus nicht schriftgemäß und hat zu allen Zeiten der Kirche die schlimmsten Irrlehren hervorgerufen. Vielmehr darin ist der Mensch Fleisch, dass er in dem Leben dieses Leibes Gott gegenüber sich behaupten will als dennoch lebenskräftig, wissend was gut und böse, und sodann statt die Leere und den Tod in sich anzuerkennen, mit einer Seele, welche geschaffen ist Gott zu lieben und in Gott zu Licht und Leben aufzuatmen, in dem Sichtbaren und dessen Vorgängen verloren geht. Fleisch ist der Mensch, insofern er das Wort Gottes nicht fasst, und Alles was Gottes ist, in Beziehung zu sich selbst setzt, nach seinen eignen Ideen misst und selbst in die Hand nehmen will. Fleisch will gute Tage haben, will sehen mit seinen Sinnen – will geschmeichelt, geschmückt sein, sich wiegen in Wohlgefühlen, will in seiner Eitelkeit und seiner Leere sich ein Behagen suchen und gewinnen mit eben dem, was des Geistes und des Lebens ist.

V. 7. Nachdem Jesus den Nikodemus es hat fühlen lassen, dass er σαρκικός, zum Reiche Gottes keineswegs geschickt sei, so kommt er nun der im Herzen des Nikodemus aufsteigenden Frage zuvor, wer denn ein aus dem Geist Geborener sei.

V. 8. τὸ πνεῦμα ist hier der Wind cf. Mt. 8,27. Mk. 4,39. Ez. 37,9. Der Wind weht nach einer bestimmten Richtung hin, aber seinen Ausgangspunkt und seinen Endpunkt kann Niemand bestimmen cf. Hiob 30,22. Ps. 135,7. Jer. 10,3. 51,16. Ebenso also von dem aus dem Geiste Geborenen (Jes. 40,7) gilt es, dass man seinen Worten es wohl abhört, dass in ihm ein Leben ist, eine Lebens- und Willensrichtung nicht von der Erde her, nicht nach Menschenart – aber auf das woher und wohin sucht man vergeblich im Sichtbaren nach einer Antwort.

V. 9-21.

Jesus hatte Nikodemus, einem in Schriftgelehrsamkeit und Heiligung sehr erprobten Manne, die einfache aber Alles darniederwerfende Wahrheit vorgehalten, dass es eines ganz neuen Lebensanfangs für sie Alle bedürfe. Nach der ausweichenden Antwort des Nikodemus hatte Jesus es näher entwickelt, welchen neuen Lebensanfang er meine; dass diese Geburt aber nur an ihren Wirkungen zu erkennen sei, während, eben weil sie der Erde und dem Sichtbaren nicht angehört, die Art und Weise, wie sie zustande kommt, und wo sie ihren Endpunkt hat, für ein menschliches Auge verborgen bleibe. Wie nun der Trotz gewöhnlich in Unglauben und Verzagtheit umschlägt, und die Eigenweisheit zuletzt vor dem Berge stehen bleibt, so wirft Nikodemus nun die zweite Frage auf, wie dergleichen möglich sei. Dass Gott in Wahrheit solch neues Leben in einem Menschen schaffe, glaubt und versteht er nicht. Daran nimmt Jesus Anlass V. 10-21, dem Nikodemus das Heil Gottes als in ihm selbst erschienen kund zu machen.

V. 10. ὁ διδάσκαλος ist nicht etwa der Name eines Einzigen, welcher diesen Titel κατ' ἐχούην in dem Synedrium geführt hätte (der sogenannte רבֿ: Vit. Obs. s. Tom. I. p. 308) – sondern überhaupt der angestellte, wohlbekannte Rabbi, der sich selbst auch nie anders anzusehen gewohnt war. – cf. Bernhardt, Syntax p. 315 ff. – τοῦ Ἰσρ. wie es bei den Juden heißt: כל רבי מארץ ישראל, cf. Lightfoot. Greis war Nikodemus geworden über seinem Lehren von Wiedergeburt cf. Ps. 51,12. Ez. 18,31. Jes. 1,16; 4,4. Ps. 24,3.4. Ez. 36,25.27. Deut. 30,6. Mal. 3,3 und nun, wo es galt, verstand er die Anfangsgründe nicht.

V. 11. Hatte Nikodemus Dinge gelehrt, ohne sie zu verstehen – so behauptet nun der Herr sich selbst als den διδάσκαλος, von Gott gekommen, noch in einer ganz andern Geltung, als Nikodemus es oben ausgesprochen. ὃν οἶδαμεν nachdrücklich vorangestellt. Knapp hat geglaubt, in den Plural

οἶδαμεν schließe Christus Johannes den Täufer ein; er redet aber offenbar nur von sich selbst, und zwar im Plural, weil er sich in seinem Zeugnisse nicht allein weiß.

V. 12. Der Gegensatz der ἐπίγεια und ἐπουράνια in diesem Verse hat den Exegeten große Schwierigkeit verursacht. Der Gegensatz kann hier nicht wie Phil. 3,19 f. 1. Kor. 15,40 genommen werden. Eben unter dem bisher Verhandelten müssen doch die ἐπίγεια gemeint sein – ist denn nun aber die neue Geburt ein ἐπίγειον? Freilich sagt man, die Wiedergeburt sei ein auf Erden von den Menschen selbst zu Vollbringendes; der Mensch verhalte sich bei ihr gläubig tätig, meint de Wette – und dann allerdings wäre dieselbe ein irdisches nicht bloß, sondern ein σαρκικόν; wäre aber auch keine *Ge-burt*. In diesem Sinne kann also nimmermehr die Wiedergeburt ein ἐπίγειον genannt werden. Luther nimmt deshalb einen nur formellen Gegensatz an: einer Rede in irdischen Bildern und Gleichnissen und einer andern ohne diese Hülle. Lücke macht den Gegensatz des leichter Fasslichen und des schwer Verständlichen. – Es ist aber vielmehr der Gegensatz dieser: Christus hatte bisher von Dingen gesprochen, die den Menschen betrafen, wie er beschaffen sei, und wie es anders mit ihm werden müsse; wo nun keine Selbst-Erkenntnis ist, keine Erkenntnis der Dinge, die man doch täglich an sich erfahren kann, wo soll da ein Verständnis für die Erkenntnis Gottes herkommen? Wie sollte Jesus, wenn er von der ewigen Liebe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes reden wollte, dafür Glauben finden, wenn die Menschen von ihrer eignen Verlorenheit keine Einsicht hatten.

V. 13. Und wie viele auch von Gott und himmlischen Dingen reden – fährt Jesus fort, so kann doch in Wahrheit nur Einer darüber Auskunft geben. Die Versöhnung zwischen Gott und Mensch, Geist und Fleisch geschieht nicht dadurch, dass Menschen zu Gott sich erheben – sondern dass Gott herniederkommt zu den Menschen. Wenn nun Nikodemus es für eine Unmöglichkeit hielt, dass ein Mensch von vorne ab aus dem Geiste könne geboren werden, so lag die Erkenntnis der himmlischen Dinge eben darin, dass Christus selber, der Sohn des Menschen, seinen Brüdern in Allem gleich, dennoch nicht von der Erde, sondern von Gott gekommen und im Himmel anwesend war. Christus belehrt also den Nikodemus, dass die Auswechslung zwischen Gott und Welt, die Geburt aus Geist – da wo nichts ist als fleischliche Gesinnung in der Tat auch nur dadurch möglich sei, darin aber auch ihre gewisse Wahrheit und ewige Bürgschaft habe, dass ein Einziger da sei, ein μεσίτης, der Mensch Jesus Christus, der υἱὸς μονογενῆς. Diese Bezeichnung: ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ., ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ enthält den Gegensatz des Himmels und der Erde aber als aufgehobenen. Christus stand und steht noch vor aller Welt da als ein Sohn des Menschen: d. h. Alles, was Gotte gegenüber in dem Begriffe „Mensch“ liegt – das nahm er auf sich: des Menschen Verpflichtung gegen Gott, des Menschen Sünde, Krankheit und Tod, des Menschen ganze Art und Beschaffenheit als ein Sohn Adams, um das durch sich herzustellen, was Jener verbrochen, und vor Gott und allen himmlischen Gewalten die Armut und Schmach davonzutragen, welche auf dem Namen „ἄνθρωπος“ lag. Eben in diesem Tun bewies er sich als das ewige Wort des Vaters, als den ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ. οὐρανός, hebr. שָׁמַיִם, ist zunächst das was oben ist; est symbolum rerum omnium supra nos et extra conspectum nostrum in altum evectarum. Da oben ist Licht; Nebel und Wolken fahren drunter hin. Es ist Sitz der Herrlichkeit, Quelle des Lichts; alle gute Gabe kommt von oben. Die Himmel sind des Herrn – heißt es im Psalm. Die Erde hat er den Menschenkindern gegeben. Himmel gilt deshalb als der Ort der Seligkeit und ewiger Herrlichkeit, als die Wohnung Gottes. cf. 2. Chron. 20,6. Ps. 115,3. Der Vater im Himmel. Mt. 6,9; 7,11. ὁ ὢν kann nicht als Präteritum übersetzt werden: welcher war; es ist auch nicht gleich ὅς ἐστιν; das Partizip bezeichnet vielmehr das dem Subjekt inhärierende Wesens-Attribut. Christus sagt also damit, dass während der Sohn des Menschen alles Menschliche sich zu eigen macht und als Mensch erfunden wird – sein Wesen doch vielmehr das gerade Entgegengesetzte ist: Gnade, Leben, Herrlichkeit und Macht; dass also auch in ihm des Him-

mels Seligkeit mitten inne wohnt und da ist in dieser Erdennacht; dass wo er ist, auch unausbleiblich der Himmel ist, und dass so gewiss der Himmel nicht von der Erde verdunkelt, wohl aber die Erde vom Himmel her erleuchtet wird – in Ihm und um Ihn, was an und für sich irdisch, menschlich ist, insgesamt zu Segnungen ἐν τοῖς ἐπουρανίοις Eph. 1,3 umgeschaffen wird.

Er ist der ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρ. Denn er ist ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς. Tod und Sünde und alles irdische Ungemach werden ihn nicht niederhalten, denn er ist „der von Oben.“ So Paulus 1. Kor. 15,47: secundus homo ipse Dominus e coelo. Joh. 6,31.42. Eph. 4,9. Lk. 1 ἀνατολή ἐξ ὕψους. – Prov. 30,4. Deut. 30,11-13. Act. 2,33. Eine Parallele für den Ausdruck aus Homer, Od. 5, 31.

σχεδόθεν δὲ οἱ ἦλθεν Ἀθήνη
οὐρανόθεν καταβάσα. –

Bei dem ἀναβέβηκεν denkt Lampe an die Himmelfahrt Christi; sollte aber diese hier ausgesagt sein, so müsste das Futurum stehen. Lutherische Theologen verstehen es von der exaltatio naturae humanae Christi ad communionem divinarum perfectionum. Der Satz enthält aber zunächst nur eine Negation wie c. 1,18 gegenüber den Vielen, welche sich als solche unter den Menschen hervortaten, die längst aus dem irdischen Wesen in den Himmel zu Gott sich erhoben hätten. Was Jene aber von sich vorgeben, gilt nur von Einem, von Christo.

V. 14. Zum Beweise, dass wie durch einen *Menschen* die Sünde in die Welt gebracht, so auch durch einen *Menschen* die Heiligung erfolgen müsse – beruft sich der Herr vor dem schriftkundigen Nikodemus auf die eherne Schlange, welche Moses in der Wüste erhöht habe. Num. 21,6. ff. Diese Geschichte hatte bei dem Volke großes Gewicht. Jene Schlange war aufbewahrt worden und weil sich ein abgöttischer Reliquiendienst an sie geknüpft, ließ Hiskia sie vernichten. Er nannte sie תְּנִינָה 2. Reg. 18,4. Sap. 16,6 heißt sie σύμβολον σωτηρίας. Dass nun gerade das Bild einer Schlange es war, was den Schlangenbiss heilte – hatte ohne Zweifel der Interpreten Nachdenken erweckt; Aben Ezra kann es sich nur aus dem unerforschlichen Willen Gottes erklären. Dies aber ist das Geheimnis, dass Christus uns herausgekauft von dem Fluch des Gesetzes, da er ward ein Fluch für uns. Gal. 3,13. Im Einzelnen sind noch folgende Vergleichungspunkte zu beachten. 1) Das Volk hatte wider Gott und Mosen gemurrt; in Folge dessen kamen die Saraf-Schlangen mit tödlichem Biss. Wer nun in seiner Seele von dem tödlichen Biss der Sünde und des Gerichts getroffen ist – der soll Christum ansehen, der Sünde gemacht ist für uns, und wie an ihm das Gericht offenbar geworden. 2) Die Schlange war aus Erz. Erz ist Bild der aus dem Feuer hervorleuchtenden Festigkeit und Bewährung. Ez. 40,3. Apoc. 1,15. 3) Die Schlange wurde befestigt an einem סֵבֶל d. h. Panier, einer aufgerichteten Stange, wahrscheinlich mit einem Querholze versehen; um das Panier musste sich das Volk aber sammeln, so oft es von Feinden bedroht war. cf. Jes. 11,10. 4) Diese exaltatio geschah ἐν ἐρήμῳ, ubi nulla alia medicina (Bengel) und war das letzte der Zeichen Mosis. –

ὕψωθῆναι c. 8,28; 12,32 erklärt man gewöhnlich nach dem Syrisch. ܚܩܝ, welches extollere und zugleich crucifigere bedeutet. Es ist aber vielmehr entsprechend dem hebräischen הִלָּחַף extollere, von dem Hinaufbringen der Opfer gesagt. So wird auch von den Gekreuzigten gesagt: sie seien der Sonne aufgehangen worden und mussten bei Sonnenuntergang abgenommen werden. ἵνα πᾶς etc. so wie, wer die Schlange anblickte, nicht starb – sondern am Leben blieb. ἀπολλύσθαι des hebr. בָּדַד. ζωὴ αἰώνιος cf. V. 16,36. c. 5,24; 6, 47 f.; 10,11. 1. Joh. 5,12. Das ist eben das Leben der neuen Geburt, über welches der Tod keine Macht hat.

V. 16. Die Verse 16-21 sollen nach der Ansicht von Erasmus, Kuinoel, Olshausen, Tholuck, Lücke nicht mehr zur Rede Jesu gehören – sondern von dem Evangelisten selbst hinzugesetzt sein. Sie können aber durchaus nicht von dem Vorhergehenden gelöst werden. Dass Christus anderswo den Ausdruck μονογενής nicht von sich selbst gebraucht, kann nichts beweisen. Diese Errettung

zum Leben, wovon V. 15 die Rede – beruht auf dem Ratschluss der Liebe Gottes. 1. Joh. 4,10.19. κόσμος ist die verlorene Menschheit insgesamt. – Den υἱός μονογενής – also sein Einziges, sein Bestes; deshalb auch für Jeden. ἔδωκεν gegeben, dem Sinn nach hingeben, einsetzen. cf. Jes. 9,6. Ein Sohn ist uns gegeben. Dieses dare ist aber ein tradere in violentiam hominum, in ignominiam et mortem. Joh. 6,51. Röm. 8,32. Gal. 1,4. Eph. 5,2. 1. Tim. 2,4. Tit. 2,14.

ἵνα πᾶς Wiederholung von V. 15. Eben das ist der Endzweck, der Wille Gottes, des ein Jeder sich getrösten kann.

In aller Kürze enthalten V. 14-16 die principia salutis: Christi Kreuzestod, die paterna Dei ergo homines lapsos voluntas, die applicatio salutis, die fides und der Zweck, negativ und positiv.

V. 17-21. Wenn aber von Gott das Heil für Alle bereitet ist, so ist eine andere Frage die, ob es auch von Allen angenommen wird. In V. 17 ist ein scheinbarer Widerspruch mit c. 5,22.27 und c. 9,39. cf. Mt. 3,12. Zu unterscheiden ist der Zweck und der Erfolg. Von Seiten Gottes wird der Zweck der Sendung Christi ganz entschieden ausgesprochen V. 17. κρίνειν ist trennen, sondern; das Verschiedenartige auseinanderlegen und Jedes an seinen Platz stellen, sodann bei Seite stellen, das Urteil abschneiden, also verurteilen. Indem nun der Herr c. 5,22 fühlen lässt, dass er die Macht hat, sein Urteil zu sprechen, ein gerechtes und ewig gültiges, auch den Menschen in seinem eigenen Gewissen fühlen lässt, dass dieses Urteil nicht anders ausfallen könnte, als zur Verurteilung, spricht er wiederholt als den einzigen Zweck seiner Sendung den aus, dass der Mensch durch den Glauben an ihn dem Gericht entgehe. – Wer nun das einzige ihm dargebotene und in seinem Innern so laut beglaubigte Heil nicht ergreift, ist schon gerichtet: abgeschieden nämlich von Leben und Seligkeit.

Das μὴ bei πιστ. und πεπίστευκεν drückt das Nichtglauben als ein von dem Menschen persönlich Abhängendes aus. – Win. § 59.

εἰς τὸ ὄνομα etc. cf. c. 1, 12.

V. 19. ἠγάπησαν πᾶλλον cf. c. 12,43. Sie liebten auch wohl das Licht; wie es aber zur Entscheidung kam, neigte sich das Herz zur Finsternis.

πονηρός ist eigentlich Alles, was Mühe macht, das Böse; φαῦλα sind Dinge, die nicht taugen.

V. 20. cf. Hiob 24,14-17. Röm. 13,12. Eph. 5,11. ἐλεγχθῆ überführt werden. Denn den Schein des Guten nehmen Alle an; deshalb sind es aber φαῦλα ἔργα, weil sie keine Frucht zum Leben in sich haben; deshalb steht gegenüber ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν d. h. sich vor Gott bekennen wie man ist. 1. Joh. 1,6 ff.

V. 21. Ein Solcher kommt an das Licht; ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα, ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα, d. h. weil ein Grundzug nach Gott in ihm ist, so dass er nicht in sich selbst, sondern in Gott, in dessen Wort und Gesetz Ausgang, Bestimmung und Endziel seines Tuns und Handelns gehabt – so drängt es ihn, mit allen seinen Werken an das Licht zu treten, wie er auch selbst dabei zu Schanden werde, damit er aber mit seinem Suchen nach Gerechtigkeit zur Klarheit und Wahrheit und aufs Reine komme. So schüttete Daniel sein ganzes Herz vor Gott aus, damit es bei ihm Angeichts Gottes zur Wahrheit werde, dass er Gott gesucht. Ohne dies ist es nicht möglich für einen Sünder, ans Licht zu treten.

Man hat vielfach die Frage behandelt, ob Nikodemus dieses Gespräch habe verstehen können. Gewiss ist es, dass es bei ihm Frucht getragen: denn er hat sich des Gekreuzigten nachher nicht geschämt zu einer Zeit, wo er vom Reiche Gottes in einem ganz andern Sinne nichts sehen konnte. – Übrigens ist im Grunde Christus niemals und von Keinem verstanden worden; er säte das Wort nach allen Seiten aus, welches sodann des Regens und der Sonnenwärme wartete und erst absterben musste, ehe es aufgehen konnte. Indessen sind alle Worte Jesu ganz für Nikodemus berechnet. Nachdem

der Herr demselben sein Vertrauen zu sich selbst genommen, bestärkt er in ihm den Eindruck, den er von Christo empfangen hatte, und sucht ihm den Anstoß an seiner Knechtsgestalt zu nehmen. Nachdem er ihn gestraft, lässt er ihn seine Liebe fühlen, sein Herz und des Vaters Willen, einen Jeden zu retten; und indem er ihm den Grund aufdeckt, warum die Welt nicht glaubt, macht er ihm Mut, sich nicht bloß zur Nacht, sondern vor Gott und der Welt zu dem Licht zu bekennen. Vergl. Acht Predigten über Evang. Joh. c. 3 von Kohlbrügge, Elberfeld 1855.

V. 22-36. Ein anderes Zeugnis des Täufers, dem Inhalte nach dem Gespräch mit Nikodemus verwandt.

V. 22. Wie überhaupt in dem Tun Jesu nichts Beabsichtigtes liegt, wie er sich durch die Umstände leiten lässt – so auch hier. Als Jude war er zu Joh. an den Jordan gekommen; auf die Hochzeit zu Kana war er gebeten worden; als Jude war er nach Jerusalem zum Fest gegangen c. 2,23, nun zieht er mit seinen Jüngern in Judäa umher, διέτριβεν, und gleichwie diese es gewohnt waren zu taufen, so lässt er sie es fortsetzen c. 4,2, so dass er selbst als ein zweiter Täufer erscheint. Ebenso bei den Synoptikern beginnt Jesus damit, eben die Predigt fortzusetzen, welche Joh. dem Volke gehalten. Ἰουδαία γῆ die Landschaft entgegengesetzt der Hauptstadt Jerusalem. Mk. 1,5. Ἰουδαία χώρα. cf. Sach. 12,7. – Jerusalem und die Landschaft Judäas werden öfter nebeneinandergestellt. cf. 2. Chron. 20,17.18; 36,23. Lk. 5,17. Joh. 11,54. Judäa, wovon Pilatus damals Prokurator war – während in Galiläa Herodes regierte, erstreckte sich von Samarien bis Arabia Peträa und von dem Mittelmeer bis über den Jordan hinaus. Mt. 19,1. Mk. 10,1. Es war nach Jos. de b. J. 3, c. 4 in 11 toparchiae geteilt.

V. 23. Der Name Αἰνών wird verschieden abgeleitet, entweder von אֵינָן, eine bloß abgeleitete Form von אֵין, Brunnenort (Rosenm. bibl. Geogr. 2, 2 p. 133. Ew. Gramm. § 163), oder das ων wird nicht als Endung, sondern als ein besonderes Wort genommen. Der Syrus und de Dieu = אֵין יִזְכָּר; der Araber und Casaubonus = אֵין יִזְכָּר. Wirklich scheint Αἰνών nur ein Brunnenort gewesen zu sein, da seine Lage näher bestimmt wird durch ἐγγὺς τοῦ Σαλείμ. Nach Hieron. lag dasselbe in octavo lapide Scythopoleos ad meridiem. Dieser Angabe stimmt Epiph. bei. Es lag freilich auch ein Salem nicht weit von Sichem, wo Jakob Gen. 33,18 lagerte, als er aus Mesopotamien kam, und welches Robinson wieder aufgefunden hat III, 436. Dann hätte aber Joh. hier in Samarien seinen Standort gehabt und dieses Salem kann also nicht gemeint sein. Schwerlich ist Jos. 15,32 שַׁלְחִים und אֵין zu berücksichtigen, wo die LXX cod. Al. Σελετίν καὶ Αἰν. – Lampe irrt völlig, wenn er Salem jenseits des Jordan nach Peräa versetzt.

παρεγίνοντο ohne Subjekt – unbestimmt.

V. 24. Die Synoptiker beginnen ihre Erzählung erst mit dem Auftreten Jesu nach der Gefangennahme des Täufers; setzen aber selbst voraus, dass Jesus schon vorher öffentlich gewirkt hatte. cf. Lk. 4,16.23. Mt. 4,12.13. Der Tod des Täufers wird berichtet Mk. 6,27. ff. Mt. 14,10, welches gleichzeitig ist mit Joh. 6,4.

V. 25. Ἰουδαίου var. lect. Ἰουδαίων. Der Singular hat die meisten Autoritäten für sich, den Syrer, Chrysosth., Theoph., den cod. Alex. und viele andere. Man hat eingewandt, es müsse dann τὸνός dabei stehen oder ἀνδρός – was indes nicht schlechthin notwendig. Bentley will Ἰησοῦ emendieren, was augenscheinlich falsch. Schulz N. T. Griesb. var. 1. will lesen ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ μετὰ Ἰωάννου.

V. 26. Aus diesem Verse ist zu entnehmen, welcher Art die ζήτησις (Act. 15,2) muss gewesen sein. ἐκ τῶν μαθητῶν aus ihrem Kreise. Indem die Jünger Johannis von der Notwendigkeit und Be-

deutung einer Reinigung durchs Wasserbad sprachen, hatten jene Juden ihnen eingeworfen, dass die Taufe Johannis doch wohl die Gewissen nicht reinigen könne, da nun wiederum ein anderer aufgetreten sei zu taufen, welchem alles Volk zuströme. – Die Jünger Joh. reden ihn mit demselben Namen Παββί an, womit auch Jesus angeredet wird. 1,39. μετὰ σοῦ stärker als παρά σοι. Die Jünger waren durch diesen Einwurf unklar bei sich selbst geworden und suchten nun bei ihrem Meister Belehrung.

V. 27. Nach Chrysosth., Olsh., de Wette wäre der Sinn: Christus könnte das nicht sein, was er ist, wäre es ihm nicht von Gott gegeben; nach Cyrill, Beng., Lücke, Neander: ich kann mir nichts anmaßen, was mir nicht gegeben ist. Die letztere Beziehung ist vorzuziehen.

V. 29. Der Täufer wendet die eignen Worte seiner Jünger (V. 26) zu einem Beweise gegen sie. Seine Stellung zu Christo zu bezeichnen, bedient er sich des schönen Bildes, dass er der φίλος τοῦ νομφίου sei. Es ist dies der sogen. בן שׁוֹשׁוֹן παρανόμφιος Mt. 9,15. νομφάγωγος Jud. 14,20 LXX, der im Interesse des Bräutigams für ihn die Werbung tat, alles die Verbindung Betreffende vermittelte und bei dem Hochzeitsfeste selbst dem Verlobten zur Seite stand. cf. Schoettgen hor. ad l. Das Band, welches Christum mit der Gemeinde verknüpft, wird sehr gewöhnlich im Bilde der ehelichen Verbindung dargestellt. Ps. 45. Das Hohelied. Jes. 54,5. Ez. 16. Hos. 2,19. f. 2. Kor. 11,2. Eph. 5,32. Apoc. 21,2.9. Lk. 5,34. f. Mt. 22,1 ff. 25,1; 9,15.

καρᾷ χαίρειν entspricht Jes. 66,10. שׁוֹשׁוֹן חֵן וְשׁוֹשׁוֹן LXX. χάριτε ἅμα αὐτῇ καρᾷ 1. Chron. 29,9. Gewöhnlicher ist der Acc. χαρὰν καίρειν entsprechend dem hebr. inf. absol. Winer § 32, 2. – Stimme des Bräutigams und Stimme der Braut sind sprichwörtlich: Jer. 7,34; 16,9 und öfter. – Ps. 45,16. Apoc. 19,7. Diese meine Freude πεπλήρωται ist völlig gemacht. cf. c. 15,11; 16,24; 17,13. 1. Joh. 1,4.

V. 30. Euthymius setzt hinzu: ὡς ἡλίου ἀνατείλαντος ὁ εὐσφόρος – αὐξάνειν cf. LXX Gen. 49,22. Jos. 4,14. Jes. 52,13.

V. 31-36 haben zuerst Bengel, Wetstein, – unter den Neueren Olshausen, Meyer und Tholuck als Worte angesehen, quae evangelista attexuerit. Man behauptet, der Täufer könne von Christo so nicht gesprochen haben. Die Kontinuation der Rede macht es aber ganz offenbar, dass wir bis zu Ende des Kap. Worte des Täufers vor uns haben, und es fragt sich vielmehr, wie sie in seinem Munde zu verstehen. Die ganze Stelle ist Entwicklung dessen, was in dem Worte ὁ Χριστός liegt; ganz also dem angemessen, der auf den Messiam hinweisen sollte, und von Elementen durchzogen, die lebhaft an die eigentümliche Stellung des Täufers erinnern.

Die Bedeutung der Taufe Joh. war, unter Ankündigung der nahen Zukunft ihres Herrn und Königs, die Kinder Israel davon zu überführen, dass sie ihrem Herzen, Wesen und Tun nach Heiden und Sünder seien, sie als solche unterzutauchen und ihnen die Absolution anzukündigen im Namen dessen, der eine ganz andere Taufe mit ihnen vornehmen werde. Statt nun anzuerkennen, dass von Seiten des Menschen Hilfe und Heil gar nicht zu erwarten sei, dass es ein ganz neues Wesen werden müsse – meinten Viele der Schüler Johannis, es sei auf Reinigung abgesehen, auf Heiligung des menschlich Unvollkommenen und Unreinen. Hätte Joh. eigne Ehre gesucht, so würde er auch Heiligung gepredigt haben Gal. 6,12, dass die Menschen etwas aus sich selbst machen und wirken sollen. Die Propheten und Apostel aber erweisen sich eben darin als Diener Christi, dass sie sich immerdar in ihrer Schwachheit und als Menschen darstellen und so einen Jeden von sich selbst ab zu Christo führen, als zu dem, durch welchen allein Gottes Wohlgefallen auf einem Menschen ruhen könne. Joh. sagt demnach zuerst ganz ebenso wie Paulus den Korinthern, dass seine Jünger doch ja nicht in ihm eine menschliche, fleischliche Herrlichkeit bewundern und erheben möchten, sondern ihn vielmehr nach der Stellung ins Auge fassen sollten, die ihm nach Gottes Willen zuteil geworden.

1. Kor. 3,7; 11,23; 15,10. Ps. 115,1. Diese Stellung sei, dass er nicht selbst der Gesalbte sei – sondern vor ihm her gesandt. Deshalb werbe er nicht für sich, sondern für Diesen, ganz ähnlich wie Paulus seinen Beruf als den bezeichnet, Christo eine unbefleckte Jungfrau zuzuführen. Röm. 15,16. In diesem Berufe sei seine Seligkeit. So liege es denn in der Natur der Sache, dass vor den Augen von ganz Israel Jener verherrlicht werde, er aber als der Diener zurücktreten müsse, nachdem der Herr selbst eingezogen. Damit nun dieses klar erkannt werde, zieht Joh. V. 31 ff. aufs schärfste die Grenzen dessen, was von oben und dessen, was von der Erde ist, fast mit denselben Worten, wie Jesus vor Nikodemus V. 11 ff. Denn bei dem Predigtamt handelt es sich nicht darum, dass das Irdische in Selbstüberhebung in den Himmel aufgenommen werde und der Mensch Gottes Wohlgefallen sich durch Werke verdiene – sondern es handelt sich um Gott selbst, Sein Wort und Sein Wohlgefallen; und in diesem Sinne legt nun der Täufer das Zeugnis ab, dass wer Gott suchen und vor Gott einst im Gericht bestehen wolle, gar nicht anders könne, als allein an den Einen sich halten, der aus dem Himmel gekommen, also allein uns Aufschluss über das da oben geben und allein der Gnade Gottes uns teilhaftig machen könne, weil alle Fülle der Güte und des Wohlgefallens Gottes samt aller Macht und Gewalt ihm gegeben ist.

V. 31. Die Propheten und Apostel sind an und für sich sterbliche Menschen, welche nicht helfen können; der Herr aus dem Himmel 1. Kor. 15,47 ist nur Einer. Der ἄνωθεν ist natürlich ἐπάνω; αἰώνιός ἐστιν ὁ ἐπάνω βροτῶν. Hiob 33,12. πάντων Neutr. oder Masc. Der Täufer spricht denselben Gegensatz aus, welcher V. 6 und 13 sich findet. Die Taufe Johannis war ohne Zweifel ἐκ τοῦ οὐρανοῦ Mt. 21,25 – aber Denen gegenüber, welche bei ihm bleiben wollten, nachdem sie von Christo gehört, welche in ihm nicht den Boten Jenes, sondern einen göttlichen, himmlischen, großen Mann sehen und in seiner Gemeinschaft selbst ein Anrecht des Himmels erwerben wollten, bezeichnet er sich als ἐκ τῆς γῆς.

V. 32. Aber auch das würde seinen Schülern nicht geholfen haben, wenn sie mit allem Volk Jesu nachgelaufen wären. Joh. lässt sich durch den Augenschein nicht trügen; dem πάντες V. 26 setzt er ein οὐδεὶς entgegen; hat Joh. mit seinem Zeugnis von Christo so wenig Eingang gefunden, so erkennt er es wohl, dass Jener mit dem Zeugnis dessen, was bei Gott Wahrheit ist, noch weniger Eingang finden wird.

V. 33. ἐσφράγισεν: Der Zeuge im Gericht musste seiner Unterschrift „dies ist meine Hand“ sein Siegel beigeben. cf. Vit. obs. s. III, 1. Jehova rechnet mit seinem Volk, dass sie Sünder seien, Er aber ihr Heil. Wer das Zeugnis, welches Christus, wie er's oben im Himmel beim Vater gesehen und gehört, über aller Menschen Wesen und Tun ausspricht, nicht annimmt V. 11. c. 5,30; 8,26.40; 15,15, der sucht sich selbst zu rechtfertigen. Wer es aber angenommen, der hat eben damit seine Unterschrift und sein Siegel dafür abgegeben, dass nicht an Gott die Schuld liege, dass vielmehr Alles, was Gott in seinem Wort und in dem Gewissen den Menschen vernehmen lässt, wahr ist.

V. 34. Dies begründet Joh. damit, dass Christus als der in die Welt gesandte Prophet Deut. 18,18 die Worte redet, welche Gott in seinen Mund gelegt, welche sich auch als Worte Gottes in den Herzen müssen fühlbar machen. – Eben dies erwartete man vom Messias, dass er den Menschen aus dem Himmel die Botschaft bringen werde, was sie zu tun hätten, damit sie selig würden. Gen. 49,10. Ps. 40,10.11; 45,2.3. Jes. 45,19. Joh. 6,62. c. 17,6.8.14.

οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν ὁ θεὸς τὸ πν. ἐκ μέτρου – so dass nur ein bestimmt begrenztes Maß da wäre. Der Geist redet die Worte Gottes. Da nun Joh. auf Christum den Geist hatte kommen sehen, so wusste er, dass Gott nicht ein Halbes oder Geteiltes gibt, sondern dass die ganze Fülle der Gerechtigkeit, Wahrheit und Gnade Gottes auf ihm anwesend war. Kol. 1,19. Joh. 1,16.

V. 35. Die Kinder Adams sind φύσει τέκνα ὀργῆς Eph. 2,3; denn wie Adam glauben sie nicht ὅτι ὁ θεός ἀληθής ἐστίν. Aber zwischen Gott und Christo besteht das Verhältniß des πατήρ und des υἱός; deshalb ἀγαπᾷ: Kol. 1,13. Mal. 2,11. Jes. 42,1, und dies ist der Grund, dass Gott Christo alles in seine Hand gegeben, auch die Macht gerecht zu sprechen, selig zu machen und ewiges Leben zu geben.

V. 36. Wer nun ihn anerkennt als den Sohn, der hat eben darin ein ewiges Leben: denn sein Vertrauen und sein Halt ist das in Christo offenbar gewordene und den Menschen in sich aufnehmende ewige Wesen der ins Leben und Freiheit rufenden Gnade und Wahrheit Gottes. – Wer nicht glaubt ist ein ἀπειθῶν, denn Glaube ist Gehorsam Röm. 1,5; 11,30-32. Eph. 2,2; 5,6. – vitam videre cf. 3,3. Eccl. 9,9. Jes. 26,14 (LXX). – Der Zornblick, der auf ihm ruht, bleibet auf ihm. ἐπ’ αὐτόν. 1,33.52.

4. Kapitel.

In dem vorigen Kap. hat der Evangelist in dem Gespräch mit Nikodemus und dem Zeugnis des Täufers eine Darstellung dessen mitgeteilt, was eigentlich in dem Namen Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ enthalten ist, zugleich aber die Ursachen aufgedeckt, warum von Seiten der Menschen kein Verständnis, kein Glaube Christo entgegengekommen sei, weshalb auch Jesus selbst Vielen gar nicht sich habe vertrauen können. Denn die Menschen sind fleischlich, ohne es wissen zu wollen, sind irdisch gesinnt und wollen doch Bürger des Himmels sein, ihre Werke sind vom Wurm zerfressen und statt die Züchtigung des Geistes anzunehmen und mit Gott sich versöhnen zu lassen, suchen sie sich selbst zu rechtfertigen. Joh. fährt nun fort darzutun, wie der Herr von Seiner Seite Alles aufgeboten und versucht habe, Bedürfnis für Sein Wort zu wecken, Seine Gnade und Gabe Jeglichem anzubieten, sich als den σωτὴρ τοῦ κόσμου zu offenbaren. Er wählt dazu ein Gespräch mit einer Samariterin, zugleich dadurch die Juden ihres Unglaubens wegen zu beschämen. Zwischen den Juden und Samaritern bestand ein unversöhnlicher Hass. Der Ursprung der Samariter gehört der Zeit des Exils an. Bei der Wegführung der 10 Stämme durch Salmanassar waren an ihre Stelle Kolonien aus Assyrien in die Städte Samarias eingeführt worden, aus Babel, Cutha, deshalb Cuthari im Talmud, und anderen Gegenden. Diese Völkerschaften brachten ihre Götter mit, ließen sich aber zugleich von einem Leviten im Gesetz Mosis unterrichten. Als zur Zeit des Cyrus die Exulanten des Reiches Juda den Tempel zu Jerusalem zu bauen begannen, wollten diese Ausländer daran Teil nehmen und suchten, da ihnen dies nicht gestattet werden konnte, auf alle mögliche Weise den Bau zu hindern. Die Feindschaft steigerte sich, als ein Sohn des Hohenpriesters Jojada, weil er wider das Gesetz eine Tochter des Saneballat, Satrapen von Samarien, geheiratet, von Nehemia aus Jerusalem verwiesen wurde. Josephus scheint nun verschiedene Erzählungen irrig kombiniert zu haben, wenn er berichtet, eben von diesem Sohne des Hohenpriesters, der vor 400 gelebt haben muss (den er Manasse nannte), sei mit Erlaubnis Alexanders d. Gr. der Tempel auf Garizim in Nachahmung des von Jerusalem gebaut worden. Von Hyrcan wurde 129 dieser Tempel zerstört, doch bestand ein Kultus auf dem Berge Garizim fort, welchen sie den mons benedictus nannten und dessen Namen sie Deut. 27,4 an die Stelle des Ebal in ihren codex gebracht hatten. Sie hatten bloß den Pentateuch, waren übrigens von jüdischer Theologie sehr abhängig, hatten in gleicher Weise die Erwartung eines Messias und waren um so begieriger, alle Vorrechte der Juden auch für sich in Anspruch zu nehmen, je mehr sie von jenen zurückgestoßen wurden.

V. 1-3. ὁ κύριος – bei Joh. selten. So brachte es aber der Eindruck der Gespräche des vorigen Kapitels mit sich. πλείονας μαθητὰς ποιᾷ: er wollte keinen Anhang, wollte keine Opposition machen, wollte auch keinen Grund zum Anstoß geben – und solche Feindseligkeit verleidete ihm den Aufenthalt in Judäa.

καίτοιγε obwohl er gar nicht einmal selbst taufte.

Die Pharisäer beurteilten Christum nach sich selbst; er schien ihnen ein kirchlicher Demagog, und mit Eifersucht und Furcht sahen sie seinen Anhang wachsen. Nam in illo omnis honos detrimentum erat publicae auctoritatis. Grotius. Ihrer Feindseligkeit weicht Jesus aus καὶ ἀπῆλθε, ging seitab. – Warum taufte Christus selbst nicht, hat man gefragt? Die Kirchenväter meinten, wenigstens die Apostel hätten doch vom Herrn selbst getauft werden müssen. Christus aber konnte doch nicht auf seinen Namen taufen, so lange er nicht verklärt war; dies Taufen der Jünger war eigentlich nur Fortsetzung der Johannes-Taufe; richtig sagt Bengel: baptizare actio ministerialis cf. 1. Kor. 1,17.

V. 4. Der nächste Weg ging durch Samarien. Die Juden gingen lieber am Jordan vorbei oder durch Peräa; gingen sie aber durch Samarien, so enthielten sie sich aller Gemeinschaft mit den Bewohnern. Mt. 10,5. – Lk. 9,52; 10,30 ff.; 17,11. Act. 8,5; sie betrachteten es als ein nicht immer zu vermeidendes διέρχασθαι.

V. 5. Συχάρ beglaubigter als Συχάρ (Σίμων und Συμέων.) Das hebr. שָׁחַר gewöhnlich Σίκιμα oder Συχέμ. Die Form Συχάρ hat man sich erklären wollen als Spottname = שָׁחַר רֵלַנְד Reland Hab. 2,18 oder שָׁחַר Jes. 28,1; wie die Samariter ihrerseits Jerusalem בֵּית הַמִּנְחָה domus percussionis statt Hebrunpa nennen. Aber das r ist wohl nur andere Aussprache statt m, wie solche Vertauschung der liquidae nicht ungewöhnlich, als Βελιάρ und Βελιάλ, נְבוֹכַדְרֶאצַּר u. a.

Zu dem von Jakob dem Joseph geschenkten Felde siehe Gen. 48,22; 33,19. Jos. 24,32 LXX.

V. 6. Sichem, zur Römer-Zeit Neapolis, jetzt Nablus, liegt in einem reichen, ungemein fruchtbaren Tale zwischen den an 800 Fuß hohen Bergen Garizim im Süden und Ebal im Norden. Östlich davon breitet sich eine Ebene aus, welche nach Jerusalem zu in einer Länge von 2 Stunden allmählich sich verengt. Vor der Stadt in dieser Ebene an die nördlichen Berge gelehnt mag der Acker gelegen haben, den einst Jakob von den Söhnen Hemors gekauft, wo bei der Besitznahme des Landes die Gebeine Josephs beigesetzt wurden. Die Tradition enthielt darüber noch einige bestimmtere Angaben, welche wir im A. T. selbst nicht finden. cf. Act. 7,16 und Lightfoot zu dieser Stelle. LXX Gen. 48. ἐγὼ δὲ δίδωμί σοι Σίκιμα ἐξαίρετον ὑπὲρ τοὺς ἀδελφούς σου. – Noch heute findet sich dort nach einstimmiger Überlieferung der Jakobsbrunnen, hart am Fuße des Garizim, in den Felsen gehauen, 9 Fuß im Durchmesser und von 105 Fuß Tiefe; Manndrell fand im März 15 Fuß tief Wasser darin. Robinson III, 330.

ἐκαθέζετο οὕτως – richtig Euthym. ἀπλῶς ὡς ἔτυχεν. Erasmus u. A. haben das οὕτως als Anaphora des Partizips genommen (Win. 702) „er setzte sich so – nämlich ermüdet, wie er war,“ aber Fritzsche hat richtig bemerkt, οὕτως müsse dann vor dem verbum finit. stehen.

ἐπὶ τῇ πηγῇ cf. Ex. 2,15 יִשָּׁכ עַל הַבְּאֵר. Die sechste Stunde – das ist also Mittag. Irrig will Rettig (Stud. und Krit. 30) die Stunden hier von Mitternacht an, also nach römischer und unserer Art gezählt haben.

V. 8. Um Wasser zu schöpfen, bedurfte es eines Schlauchs und Strickes; Beides hatten die Jünger wohl mit sich genommen.

V. 9. An Kleidung und Sprache mochte das Weib Jesum als Juden erkennen. – Joh. fügt zur Erklärung hinzu, dass Juden mit Samaritern nicht Gemeinschaft pflegen. Die Rabbiner sagen: „Samaritani panem comedere aut vinum bibere, prohibitum est. Dicunt, qui edit fructum Samaritani est ut edens carnem porci.“ – Jesus hätte aus demselben Gefäß mit der Samariterin trinken müssen. – Das Weib, gewohnt von Juden nur mit Verachtung behandelt zu werden, staunt darüber, ob denn

dieser Jude auf seinen Glauben nichts halte. Sie sagt: „Lässest Du Dich mal zu einer Bitte herab bei einer Samariterin, weil Du von Durst gequält wirst?“

V. 10. Die Antwort Jesu: „So stolz bin ich nicht, dass ich meine Bedürfnisse verleugnen und von Dir nicht mir erbitten sollte, was Du mir geben kannst. Indessen wenn Du Bedürfnis nach einer Gabe Gottes hättest und wüsstest, wen Du vor Dir hast, so würdest Du wohl an ihn eine Bitte gerichtet haben.“

ἤτησας Aor.: Du hättest gebeten. – ὕδωρ ζῶν wird Quellwasser genannt im Gegensatz des Zisternen-Wassers. Gen. 26,19 LXX. Doch dies kann nicht gemeint sein. Die Worte sagen dasselbe, als wenn wir sagten: er befriedigte den Durst der Seele. Diese Wendung des Gesprächs ist der Natur der Sache nach nicht so unvermutet als sie scheint. Die Samariterin hatte von dieser Bitte ja Veranlassung genommen, das religiöse Verhältnis zwischen Juden und Samaritern in Frage zu bringen.

V. 11. Die Samariterin gibt eine ausweichende Antwort; dass sie aber im Grunde den Sinn der Worte Jesu wohl verstanden geht aus V. 12 hervor.

κύριε ist damals übliche höfliche Anrede. 12,21.

V. 12. τὰ θρέμματα αὐτοῦ. ἰκῶ. Probat aquae copiam. – Die Samaritaner nannten sich Söhne Israels und leiteten ihr Geschlecht von Joseph ab. Reland diss. de Samaritanis § 26. Diss. misc. T. II. Das Weib meint, dieser Brunnen sei kein gewöhnlicher, sondern ein heiliger; Jakob der Patriarch habe an solchem Wasser genug gehabt – was denn er wohl Besseres geben könne.

V. 14. Jesus erklärt nun, was er unter lebendigem Wasser will verstanden haben, ein solches, welches innerlich selbst zu einem Quell wird eines Wassers, welches nicht diesem irdischen Leben angehört, sondern in ein ewiges Leben sprudelt. ἀλλομένον cf. 6, 27. Virg. Ecl. 5, 46 quale per aestum dulcis aqua saliente sitim restinguere rivo. – cf. Cant. 4,15. Joh. 6,68; 12,50; 17,3. Hebr. 4,12. Wasser ist sehr gewöhnlich Bild der Wahrheit Sir. 15,3; Baruch 3,12. Die Wahrheit, die reine Lehre, wird bei den Rabbinern sehr häufig einer Wasserquelle verglichen. – Jer. 2,13 sagt Gott: Mich, die lebendige Quelle verlassen sie. – Es ist Bild des Lebens, des nie versiegenden. Jer. 17,13. Zach. 14,8. – c. 7,8. Ez. 47,1. Joel 4,18. Apoc. 22,1. Jes. 12,3. Ps. 36,10. cf. Lampe pag. 720. Rabbinische Stellen vom Messias: Sicut redemptor primus produxit puteum (Moses Num. 20,11) ita redemptor posterior producet aquas prout scribitur Joel 4,10: Et fons e domo Jovae prodibit.

In anderm Sinne sagt die Weisheit bei Sirach: wer mich trinkt, durstet immer.

V. 15. Die Frau will von solch geistigem Bedürfnis nichts wissen; sie hält sich wiederum an das Sichtbare, und antwortet, es wäre ihr ganz willkommen, wenn sie nicht mehr zu dürsten hätte.

V. 16. Jesus gibt nun dem Gespräch mit einem Mal eine ganz andere Wendung. Da die Frau ihr Inneres und was ihr geistig Not tat, Christo entziehen wollte, so dringt er ihr nun ans Herz, ihre Seele zu gewinnen. Der Geist eröffnet ihm einen Blick in das Leben dieser Frau und um sie bei sich selbst zum Eingeständnis zu bringen, sagt er, dass sie ihren Mann rufen solle. Da hatte er den wunden Fleck getroffen; beschämt sagt die Frau, sie habe keinen Mann.

καλῶς richtig. Nicht mit Ironie.

V. 18. Fünf Männer, indem sie sich immer wieder scheiden ließ. Dergleichen Unordnung war jener Zeit nicht ungewöhnlich. Mit dem sechsten war sie gar nicht ehelich verbunden.

V. 19.20. Getroffen bekennt die Frau, einen Propheten vor sich zu haben; von sich aber das Gespräch ablenkend, fragt sie nun, was denn die wahre Religion sei.

ἐν τῷ ὅρει τούτῳ – sie weist auf Garizim.

V. 21.22. Jesus lässt nicht nach: wie sich die Frau auch seinem sie ergreifenden Wort entziehen will, um so erregter wird er selbst; Weib, glaube mir – redet er nun sie an. Frage nicht nach dem Ort und Tempel, wo angebetet werden solle; ist freilich einmal die Frage davon, so seid ihr im Irrtum: das Heil kommt von den Juden.

Das Neutr. ὁ οὐκ οἶδατε ist nicht geradezu das Objekt der Anbetung; der Ausdruck ist allgemeiner zu nehmen: ohne Verstand – wir aber mit Verstand.

An diesem entschiedenen Zeugnis, dass von den Juden das Heil ausgehe – hat Semler u. A. Anstoß genommen. Auch diejenigen Kritiker werden sich in diesen Spruch nicht finden können, welche Polemik gegen die Ἰουδαῖοι annehmen.

V. 23. προσκυνηταὶ ist ἅπαξ λεγ. im N. T., findet sich indes auch auf einer alten Inschrift. τῷ πατρί mit Nachdruck. Dativ; gleich darauf Accus. αὐτόν.

ἐν πνεύματι καὶ ἀλήθειᾳ. Nicht geradezu gleich einem Adverb, wie Winer will. Theophylact, Lightfoot glauben, das πνεύματα sei Opposition dem jüdischen Dienst als einem äußerlichen – das ἀλήθεια dem samaritanischen als einem irrigen. Mehrere Kirchenväter verstehen unter πνεῦμα den heiligen Geist (Athan., Basil., Bengel). – Andere dagegen stellen πνεῦμα gegenüber dem äußerlichen Werk als interior cordis fides, quae invocationem parit, deinde conscientiae puritas et abnegatio nostri (Calvin). Die Veritas bezeichnet Lampe als et patris et adoratoris. Nach Lücke soll πνεῦμα hier das Geisteswesen im Menschen, ähnlich nach Tholuck das Heiligtum des Menschengeistes bezeichnen. Es muss aber die Stelle zunächst nicht als Dogma, sondern im lebendigen Fortgang des Gesprächs gefasst werden. Jesus bedient sich nachdrücklich der Bezeichnung Vater; προσκυνεῖν heißt eigentlich die Hand auf den Mund legen, sie küssen und sodann gegen Jemand ausstrecken: also in Ehrfurcht verstummen und den Zoll der Liebe und des Dankes in Demut Jemanden darbringen. Die Menschen glauben Gott dienen und ihre Schuldigkeit erweisen zu müssen, als fordere das Gott für sich. Jesus war gekommen, Gott zu offenbaren in der Macht seiner Liebe, in der Gewalt seiner errettenden Güte, und so sieht er schon den Namen des *Vaters* also verherrlicht vor den Menschen, dass die Menschen verstummen, sich beugen voll Dank und Anbetung – nicht mit äußeren Gebärden anbeten, sondern ἐν πνεύματι, weil die Offenbarung Gottes in Christo Geist und Leben ist, und in Wahrheit, weil sie sich nicht dazu zwingen, sondern es von Herzen tun, so dass es kein Schein oder Trug ist.

V. 24. Es ist nicht etwa ein Irrtum bloß der Juden und Samaritaner, die Anbetung Gottes in einem sichtbaren Gottesdienst zu suchen. πνεῦμα ὁ θεός: wie könnte er also Gefallen haben an einem Dienst und Beugen, welches nur nach Zeit, Ort und Umständen geschieht, welches der Kirche, der Hostie oder sonst einem Sichtbaren gilt, und wobei das innerste Wesen des Menschen aufrecht stehen bleibt. Wie Gottes Wesen Geist ist, so muss diesem Wesen gemäß auch die Anbetung Gottes sein. Jes. 66,1. 1. Reg. 8,27. Act. 7,48 f. 17,25. Jud. V. 20. Eph. 6,18. Ps. 51.

V. 25. Eben aber weil Gott Geist ist – fürchtet sich der Mensch, vor ihm zu erscheinen; freilich fühlt die Frau, dass sie zu Gott in ein ganz anderes Verhältnis kommen müsse als bisher, aber sie will das – wie überhaupt Alles, was Gott betrifft, was ihr im Geiste noch unklar und ferne ist – jetzt nicht hören: ja die Zeit des Messias werde noch wohl den Schleier lüften, meint sie, der über so vielen Fragen des Geistes und Lebens liegt. – Noch die späteren Samaritaner, deren es noch eine kleine Zahl in Nablus gibt, erwarten einen Messias unter dem Namen des מָלְכָא, nach Gesenius und de Sacy Bekehrer, nach Hengstenberg restitutor. Cf. Gesenius de Samaritanorum theologia ex fontibus ineditis p. 41.

ὁ λεγόμενος χριστός wie c. 1,41.

V. 26. Jesus fühlt, dass das Weib gewonnen wird; auch die letzte Ausflucht entnimmt er ihr: er vertraut sich ihr selbst als den, der dazu gesalbt von Gott, ihnen den Weg der Seligkeit zu zeigen. – ὁ λαλῶν σοι – der dir ins Herz und Gewissen redet. Dativ.

V. 27. ἐπὶ τούτῳ über dem. – Die Jünger wunderten sich, denn es schien ihnen verächtlich, mit einem Weibe (γυναι κόσ ohne Art.) zu reden. Pirke Aboth: Docuerunt sapientes ne multiplices colloquium cum muliere. R. Sam. sagt: Ein Weib grüßt man gar nicht. Dennoch musste der Ernst des geführten Gesprächs sich so den Mienen und der ganzen Szene aufgeprägt haben, dass die Jünger nicht einmal zu fragen den Mut haben.

V. 28. Das Weib vergisst in der Tat den leiblichen Durst – sie legt ein Bekenntnis ab (τοῖς ἀνθρώποις) vor der ganzen Stadt – sie ruft Alle herzu mit der Frage, ob nicht der, welcher ihr ganzes Leben ihr aufgedeckt habe, der Christus sei. – μήτι steht zwar gewöhnlich, wo eine verneinende Antwort erwartet wird; doch auch in andern Fällen siehe Win. § 61 p. 598. Joh. 4,33; 8,22. Mt. 12,23. Es liegt in dem μή eine Art Furcht, die sich der Frau bemächtigt hat. cf. V. 42.

V. 30. Das Zeugnis der Frau ist auch von augenblicklichem Erfolg. Ehe dieser jedoch weiter berichtet wird (V. 39), wird eine Zwischenunterredung Jesu mit den Jüngern eingeschaltet V. 31-38.

V. 31-38.

V. 31. ἡμῶτων cf. 2,18 ἀπεκρίθησιν. – Es lag in ihren Gedanken eine Frage an den Herrn. Christus muss in innerer Bewegung, in Nachdenken, vor ihnen gesessen haben: er weist ihre immer irdischen Gedanken damit zurück, dass er andere Genießung gehabt.

V. 34. Sein Leben, seine Speise, seine Stärkung war, das Wort des Vaters auszuführen. Welche Kraft musste in dem Gespräch von ihm ausgegangen, wie musste er davon erfüllt sein, dass er in die Seele eines Weibes hatte ein Wort werfen können, welches gefasst hatte. In andern Fällen, nach erfolgloser Rede, ist Christus so müde, dass er kaum geweckt werden kann. Der Wille des Vaters war eben dieser, den Durst der Seele zu wecken, die Gewissen zu überführen, das in Ihm erschienene Heil anzubringen. – ἵνα zu unterscheiden von ὅτι.

V. 35. Dieser Vers ist als Sprichwort zu nehmen. λέγετε cf. Mt. 16,2. Zwischen der Aussaat im Herbst und der Ernte im Frühjahr waren 4 Monate, und so pflegte man überhaupt bei jedem Ding, was seine Zeit haben wollte, zu sagen: Noch 4 Monat und die Ernte kommt, d. h. man warte die Zeit nur ab – es folgt der Lohn, der Gewinn, der Segen. – Zu der Annahme, dass eben jetzt Saatzeit gewesen, liegt durchaus kein Grund vor. τετράμηνος sc. χρόνος, andere Lesart Neutrum, welches indes selten vorkommt cf. Jud. 19,2; 20,47. Jon. 3,4. Mt. 9,37.

Die folgenden Worte sind *entweder* bildlich zu nehmen: Alles muss seine Zeit haben; so sehet denn ihr jetzt die Ernte und die Frucht der Predigt schon kommen; oder es ist vielleicht in diesen Worten wirklich eine Hinweisung auf die umliegenden gerade reifen Erntefelder enthalten; wobei die bildliche Bedeutung natürlich stehen bleibt. Wir würden dann hier um Pfingsten, nicht aber im Herbst stehen.

V. 36. Christus hat gefühlt, dass sein Wort Eingang gefunden; er sieht die Zeit kommen, von der er V. 23 gesagt; aus der Stadt nahen die Samariter heran; seine Jünger werden einmal den Lohn in Empfang nehmen und die Gemeinden sammeln; und so werden Beide sich freuen, der Säende und der, welcher erntet. Amos 9,13. – Act. 8,5 ff.

V. 37. ἐν γὰρ τούτῳ etc. ἀληθινός, da es den Art. hat, kann Apposition sein (Meyer, Winer): hier gilt, hier ist an der Stelle das Sprichwort, das wahrhaftige; es kann aber auch Prädikat sein: denn hier ist einmal das Sprichwort das rechte, das wahrhaftige. – cf. Arist. τ' ἀλλότριον ἀμῶν θέρος.

Suidas: ἄλλοι κάμον, ἄλλοι ὄνταντο. Ein Anderes bei den Griechen ἄλλοι μὲν σπεύρουσ', ἄλλοι δ' αὖ ἀμύσσονται. Jes. 65,21.22. Mt. 25,24.

V. 38. ἐπέστειλα Perf. – indem er sie zu Aposteln erwählt, war damit ihr Beruf in den Augen Christi schon ausgesprochen. – Christus denkt hier ohne Zweifel vornehmlich an den Täufer. – Beausobre vergl. das französische entrer dans le travail de q.

V. 39. Hier zeigt sich die Macht eines von der Wahrheit hervorgerufenen offenen Bekenntnisses. Dieser V. nimmt V. 29 wieder auf.

V. 42. λαλιά hier deutlich von λόγος unterschieden: Deine Erzählung. –

ὁ σωτήρ τοῦ κόσμου: so war einst Joseph genannt worden: Zaphnath Paneach. Ein σωτήρ aus Todesgefahr nicht zur Erhaltung irdischen Lebens, sondern εἰς ζωὴν αἰώνιον.

V. 43-54. Ein zweites Zeichen in Galiläa.

V. 44. Schwierig ist das γάρ – welches man auf vielerlei Weise zu erklären versucht hat. Unter den Neueren nehmen Tholuck, Lücke γάρ in der Bedeutung nämlich: Jesus fand in Galiläa nicht den Glauben wie in Samaria, wie er selbst zeugte; nur der Wunder wegen fand er eine Aufnahme. Neander denkt sich den Zusammenhang so, dass früher Christus in Galiläa keine Wunder getan, und dass erst jetzt die Galiläer dem Glauben geneigter geworden wären, nachdem sie Christum in Jerusalem hatten Wunder tun sehen. Bei beiden Erklärungen wird πατρίς von Galiläa verstanden. Am einfachsten aber nehmen wir πατρίς nicht etwa für Judäa, weil Christus dort geboren, sondern mit Cyrill, Calvin, Beza, Olsh. als seine Vaterstadt Nazareth. Dem Sinn und der Zeit nach trifft dann diese Stelle ganz zusammen mit Lk. 4,16.23 cf. Mk. 6,1. Mt. 13,53. Als Christus zurückkehrte, ging er nicht nach Nazareth, sondern ἀπῆλθεν nach Galiläa. Mehrere cod. haben dies ἀπῆλθεν ausgelassen – aber es hat hier seinen Grund. cf. Mt. 2,22; zu Galiläa im engeren Sinne gehörte Nazareth nicht. Mt. 4,12.

V. 45. cf. c. 2,23. ἃ var. 1. ὅσα. – ἐδέξαντο in Synagogen und Häusern nahmen sie ihn bereitwillig als einen Propheten auf. – ἦλθον sie waren gegangen – worin eingeschlossen liegt: sie pflegten zu gehen.

V. 46. βασιλικός ist ein königl. Beamter, wahrscheinlich des Herodes Antipas. Andere: aus königl. Geschlecht. cf. Wetstein.

V. 47. καταβῆ cf. 2,12.

V. 48. σημεῖα καὶ τέρατα bei Joh. nur hier, sonst sehr gewöhnlich verbunden, im A. T. – hebr. מִוִּשְׁמֵי וּמִפְּלִאטוֹת – und bei Lukas und Paulus. Auch bei Klassikern ist die Formel geläufig, Wetstein zu Mt. 24,24. Manchmal steht umgekehrt τέρατα voran; auch τέρατα sind Zeichen, doch liegt mehr der Begriff des Wunders darin als in σημεῖα. Zusammenhang mit V. 45.

V. 49. Der βασιλικός tut die Bitte nicht aus Wundersucht, sondern aus Liebe zu seinem Sohn; die Angst des Todes ist gleichsam an seiner Ferse.

V. 50. Der Wundersucht ist der Herr ebensosehr immer ausgewichen – wie dem Unglauben; wo aber Not war und Angst, da ist er der Barmherzige und der Helfer. Das aber will Johannes zeigen, dass Christus, wo der Tod ist – das Leben schafft.

V. 51. ἀπήντησαν var. 1. ὑπήντησαν. ὅτι nach λέγω mit der oratio directa. Lachm. liest αὐτοῦ statt σου. κομψότερον ἔσχε cf. Parallelstelle des Arrian bei Lücke. λομψὸς ἔξει sagt der Arzt zum Kranken.

V. 53. ἔγνω ὅτι sc. ἀφῆκεν ὁ πυρετός aus V. 52. In eben jener Stunde.

V. 54. τοῦτο πάλιν δεῦτερον. Dieses wiederum ein zweites Zeichen tat Jesus, nicht τὸ δεῦτερον. Es kann damit nicht gesagt sein sollen, es sei überhaupt erst das zweite Zeichen Jesu – oder auch erst sein zweites Zeichen in Galiläa gewesen; es ist das zweite was Joh. erzählt. Noch in V. 46 hatte Joh. auf das erste von ihm erzählte σημεῖον zurückgewiesen; dort hatte sich Christus erwiesen als den Herbeischaffer alles dessen, was zum Leben und zur Freude not ist; hier erweist er sich als des Lebens Erretter und Erhalter im Angesicht des Todes. Dort hatten die *Jünger* geglaubt; auch hier glaubt der βασιλικός mit seinem ganzen Hause. Auch diese Geschichte beweist wieder, dass *das Wort* überall da triumphiert, wo man *dem Worte glaubt*. *Das Wort* schafft eine neue Welt in Genesung des Kranken und so klingt hier der ganze Prolog hindurch.

Seit Semlers Vorgang haben Strauß, Weisse u. A., neuerdings Keim, Hase und B. Weiss behauptet, dieses Wunder sei nur eine etwas verschiedene Relation des Lk. 7,1 und Mt. 8,5 Erzählten. Bei mancher Ähnlichkeit ist aber die völlige Verschiedenheit der Personen in die Augen fallend. Dort ist Christus in Kapernaum, und der Vater des Kranken ist ein römischer Centurio; hier ist der Bittende ein Jude und ein βασιλικός. – Es ist unmöglich, dass Joh., der alle seine Wunder so sorgfältig auswählt und mit dem feinsten Detail erzählt, hier eine andere Geschichte in der Erinnerung sich habe erblassen lassen.

5. Kapitel.

Christus ist der Spender des Lebens; so offenbart er sich der Samariterin. Nicht Wunder soll man bei ihm suchen als Wunder – wohl aber in den Zeichen es erkennen, wer er ist; so nun auch als den Spender des Lebens, als den σωτήρ zeigt ihn das σημεῖον am Sohn des βασιλικός.

Aber diese σημεῖα haben keineswegs überall diesen Erfolg, den Glauben an Christum zu wecken. Joh. geht zu der Heilung eines Gelähmten über (eines Gichtbrüchigen), welcher selbst Christum an die Juden verrät. Daran knüpft sich V. 18 ein Gespräch, welches Christus in Jerusalem mit den Juden gehalten, des Inhaltes: Wohin denn eigentlich die ἔργα Χριστοῦ ausgehen – und was die Juden an ihnen in Bezug auf Jesum selbst erkennen sollten.

V. 1-17.

ἑορτή in den besten Handschriften ohne Artikel. Die Frage, an welches Fest hier zu denken, hat zu vielen Debatten Anlass gegeben. Die gewöhnliche Meinung ist, Joh. habe den historischen Stoff nach Festreisen Jesu geordnet, c. 2 das erste Pascha – sodann hier c. 5, c. 6,4 ein anderes Pascha, während dessen Jesus in Galiläa war; c. 12 ein drittes Pascha und dazwischen ein Fest der Laubhütten und der ἑγκαίνια c. 7,2 und c. 10,22. Wenn aber wirklich dies die Absicht des Joh. gewesen wäre, so würden wir gerade hier eine genauere Bezeichnung des Festes nicht vermissen; es sind vielmehr diese Angaben bei Joh. fast nur beiläufig, mehr der einzelnen Erzählung angehörig, als dass sie einen Faden des gesamten Evangeliums bildeten. So sagt unsere Stelle überhaupt nur dieses: dass bei Gelegenheit eines Festes Jesus nach Jerusalem gegangen. Irenäus, Luther, Scaliger, Lightfoot verstehen nun wirklich unter diesem Fest ein Pascha, so dass 4 Paschafeste im Leben Jesu herauskämen, welches auch Hengstenberg (Christol. 2, 568) dahin benutzt, um 3½ Jahre der öffentlichen Wirksamkeit nach der Weissagung Daniels zählen zu können. Cyrill, Chrysosth. Erasm., Calvin, Beza und Bengel, so auch neuerdings Godet, Meyer und B. Weiss nehmen ein Pfingstfest an; Hug das Purimfest, welches dem Pascha kurz voraufging, Coccejus das Laubhüttenfest, Keil lässt das Fest unbestimmt.

An und für sich bezeichnet das ganz allgemeine ἑορτή τῶν I. ohne Artikel kein bestimmtes Fest, und da Joh. das Pascha gewöhnlich näher angibt, so möchte man eher hier an ein untergeordnetes

Fest denken. Der hervorgehobene Grund, dass das vorige Kapitel in den Herbst versetze, hier also an das Pascha, das erste Fest des folgenden Jahres am natürlichsten zu denken sei – ist zu c. 4,35 schon widerlegt: wir werden deshalb dabei stehen bleiben müssen, dies Fest unbestimmt zu lassen, während durchaus keine Nötigung in der Stelle liegt, hier ein viertes Paschafest anzunehmen. Sehr entschieden ist daran festzuhalten, dass Joh. keine chronologische Gruppierung nach den Festen gibt.

V. 2. Jerusalem bestand damals noch, ἔστι, jede andere Erklärung ist erzwungen – προβατικῇ sc. πύλῃ. So die LXX für das hebr. מִצַּדְתֵּי הַצִּיּוֹן Neh. 3,1.32; 12,39. Zur Nordseite des Tempelplatzes stand der Herdenturm Mich. 4,8 cf. Gen. 35,21, durch dessen Tor die Rinder und Schafe zum Opfer geführt wurden. Dieses Tor wurde von Nehemia zuerst wieder aufgerichtet und lag bei den Türmen מִצַּדְתֵּי und מִצַּדְתֵּי. Seine Lage entspricht demnach ungefähr der des heutigen Stephantores. – Bei diesem Tore war eine κολυμβήθρα, von κολυμβάω natare, ein Bad oder Teich (LXX für בֵּית הַרְחֵק Neh. 2,14) ἐπιλεγομένη (var. 1. λεγομένη) Βηθεσδά d. i. אֶתְרֵי בֵּית גִּנָּדֵן Gnadenhaus, wie ähnlich Krankenhäuser, „Gnadenbild, Charité“ genannt werden. Πέντε στοάς ἔχουσα mit 5 Hallen versehen, die wohl nach dem Teich offen, hinten aber zugemauert waren. Hier lagen die Kranken, wie es in einer lateinischen Tragödie heißt: Aesculapii liberorum saucii opplent porticus. Die heutige Tradition bezeichnet den sogen. Birket Israil im Norden des Haram als den Teich Bethesda; dieser ist aber wahrscheinlich Festungsgraben gewesen, und da nach Eus. und Hieron. hier 2 Teiche sich befunden haben müssen, so ist wahrscheinlicher an den zweiten zu denken, welcher nördlich an der anderen Seite der Straße lag, dessen Spuren die spätere Tradition vor der Kirche der heil. Anna aufgefunden haben will. cf. Krafft, Topogr. v. Jerusalem p. 178. Dieser Teich zeigte merkwürdiger Weise rotes Wasser; von Krafft wird er für identisch mit dem στρουθίων Teich bei Joseph. gehalten (Teich des Seifenkrautes) nördlich vom Tempel in Bezetha gelegen. – Die Konjekturen von Robinson, welcher die Quelle der Jungfrau, und von Thenius, welcher den Teich Siloah mit dem Bethesda identisch hält – sind nicht begründet.

V. 3. ξηρόν quod succo vitali est destitutum ut ramus, qui exaruit. Daher ξηροί, Solche, denen ein Teil des Körpers gelähmt, abgestorben, erstarrt ist. – Die letzten Worte von V. 3 und V. 4 sind kritisch unsicher, da sie in bedeutenden Handschriften fehlen, in andern stark variieren. Die meisten neueren kritischen Ausgaben seit Mill haben dieselben gestrichen, nur Lachm. hat sie beibehalten. Sie finden sich bei Tertull., in der Vulgata, in der Peschito und bei den meisten Kirchenvätern; sie fehlen im cod. B., im cod. C. und die letzten Worte V. 3 in cod. A. Es ist indes leichter zu erklären, dass die Worte weggelassen – als dass sie aufgenommen wären. Freilich finden die Kirchenväter darin ein Symbol der Taufe – aber den Alexandrinern namentlich mussten die Worte anstößig sein. Im Zusammenhang können sei schwer entbehrt werden. cf. Apoc. 16,41 der ἄγγελος τῶν ὑδάτων. Bengel sagt: Circa balnea frequens θεῖον aliquid divinae opis est. Lightfoot bringt einige Stellen bei, worin die Heilkraft einer Quelle, insbesondere auch ein neues Hervorströmen, eine Bewegung des Wassers einem Engel zugeschrieben wird. – Joh. bestätigte hier in Betreff jener Quelle in Jerusalem den Glauben des Volkes. Es geschahen damals zu Jerusalem geheimnisvolle Dinge als Anzeichen auf die große Zeit, die herangebrochen war; sie wirkten vorbereitend.

V. 5. Richtig verbindet de W.: „er zählte 38 Jahre, dass er krank war.“ cf. Joh. 11,1.7. Parallele aus Jos. bei Bretschn. ἦδη δ' αὐτοῦ ἡμέρας ἔχοντος ἐν Σεκέλλα. – Unrichtig die engere Verbindung von ἔχων mit ἐν αὐθ. = ἀσθενῶς ἔχων, wo das ἔτη als Acc. temporis genommen wird.

V. 6. Lange Zeit, nicht wie Luther, dass er da lag – sondern dass er krank war. – Du möchtest doch auch wohl gern gesund werden?

V. 8. cf. Mt. 9,6. Der Kranke konnte mit Not gehen – doch war er bettlägerig. ἔγειρε var. lec. ἔγειραι.

V. 10. ἀχθοφορεῖν, eine Last zu tragen war streng verpönt am Sabbat. cf. Grotius mit Beziehung besonders auf Neh. 13,15. Aber auch die Heilung am Sabbat galt für unerlaubt. Mt. 12,10. Lightf. Trotz des Spruches: omne dubium vitae (Lebensgefahr) pellit sabbatum, war der Gebrauch von Heilmitteln doch sehr beschränkt.

V. 13. ἰαθεῖς sc. ἀσθενῶν. – ἐξένευσεν subduxit se, sehr oft in den LXX.

V. 14.15. So wenig Dankbarkeit hatte der Geheilte, dass er sich nicht einmal erkundigt hatte nach dem, der ihn gesund gemacht; aber ein frommer Jude in seinen eignen Augen, ging er in den Tempel, Gott seinen Dank zu bringen. Jesus, der sein Herz durchschaute, warnt ihn nun vor sich selbst. μηκέτι ἀμάρτανε ist ganz allgemein zu fassen. Krankheit ist der Sünde Sold; aber noch eine schlimmere Strafe wartet derer, die sich durch Gottes Güte nicht zur Buße leiten lassen. An diesem Worte nahm der selbstgerechte Jude aber ein Ärgernis und macht den Feinden den Namen dessen bekannt, dem er Alles verdankte. Es ist kaum erklärlich, dass sehr viele ältere und neuere Exegeten diese Anzeige in gutem Sinne gedeutet haben. Es war ein Verrat an der Liebe Jesu.

V. 16. Die Juden aber hielten auf ihren Sabbat und wollten den nicht geschändet haben.

V. 17-47. Jesu Verantwortung vor den Juden in Jerusalem.

V. 17. ἀπεκρίνατο cf. 2,18. – Diese Verse bilden den Übergang zu der längeren V. 29 beginnenden Rede. – Die Juden, statt sich zu freuen der Werke, der Wundertaten Christi, wie einst das Volk lobpreisend ausrief „Denn Gott hat besucht sein Volk“ – halten ihm steif ihr Gesetz entgegen, das Gesetz Mosis, wie sie es fleischlich gedeutet hatten und eigene Gerechtigkeit als aus Werken des Gesetzes suchten. Wollten nun die Juden aus dem Gesetz über Gottes Willen belehrt sein – so hält Christus ihnen hier vor, dass sein Vater bis auf diesen Tag Güte und Barmherzigkeit erweise, dass er sich darin nicht stören lasse durch den Sabbat, dass also auch Er, eines solchen Vaters Sohn, nicht anders wirke; ob denn Gott an einem solchen Sabbat ohne Barmherzigkeit Gefallen haben könne. – Auf ἐργάζομαι liegt ein Nachdruck, woran weiter V. 20 anknüpft. Dadurch fühlten sich die Juden innerlich gestraft, dass ihre Werke nicht taugten; in ihrem Herzen dachten sie, die Werke eines Menschen sind aber überhaupt unvollkommen, nur Einer ist gut: Gott, und so betrachteten sie es als Gotteslästerung, dass Christus sagte, er wirke ebenso wie Gott selbst wirke.²³

V. 18. μᾶλλον. Oben διώκειν, hier ἐξήτο. Um so viel mehr nicht bloß verfolgten sie ihn, sondern auch – πατήρ ἴδιος, Christus für sich im Gegensatz gegen sie alle. – cf. Röm. 8,32.

Richtiger Schluss der Juden: ἴσον ἑαυτὸν etc.

In der Gewissheit nun, dass Er des Vaters Sohn, eben dazu in die Welt gesandt, Gottes Werk zu tun, Gottes Wort zu reden, in der Gewissheit seines Einsseins mit dem Vater, in dem Ernst seines ganzen Wesens, nicht eigne Ehre zu suchen, sondern Gott zu offenbaren und Seine Liebe, spricht Christus in den erhabensten Worten es aus, in welchem Verhältnis er zum Vater steht V. 19-24; was der Zweck seiner Sendung und sein Werk ist auf Erden V. 24-30; mit welcher Beglaubigung er vor ihnen stehe V. 31-37; was aber der Grund sei, warum sie nicht glaubten, weil sie ein geistliches Leben schon zu haben vermeinten, weil die Liebe Gottes nicht in ihnen sei, vielmehr sie Ehre von ein-

²³ Sophocles Oedipus Coloneus: τελεῖ τελεῖ Ζεὺς τι κατ' ἡμᾶρ. Philo: παύεται οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεὸς ἄλλ' ὥσπερ ἴδιον καίειν τοῦ πυρὸς, οὕτω καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν. Maximus Tyrius: οὐδὲ γὰρ ὁ Ζεὺς σχολὴν ἄγει; ἢ γὰρ ἂν ἐπαύσαντο αἱ ἀνθρώπων ἀρεταὶ καὶ ζώων σωτηρίαι καὶ καρπῶν γενέσεις. cf. Grotius. ἡ Λιὸς πραγματεία ἀένναος χωρηγεῖ τὴν σωτηρίαν τοῖς οὐσι.

ander nähmen, so dass eben der Moses sie einmal ihrer Gesinnung wegen anklagen werde, auf den sie sich stützten V. 38-47.

V. 19.20. Darin fühlt sich Christus eins mit dem Vater, dass er Leben schafft auf Erden und das Verlorene selig macht. Was waren seine Werke denn anders als Kraft und Macht der Barmherzigkeit, welche die Sünde und ihre Folgen aufhob und den Menschen das Leben wiedergab. Es liegt eben darin, dass er υἱός ist; *ein Sohn* kann nicht anders. οὐ δύναται d. h. so ganz und gar ist der Sohn nur darauf bedacht, des Vaters Willen zu tun – dass er gar nicht einmal etwas zu tun vermag von sich selbst; nicht das Geringste tut er aus eigener Eingebung, in eigener Kraft, nach eigenem Ermessen – wie denn Christus unaufhörlich in der Schrift und im Gebet nach dem Willen des Vaters geforscht hat. Comparatio est sumta a discipulo qui magistrum sibi praeceuntem diligenter intuetur, ut imitari possit Hebr. 2,9. Grotius.

V. 20. Der Sohn könnte aber nicht βλέπειν – wenn nicht der Vater δείκνυσι; er enthüllt aber dem Sohne alle seine Werke, den ganzen Rat der Herrlichkeit und Gnade zum Heil der Menschen, weil er den Sohn liebt. Ist es nun so, so sollten sich die Juden gegen seine Werke und das Gericht, welches sie fühlten, nicht erbittern und ihren Sabbat dagegen stellen, sondern die Gerechtigkeit anerkennen, und wie sie in Gott Wahrheit und Gerechtigkeit wussten, so auch im Sohn dieselbe ehren und sich dem unterwerfen, welchen der Vater gesandt.

V. 21. cf. Deut. 32,39. „Sehet ihr nun, dass ich Gott bin: ich töte und ich mache lebendig.“ 1. Sam. 2,6. – ἐγείρειν erwecken und sodann ζωοποιεῖν beleben.

οὗς θέλει ganz nach dem uneingeschränkten Willen seiner Gnade und Wahrheit.

V. 22. Das οὗς θέλει führt unmittelbar über zur κρίσις. Act. 17,31. 1. Petr. 4,5. Eben in der Auswahl Jesu, dass er sich zu Sündern, Kranken etc. bekannte, lag das Gericht. – Als Salomo Gericht geübt hatte, da fürchtete man seinen Namen im ganzen Lande. Wo also das Gericht geübt wird nach Gerechtigkeit und Wahrheit, da ist die Ehrfurcht. Beruht doch aller Dienst Gottes zuletzt darauf, dass man die Gerechtigkeit seiner Gerichte fühlt. – cf. Ps. 2,11. Phil. 2,10. Usus sabbati est Deum honorare, sic et usus sabbati est honorare filium.

Zu V. 23 cf. 4,34. c. 6,38; 7,16.

V. 24-28.

Das verfehlten eben die Juden, dass sie das „Tun“, das „Vollführen“ nicht beachteten. Gleichwie nun der Herr Mt. 5 Vollkommenheit *predigt*, gleichwie der Vater im Himmel vollkommen ist und zwar gerade in den Erweisungen seiner Güte – also waren auch seine ἔργα; er *tat*, was er *lehrte*. Alle seine Werke gingen auf das Eine aus, das ins Werk zu setzen, was das Gesetz als den Willen Gottes vorhielt: *das Leben*. Das Höchste aber von Hilfe ist ja wohl dieses, nicht bloß die Kranken zu heilen, sondern die Toten lebendig zu machen, und da nun unter Toten gar kein Unterschied ist, so liegt es an ihm, welche Toten er lebendig machen will. Die exegetische Tradition geht in der Erklärung der folgenden Stelle nach verschiedenen Seiten auseinander. Tert., Chrysost., Theoph., Beza, Bengel denken gleich bei V. 24 an die Auferstehung des Fleisches am jüngsten Tage; die Rationalisten dagegen, Ammon, Eichhorn etc., wollen die ganze Stelle bis V. 29 von einer geistig-moralischen Erweckung verstehen; Aug. endlich, Calvin, Lampe, Thol., Lücke erklären V. 24-27 von der Schöpfung zum Leben durchs Wort also den Glauben, dagegen V. 28 ff. von den rebus novissimis im eigentlichen Sinne. Das Letzte ist ohne Zweifel das Richtige.

V. 24. Durch die vorangehenden Worte hat es Christus die Juden wohl fühlen lassen, dass nur Einer in dem Verhältnis des Sohnes zu Gott steht, dass aber sie innerlich tot waren, in keiner Bezie-

hung zu Gott standen. – Darum erhebt er nun aufs neue mit einem wiederholten ἀμήν, ἀμήν seine Stimme, und als des Vaters gnädigen Willen ruft er es in die Herzen Aller, die sich in Sünden tot fühlen, hinein, dass Gott nicht wolle den Tod des Gottlosen, sondern dass er sich bekehre und lebe. So gehört das ὁ λόγον μου ἀκούων und das „πιστεύων τῷ πέμψαντί με“ zusammen. 3,33; 7,16. μεταβέβηκεν. Er ist aus dem einen Gebiet in das andere herübergegangen, c. 8,51.52. Was hier unter θάνατος zu verstehen, dazu gibt 1. Joh. 3,14 einen Beleg. – Eph. 2,5.

V. 25: 4,23. τῆς φωνῆς nicht einmal die Worte hören sie, sondern, wie ein Schlafender, nur die Stimme, die sie ins Leben ruft.

V. 26. Neuere Exegeten deuten diese Stelle von dem neuen Lebens-Prinzip, das mit Christo in die Welt gekommen; ein Prinzip hat aber nicht in sich selber Leben, sondern wird erst lebendig in den Gedanken der Menschen, kann von Tod und Sünde nicht frei machen. Mit Christo ist nicht eine neue Idee – ein Lebens-Prinzip in die Welt gekommen, sondern ein allmächtiger und ewiger Seligmacher und Erretter. Das ist eben das Elend der Menschen, dass sie nichts auszuführen vermögen und da in der Gewalt des Todes sich zeigen, wo es das Tun gilt. Ein Mensch hat in sich selbst nicht Leben, und losgerissen von Gott ist ihm die μετάβασις εἰς ζωὴν unmöglich. – Dem Sohn allein hat der Vater es gegeben, zu haben Leben ἐν ἑαυτῷ – nicht für ihn selbst, sondern dass in Ihm unser Leben sei. c. 1,4.

V. 27. Aber auch κρίσιν ποιεῖν (cf. für den Ausdruck Wetstein) hat er Vollmacht, eine Scheidung zu machen zwischen denen, welche er lebendig machen will und denen, bei welchen dies nicht geschieht, weil er υἱὸς ἀνθρώπου ist – ohne Art., also mit Hervorhebung des im Worte liegenden Begriffs. Irrig ist deshalb, wenn Lücke u. A. diese Bezeichnung als gleichbedeutend mit Messias nehmen: weil er der Messias ist. Warum ist dann aber nicht eine andere Bezeichnung etwa als βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ gewählt? Es kommt zunächst auf die Fassung des Begriffs υἱὸς τ. ἀνθρ. selbst an. Olsh., Neander u. A. verstehen darunter den idealen Menschen; gerade aber das υἱὸς bezeichnet vielmehr einen realen Menschen. Ist denn etwa das ein idealer Mensch, der seufzt, weint, betet, verfolgt wird, leidet und stirbt? de Wette und Thol. erklären: „weil alle Tätigkeit Gottes durch den menschengewordenen λόγος vermittelt wird.“ So fragen wir aber weiter, was ist der Grund dieser Vermittlung? Nun stimmen Alle darin überein, dass die Bezeichnung Menschensohn aus Dan. 7,13.14 genommen ist, similis filio hominis, σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, welches sodann Paulus Phil. 2,7 ff. erklärt. cf. Hebr. 2,14 ff. Ps. 40,3. 82,7. Job. 25,6. Es liegt demnach in diesem Ausdruck, dass Christus freiwillig es über sich genommen hat, an der Stelle eines Jeden, der Mensch heißt, vor Gott das sich anzueignen, was des Menschen Zustand und Los war (obedientia passiva), und das zu erfüllen, was der Mensch schuldig war zu tun (obedientia activa). Eben deshalb ist Er aller Menschen Richter.

Die Peschito, Chrys. und Theoph., den Sinn verfehlend, haben die Worte ὅτι etc. zum folgenden Verse ziehen wollen, was schon die Härte der Konstruktion nicht erlaubt. Wetst.: Dat Deus iudicem ex hominibus, qui ipse in omnibus tentatus est.

V. 28.29. μὴ θαυμάζετε cf. 3,7. 1. Joh. 3,13. Was Christum den Juden als eine Wahrheit des unsichtbaren Lebens vorhält – das sagt er, werde einst vor aller Augen offenbar werden. cf. Mt. 26,64. ἔρχεται ὥρα, nicht wie oben καὶ νῦν ἐστίν. Adam starb eben desselben Tages, da er ungehorsam wurde dem Worte Gottes: der leibliche Tod folgte hintennach. Das Leben beginnt mit dem Hören und Glauben des Wortes Gottes, wie auch das Gericht: das letzte Gericht am Ende der Welt wird nur offenbar machen was unsichtbar, und an Glauben schon eingetreten ist. cf. Eph. 3,3.4. Röm. 8,10.11.

ἀκούσονται 1. Thess. 4,16. 1. Kor. 15,52. Mt. 24,31. – ἀνάστασις Lk. 14,14. Mt. 25,46. 2. Petr. 2,9.

Jesus hatte hier von sich ausgesprochen, was die Juden nach Ez. 37. Jes. 26,19. Dan. 12,2.13 von der Zeit des Messias erwarteten: ein Odem des Lebens, der über die Totenfelder hingehe, eine Stimme allmächtigen Wortes, welches die Toten aus der Gruft rufen werde. Die Juden hatten dies fleischlich gedeutet (cf. Berthodt *Christologia Judaeorum* § 35-42), wie auch viele Christen sich die παρουσία Christi immer verbunden denken mit Posaunenstößen und 1000jährigem Reiche. Jesus machte den Juden an ihrem inneren Menschen die Wahrheit der Auferstehung und des Gerichts fühlbar, und indem er sie auf die endliche Offenbarwerdung aller Menschen mit ihren Werken hinwies, lag darin die ernsteste Mahnung, dass jetzt die Zeit für sie da sei, an den erschienenen Messias zu glauben, seine Stimme, die ins Leben rufende, zu hören. Dies der Übergang zu V. 30-47, worin Jesus vom Glauben an ihn als den Messias handelt.

V. 30-47.

V. 30. Christus kommt auf das zurück, wovon er ausgegangen V. 19: er spricht aber jetzt in der ersten Person – direkt von sich selbst. – Die Juden sollten in seinem Urteil das des Vaters und die Gerechtigkeit anerkennen. ζητεῖν LXX für שָׁקַל, חָקַק Ps. 4,3. Mal. 3,1. *curare aliquid, praecipuum habere.* c. 7,4; 8,50.

V. 31. Wenn Christus in seinem anscheinend harten Urteil über die Juden das ausspricht, was Gott in seinen Mund gelegt – so ist es nun andererseits der Vater selbst, der für ihn Zeugnis ablegt. Bei den Juden hieß es im Gesetz: *testibus de se ipsis non credunt.* Bei den Griechen hieß es sprichwörtlich: οἰκοθεν ὁ μάρτυς. Der Jurist Pomponius sagt: *nullus idoneus testis in re sua intelligitur.* – cf. Joh. 8,13.

V. 32. Dieser ἄλλος wäre nach Chrys., Theoph., de Wette der Täufer. Richtig aber Cyrill, Augustinus und die meisten Neueren: Gott.

V. 33. Ihr habt freilich eurerseits auch selbst ein Zeugnis geholt und empfangen, sagt Christus; er als der Sohn Gottes kann freilich von einem Menschen das Zeugnis nicht annehmen, τὴν μαρτυρίαν, als das gültige für sich selbst, aber die Juden konnten doch dadurch sich eine Weisung zukommen lassen.

μαρτυρεῖν mit dem Dat. der Wahrheit Zeugnis geben. So häufig bei Joh. c. 18,37. Act. 14,3. Hebr. 10,15. Auch bei den Attikern, Demosth.

V. 35. Sir. 48,1 heißt es: καὶ ἀνέστη Ἠλίας προφήτης ὡς πῦρ καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ὡς λαμπὰς ἑκαίετο. (Lk. 12,35. 2. Petr. 1,19).

ἀγαλλιαθῆναι – andere Form mit σ. Beide sind sprachlich richtig.

Jesus spricht hier zu Solchen, welche die Taufe Joh. angenommen hatten, aber nur für den Augenblick sich dadurch hatten erregen und erwärmen lassen; an des Propheten mächtiger Stimme hatten sie sich erfreut.

ἦν Imp. Joh. saß eben jetzt wohl gefangen.

V. 36. τὴν μαρτυρίαν mit dem Artikel. τοῦ Ἰωάννου nämlich als das Zeugnis des Joh.

αὐτὰ τὰ ἔργα nachdrücklich wiederholt c. 9,32; 10,25.37; 14,10; 15,24. 1. Joh. 5,9.

V. 37. Es muss hier ein anderes Zeugnis gemeint sein, als V. 36; den ἔργοις steht hier entgegen das αὐτός. Richtig erkannten dies Augustinus, Hilarius u. A. Worin besteht nun aber dieses Zeugnis? Die folgenden Worte machen dies klar. Gott zu sehen und zu hören ist dem Sterblichen nicht gestattet cf. 1,18; 3,32 – hatten doch die Juden selbst einst Gottes Stimme zu hören sich geweigert. Ex. 20,9. Deut. 18,16. Gott redet durch sein Wort, indem der Geist im Geist des Menschen

dessen Wahrheit bezeugt. Nun wusste Christus, dass Gott auch in den Gewissen der Juden wohl das Wort Christi als Gottes Wort bezeugt habe: deshalb V. 38: ihr habt sein Wort οὐ μὲνοντα. So c. 8,37 das Wort οὐ χωρεῖ es gewinnt nicht Raum.

V. 39. Dem Worte Gottes in Christo gegenüber beriefen sich nun aber die Juden auf ihre Bibel. Weil sie durch Anweisung der Schrift eines neuen unvergänglichen Lebens schon teilhaftig geworden zu sein glaubten – so waren sie nicht geneigt, zu Christo zu kommen.

Ist ἐπευνῶτε Indic. oder Imperativ? Das Letztere ist trotz Lückes Einreden unbedingt vorzuziehen (mit Chrysost., Theoph., Aug., Calvin, Wetstein). Doch ist der Imper. in abweisendem Sinne zu fassen: Ja forschet nur, da ihr glaubt etc. Sie sind's ja eben, die von mir zeugen – aber ihr wollt nicht etc.

Einem frommen Juden war die Bibel der einzige Wegweiser zum Leben. Pirke Aboth 2, 7. Qui multus est in studio legis, is vitam sibi multiplicabit. Qui acquirit sibi verba legis, is acquirit sibi vitam aeternam. „Versa eam et versa eam nam omnia in ea sunt.“ – Ps. 1,2. Sir. 24,32. Mt. 5,17; 19,16 f.

V. 41. Nicht Ehre, wie Menschen sie geben, sucht Christus – ob die Liebe Gottes da sei, danach fragt er. Deut. 32,47.

V. 42. cf. Mt. 6,1 ff.

V. 43. Beng. zählt 68 Messiasse, welche die Juden mehr oder weniger getäuscht haben. Solche gewannen eben dadurch Eingang, dass sie den Sinnen und Neigungen entgegenkamen.

V. 44. μόνου ist keineswegs gleich μόνον – sondern mit θεοῦ unmittelbar zu verbinden: von dem, der allein Gott ist.

6. Kapitel.

Die wunderbare Speisung der 5000 V. 1-13 und Christi Wandeln auf dem Meer V. 14-21 zu vergl. Mt. 14,13-36. Mk. 6,30. Lk. 9,10-17. Das daran geknüpfte Gespräch in der Synagoge von Kapernaum; worin sich Christus als das Brot vom Himmel gekommen, und sein Fleisch und Blut als die rechte Speise, den rechten Trank erklärt V. 22-59. Dieser Rede Wirkung V. 60-71.

V. 1-13.

Die Synoptiker erzählen zwei wunderbare Speisungen: die von Joh. mitgeteilte ist die erste. (Die zweite Mt. 15. Mk. 8).

V. 1. θαλάσση τῆς Γαλιλαίας der allgemeine Name, auch genannt nach der am See gelegenen Stadt Tiberias c. 21,1. So Pausanias λίμνη Τιβαρίς und später im Talmud. – Joh. verbindet hier beide Bezeichnungen. Der Name „See Tiberias“ fing eben an, allgemeiner in Gebrauch zu kommen.

V. 3. τὸ ὄρος das Gebirge, welches sich als eine zusammenhängende Gebirgswand am östlichen Ufer erhebt.

V. 4. Das Pascha war nahe. Eo tempore – sagt Bengel – magnus erat confluxus hominum; auch war eine größere Erregung der Gemüter eben zu der Zeit. Lampe bemerkt nicht unrichtig, dass auch mit Bezug auf die Rede Christi V. 22 ff. dieser Zusatz gemacht sei. – Eben das Volk, das nach Jerusalem zum Fest wollte, zog hinter Christo her.

V. 5. Philippus ist auch c. 12,21 der Angeredete. Rem alimentarium fortasse curabat – meint Bengel.

V. 6. So liebte es wohl manchmal Jesus, mit seinen Jüngern zu verfahren. – Der Speisung ging voran eine lange Rede ans Volk. cf. Mt.

V. 7. In der Kasse waren eben 200 Denare nur vorrätig; das sind 40 Tlr. Der Denar ist eine römische Silbermünze, mit dem Bild des Kaisers, im Handel und Wandel der attischen Drachme gleichgehalten; zwischen 6 und 7 Groschen an Wert. Ein Tagelöhner zu jener Zeit erhielt einen Denar Lohn.

V. 9. Ein Knabe mit 5 Gerstenbroten. Das sind dünne, runde Fladen – die Nahrung der Ärmeren. Jochanan dixit: hordeum factum est pulchrum. Dixerunt nuntia hoc equis et asinis. – Die römischen Kaiser verabreichten zur Strafe an die Soldaten Gerstenbrote. Jud. 7,13. – ὀψάριον eigentlich was hintennach, als Zukost gegeben ward, in der späteren Sprache geradezu = ἰχθύτιον. S. Wetstein ad l.

V. 10. χόρτος πολὺς: commoditas discumbendi. Die Gegend, wo die Speisung geschah, war in der Nahe von Bethsaida am Nordende des Sees, welches von dem andern Bethsaida wohl zu unterscheiden ist. Dies Bethsaida war von Philippus unter dem Namen Julias durch viele Neubauten verschönert worden. Dort nun, wo es sonst wüste – jetzt aber im ersten Frühling schöner, üppiger Graswuchs ist, im Blick auf die reiche Gegend – lagerte sich das Volk, der Männer 5000; die Weiber und Kinder sind nicht gezählt.

V. 11. εὐχαριστήσας. Die Synoptiker εὐλόγησε. Es ist die bei Tische übliche ברכה, das Dank- und Segensgebet. Die Worte τοῖς μαθηταῖς, οἱ δὲ μαθηταὶ fehlen in A. B. D. und scheinen aus Mt. 14,19 eingeflossen. In dem διέδωκε liegt übrigens dem Sinne nach dasselbe eingeschlossen.

V. 13. Facile condit Dominus, sed condita non vult temere interire. – Das ist doch die Macht des segnenden Gottes, aus dem Wenigen das Viele darzustellen; und die Sorgfalt seiner Erhaltung, von dem Geschaffenen Nichts umkommen zu lassen. Das Wunder wird man in seinem Hergang so wenig erklären können, als den Naturprozess selbst, wodurch aus einem Samenkorn 100 Körner werden. Wohl aber zeigt sich in allem Tun Gottes eine Gesetzmäßigkeit, wonach er einen Beweis seiner Weisheit, Wahrheit und Treue gibt, in einer Form, wie es die Menschen zu fassen vermögen und es dem Leben und seinen Bedürfnissen entspricht. Das ist ein ewiges Tun Gottes, dass er aus einer Menge seiner eigenen besten Gaben sich, gar nichts macht, da wo man ihn erkennt; wiederum dass er denen, die um des Wortes willen in allerlei Not der Bedürfnisse geraten, das Wenige was vorhanden ist, ganz ausreichend macht, so dass noch 12 Körbe, also eine volle Zahl, übrig bleiben. So gibt er Jahr für Jahr Nahrung und Überfluss und lässt ein Stückchen Geld durch so viele Hände in einer von keinem Menschen übersehenen Ordnung wandern, dass Tausende gesättigt werden. Gott zerstört nicht seine Schöpfung, stellt aber in seiner Allmacht die Ordnung wieder her, dass da wo Er nicht ist, Alles wie Wasser zerrinnt, wiederum wo an Ihn geglaubt wird, das Wenige zu einer Fülle wird. Das ist seine εὐχαριστία.

V. 14-21.

V. 14 cf. c. 1,21. – Lk. 9,19.

V. 15. ἀρπάξειν. Lücke meint: sie hätten ihn mit nach Jerusalem nehmen wollen. In dem ἀρπάξειν liegt aber nur: fortreißen, in ihre Gewalt und ihren Willen bringen.

Er ging auf den Berg *wiederum*; also hatte sich das Volk wohl am Fuß des Berges gelagert gehabt. Er allein – nach Lukas um zu beten.

V. 16. ἤρχονο εἰς K. Jesus hatte ihnen gesagt, sie sollten hinüber nach Bethsaida steuern. Sie waren nun nicht weit mehr von Kapernaum.

V. 17. Dunkel war's; sie waren ohne den Herrn – und es war Sturm. οὐκ ἐληλύθει erklärt sich aus den synoptischen Berichten. Der Herr hatte die Jünger genötigt, gleich abzufahren, bis er das Volk entlassen habe; sie dachten nun, er möchte wohl in einem anderen Schiffe nachkommen und wollten ihn vielleicht in Kapernaum aufnehmen. Statt dessen war er allein auf den Berg gegangen. Als er nun aber die Jünger bei widrigem Wind inmitten des Meeres βασανιζομένους sah, da trieb ihn die Liebe so gewaltig, dass auch des Meeres Wellen ihn nicht zurückhalten konnten. Es war um die 4. Nachtwache.

V. 19. Der See hat nach Josephus 40 Stadien Breite, 1-2 Stunden; in die Länge misst er 6 Stunden. ἐπὶ τῆς θαλάσσης kann an und für sich, in anderer Verbindung heißen am Meere Joh. 21,1, und viele Exegeten, neuerlich Bleek u. A., wollen es so übersetzen. Aber mit περιπατεῖν verbunden würde doch schwerlich das ἐπὶ τ. θ. übersetzt werden können: am Meere wandeln. Überdies aber macht der Zusammenhang und die Vergleichung der Synoptiker ganz klar, dass ein Wandeln auf dem Meere gemeint ist. Hiob 9,8 heißt es von Gott: ὁ περιπατῶν ὡς ἐπ' ἐδάφους ἐπὶ θαλάσσης. Bei den Ägyptern waren πόδες ἀνθρώπου ἐν ὕδατι περιτατοῦντες nach Horapollon Bild des Unmöglichen.

V. 21. ἤθελον wird von Einigen übersetzt als Adverb: sie nahmen ihn gern, willig auf. cf. Winer pag. 549. Andere ergänzen wenigstens bei εὐθέως postquam acceperunt. Allerdings kommt θέλω so vor; dann ist aber im Satz das θέλειν besonders hervorgehoben; dass es auch geschehen sei, liegt dann im Zusammenhang. Der Sinn ist wohl dieser: Sie nun waren gleich mit dem Gedanken beschäftigt, Christum nun ins Schiff zu nehmen, als müssten sie für ihn Sorge tragen: wie aber er im Schiff war, heißt es bei den Synoptikern: ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος, da war alle Gefahr vorbei, da waren sie mit einem Male, wo sie hin wollten. – ἐγένετο nicht ἦν.

V. 22-59.

Joh. hatte im vorigen Kap. ein Gespräch Jesu mitgeteilt, worin derselbe als sein Werk dieses dargestellt hatte, zu erwecken zum Leben. Worin besteht nun aber dieses Leben und wie teilt er das Leben aus? Dieses zu erörtern wählt Joh. ein anderes Gespräch, in jenen ereignisvollen Tagen gehalten, von denen alle Evangelisten Meldung tun. Die Bewegung, der Andrang war ungeheuer an den Ufern des Galiläischen Meeres. Jesus hatte die Jünger ausgesandt gehabt nach allen Seiten, und während er viele Heilungen vollzieht, ist eben die Nachricht von des Täufers Hinrichtung angelangt, und da kommen auch die Jünger wieder, ganz voll all der Dinge, welche durch sie geschehen sind. Die Macht dieser Eindrücke ist zu stark; während das Volk ihm nicht einmal Zeit und Raum lässt, Speise zu sich zu nehmen, entweicht er nach jenseits. Aber noch ehe er angekommen, ist das Volk zu Fuß schon vorangeeilt – und wie Jesus nun die Menge sieht als Schafe ohne Hirten, da verschwindet alles Andere aus seiner Seele, es erbarmt ihn des Volkes, und den ganzen Tag predigt und heilt er. – Den Abend ist die Speisung. – Da merkt er es dem Volk ab, dass sie ihn zum König machen wollen – und das war wohl das Bitterste, was ihm geschehen konnte. Er drängt die Jünger, dass sie fortkommen. Er selbst ist dann auf dem Berg allein – war doch kein Einziger da, der ihn verstand. Er hält an im Gebet; da sieht er die Seinen in der Gefahr des Sturms. Übers Meer eilt er zu ihnen, Petrus will ihm entgegen; der Schrecken des Windes ist doch größer als der Glaube an den Herrn; von den Jüngern sagt Markus: ihre Herzen wären auch damals hart gewesen. Da musste es wohl Jesus in seinem Geiste durch und durch empfunden haben, was es hieß, dass er im Fleische erschienen war, Er, der allein Lebendige inmitten von Toten, denen kein Lebensruf an die hartschlafende Seele dringen wollte: aber so gewaltig lebt in ihm der Glaube des Vaters, dessen Werk er zu vollführen hat, so mächtig die Liebe, dass er es darauf wagt, alles Fleisches Unverstand und Herzenshärte an sich herankommen zu lassen, ja dass er sogar sein Blut dafür will hingeben, dass des

Vaters Wille geschehe, dass Sünde und Unglaube überwunden, dass die ewige Liebe betätigt sei, dass aus so großem Tode dennoch das Leben hervorkomme. Aus der Erkenntnis dieser völligen Hingebung und Aufopferung seiner selbst, damit nur das Werk, das ihm der Vater gegeben, durch ihn vollführt werde, erklärt sich nun die ganze sonst so schwierige Rede.

V. 22 bereitet die Frage in V. 25 vor. ἤν: der Erzähler versetzt sich in den Zeitmoment des Gewahrwerdens; deshalb das Imperf., wo wir das Plusq. p. gebrauchen. cf. V. 24. – πέραν mit Bezug auf die Stelle, wo Jesus jetzt war; anders in V. 25.

V. 25. γέγονας = ἐλήυθας. Lk. 10,32. Es liegt in dieser Frage ein Vorwurf: Wie bist Du uns so unbemerkt entgangen, warum entziehst Du Dich uns? da doch wir Dich suchen.

V. 26. Der Sinn ist: Ihr sucht mich freilich – aber nicht sowohl, dass jene Speisung in euch das Bedürfnis erweckt hätte, den zu erkennen und seine Gabe, der in eurer Mitte aufgetreten ist – als weil ihr euch selbst, durch ein solches Wunder geistig ganz erregt, als das Volk Gottes besiegelt glaubt. – χορτασθῆναι ist eine vox magis brutorum quam hominum exsaturationi propria, cf. aber Athen. Deipnos. III, 21 c. not. Casauboni. – Höchst oberflächlich ist die Meinung, Christus werfe dem Volk vor – dass es ihm nur um die leibliche Sättigung zu tun sei. Der ganze Verlauf des Gespräches zeigt, dass das Volk, weil es nun den Messias in seiner Mitte hatte – statt diesen ins Auge zu fassen und ihm gegenüber der inneren Leere sich bewusst zu werden, vielmehr voll Schwindels wurde und mit dem Messias sich als das Volk behaupten wollte; Er sollte ihr König und sie die Leute sein.

V. 27. ἐργάζεσθε cf. Phil. 2,12. κατεργάζεσθαι σωτηρίαν. operosum esse circa aliquid, acquirere negotiando, labores sumtusque impendendo. Prov. 31,18 חַמַּל. Lk. 19,16. Clem. Alex. zu der Stelle ἐγάξεσθαι ἀλήθειαν: ἐγάξεσθαι δέ ἐστι τὸ προσεκπονεῖν ζητοῦτα τὴν ἀλήθειαν. So heißt es bei Polaeaphatus von einer τριήρης: πολλάκις εἰγάζετο βρῶμα. Bei Hesiod βίον ἐργάζεσθαι. Es heißt also hier ἐργ. – trachtet mit Ernst danach. Sucht also nicht eine augenblickliche Sättigung, eine Erregung und Befriedigung eignen Wesens, ergebt euch nicht einem Taumel, der vorübergehen müsste, sondern leget Fleiß an, für die ewigen Bedürfnisse eurer Seele die Gabe in Empfang zu nehmen, welche euch geboten wird. – ἡ βρῶσις mit dem Art. Diese Redeweise war ganz geläufig in jener Zeit. Hungern und Dursten nach Gerechtigkeit Mt. 5,6. Röm. 14,17 (die Gegenüberstellung von Speise und Trank – und Friede und Freude). Philo de profugis p. 470 ῥῆμα θεοῦ κ. λόγον θεῖον ἡ δ' ἔστιν ἡ οὐράνιος τροφή. Derselbe Alleg. τὸ γὰρ φαγεῖν σύμβολόν ἐστι τροφῆς ψυχικῆς. cf. Grotius ad Mt. 26,26. Sir. 2,21 πλησθήσουσι τοῦ νόμου δώδει. Deus cibator populi. Prov. 9,2. Ps. 132,15. Jer. 31,25.

ἐσφράγισεν. 1) Mit dem Siegel versehen als Zeichen öffentlichen Amtes, 2) zum Siegel setzen d. h. über Alles wert halten, 3) versiegeln: sigillo impresso approbare et confirmare. cf. Ex 9,4. Apoc. 7,3; 14,1.2. Kor. 1,22. Eph. 1,13; 4,30. Der Hohepriester hatte auf der Stirne ein Blatt, worauf eingeschrieben mit Siegelstecherschrift יהוה שְׁמִי. Ex. 28,36. Zach. 14,20. Hagg. 2,24. – Die Lehre einer Versiegelung war ein bekanntes Dogma damaliger Zeit. – Christus als der vom Vater Versiegelte heißt auch der χαρακτήρ Hebr. 1,3. εἰκὼν τοῦ θεοῦ Kol. 1,15. Zach. 3,9. Ex. 23,21. Denn das aufgedruckte Siegel ist das des Wesens, der Wahrheit und Herrlichkeit Gottes des Vaters.

V. 28. In den Worten Christi lag es, dass sie nicht eignen Willen tun sollten – sondern nach Gott fragen und seiner Gerechtigkeit. Deshalb das ὁ θεός nachdrücklich zu Ende gestellt V. 27. Wie nun die Juden ein eignes Leben führen wollten geistlicher *Genießungen* – so wollen sie auch nun selbst sich ans *Tun* machen, Jesus möge ihnen nur Anweisung geben. So einmal auch das Volk zu Mose: Alles, was der Herr sagt, wollen wir tun.

V. 29. Von eurer Seite – fährt nun Jesus fort – werden gar keine ἔργα gefordert; sondern nur ein Werk, τὸ ἔργον κατ' ἐξοχὴν, הַיְדוּת פְּעֻלָּה Jes. 5,12: der Glaube an den, welchen er gesandt. Phil. 1,29. Eph. 2,8. Glaube ist allein Werk, wirkliches Tun und entspricht allein dem Willen Gottes.

V. 30. Wie das Volk das Eine, was ihm Not tat, nicht erkannte, so konnte es es auch an allen Wundern Christi nicht wahrnehmen, dass Er gesandt sei, dieses Eine zu geben. Sie hatten eine andere Vorstellung von einem Messias und wollten Zeichen vom Himmel; sie wollten ἰδεῖν und sodann πιστεῦσαι. cf. c. 2,18.

V. 31. cf. Deut. 8,3.16. Ps. 78,19.24 מָן לֵמוֹ דָּגָן וְשֶׁמֶץ Ex. 16,15 sagt Moses vom Manna: hic est panis ille, quem vobis dedit Deus in cibum. Joseph. nennt es θεῖον καὶ παράδοξον βρῶμα. cf. eine Stelle des Artapanus Eus. praep. 9, 27. Das Manna galt als eine esca spiritualis. Der Name μάννα ist das hebr. מָן mit dem Art. stat. emph. Als die Israeliten nämlich die Körner zuerst sahen, riefen sie מָן הוּא, was Einige erklären: Quid hoc est, Andere donum (מָנָה) hoc est. Richtig aber ist die Ansicht, dass der Name מָן ein schon gebräuchlicher war und wie noch heute bei den Arabern den ausgeschwitzten Saft der Manna-Tamariske bezeichnete.

V. 32. Die Juden beriefen sich mit Hintansetzung Gottes auf Moses; dass ihre Väter einst Ekel gehabt an der losen Speise des Manna, beachteten sie nicht – sahen darin nur die himmlische Nahrung und erwarteten vom Messias noch größere Dinge. cf. die Stellen bei Lücke pag. 129. 132. Buxtorf, historia Mannae. cap. 2. Grotius zu V. 33. Der redemptor secundus, heißt es im Talmud, werde Manna vom Himmel und Wasser aus dem Felsen geben. Wenn nun Jesus hier ὑμῖν sagt, so ist offenbar, dass sich die Juden als durch Moses und sein Gesetz geistig mit himmlischer Nahrung zu einem seligen Leben gespeist betrachteten. Moses bleibt aber als solcher ein Mensch; denn wahre Seelenspeise kann allein Gott aus dem Himmel darreichen; das allein verdient doch wahrhaft Brot Gottes genannt zu werden, was nicht aus den Wolken, sondern aus dem Himmel herkommt, was nicht eine fleischliche Einbildung nährt, sondern *wahrhaft* der Welt Leben zu geben vermag (τὸν ἀληθινόν zu Ende). ὁ καταβαίνων der Herabsteigende, nämlich Christus.

V. 34. Die Gedanken der Menschen treffen nie mit den Gedanken Gottes zusammen. Vorher wollten die Juden selbst wirken; jetzt, innerlich überführt, dass allein Gott im Himmel Leben und Seligkeit in seiner Hand hat, fordern sie, dass darum der Herr nur am Geben bleiben möge, während sie sich zu gleicher Zeit gegen das – was er ihnen eben jetzt nahe legt – verschließen. cf. 4,15. Chrysost., Aug., Calvin nehmen die Antwort ironisch: Solches Brot gebe es nicht; sonst wünschten sie wohl dergleichen. Man kann den Zusammenhang der Gedanken so geben: Ihr setzt euch durch vorübergehende Genießungen über eure wahren Bedürfnisse hinweg, und solltet nach dem Reiche Gottes trachten. „Wohlan, wir wollen es mit Werken tun.“ Nein, nicht Werke sind nötig, sondern dass ihr glaubet. „Wie glauben? Wirst *Du* uns das Heil erwirken? Beim Gesetz ist uns doch so viel zuteil geworden.“ Wie viel auch, aber Gottes Gabe habt ihr nicht. „Nun, so gib *Du* uns denn immerdar.“ Hier, da habt ihr mich selbst. Aber ihr sehet mich und fasst doch kein Herz zu mir. Euch nach *eurem* Willen mich geben, kann ich nicht, aber *den* Willen werde ich ausführen, selig zu machen, was verloren ist.

V. 35-40. Was konnte Jesus den Juden geben, wenn sie nicht in ihm selbst das von Gott ihnen gegebene Heil erkannten: *denn seine Gabe ist wie er selbst*. Deshalb ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς. ὁ ἐρχόμενος πρὸς με wird nicht hungern, der wird sich also nichts mehr ausbitten; so muss aber Hunger und Durst ihn zu Christo hingetrieben haben.

V. 36. ἀλλ' εἶπον braucht nicht auf c. 5 bezogen zu werden, da jene Rede in Jerusalem gehalten ist. καί-καί Beides zusammen, was eigentlich nicht zusammen stattfinden könnte: deshalb dem Sinne nach obgleich. ἐώρακατε entsprechend dem ἴδωμεν V. 30.

V. 37. Ich kann aber auch kein solcher Messias sein, fährt Christus fort, wie ihr ihn wollt. Ich suche euch nicht, aber auch ihr habt kein Anrecht an mich. $\pi\tilde{\alpha}\nu$ ὃ δίδωσι Neutrum: was es auch immerhin sei. So lautete die Verheißung: Ich und die Kinder, die Gott mir gegeben. Jes. 8,18. Wenn er sein Leben gegeben, wird er Samen sehen. Jes. 53. Ps. 110 etc.

V. 38. Sie, die Juden, könnten ihn ja nicht zu ihrem Willen haben wollen – denn er selbst könne nicht seinen Willen tun – sondern den Willen Gottes.

V. 39. Wer aber wollte sich diesem Willen nicht unterwerfen, dem Willen ewigen Heils? Christus hält sich an das, was der Vater ihm *gegeben*: von diesem $\pi\tilde{\alpha}\nu$ ist aber Niemand ausgeschlossen; denn wie sich Christus vor Allen offenbart als den, der er ist – so ist es nun eines Jeden Sache, θεωρεῖν καὶ πιστεύειν.

ἐξ αὐτοῦ zu $\pi\tilde{\alpha}\nu$ genommen. οὐ μὴ ἐκβαλῶ die Juden fühlten sich innerlich abgewiesen. Illud non ejiciam foras – Luther – iuxta tropum scripturae, quae per negativas vehementissime affirmat, intelligendum est ita, non ejiciam sed lubentissime amplectar, ut sit expressio iucundae et promptae obedientiae Chr. ad patrem simul et commendatio dulcissimae caritatis.

V. 40. Grotius fasste θεωρῶν – die Theorie – dies als Hebraismus – doch siehe dagegen Raphelius annot. ex Xenophonte p. 114 und Wolf, curae. – Es kann aber auch auf θεός sich beziehen. ἀναστήσω vgl. Luther bei Lücke. Das Leben, welches er hat – ob er auch stirbt; am Ende werde ἐγώ ich es offenbar machen. ἀναστήσω ist übrigens neuer Satz, nicht mehr zu ἵνα zu ziehen, wie de W. will. τῇ ἐσχάτῃ Dativ ohne ἐν.

V. 41-43. Die Juden murren, dass Jesus gesagt, er sei das Brot vom Himmel gekommen. cf. c. 7,27.40. – Lk. 3,38.

V. 43-51.

In dem gewöhnlichen Leben vergisst leicht ein Jeder, dass er gar nicht leben würde ohne Brot. So auch die Juden hielten sich für leiblose Leute – wollten einen ganz himmlischen herrlichen Messias und wollten mit Engelspeise bewirtet werden. Dass sie innerlich ohne Leben waren bei Gott, dass sie sich in dieser Welt nur nährten mit irdischer vergänglicher Speise, und dass ihre Geistlichkeit und Heiligkeit nur in der Idee bei ihnen existierte, aber das Wort Gottes keineswegs in succum et sanguinem bei ihnen übergegangen war – beachteten sie nicht. Sie nahmen daran Anstoß, dass sie einen Menschen vor sich sahen, welcher in seiner Person, in seiner menschlichen Erscheinung Alles das konzentriert und wahrhaft gegenwärtig nannte – was nicht von der Erde, sondern vom Himmel ist – die Seligkeit und das ewige Leben. Es konnte ihnen nicht einleuchten, dass Christus sie aus allen ihren Himmeln herunterriss und sie sodann auf seine Person wies, dass allein in ihr das zu finden sei, was sie bei Gott im Himmel suchten. Und so hält nun Jesus allen Ernstes den Juden diese Wahrheit vor, dass so gewiss Niemand sein Leben nähren würde ohne Brot zu essen – so gewiss Niemand des ewigen Lebens werde teilhaftig sein, der nicht glaube an den Sohn Gottes, welcher als Mensch hier auf Erden erschienen ist und sein Blut d. i. sein Leben für die Welt dahingegeben hat.

V. 44. Jesus nimmt den letzten Satz seiner Rede V. 39 wieder auf. Dass die Juden nicht den Sohn Josephs und der Maria in ihm sehen sollen – sagt Jesus am schärfsten damit aus, dass er sich gleichsam ganz aus ihrer Mitte entrückt, eine Kluft zwischen sich und ihnen befestigt, indem er spricht: es könne Niemand zu ihm kommen etc. Er beruft sich also um so entschiedener auf den Vater im Himmel; wer Gottes des Vaters Zug in ihm nicht fühle, der kenne ihn gar nicht. So gewiss sei er nicht ihres Gleichen – sondern des Vaters Sohn – dass sie sich abgestoßen fühlen mussten, wenn sie nicht nach Gott allein und seiner Gerechtigkeit suchten. Zu ἐλκύειν cf. 12,32. Die Proselyten, wenn sie

Beschneidung und Taufe empfangen hatten, wurden גרורים genannt. – Diese Stelle ist in der Frage der Prädestination vielfach erörtert; die Stellen von August. siehe bei Lücke, und von Luther de servo arb. bei Lampe. Während Jesus redet – übt der Vater im Himmel selbst einen unwiderstehlichen Zug seiner Macht und Liebe, so dass aller Widerstand, Furcht und Verzweiflung überwunden wird. Jer. 31,3. Cant. 1,4. Hos. 11,4.

V. 45. ἐν τοῖς προφηταῖς d. h. im Buch der Propheten. Das ganze A. T. νόμος καὶ προφηταίς. – Jes. 54,13. cf. Jer. 31,33. Joel 2,27. – 1. Thess. 4,9. 1. Joh. 2,20.

V. 46. Doch sei diese Belehrung nicht so zu verstehen, fährt Jesus fort, als ob Jemand unmittelbar mit dem Vater in Gemeinschaft wäre; die Belehrung – der Zug des Vaters – geschieht eben durchs Wort, in Christo. So richtig Luther und Calvin. Der Vater zieht durch den Sohn in eben diesen Worten.

V. 47-50. Es erfolgt demnach um so mächtiger die wiederholte Beteuerung – dass das Manna wohl auch eine Gabe Gottes gewesen sei, die aber doch nicht das Leben habe mitteilen können denen, die es gegessen, und dass eben jetzt ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς zu ihnen aus dem Himmel herniedergekommen und vor ihren Augen sei. Denn das Manna hat Gott aus den Wolken fallen lassen, aber hier hat er seinen eignen Sohn, sein Einziges und Liebstes, sein andres Ich Fleisch werden, mit Menschen umgehen, Menschen sich und sein innerstes Wesen auf tun und mitteilen lassen, und der Sohn selbst bezeichnet sich wiederholt als das Brot zu einem Zeichen, dass alle Gesundheit und alles Mark des Lebens in ihm gar nicht anders betrachtet werden solle als allein dazu vorhanden, damit Jeder zugreife und es sein eigen mache und allen Hunger und Durst seiner Seele daran stille.

V. 48. ἄρτος τῆς ζωῆς V. 51 ὁ ζῶν; auch καταβάς, während oben καταβαίνων. Das Brot des Lebens steht als ein lebendiges da. cf. c. 4,10; 7,38. λόγος ζῶν Act. 7,38. Hebr. 4,12. ὁδὸς ζωῆς Hebr. 10,20. ἐλπὶς ζωῆς 1. Petr. 1,3. θυσία Röm. 12,1. – Nur Ps. 119,50 hat ζῆν transitive Bedeutung ἔζησέ με – welche hier nicht anzuwenden.

V. 51. Gilt für einen der schwierigsten Verse des ganzen Evang. Er bildet den Übergang. zu dem 3. Absatz der Rede V. 53-59. – Das καὶ – δέ enthält eine Steigerung quia immo, immo vero cf. Elsner zu Joh. 15,27. Winer pag. 522 et vero.

Der Übergang von der Bezeichnung ἄρτος τῆς ζωῆς zu dem φαγεῖν τὴν σάρκα μου ist sehr verschieden gefasst worden. Euthymius meint, bisher habe Christus mehr von sich κατὰ τὴν θεότητα gesprochen, jetzt komme er auf das ἐκούσιον πάθος; ähnlich Grotius: Das Lebensbrot ist nicht bloß meine Lehre, sondern auch mein Tod. Ein solcher Gegensatz liegt aber nicht vor. Richtiger deshalb die Ansicht der Meisten, dass die Art und Weise, wie Christus ein Brot der Seele werde, jetzt näher beschrieben werde. Zwingli: Dixi diu, me esse panem vitae sed nondum quo pacto id fiat, hoc iam aperiam. Die nun folgenden Worte haben sodann die meisten Kirchenväter direkt auf das Abendmahl bezogen; man erhärtete daraus die Notwendigkeit der Kinder-Kommunion (Dallaeus de cultu rel. lat. 1. V, c. 3. 4), die Böhmen bewiesen daraus das utraque – und die Katholiken halten noch jetzt an dieser Auslegung fest. Doch blieben sich die Kirchenväter in der Annahme, dass hier von dem Abendmahle geradezu gehandelt werde, keineswegs gleich (cf. Lampe); Clem., Orig. und Aug. verstanden die Stelle nicht bloß vom Tode, sondern der ganzen Erscheinung im Fleisch, und die Reformatoren lehrten übereinstimmend eine manducatio spiritualis. cf. Luther, Mel. bei Tholuck. Calov rechnete die entgegenstehende Ansicht dem Calixt fast als Ketzerei an – während in neuerer Zeit Scheibel gerade diese Stelle zur Begründung des luther. Dogma benutzt hat. cf. Lindner, Lehre vom Abendmahl 1831. Tischendorf, diss. de Christo pane vitae etc.

Dass nun von dem Abendmahle als solchem hier nicht die Rede sei – folgt unwiderleglich daraus, dass dasselbe noch gar nicht eingesetzt war, und wir müssen die Rede als für die damaligen Zuhörer berechnet erklären; dass sodann aus der Erklärung für die richtige Auffassung der coena Domini viel Gewinn resultieren könne, ist eine andere Sache. Luther sagt ganz entschieden: essen heiße hier glauben – vom Sakrament sei nicht die Rede. cf. seine Auslegung und Calvin zu V. 51. Christus sagt also: Das Brot, welches ich geben werde – ἡ σὰρξ μου ἐστίν. Die Worte ἦν ἐγὼ δώσω fehlen in vielen Handschriften und bei Lachm.; werden dann aber dem Sinne nach jedenfalls aus dem vorangehenden δώσω zu ergänzen sein. – διδόναι ὑπὲρ Mt. 20,28. 1. Kor. 13,3. Gal. 1,4; 2,20. Eph. 5,2.25. 1. Tim. 2,6. Tit. 2,14. – σὰρξ alterniert mit σῶμα und αἷμα Lk. 22,19.20. Es ist von dem Hingeben in den Tod die Rede.

Der Gedankenfortschritt ist nun dieser: Das Brot muss gebrochen und hingegeben werden, damit es innerlich zur Nahrung werde; indem nun die Juden Anstoß nahmen an seinem „Mensch sein“ – so betont Jesus so stark gerade sein „Mensch sein“, das, was in ihm menschliche Art, Wesen, Form und Gestalt hat – dass er geradezu sein *Fleisch* – das Brot nennt; die ganze Fülle seiner himmlischen Herrlichkeit, Hoheit und Wahrheit drängt er in seiner sichtbaren Erscheinung, seinem Fleischgeworden-sein zusammen und wird es darangeben, dass gleichwie ein Brot, sein Leib gebrochen werde, damit er innerlich am Geiste den Menschen zur Nahrung werde und zum ewigen Leben.

Luther sagt mit Recht, dies Wort sei ein Donnerschlag wider alle Schwärmer, die das Wort Fleisch nicht leiden mögen; wiederum so enthielte es alle Schätze des Himmels für denjenigen in sich, der das ἡ σὰρξ μου versteht, wer der ist, der hier von seinem Fleische spricht.

V. 52. Oben ἐγόγγυζον – hier ἐμάχοντο πρὸς αὐτούς.

V. 53-59.

V. 53. σὰρξ und αἷμα cf. Drusius und Lightfoot zu Mt. 16,17.

V. 54. τρώγειν wird zunächst vom Essen ungekochter Speisen gebraucht; es ist verwandt mit τρώω, τρύω und bedeutet eigentlich nagen, knupfern, mit den Zähnen zermalmen.

V. 55. Statt ἀληθῶς haben mehrere codd. und die griech. Väter ἀληθής. Lücke behauptet, als Adjektiv müsste nach Joh. Sprachgebrauch ἀληθινός stehen; vergl. aber c. 5,31 f.

V. 57. διὰ wegen, weil der Vater lebt und es so gewollt. – Der Nachsatz beginnt mit καὶ ὁ πρῶγων.

V. 58. ζήσεται; die ältere Form ζήσκει – welche einige codd. haben.

Der Anstoß, den die Juden nahmen, lag darin, dass sie sich für Kinder Gottes – Jesum aber für einen Sohn Josephs hielten, in sich lauter himmlische Eigenschaften, in Jesus nur eine menschliche Erscheinung sahen. Das Verständnis liegt darin, die Kluft anzuerkennen, welche zwischen Gott und Mensch ist – sodann ist es gerade ἡ σὰρξ des Sohnes Gottes, in welcher die καταλλαγή geschehen ist. – Jesus bezieht sich hier auf das Gesetz, welches streng verbot, Blut zu essen Lev. 17,11. כִּי נֶפֶשׁ הַבְּשָׂר בָּדָם הוּא וְאֵי נַתַּתּוּ לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לֶכְפֹּר עַל נַפְשׁוֹתֵיכֶם כִּי הָדָם הוּא בְּנֶפֶשׁ יִכְפֹּר. Die Juden durften gar nicht ihre Hand ausstrecken zu einer Speise, worin Leben, die im Leben; nur ein Leben, eine Gabe war ihnen dargereicht, das der Schuld verfallene Leben zu erretten, das Blut auf dem Altar. Und so wie nun Jesus als das Lamm Gottes, da er Fleisch ward, der Welt Sünde auf sich genommen und sein Blut auf den Altar gebracht hat, so ist dieses Blut es, welches allem Lebendigen, das aber der Sünde wegen dem Tode verfallen war – die gnädige Bedeckung und in dieser das Leben zuspricht; während alle andere Genießung, welche anderswo das Leben sucht, eben dieses Blutes wegen mit dem Tode bestraft wird.

Ein Mensch muss menschliche Speise haben; weil er Fleisch ist, kann er mit Gott nicht verkehren: so wird ihm denn nun geboten ein greifbares und genießbares Brot, *ihm, der selbst Fleisch ist*, nämlich *Fleisch* und *Blut*; in eben demselben Fleisch und Blut aber die Kraft der Gottheit – so gewiss es wahr ist, dass in Christo die ganze Fülle der Gottheit gewohnt hat *σωματικῶς*. Oder mit andern Worten: Gott kann sich dem Menschen nicht offenbaren, wie Er Gott ist. Damit nun der Mensch, ohne Leben in sich selbst – nicht einst im Gericht vor Gott erstarre, hat Gott Seinen Sohn gesandt, und der Sohn offenbart den Vater und gibt sein Leben für die Welt hin, auf dass Jeder, den Menschen Jesum schauend, im Geiste in diesem ihm gegebenen Fleisch und Blut *erfasse, festhalte und glaube den Gott im Himmel*, der ihn gesandt hat. Nicht nach eurem Willen, sagt also Jesus zu den Juden, kann ich euer Messias sein, ein Himmelsmann, wie ihr ihn euch träumt; wie aber das mein Messiasberuf ist, dass ich mich aus dem Himmel herunterbegeben auf die Erde und habe also eure Niedrigkeit und euer Fleischsein geteilt, um euch teilhaftig zu machen meiner Hoheit, so will ich auch noch mich als ein Brot brechen und so ganz wie ich hier bin und was ich bin zu einer Genießung für eure Seelen hingeben; nicht euer König kann ich sein – aber für euch will ich mich töten lassen; ich will Alles über mich ergehen lassen und euch aus meinem Tode heraus die Frucht des Lebens reichen; wie ihr mich auchkennt, ich werde aber noch mein Leben darum hingeben, dass es einstmals in eurem Geiste lebendig und geglaubt werde, dass dort droben eine alle Sünde tilgende Macht der Gerechtigkeit und Liebe thronet.²⁴

Lightfoot zu V. 51 teilt eine Stelle mit aus dem Talmud, worin die Phrase *הַמָּשִׁיחַ יֹאכֵל בְּכָל הַיּוֹם* vorkommt, den Messias, seine Gegenwart genießen – doch scheint dies nicht allgemein üblich gewesen zu sein.

V. 60-66. cf. Lk. 9,18 ff.

V. 60.61. Viele der Jünger Jesu wählen das dahinten Liegende und verlassen Jesum.

V. 60. *μαθηταί* im weiteren Sinne.

V. 61. *σκληρός* eigentlich trocken, spröde, steif – daher hart, streng *הָרָק* (hart). Eur. sagt: *μαλθακά ψευδῇ λέγω σκληρὸν ἀληθῆ*.

V. 62. *ἀναβαίνειν* im Gegensatz des früher gebrauchten *καταβαίνειν*.

Das Ärgernis lag darin, dass die Juden nichts wissen wollten von einem Messias, der in den Tod gehen werde und sich selbst nicht anerkennen als Fleisch, dass sie einer solchen Speise bedürften; nun aber lag von Seiten Christi in dieser Rede die äußerste Herablassung, indem er in seinem Fleisch und Blut ihnen, welche fleischlich gesinnt waren, seine Gerechtigkeit bot, und so sagt er denn nun, wenn sie nicht verstehen wollten seine Herrlichkeit in seiner Entäußerung, was sie dann selbst würden noch zu sagen haben, wenn sie den, der als Menschensohn vor ihnen stände, nun würden einmal verherrlicht sehen als den Sohn Gottes. cf. Mt. 26,64. – Meyer, de Wette, Lücke wollen seltsamer Weise hier gar nicht von der Verherrlichung, sondern der späteren schmerzlichen *Wirklichkeit* des Todes des Messias die Rede sein lassen.

²⁴ Man erkenne sich selbst als Fleisch und erkenne sodann den an, welcher sagt *mein Fleisch*; man sehe das Fleisch, man fasse es – wie er sich hingibt, so nehme man ihn – und ergreife in ihm das, was in ihm ist: *das Leben*, halte in ihm, dem Menschen, sich an Gott den Unsichtbaren, der ihn gesandt hat; indem man ihn schauet, seine Augen öffnet, glaube man in ihn als den Boten des Vaters, der uns sagt, was im Herzen des Vaters ist etc. Mein Glaube ist nicht ein bloßer Gedanke, sagt Luther – ich fasse, ich genieße Christum, in ihm das Leben etc. Leben ist nur in der Gemeinschaft mit Gott – wie aber in diese Gemeinschaft treten? Gott kann nicht gesehen werden – siehe, es erscheint ein Mensch; er lebt *διὰ τὸν πατέρα* – und indem er an Allem, was des Menschen eigen ist, teilnimmt, ja es sein eigen macht, gibt er das Leben in ihm und alle Kräfte des Himmels ganz hin – damit Jeder, der an ihn glaubt, lebe *οἱ αὐτὸν*.

V. 63. Die Juden wollten ihre fleischlichen Vorstellungen eines himmlischen Messias behaupten; sie hätten aber über das Fleisch das Gericht sollen ergehen lassen und den Lebensodem des Geistes walten lassen, der in Jesu Worten sich ihnen fühlbar machen musste. 2. Kor. 3,6. λελάληκα – varia lectio λαλῶ. ἢ σάρξ – aber nicht μου.

Die Erklärung von Augustin, Calov, Bengel: meine irdische Erscheinung an sich gibt das Leben nicht, sondern nur insofern sie Vehikel des Geistes ist – ist falsch.

V. 64. ἐξ ἀρχῆς von Anfang, wo er sie sah.

V. 65. Der Sohn ist das Herz des Vaters; nun wird doch Niemand zu Gottes Herzen kommen können, dem nicht Gott sein Herz aufschließen will. Man hat gefragt (de W., Strauß etc.), wenn Jesus den Verräter gekannt, warum er ihn denn in seiner Nähe gelassen? Die Antwort ist, dass Jesus die Menschen so nahm, wie sie sich gaben, gewaltsam nirgends eingriff und Alles in seiner Art zu seiner Reife kommen ließ – also auch das Böse. Wer sich an die Flamme heranmacht mit unreinem Herzen und sich selbst doch nicht ändern will, wird in seiner Person den Beweis liefern müssen, dass die Flamme brennt. V. 66. εἰς τὰ ὀπίσω cf. Phil. 3,14.

V. 67-71.

V. 69. πιστεύειν und γινώσκειν verbunden. 1. Joh. 4,16. Das ist kein πιστεύειν, das nicht zugleich ein γινώσκειν – und wiederum gibt es in den Dingen Gottes gar kein γινώσκειν als das πιστεύειν. Bei Joh. ist das Erkennen immer die Erfahrung und Gewissheit des Glaubens; nicht eine höhere Stufe der Einsicht im Sinne der Kirchenväter und aller falschen Gnosis. Statt ὁ χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ Syr., Tert. adv. Pr. 21: ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ bei B. C. D. cf. Mt. 16,16. – ὁ ἅγιος τ. θ. c. 10,36.

ῥήματα ζωῆς vergl. V. 63.

V. 70. διάβολος nicht ὁ διάβολος, hebr. ἡψ) ein Widersacher – der die Gerechtigkeit Gottes nicht will Gerechtigkeit sein lassen, an ihr sich innerlich ergrimmt und verderben will, wo Gott errettet. Sagte Christus dies zu Allen, so war dies eine Aufforderung an Alle, sich selbst zu prüfen.

Ἰσκαριώτης τῆς πόλεως Ἰερουσαλὴμ Stadt in Juda. Jos. 15,25. Da eine andere Lesart den Genitiv hat, so ist fraglich, ob dies der Beiname des Judas oder seines Vaters war.

7. Kapitel.

Jesus am Laubhüttenfest in Jerusalem.

V. 1-14. Er zieht hinauf zum Fest.

Der Zeit nach ist Joh. 7,1-10 = Lk. 9,51. Mt. 19,1. Mk. 10,1.

1. Jesus bleibt in Galiläa das ganze Jahr bis zum Spätherbst. – Die chronologische Folge der Begebenheiten ist überhaupt diese:

Im 15. Jahr des Tiberius, im 30. des Alters Jesu – die Taufe Johannis.

Im 31. Jahre Jesus auf dem Pascha in Jerusalem. Er verweilt in Judäa – begibt sich sodann von den Pharisäern angefeindet durch Samaria nach Galiläa und nimmt seinen Wohnsitz in Kapernaum. Joh. 5. Lk. 4.

Im Jahre 32 die Speisung am Galiläischen Meer zur Zeit des Pascha. Joh. 6. Lk. 9. Jesus bleibt in Galiläa bis zum Spätherbst. Mt. 15-18. Sodann heißt es, dass er ἐστῆριξε πρόσωπον αὐτοῦ gen Jerusalem zu gehen. Lk. 9,51; 13,22; 17,11. Laubhüttenfest in Jerusalem. Joh. 7. Im Dezember zum Fest der ἐγκαίνια in Jerusalem. Joh. 10. Von da nach Peräa (wiederum). c. 10,40 cf. 11,54.

Endlich im Jahre 33 zum letzten Pascha Lk. 19,29. Joh. 12.

Die gewöhnliche Zeitrechnung ist vielleicht ein Jahr zu spät angesetzt. Denn das 15. Jahr des Tiberius wäre nach der gewöhnlichen Zeitrechnung das 29. Christi; sodann ist der Tod des Herodes nach Josephus spätestens in das 28. Jahr der Schlacht bei Actium, das 42. des Augustus zu setzen.

In V. 1 verschiedene Lesart in Betreff der Wortstellung.

V. 2. Das Laubhüttenfest ist das letzte des Jahres, am 15. des Monats Tisri zu halten – der mit dem Oktober gleichzeitig ist. Jos. nennt es ἑορτὴ ἀγιωτάτη καὶ μεγίστη; die Talmudisten das 17. vorzugsweise. Sach. 14. Plutarch: ἑορτὴ μεγίστη καὶ τελειοτάτη τῶν Ἰουδαίων.

V. 3. Seine Brüder – Söhne Josephs und der Maria. Die Jünger – die nämlich Christus im ganzen Lande habe; denn in Jerusalem kamen alle Juden zum Fest zusammen. Jesus hatte lange kein Fest besucht.

V. 4. καὶ ζητεῖ αὐτός und sucht gleich wohl selbst. – Ein Diasyrmus. αὐτός Mt. 12,50. Mk. 15,43. καὶ wie das hebr. וְ. ἐν πρυπτῷ entgegengesetzt ἐν παρρησίᾳ. cf. eine Stelle des Philo bei Lücke. – Die Brüder meinten, dass Jesus sich mit Unrecht über den Unglauben beschwere; sie hätten ihn gerne im ganzen Lande geehrt gesehen.

φανέρωσον cf. c. 2,11.

V. 5. Sie glaubten nicht – nämlich im wahren Sinne des Wortes.

V. 6. cf. c. 2,4. Meine Zeit, entweder speziell, das zu tun, was ihr mir anmutet – oder allgemein: die Zeit, wo ich handele, eingreifen kann. Ihre Zeit sei immer bereit – sagt Jesus, da sie nach eigenem Willen verfahren und hier in der Welt zu Hause sind; seine Zeit sei, abzuwarten den Wink und das Wort des Vaters.

V. 8. οὐπω ἀναβαίνω. Non iam vobiscum ut specter in via et urbe, ascendo. Unus iam proprie ascensus ad pascha passionis Domino erat propositus: de hoc per aenigma loquitur. Beng. Einige Handschriften und griechische Väter lesen οὐκ – woraus schon Porphyrius gegen Christum den Einwurf der Unbeständigkeit gemacht hat, da er nachher doch gegangen sei. Dem Sinne nach liegt aber jedenfalls ein οὐπω in der Stelle, welches gleich darauf bei πεπλήρωται gesetzt ist. Auch das Präsens ἀναβαίνω ist zu beachten. Seine Zeit war noch nicht erfüllt; auch das musste er noch erleben in Galiläa, dass man ihn, den Herrn allein da hinten ließ – während Alles gen Jerusalem strömte, angeblich um Gott zu dienen. Auf diese Anfrage der Brüder konnte Jesus nicht anders antworten, als *Nein* – er lässt die Welt in ihrem Lauf vorangehen, er selbst bleibt in dem verachteten Galiläa. Aber der Letzte wird er doch auf dem Plane sein, Er, der der Erste ist – und so erfolgt nun in seinem Geist ein anderer Antrieb, der Antrieb Gottes – und er geht hin. Es liegt hier keine Unbeständigkeit vor. cf. 2. Kor. 1,17.

V. 10. cf. V. 4.

V. 11. ἐκεῖνος Jener – auf den Alle zeigen, für den wir aber keinen Namen haben.

V. 12. γογγυσμός sermo non audens erumpere in utram vis partem. οἱ ὄχλοι Plur. die Haufen – wie viel und mancherlei sie waren. Das war die Hauptfrage: soll man sein Wesen und Tun gutheißen – oder verdammen.

πλανᾷ – wie man ihn auch πλανος nannte. Mt. 27,63.

V. 13. παρρησία cf. V. 4.6.

V. 14-36. Jesus lehrt im Tempel.

V. 14. μεσώω in der Mitte seiner Dauer sein; ἡμέρα μεσοῦσα heißt der Mittag. Der erste, letzte und mittlere Tag des Festes waren die höchsten. cf. Lampe. pag. 316 not. r. Die Gelegenheit zu lehren war teils in den Hallen, teils in einzelnen dazu bestimmten Gemächern, teils in den Vorhöfen gegeben. Lightfoot zu Lk. 2,46. Vittr. de Synag. Prol. c. IV p. 39. – Allerdings hatte Jesus als Laie eigentlich nicht die Befugnis zu lehren; es ist aber aus vielen Beispielen klar, dass man ihm dieselbe aller Orten willig zugestanden hat. – cf. Pacht, de eruditione Judaica, Gott. 1742.

V. 15. γράμματα sind nicht allein „Wissenschaft, Gelehrsamkeit“ wie Thol. übersetzt – sondern die Schrift κατ' ἐξοχήν – die heilige Schrift. Das Volk hielt dafür, es könne Einer nur predigen und die Schrift auslegen, wenn er Theologie studiert hätte. Christus hatte nie zu den תלמידי חכמים gehört; es heißt aber bei den Juden: „Etsi quis in Scriptura et Mishna versatus est, neque tamen sapientibus operam dedit – is plebeius est.“ Wie sehr übrigens auch nicht Gelehrte mit der Schrift bekannt gemacht werden von Jugend auf, zeigt das Beispiel des Timotheus. 2. Tim. 3,15.

V. 16-19. Die Lehre Christi und der Schlüssel zu ihrer Bewährung im Gegensatz gegen die falsche Gesetzauslegung.

Jesus benutzt diese aufgeworfene Frage über den Ursprung seines von ihnen bewunderten Verständnisses der Schrift, um ihnen Anleitung zu geben, woher er seine Lehre habe und wie sie sich von der Wahrheit derselben überzeugen könnten.

V. 16. Er der מלך יהוה; seine Lehre die Lehre Gottes. Ist aber die Lehre Gottes – so kann sie auch nur aus Gottes Wort und Willen geprüft werden.

V. 17. Der Schlüssel der Beurteilung. Die Rationalisten erklären die Stelle von der sittlichen Vollkommenheit der Lehre Christi – wovon er aber nichts sagt. Luther, Mel., Lampe u. A. verstehen nach 6,29 unter dem θέλημα θεοῦ den Glauben, und August. folgert daraus den Satz: fides praecedit intellectui; wenn ihr euch willig im Glauben hingebet, so wird der heil. Geist euch erleuchten. Es ist aber, da im Vorigen von der Schrift die Rede ist – das θέλημα θεοῦ zu verstehen, wie es im Gesetz ausgedrückt ist; wer sich nun daran macht – sagt Jesus – das Gesetz in Ausübung zu bringen, wem es Ernst ist (θέλει), den Willen Gottes zu tun, der wird zur Einsicht kommen. – Einen andern Weg gibt's nicht.

ἀδικία und ἀλήθεια cf. 1. Kor. 13,6.

V. 18. Er steht wie er stehen soll – sein Benehmen ist aufrichtig. Jesu Lehre war in Summa diese: dass sie, die Juden, gottlos seien und Er allein der Sohn, ihnen zum Heil gesandt. Darin schien nun Jesus sich selbst sehr hoch zu erheben über alle Andern; würden aber die Juden aus dem Gesetz sich haben belehren lassen in eigener Erfahrung, wer sie seien – so würden sie in der Lehre Christi gerade die Handhabung der δόξα θεοῦ erkennen, dass Menschen Sünder – Gott allein aber der Lebendige und Gnädige ist.

V. 19. Statt aber im Gesetz Gottes Willen an sie zu beachten, rühmten sie sich des Gesetzes Moysis, was sie doch eben darin am schwersten verletzten, dass sie den töten wollten, von dem Moses geschrieben hat. cf. Deut. 32,10. cf. c. 5,46. – Gerade am Laubhüttenfest war die שמחת תורה.

V. 20. Die Juden betrachteten es als eine fixe Idee und eine Eingebung des leidigen Teufels, dass er solche Gedanken von ihnen habe. cf. aber V. 25.

V. 22-24. Dass sie wirklich Mordgedanken gegen ihn hegten, macht Jesus den zum Fest versammelten Juden fühlbar, indem er sie daran erinnert, wie sie vor Jahr und Tag schon seine Heilung am Sabbat beurteilt hätten. cf. c. 5,16.

θαυμάζειν nach Tholuck = horrore perfundi, obstupescere, von Entsetzen ergriffen werden; es ist aber vielmehr etwas nicht reimen, sich in etwas nicht finden können. – διὰ τοῦτο verbinden Vulg. und Euth. irrig mit dem Folgenden: Μωϋσῆς etc. – Christus gibt nun weiter den Juden einen andern Maßstab der Beurteilung an die Hand, da sie sein Tun mit ihren Begriffen von Gesetzmäßigkeit nicht reimen konnten. Ihr rühmt das Gesetz Mosis – sagt Jesus; damit dieses nun nicht gebrochen werde, beschneidet ihr am Sabbat – und mir zürnt ihr, dass ich am Sabbat nicht ein Gesetzeswerk, sondern den Willen des Vaters, ein Werk des Heils und der Erbarmung getan habe?

Die Beschneidung im Gesetz Lev. 12,3 – die indes doch eigentlich von Abraham herrührt. cf. Röm. 4,11. Act. 7,8. περιτομὴν λαμβάνει. – Die Beschneidung war eine partielle Verwundung, ihr gegenüber ὅλον ἄνθρωπον ὑγιαιοῦν. – ἐποίησα – αὐτοκρατορικῶς.

V. 24. κακὰ ὅσιν cf. Jes. 9,3, wie euch etwas in die Augen scheint, „auf den ersten Blick.“ ἡ δικαία κρίσις – denn dieses ist nur Eines, das wahre und allgemein bewährte. κρίνατε Aor. habt gerichtet. – Deut. 1,16; 16,18.

V. 25-27. Der Juden Urteil über Jesum, ob er wohl der Messias wäre.

Die in Jerusalem Ansässigen wussten von den feindseligen Absichten der ἄρχοντες. Da sie nun Jesum unangetastet sehen, verraten sie ihr eigenes Herz, indem sie es für möglich halten, dass Jesus sogar von Jenen als der Messias anerkannt sein möchte. Sie entledigen sich aber selbst der Wahrheit, die das Gewissen ihnen bezeugt, indem sie an Jesu ein notwendiges Merkmal des Messias vermissen.

V. 26. μήποτε es haben doch nicht etwa? ἀληθῶς als der Wahrheit gemäß. – οὐδὲν αὐτῷ λέγουσι – reden ihm nichts darein.

V. 27. Es war Lehre der Schulen, einerseits zwar, Christus werde in Bethlehem geboren werden – sodann aber, er werde verborgen sein und plötzlich wie ein Deus ex machina hervortreten. cf. Lightfoot.

V. 28.29. Jesu Antwort auf der Juden Meinung, zu wissen, woher er sei.

ἔκραξεν ein Schrei aus tiefster Seele. V. 37; 11,43; 12,44. Mt. 27,50. – ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων – also in seines Vaters Hause. Im schärfsten Kontrast gegen V. 27 ruft Jesus in die Gewissen des Volks hinein. ἀληθινός nicht gleich ἀληθής, wie Thol. will. ἀληθινός ist zuverlässig, häufig mit πιστός verbunden. Ihr wollt wissen, woher ich bin? – Bin ich doch vom Vater ausgegangen etc. ἐγώ mit Nachdruck V. 29.

V. 30-32. Die Stunde Jesu – d. h. seiner Vollendung ist noch nicht gekommen; aber sie naht heran. Vom Anfang des Kap., wie überhaupt von dem Beginn dieser Reise nach Jerusalem Lk. 9,51 – steht Jesu sein naher Tod vor Augen.

V. 34-36. Jesu Wort von seinem Hingang eben dahin, woher er gekommen.

V. 34. *Aufgesucht* von Häschern – weist Christus auf die Zeit hin, wo man ihn auch wohl suchen – vielleicht in anderen Gedanken – aber nicht finden werde. εἰμί wird von vielen εἶμι akzentuiert, was Bengel vorzieht, da es hiermit ἐλθεῖν und πορεύεσθαι zusammenstehe; anders c. 12,26; 14,3; 17,24.

V. 37-52. Jesu Auftreten am letzten Tage des Festes und die Bewegung, die in den verschiedenen Klassen des Volkes in Betreff seiner Person entsteht.

V. 37. An und für sich dauerte das Laubhüttenfest 7 Tage, doch kam ein achter hinzu – dem ersten gleichgehalten als ein Sabbat. Der letzte Tag des Pascha, die πεντεκοστή und dieser Tag hießen חַמִּישִׁי. cf. Neh. 8,18. Num. 29,35. Lev. 23,36. 2. Makk. 10,6. tract. Succa c. 4 § 1. 8. erkl. v. Dachs und Cramer. 2. Chr. 7. 8. Ohne Zweifel ist nun nicht der 7. Tag, wie Vitranga de festo Tabernaculorum nachzuweisen sucht, sondern der 8. als der letzte Tag gemeint. Von diesem heißt es im tr. Succa: טוב אחרון של חג מפני כבוד יְהוָה. Dieser letzte Tag galt als der letzte Festtag des ganzen Jahres für besonders heilig; Philo nennt ihn τὸ ἐξόδιον; die Ernte war beendet, der Kreislauf des Jahres fand in diesem Feste seinen festen und heiligen Schluss. Jos. ant. III, 10. Philo de Septen. et festis bei Lampe. Es war dieses Fest das freudigste; Plutarch nennt es ein bacchantisches Fest. Der 8. Tag hatte auch noch dadurch eine Bedeutung, dass an ihm nur ein Farre geopfert wurde, an den 7 vorhergehenden zusammen 70; jene 70 – erklären die Rabbiner – seien geopfert für alle Nationen – dieser eine für das Volk des Eigentums.

εἰστήκει cf. Act. 1,15; 2,14; 21,40. Gewöhnlich saß der Lehrer.

V. 38. Eigentümlich war dem Laubhüttenfeste die effusio aquarum. cf. Henr. Maius diss. de haustu aquarum. Lightf. ad l. Surenh. de alleg. V. T. p. 354. In feierlichem Geleit holte ein Priester aus der Quelle Siloa in einem goldenen Gefäß Wasser und unter Akklamationen und Hosianruf des Volkes, unter Hallelujah-Psalmen der Leviten und Trompetenton der Priester wurde das Wasser ausgegossen auf dem Brandopfer-Altar. Diese Libation geschah an allen 7 Tagen, wahrscheinlich auch am 8. morgens früh. Quicunque non viderit – hieß es – laetitiam propter haustionem huius aquae, non vidit unquam laetitiam ullam. Als Grund dieser Libation wird angegeben 1) die Stelle Jes. 12,3; 2) in diesem Wasser sah man das Symbol des heil. Geistes; Jonathan übersetzt jene Stelle „ihr werdet die neue Lehre mit Freuden annehmen von dem auserwählten Gerechten;“ dies hieß auch die שמחת התורה; 3) es galt als ein Gebet um den Segen reichlichen Regens für das kommende Jahr. Siehe die ausführliche Beschreibung von Maius bei Lampe.

Inmitten nun der Trunkenheit festlichen Jubels erhebt Jesus seine Stimme und ladet ein, ob denn nicht Einer da sei, welcher einen Durst der Seele fühle, den er trotz aller Quellen und Ströme, bei allem zeitlichen Glück und aller geistlichen Freude doch niemals zu stillen vermochte. cf. Mt. 11,28.

καὶ πινέτω haben Einige zu ὁ πιστεύων nehmen wollen, aber es beginnt mit den letzteren Worten offenbar ein neuer Satz.

Wie die bildliche Rede vom Wasser an diesem Tage ganz an der Stelle war, leuchtet ein. Die Haphtare des ersten Festtages war Zach. 14,8 ἐξελεύσεται ὕδωρ ζῶν ἐξ Ἱερουσαλὴμ. Der Ausdruck κοιλία ist, wie Bengel richtig bemerkt, gewählt mit Hinweisung auf die großen weitbauchigen Gefäße, die zu Seiten des Altars standen. Gieseler mit Beziehung auf Zach. 14,8: aus dem Innern des Berges. Andere gleich καρδία. – ποταμοί ganze Ströme. – Wie aber sind die Worte „wie die Schrift sagt“ zu verbinden? Die Meisten ziehen sie zu den nachfolgenden Worten und zitieren: Jes. 12,3;

44,3; 11,9. Ez. 47,1. Joel 2,23. Zach. 14,8. Indessen keine einzige dieser Stellen trifft völlig zu – und es ist jedenfalls bei dem Hervorströmen der Wasser an das Wasser aus dem Felsen zu denken; war ja doch das Laubhüttenfest ein Gedächtnis der Zeit, wo Gott inmitten der Wüste sein Volk gekleidet, getränkt und gespeist. cf. 1. Kor. 10,4.5. Es können indes die Worte „wie die Schrift gesagt“ auch zu dem ὁ πιστεύων bezogen werden. Im Gegensatz gegen Alles das, was die Juden als schriftgemäß trieben – hält Jesus den Glauben an sich als das vor, wovon die Schrift gesprochen und knüpft daran die Verheißung des mächtigen Hervorströmens lebendiger Wasser aus eines Menschen Innerstem, in welchem Bilde er alles das zusammenfasst, was die Juden als die Freude, den Segen und die Bedeutung des Festes betrachteten. ὕδατος ζῶντος zu Ende gestellt.

V. 39. οὐπω γὰρ ἦν – cod. B. u. A. setzen zu δεδομένον. Es liegt auf der Hand, dass der Evangelist hier nicht sagen will, der heil. Geist sei vorher überhaupt nicht da gewesen – oder dass er einen Unterschied A. und N. T. machen wollte, wie Thol. meint. Es steht πνεῦμα ἅγιον ohne Art. wie immer, wo von der Gemeinschaft des heil. Geistes mit dem Menschengest die Rede ist. Nun waren aber alle Juden nach ihrem Bedünken an diesem Tage als von Freude des heil. Geistes erfüllt; an einem Feste aber freut man sich der Ehre und Herrlichkeit dessen, dem das Fest gilt, also hier der Herrlichkeit Gottes, der sich ein Volk erwählt hat inmitten der Wüste, es zu führen in ein Land, das von Milch und Honig fließt, das viele Quellen der Tiefe und der Wolken Segen von oben hat. Wie aber konnte Jemand voll der Herrlichkeit des aus Tod zum Leben erlösenden Gottes sein, so lange Christus in den Herzen und Gewissen nicht erkannt war als der, in dem diese ganze δόξα offenbarlich war? Wie konnte der Vater vom Himmel mit seiner heiligen Gottesfreude die Geister erfüllen, so lange sein alleiniger Sohn verkannt und bei Seite gesetzt war? So gewaltig fühlte und wusste Jesus die Herrlichkeit des Vaters, die Macht der erlösenden Liebe in ihm, dass die an ihn Glaubenden – ob sie auch einem Felsen gleichen – dennoch würden einmal hervorfleßen in Wasser-Strömen.

V. 40. Die Wirkung der Rede. Zu tief griffen doch solche Worte dem Volk ans Herz. Einige sagen: er ist der Prophet cf. c. 1,25 – andere: der Messias.

V. 42. Bethlehem war damals nur eine κώμη. cf. Micha 5 צֶפֶר. – Wusste man aber nicht, dass Christus wirklich aus Bethlehem war? Die Schrift hatte auch gesagt: er wird ein Ναζωραῖος d. h. ein Verachteter sein. Die Wahrheit ist für die Suchenden; dem Unglauben ist in dem Anschein der Dinge immer eine Handhabe gegeben.

V. 45. cf. 32. Oben hieß es φαρῖς. καὶ ἀρχ. Denn aus den Herzen Jener ging die Verfolgung aus.

V. 49. ὁ ὄχλος οὗτος: *dieses* Volk, verächtlich und eifrig Act. 6,4 – ὁ μὴ γεν. weil es nicht Einsicht hat. – Das עם הארץ hieß bei den Gelehrten שקץ abominatio. ἐπικατάρατος das im Gesetz so oft wiederholte אָרֶר. – Da sprachen sie wie die Sappho: ὁ δῆμος οὐδὲν οὔτ' ἀκούων οὔθ' ὁρῶν und Horaz: odi profanum vulgus et arceo. Das Volk soll an die Autorität seiner Priester glauben und der frommen Leute. Schöne Gesinnung in den Herzen dieser Führer und Hirten Israels

V. 51. Nikodemus beruft sich auf Ex. 23,1. Deut. 1,16; 17,14 (9); 19,15 ff.

V. 52. Die Pharisäer betrachten alle Anhänger dieses Galiläers als Galiläer, Leute, die von der Schrift und der Gerechtigkeit nichts wissen. Mit ihrem Standesgenossen Nikodemus gehen sie doch etwas säuberlicher um.

Nur Jonas der Prophet war aus Galiläa; Reland setzt auch Thisbe, des Elias Geburtsort, Hieronymus Elcosch, den des Nahum, eben dahin. Auch Hosea soll Galiläer gewesen sein. Andere Lesart: ἐγείρεται, so dass es hieß: dass ein Prophet nicht erweckt sein kann. Dass allerdings die Synedristen nicht von alten Propheten, sondern der Zeit des Messias sprechen, scheint in dem ἐρεύνησον zu liegen, sowie in dem Ausdruck ἐγείρεσθαι.

8. Kapitel.

Die Ehebrecherin c. 7,53–8,11.

Die Perikope 7,53–8,11 wird von den meisten neueren Kritikern und Exegeten als unecht ausgewiesen. Und zwar aus folgenden Gründen: 1) sie fehlt in den ältesten Handschriften, unter welchen indessen H. u. C. hier defekt sind; ferner in den ältesten Codd. der Itala und der Peschito; in griechischen Majuskeln ist sie durch Asterisken oder Obolen als verdächtig bezeichnet; 2) die griechischen Väter Orig., Apollon., Theod. Mops, Chrys., Theophylact und die Catenen übergehen unsere Perikope mit Stillschweigen; Enthym. Zigab. erklärt dieselbe, bemerkt aber, dass sie bei den sorgfältigen Abschriften teils nicht vorhanden, teils obolisiert sei; 3) die Ansicht, dass man die Perikope um ihres sittlichen Anstoßes willen im 3. oder 4. Jahrhundert aus dem Texte der Handschriften entfernt habe, entbehre der Wahrscheinlichkeit; 4) der Stil hat kein johanneisches Gepräge, statt οὐν und καὶ wird vielfach δέ gebraucht; für ὁρθρον habe Joh. πρωῒ oder πρωῖα, für πᾶς ὁ λαός – ὁ ὄχλος; οἱ γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι erinnere an die Synoptiker; 5) die Geschichte passe nicht in den Zusammenhang. Sie sei ein der synoptischen Darstellungsweise verwandtes altes Stück, welches hier ohne Grund eingefügt sei und zwar nichts dem apostolischen Geiste unwürdiges enthalte, aber doch nicht johanneisch sei. Diese Gründe haben Semler, Knapp, Credner, Guericke, Lücke, Tholuck, Olsh., Bleek, Meyer, Ewald, Luthardt, Hengst., Godet, Weiss und Keil betont. Dagegen haben Mill, Lampe, Bengel, Schulthess (in Winer und Engelh. krit. Journ. Bd. 5, 3), Stier, Ebrard die Echtheit behauptet; auch im Interesse der negativen Kritik Bretschn., Strauß, Br. Bauer und Hilgenfeld. Sie führen für dieselbe an: 1) Hieronym. sage ausdrücklich adv. Pel. II, 17, dass sich die Stelle in vielen griechischen und lateinischen Codices finde. Sie komme vor in den Constitutt. apost. II, 24, 4 und bei dem Verfasser der Synops. Scr. S. Ambrosius und Augustin kennen sie und heben es als die besten Kenner altkirchlicher Empfindungen hervor, dass dieselbe um ihres Inhaltes willen, welcher Anstoß geben konnte, entfernt sei. Nikon erzähle von den Armeniern, dass sie die Perikope darum ausgestoßen, weil vielen ihre Vorlesung lächerlich gewesen sei. In vielen Codd. der Itala, in der Vulgata stehe sie. 2) Die sprachlichen und exegetischen Schwierigkeiten und Anstöße widerlegten sich bei genauerer Untersuchung. 3) Wie bis auf den heutigen Tag die Stelle den Exegeten unbequem sei, so hätte auch die alte Kirche sie nicht aufgenommen, wenn sie nicht echt gewesen wäre. 4) Der Schussvers des 7. Kapitels sei ganz in der Art des Joh. cf. 8,59, und die im 8. Kap. befindliche Rede von der ἀμαρτία stütze sich auf diese historische Einleitung.

Wenn Lücke auf eine Stelle bei Eus. h. e. 3, 39 weise, wo dieser sage, dass Papias eine Erzählung von einem wegen vieler Sünden vor dem Herrn verklagten Weibe mitteile, welche sich im Εὐαγγ. καθ' Ἑβρ. finde, und daraus mutmaße, es sei unsere Perikope aus jenem apokryph. Evang. in das des Joh. aufgenommen, so konnte Papias unsere Erzählung aus dem Evang. des Joh. geschöpft haben, während nur Eus., der in seinem Exemplar sie nicht hatte, ihrethalben auf das Evang. καθ' Ἑβρ. verweist. Wird auch die Apologetik unserer Stelle zugeben, dass sie sehr an die synoptische Darstellung erinnert, so ist das doch nicht genug Beweis, um sie dem Joh. abzusprechen.

c. 7,53. Jeder ging in sein Haus – sagt Joh.; Christus allein, der hier nicht zu Hause war, übernachtete draußen; Er der Gesalbte auf dem Berg der Oliven. Die Kritiker sagen nun, Joh. gebrauche nie das Wort οἶκος – sondern εἰς τὰ ἴδια; was konnte er denn aber hier für ein anderes Wort wählen im Gegensatz gegen draußen? Die Festbesuchenden gingen nicht εἰς τὰ ἴδια. Man sagt auch, ὁρθρον brauche Joh. sonst nie – ganz einfach weil er nur diesmal vom frühen Morgen spricht; er setzt sonst ὄχλος – hier aber λαός; man beachte aber, dass ὄχλος gewöhnlich mit einem Nebensinne „der Volkshaufe“ gesagt ist.

V. 1. ὄρθρου von ὄρνυμι – wo sich alles erhebt mit der Morgenfrühe.

V. 2. καθίσας cf. c. 6,37.

V. 3. στήσαντες ἐν μέσῳ – so dass sie einen Kreis um sie herumbilden und aller Augen auf der Sünderin ruhen.

V. 4. ἐπαυτοφώρῳ als ein Wort geschrieben: in ipso furto. cf. Parallelen bei Wetstein.

V. 5. Die Strafe des Ehebruchs war der Tod Lev. 20,10; nur in einem besonderen Falle Deut. 22,24 wird Steinigung genannt. Was aber in dem einzelnen Falle galt, war ohne Zweifel die Strafe des Ehebruchs überhaupt; außerdem war die Steinigung zur Zeit des N. T. die bei den Juden gewöhnlichste Art der Tötung; nachher im Talmud wird Strangulation als die gewöhnliche Todesstrafe angesetzt, wenn keine bestimmte angegeben sei.

Dieses Gesetz nun war damals nicht mehr in usu, cf. Lighfoot ad l.; überdies hatten die Juden nicht mal das Recht, die Todesstrafe zu exequieren; bei den Römern aber war nach der lex Julia auf den Ehebruch keineswegs der Tod gesetzt. Die Schriftgelehrten und Pharisäer wollten nun Jesum versuchen, ob er auch das Gesetz, das Wort Gottes in diesem Stück respektieren werde.

V. 6. ἵνα ἔχωσιν κατηγορεῖν αὐτοῦ – bei wem, fragt man. Euthymius und Michaelis denken, sie hätten von Jesu nach seiner Barmherzigkeit auch hier nichts anders erwartet als Absolution – dann hätten sie aber Grund gehabt ihn beim Volk und dem Synedrium anzuklagen, dass er das Gesetz umstoße; Grotius und Schulthess meinen, sie hätten ihn in Konflikt mit der bürgerlichen Gewalt der Römer bringen wollen, wenn er das Gesetz bestätigt hätte: ut eum accusarent aut apud Romanos imminutae maiestatis aut apud populum imminutae libertatis. Es bestand damals noch die Zeloten-sekte des Judas Galilaeus, die überall das Gesetz nach dem strengsten Buchstaben vehmrichterlich in Vollzug setzen wollte. Die Pharisäer hatten sich aber gegen diese Zeloten erklärt. – Auf die Erde zu schreiben ist die Gebärde eines Nachsinnenden. Bei Aristoph. Acharn. sagt Jemand: Wo ich immer der Erste in der Versammlung sei, so lange ich allein bin – ἀπορῶ, γράφω – λογίζομαι. Man saß übrigens dem Boden damals näher. Einige codd. fügen hinzu: προσποιούμενος Fleiß anwendend oder μὴ προσποιούμενος αὐτούς, sie nicht beachtend. Dass Jesus ganz gleichgültig bei einer so wichtigen Frage auf die Erde nicht etwa schrieb, sondern allerlei Zeichen und Figuren machte, bedeutete – was gehet doch mich dies an, was versucht ihr mich? Sie aber, bei sich dadurch in dem Glauben bestärkt, er wisse darauf nicht zu antworten, bestehen um so viel mehr auf einer Entscheidung.

V. 7.8. ὁ ἀναμάρτητος. – Xenophon ὁρῶ γὰρ ἄνθρωπον οὐδένα ἀναμάρτητον διατελοῦντα. – Jesus blickt nun nicht etwa scharf die Andern an, sondern beginnt wieder sein gleichgültiges Spiel; er wollte so wenig mit ihrer Sünde, als der des Weibes sich zu schaffen machen. Richtig aber bemerkt Euthym., wie geeignet dies gewesen sei, einen Jeden in seinen Gedanken auf sich selbst zu leiten und von Christo sodann unbemerkt sich davonzumachen.

V. 9. Es fehlen in vielen codd. die Worte: καὶ ὑπὸ τῆς συνειδ. – sowie die Worte: ἕως τῶν ἐσχάτων d. h. die Jüngsten im Gegensatz der dem *Alter* nach πρεσβύτεροι.

V. 11. Hätte das Weib doch auch weggehen können; sie fühlt sich aber in ihrer Schuld gebannt. Jesus nun nennt sie nicht unschuldig, er sagt „μηκέτι ἀμάρτανε,“ aber vor dem Richterstuhl Christi soll man nicht verklagen aus Hass und in Eigengerechtigkeit, da erteilt er nur Ablass als ein barmherziger Hohepriester.

V. 12-20.

Joh. hat es durch mehrere Kapitel durchgeführt (4–7) wie Christus sich erwiesen und kundgetan als den Fürsten des Lebens zum Heil aller, die in ihn als den vom Vater Abgesandten, den Sohn des Vaters glauben würden. Schon c. 6 aber hatte Jesus selbst die Notwendigkeit seines Todes verkündet, damit durch ihn der Welt das Leben zuteil werde. Was ist aber die Bedeutung dieses Todes und wie wurde derselbe herbeigeführt? War er der allein Heilige, der *μονογενής* – so musste der Welt Sünde offenbar werden an ihm; das Volk musste an Ihm sich zeigen in seiner Feindschaft wider Gott und Sein Gesetz; Alles was sich selbst für lebendig und erleuchtet hält, kann nicht anders als dieses Leben zu Tode hassen; das Volk musste sich selbst durch die Tat bewähren als eben so gear- tet, wie Christus es gezeichnet – damit Er verherrlicht werde. Es steigert sich deshalb der Gegensatz und Widerstreit von Stufe zu Stufe; Jesus, sein baldiges Hinaufgehen zum Vater im Auge, dringt mit dem Zeugnis des Vaters immer tiefer in das Volk hinein, und ruft eben dadurch es hervor, dass das Volk, um seine Gerechtigkeit zu behaupten, ihn aus seiner Mitte hinausschaffen muss. Das 8. Kapitel enthält eine der schärfsten Reden Jesu cf. V. 44,48, welche angeknüpft ist an die Erzählung von der Ehebrecherin. *Denn eben dies war der große Kampf: Christus war gekommen in der Gerechtigkeit des Vaters nicht sich selbst zu suchen, sondern, wo nichts als Sünde und Tod war, dahin das Leben zu bringen*; das Volk aber und die Pharisäer, innerlich voll Ungerechtigkeit, glaubten es dadurch bei Gott gut zu machen, wenn sie die Sünde in Anderen verdammt und selbst eine Gerechtigkeit der Werke aufrecht zu erhalten suchten, die sie in Wahrheit nicht besaßen. Den Übergang nun von V. 1-10 zu der Rede V. 21 ff. bildet das Zwischenstück V. 11-20. Dort war Jesus der Richter – hier muss er selbst auf der Richtbank sitzen.

V. 12. *πάντι* bezieht sich auf V. 2.

Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τ. κ. Schulthess glaubt, Jesus habe zu diesen Worten Anlass bekommen, da gerade die Sonne über dem Moria aufgegangen sei; Andere meinen, Christus habe vielleicht an eine vorgelesene Perikope als Jes. 42,6; 49,6; 9,1 etc. angeknüpft; die Meisten finden darin eine Anspielung auf zwei große Leuchter, welche am Laubhüttenfest im Vorhof der Weiber (nach Maimonides an *allen* Tagen des Festes) abends angezündet werden und durch ihr helles Licht die ganze Stadt erleuchteten. cf. Sach. 14,7.16. – Wir knüpfen aber am besten an das unmittelbar Vorhergehende an. Eben hatte sich die Gewalt der Finsternis darin recht voll gezeigt, dass jene Pharisäer, welche sich doch durchs Gesetz erleuchtet hielten, weder Sünden-Erkenntnis noch Barmherzigkeit aus dem Gesetz gelernt hatten. *Diesen blinden Leitern gegenüber*, welche das Geheimnis der Gnade in Verge- bung der Sünde auch bei Ehebrecherinnen nicht kannten, *nennt sich Christus das Licht der Welt*.

V. 13. Die Pharisäer, in ihrer Gerechtigkeit zu Schanden geworden – wollen nun aber Seine Gerechtigkeit nicht gelten lassen. cf. 5,31. Sie stellen sich somit als *κρίται* hin.

V. 14-21. Jesus vor ihrem Richterstuhl bestätigt seine *μαρτυρία*, V. 14, macht ihnen fühlbar, wie wenig ihnen das Richten zieme V. 15, da nicht mal er richte, der wohl richten könnte V. 16, stellt ihnen sodann aber ein Doppelzeugnis hin, was sie nach ihres eignen Gesetzes Paragraphen doch mus- sten gelten lassen V. 17.18: weist sie sodann als solche von sich, die ihn richten wollten, ohne ihn zu kennen V. 19. Er geht endlich aus diesem Gericht unangetastet hervor V. 20. – Dass am Laubhütten- feste wie vom Gesetz – so auch sehr viel vom Gericht die Rede war, teilt Wetstein mit zu V. 20.

V. 14 scheinbarer Widerspruch mit c. 5,31. *Lumen et aliis demonstrat* – sagt Augustin – *et se ipsum*.

V. 15 enthält deutliche Beziehung auf die Geschichte V. 1-10. Alle anderen Erklärungen abzu- weisen. Augustin: ich richte jetzt nicht; Cyrill, Lücke: ich richte nicht *κατὰ τὴν σάρκα*; de Wette:

ich richte nicht, als ob das mein Beruf wäre. – κ. τὴν σάρκα. Das Fleisch richtet immer nach eigen-nützigen Absichten; der Geist richtet nach Gottes Gerechtigkeit.

Zu μόνος in V. 16 vergl. V. 9. Gerechtigkeit und Wahrheit sind immer verbunden, wo von Gericht die Rede. Viele Parallelen bei Wetstein. – cf. 5,30.

V. 17. Jesus sagt „euer Gesetz,“ teils um ihnen fühlbar zu machen, dass, wie sie es auslegen, es keineswegs Gottes Gesetz ist, teils um sie dadurch zu schlagen, worauf sie sich berufen. cf. Deut. 19,15. – cf. 7,51.

V. 19. Sie fragen nicht: wer ist dein Vater – sondern wo?

V. 20. γαζοφυλάκιον im engsten Sinne ist der Kasten, worin das Schatzgeld des Tempels geworfen wird; cf. Mk. 12,41. Lk. 21,1; sodann heißen γαζοφυλάκια Schatzkammern, und zwar hier wahrscheinlich eine Kammer im äußern Hofe, wo der Hauptalmosenstock stand. Krafft Topogr. p. 163. Jos. ant. XIX, 6, 1.

V. 21-29. Jesus redet von seinem Heimgang zum Vater.

V. 21. πάλιν cf. 7,33.34. – ἁμαρτία cf. V. 7. Alle hatten sich als Sünder selbst bekannt.

V. 22. Dass es noch eine andere Welt gibt als die, welche der menschliche Fuß betritt, bedenken die Juden nicht. Origenes schien es unglaublich, dass die Juden Christo das crimen der αὐτοχειρία sollten zugetraut haben. Da er aber so bestimmt von seinem Tode sprach, und sie von ferne nicht daran dachten, dass *sie* die Tötenden sein würden – so meinten sie, er werde in einer Art von furor sich selbst einmal Gewalt antun. cf. 7,35.

V. 23. Jesus macht ihnen nun fühlbar, dass, was innerlich geschieden ist, auch einmal räumlich wird geschieden sein. – τὰ κάτω ist nicht etwa die Unterwelt: es ist gleich dem ἐκ τοῦ κόσμου τούτου cf. Act. 2,19.

V. 24. Was ἐκ τῶν κάτω ist, fällt eben deshalb hin; hinfallen ist sterben: cadere verwandt mit occidi; θνήσκω mit θείνω, מות sterben mit מוט wanken. Prov. 15,24. cf. das בָּרַךְ in den Psalmen.

V. 25. Crux interpretum. Da Jesus den Juden so scharf vorhält, dass er anderswoher ist und anderswohin geht, als sie, so fragen sie gerade heraus: Σὺ τίς εἶ; – Impudentissima eorum oratio est: quis tu es, quis mihi es, cur meum tibi? (Terent.) Die Antwort Jesu τὴν ἀρχὴν etc. ist sehr verschieden erklärt worden. Das ὅ, τι ist zwar von Einigen als Particula gelesen, lat. quia – ist aber ohne Zweifel neutr. von ὅστις. Zuerst ist die Bedeutung von τὴν ἀρχὴν zu ermitteln. Als Akkusativ haben es nur Wenige genommen, z. B. Augustin: principium me credite; alle griech. Ausleger aber nehmen es als Adverb. – Falsch bestimmt dessen Bedeutung 1) Paulus als „erstlich,“ so dass ein Weiteres folgen sollte; aber diese Bedeutung hat das Wort so wenig als die von profecto, wie Kuinoel übersetzt: profecto sum Messias, sicut etiam dico vobis. 2) Es kann heißen von der Zeit: Vordem, anfangs. So Fritzsche: sum a rerum primordiis ea natura, quam me esse profiteor; was aber nicht von ferne in den Zusammenhang passt. Tholuck, wie Mel. und Beza: „was ich euch schon im Anfange gesagt habe, das bin ich;“ aber τὴν ἀρχὴν gehört nicht zu λαλῶ – sondern zu dem zu ergänzenden εἶμι; auch das καί kommt dann nicht zu seinem Recht. 3) τὴν ἀρχὴν in der Bedeutung: von vornher-ein, vorab, vor allen Dingen. Da erklärt nun das Folgende Luther: Fürs erste bin ich euer Prediger. Grotius: ich bin das, was ich euch gesagt habe – nämlich das Licht. Aber das ὅτι καὶ λαλῶ ist damit noch nicht erklärt. Richtig de Wette: Ich bin eben das, was ich euch sage: ich bin vornehmlich aus meinen Reden zu erkennen. Man sagt zwar, τὴν ἀρχ. habe die Bedeutung omnino nur in negativen Sätzen, es kann indes ganz einfach die Bedeutung primum, worum es sich zunächst und zuerst handelt, beibehalten werden. – Christus suchte seine eigne Ehre nicht; er hatte sich bezeugt als das Brot

des Lebens, als des Volkes Licht und Heil; wollten sie dies nicht annehmen, so konnte er ihnen nicht sagen, was er noch Anderes für sich selbst war. Er ist ganz sein Wort und geht über sein Wort nicht hinaus und kann nichts anderes von sich sagen, als was er schon gesagt hat. Wie von Ewigkeit das Wort war, so bleibt es auch im Streit der Menschen und eben das, was es redet, ist es. Für den Ausdruck ist noch zu vergleichen 1. Joh. 3,2. Curtius 7, 8. 26. Homo es: *id quod* es semper te esse cogita. Plautus: eho, dic mihi quis igitur ille est? quem dudum dixi in principio tibi. – Lücke in der neuesten Auflage hat eine Erklärung des Euthym. wieder aufgenommen, indem er mit Lachm. den Satz als Frage interpungiert: Überhaupt, wozu rede ich noch mit euch? – Olsh. u. A. verbinden τὴν ἀρχὴν mit V. 26 πολλὰ ἔχω: Fürs Erste habe ich, was ich auch offen sage, Vieles an euch zu tadeln.

V. 26. Was Jesus sagte, würden die Juden verstanden haben, wenn sie das angenommen hätten, was er ihnen über sie selbst sagte. Dass er in seinem Urteil über sie nicht zu viel sagte, dafür beruft er sich auf den Vater.

εἰς τὸν κόσμον soll nach Lücke und Thol. gleich τῷ κόσμῳ sein. Es liegt aber in dem εἰς das Hineinrufen aus einer andern Sphäre, unbekümmert darum, ob es aufgefangen wird.

V. 27. Sie verstehen nicht, dass er sie, statt von sich etwas zu sagen, auf den Vater wies, dessen Stimme in seinem Wort an ihr Herz dringen zu lassen. Dann freilich hätten auch sie ihn gekannt als den Sohn.

V. 28. Die Erkenntnis Christi, dass er allein der Sohn des Vaters war, sie aber Ungerechte und Mörder, konnte erst erfolgen, wenn sie ihn würden erhöht, d. h. als ein Opfer aufs Holz gebracht haben. c. 3,14. Das ist die Stelle, wo er noch heute vom ganzen Weltkreis angebetet wird.

ὅτι ἐγὼ εἰμι – הוּא אֲנִי Deut. 32,39 sum quem me esse profiteor; Deus sum Deus.

V. 29. ὅτι nehmen Olsh. und Meier falsch als causa cognoscendi. Jesus tröstet sich, da er von Allen wird verworfen sein, der Liebe des Vaters; denn er tut das ihm Wohlgefällige.

ἀρεστά Parallelen bei Wetstein.

V. 30-59. Jesus behauptet sich aufs entschiedenste als den υἱὸς μονογενῆς, den allein Wahrhaftigen, Heiligen und Ewigen gegenüber den Juden, welche sich rühmen, Gottes Volk und Same Abrahams zu sein.

V. 31. ἐν λόγῳ μένειν 2. Joh. 9. Evang. 6,56; 15,7. Lysias: ἐμμένειν ὀρκοῖς. Glauben ist verbum accipere; es muss folgen das μένειν; sodann wird das Wort selbst im Kampf des Lebens sich bewähren, sich zu erkennen geben als ἡ ἀλήθεια und als die erkannte Wahrheit wird es aus allen Banden erlösen.

V. 33. Wenn auch die Juden sich unter römischer Botmäßigkeit befanden, so behaupteten sie doch um so eifriger die Freiheit ihres Glaubens. cf. Lightfoot. Sie stützten sich auf Gen. 18,18. Die Redenden sind dieselben wie V. 30. Pythagoras: ἐλεύθερον ἀδύνατον εἶνα τὸν πάθεσι δουλεύοντα καὶ ὑπὸ παθῶν κρατούμενον.

V. 34. Dass die Juden in dem Erbteil Abrahams, somit ἐν τῇ οἰκίᾳ seien, leugnet ihnen Christus nicht; dennoch seien sie in demselben durch eine fremde Macht geknechtet, die ἁμαρτία. – Cicero: Recte solus liber nec dominationi cuiusq. parens neque obediens cupiditati. Die servi gehörten nicht ins Haus – ins tabernaculum. Die Juden in der Feier des Laubhüttenfestes glaubten sich recht des Besitzes und Erbes freuen zu dürfen. Gen. 21,10. Gal. 4,5. Mt. 21,43. Irrig die Ansicht der Alten, welche unter δοῦλος Mosen verstehen nach Hebr. 3,5.

V. 37. χωρεῖ Luther, Lücke u. A. = προκόπτει Fortgang haben unter euch. Richtig: es gewinnt nicht Raum in euch. Umgekehrt Mt. 19,11 οὐ χωρεῖτε τὸν λόγον.

Jesu Wort ist das des Vaters; es handelt sich um das μένειν im Worte. Es kann aber Niemand in diesem Wort seinen Stand nehmen, und das Wort selbst kann in ihm nicht χωρεῖν, wenn seine ganze Denk- und Handlungsweise eine entgegengesetzte ist. Jesus stellt seinem *Wort* gegenüber seine *Werke*.

V. 41. ἓνα πατέρα ἔχομεν – es ist kein falsches Blut in uns; nur Einem danken wir unser Leben, auf Einen führen wir was wir sind und haben zurück, auf Gott. Jes. 63,9; 64,8. Deut. 32,6. Im A. T. wird Gott sehr häufig als der Gemahl der Gemeinde im Ganzen, die Einzelnen als die Kinder bezeichnet.

V. 42. ἐξῆλθον entspricht dem hebr. נָסַח Mich. 5,1. Jes. 11,1. – ἐξῆλθον bezeichnet das Wesen, den Ursprung; das ἦκω die Erscheinung in der Welt.

V. 43. de Wette übersetzt: warum – dass ihr nicht; gewöhnlich wird aber ὅτι in der Bedeutung von „weil“ als Antwort auf die Frage genommen. Zu beachten ist der Unterschied zwischen λαλιά und λόγος: Die ganze Art zu sprechen, sich auszudrücken, d. i. die λαλιά, verstanden die Juden nicht, weil sie der verkehrten Gesinnung wegen sein *Wort*, d. i. den Kern der Rede, nicht hören und nicht ertragen konnten, ohne in blinden Zorn zu geraten. cf. Tittm. de synon. p. 92.

V. 44. Das ἀνθρωποκτόνος beziehen Doederlein, Nitzsch, Kling, Lücke, de W. auf den Mord Kains 1. Joh. 3,12, welcher durch Anreizung des Teufels erfolgt sei. Aber warum nicht auf die Verführung Adams? cf. 1. Joh. 3,8. Hebr. 2,14. Röm. 5,12. Theoph. ad Ant. 2, 29. Es ist nicht etwa bloß vom leiblichen Tode, sondern vom „verderben, umbringen“ die Rede. ἦν Imp. das war seine Natur gleich von Anfang – ist es nicht jetzt erst.

ἔστηκεν ist aber als Praet. zu nehmen; eben dadurch ist er der διάβολος geworden. Es ist dictum probans in Bezug auf den Abfall des Teufels. 2. Petr. 2,4. – Wie ist der Begriff ἀλήθεια und ψεῦδος hier zu bestimmen? Wahr nennt man denjenigen, der sich so gibt, wie er ist: ἀλήθεια ist demnach das Gemäßsein der Bestimmtheit und Ordnung aller Dinge und Wesen, wie sie von Gott gesetzt sind. Aus dieser Ordnung, worin er geschaffen, trat der Teufel heraus in Selbst-Erhebung, indem er Gott nicht wollte Gott, sein Wort nicht Wahrheit sein lassen und selbst etwas anderes werden, als er war. Er konnte in der Wahrheit nicht bestehen, weil in ihm selbst nicht ἀλήθεια ist, d. h. ein dem Gemäßsein, was er von Gottes wegen war. Des Teufels Art ist deshalb, die Ordnung aller Dinge umzudrehen, das Wesen zum Schein und den Schein zum Wesen, Sünde zur Gerechtigkeit und Gerechtigkeit zur Sünde zu machen. – Jesus nun sprach die Wahrheit, indem er Alles nach seinem Wesen auch benannte, Gott und Sein Wort oben setzte und alles Sichtbare ihm unterwarf. Die Juden wollten aber etwas anderes sein als sie waren – und damit sie ihre Gerechtigkeit behaupten möchten, mussten sie Christo feindselig werden, eben wie auch der Teufel deshalb den Menschen verderben wollte, weil gerade an ihm Gottes Herrlichkeit und Gnade sich offenbaren wollte, womit des Teufels Hochmut verdammt wurde.

V. 46. ἀμαρτία nehmen Chrys., Aug., Luther in der Bedeutung Sünde. Aber was heißt hier Sünde? Wegen des Gegensatzes von ἀλήθεια erklären die Meisten es als „Lüge, Irrtum, Trug.“ Die Schleiermacher'sche Schule hat dagegen wiederum die Bedeutung Sünde hervorgezogen: Ullmann, Lücke, de Wette, auch Olshausen. Gegen Ullm. Fritzsche de ἀναμαρτησία. Nun ist aber gerade in der Schleiermacher'schen Schule der Begriff „Sünde“ überhaupt durchaus alteriert; er ist bei ihr ein Moral-Begriff und gegenübergestellt einer sittlichen Vollkommenheit. Von einem sittlichen Vergehen kann hier ἀμαρτία nicht gesagt sein wegen des Gegensatzes von ἀλήθεια. Was ist aber überhaupt ἀμαρτία? Die Juden, sich selbst der Gesetzmäßigkeit rühmend, von Christo aber der Ungerechtigkeit überführt, gingen immer darauf aus, *Christus in Konflikt mit dem Gesetz zu bringen* cf. V. 5, dass er nur einmal in Einem Punkte die Wahrheit und Gerechtigkeit *verfehlen* möchte. Nun

sagt hier Jesus: „Wer von euch kann mich dessen überführen, dass ich in *Tat* und *Wort* es irgend einmal verfehlt, den rechten Punkt nicht getroffen, und Gottes Wort und Willen nach seinem innersten Kern, Wesen und Geist nicht aufrechtgehalten und bewahrt hätte?“ So oft sie Jesum anfassen wollten, hatte er den Geist des Gesetzes so gehandhabt, dass sie innerlich in sich zurückgeschlagen waren, um so gewichtiger es erfahren hatten, dass er eben das befolgte, tat und durchhielt, was Gottes Wille und Gebot war.

ἀμαρτία ist demnach: in Tat oder Wort irgend nur mal den Willen Gottes, des Gesetzes Recht und Wahrheit, die Liebe Gottes und des Nächsten verfehlen.

V. 48. καλῶς λέγειν cf. 5,17. Σαμαρείτης gleich Ketzer; δαιμόνιον ἔχειν besessen, wahnwitzig sein.

V. 53. Homer: κάθανε καὶ Πάτροκολς ὃς πόλλον σεο ἀμείνων.

V. 54. οὐδέν das Neutr.

V. 56. Meinen Tag cf. Lk. 17,22. Die Redensart „einen Tag sehen“ auch bei Griechen und Lateinern sehr üblich. – Die älteren Exegeten und Olshausen erklären diese Stelle davon, dass Abraham die Zukunft Christi in einem prophetischen Gesicht gesehen hätte; Lampe, Lücke, Thol., de Wette deuten es von einem Schauen des Abraham aus dem Himmel auf die Gegenwart Christi. Die erstere Erklärung verstößt aber gegen die Bedeutung des ἡμέραν ἰδεῖν; die zweite hat den deutlichen Zusammenhang der Rede (V. 57) gegen sich. Abraham muss selbst etwas erlebt haben, was Jesus hier „seinen Tag“ nennt. Dem Abraham erschien der יְהוָה מְלֵאךְ und kündete ihm an, dass er über ein Jahr wiederkommen werde. Gen. 18. Ein Jahr nachher erschien aber nicht Jehova, es wurde aber Isaak geboren. So sah denn Abraham in der Geburt Isaaks das in die Erscheinung Treten der Verheißung, das ins Leben Treten und Fleisch werden dessen, welchen Gott gesandt. Deshalb nennt auch Matth. Jesum einen υἱὸς Ἀβραάμ.

V. 57. 50 Jahre sind die Zeit des vollendeten Mannesalters. – Jesus mochte in seiner ganzen Haltung älter erscheinen als er war. – ἑώρακας: Die Juden stellen es herum „Du hättest gesehen den berühmten, großen Abraham.“

V. 58. εἰμί das Präsens von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Wesens, dem in sich selbst Bestehen zu aller Zeit, im Gegensatz gegen γενέσθαι. Jer. 1,5 πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ ἐπίσταμαί σε. Ähnlicher Gebrauch des Präsens cf. Bernh. Syntax p. 370. – Dieser Spruch als entschiedener Ausspruch der Präexistenz wird von Crell, Grotius von der Vorherbestimmung des Messias erklärt. Socin: anteq. Abraham fiat Abraham i. e. pater multarum gentium ego sum Messias.

V. 59. Die Worte διελθὼν etc. cf. Lk. 4,30 hat Griesbach gestrichen, aber mit durchaus nicht zureichenden Gründen. Das παρῆγεν ist ganz nach johanneischer Art und wird c. 9,1 wieder aufgenommen.

9. Kapitel.

Heilung eines Blindgeborenen am Sabbat. V. 1-12. Das mit demselben angestellte Verhör vor den Pharisäern V. 13-34. Dem von den Juden, weil er von Jesu geheilt ist, Ausgestoßenem offenbart sich Jesus als der Sohn Gottes. V. 35-41.

V. 1-12.

V. 1. παράγων cf. 8,59. Wie ein Fremdling wandelt Jesus hin und her und verweilt allerwärts da, wo Hilfe und Genesung Not tut. – Andere übersetzen: vorübergehend.

Aus V. 8 erhellt, dass dieser Blinde als Bettler irgendwo zu sitzen pflegte, ähnlich vielleicht wie der Bettler Act. 3.

V. 2. Man hat zu den gezwungensten Erklärungen gegriffen, um es sich denkbar zu machen, in welchem Sinn die Jünger eine Sünde hätten meinen können, um derentwillen Jemand blind *geboren* würde. Einige denken an eine Sünde im Mutterleibe (cf. die Stelle des Talm. bei Wetst.); Andere als Tholuck an eine Antizipation der Strafe, die Wette an die Alexandrinische Lehre der Präexistenz, welcher die Jünger gehuldigt hätten. Diese Annahmen sind aber keineswegs notwendig. Nach damaliger Lehre der Pharisäer (cf. Jos. in der Hauptstelle über die Pharisäer) wurde jedes Unglück in engste Beziehung zu einer Sünde gesetzt. Das Unglück sollte nicht auf Gott, sondern auf Selbstverschuldung zurückgeführt werden. Nun kamen die Jünger im vorliegenden Falle ins Gedränge, und ihre Frage will eben dies sagen, dass es doch nicht gut zu glauben sei, dass dieser Mensch schon vor seiner Geburt sollte gesündigt haben; – werde andererseits seinen Eltern die Schuld davon beigegeben, so werde der arme Mensch doch schuldlos sein.

V. 3. Eben weil im Geiste der Jünger eine Anklage gegen Gott lag, gibt nun Jesus mit Wort und Tat eine Theodizee. Er dreht die Frage „warum“ in die Frage um „wozu“; er blickt nicht zurück, sondern vorwärts, er rechtfertigt Gott nicht mit viel Grübeleien über die Sünde, sondern damit, dass er den Anstoß, das Elend wegschafft; in Gegenwart Jesu ist Sünde, Tod, Verderben nichts anderes als die von Gott ihm angewiesene Stelle, eine Umschaffung zu bewirken zum vollständigen Heile; vor Gott gilt weder die Erbsünde, noch die eigne Sünde – sondern Sein Heil und Seine Gerechtigkeit und Wahrheit, welche die Sünde samt Ursachen und Folgen aufhebt. Wer fragt nach der Krankheit, wenn das sichere Heilmittel zur Hand ist?

τὰ ἔργα τ. θ. cf. 5,20.

V. 4. νόξ im Gegensatz gegen ἡμέρα ist die Gewalt der Finsternis, die Zeit des Todes. νόξ ohne Artikel.

V. 5. ὅταν mit Konjunktiv: quandoquidem. Fritzsche ad Marc. pag. 86.

V. 6. Ähnlich Mk. 7,33; 8,23. – Der Speichel, besonders die saliva jejuna, wurde vielfach als Heilmittel besonders bei Augen angewandt. cf. Horatius: Cum tua pervidens *oculis* male lippus *inunctis*. Auch das andere, der πλός, kommt bei Ärzten vor. Serenus Sarnonicus (Arzt unter Caracalla): Si tumor insolitus typho se tollat inani, turgentes oculos vili circumline coeno. Vielfach war auch ein abergläubischer Gebrauch des Speichels gegen fascinationes verbreitet. cf. Ursinus Annales Sacrae P. II. 1. 3 loc. 2. Wetstein ad l., besonders die Stelle aus Aristides über Aesculapius (wo Jemand 3 mal die Augen sich bestreichen lässt, sie sodann abwäscht und zuletzt in den Tempel geht), und die Stelle aus dem Talmud, Vaiikra Rabba fol. 175, 2.

V. 7. νίψαι mit εἰς in den Teich mit der Hand eintauchend. Siloam hebr. שִׁלּוֹם nach der Form שִׁלּוֹם = שִׁלּוֹם. Siloam war die Hauptquelle Jerusalems und lag fast ganz im Südende der Stadt, wo das Tal Tyropoeon zwischen dem Zion und dem Tempelberg nach dem Kidron-Tale hinabläuft. Als Titus Herr dieser Quelle war – nennt Jos. Jerusalem wasserlos. Schon Jesaja spricht von den sanft fließenden Wassern von Siloam; bei dem Quell war ein Teich, worin die Wasser gesammelt wurden. Da nun diese Quelle ihr Wasser erhält durch einen Kanal, welcher von der Quelle der Jungfrau her quer durch den Felsen in einer Länge von fast 1750 Fuß gehauen ist, so könnte man darin den Ursprung des Namens Siloam suchen. Es kann aber auch Siloam gleichbedeutend sein mit גִּחְוֹן „der Hervorbrechende“, welches Wort einmal im Targum für שִׁלּוֹם gesetzt ist. Diese Quelle galt bei den Bewohnern Jerusalems für heilig. cf. Targ. zu 1. Chr. 11,22. Krafft Topogr. p. 127. 174.

Warum aber setzt Joh. hinzu das ἀπεσταλμένος. Lücke nimmt daran solchen Anstoß, dass er es als Glosse mit dem Syrer streichen will. Wetstein bemerkt, dass Christus selbst ἀπεσταλμένος war und hieß, aber dabei lässt sich nicht recht ein Zusammenhang finden. Jesus schickte den Blinden an eine ziemlich entlegene Quelle, wo er sich musste hinführen lassen. cf. 2. Reg. 5,10. Dazu gehörte Glaube. In dem Namen ἡλψ lag nun etwas, was dem Blinden Mut einsprechen konnte; wie jene Quelle ἀπεσταλμένος hieß und ihren Lauf einhielt, so soll ein Jeder von dem Herrn gesandt nicht fragen, warum und wozu, sondern sich daran halten, dass er gesandt ist. Das „wozu“ ist die Sache dessen, der ihn sendet. Ähnlich die ῥύμη εὐθεΐα Act. 9,11.

V. 8. θεωροῦντες die ihn zu sehen gewohnt waren; das Part. als Imperf. Aufzulösen.

V. 11. Mit dem Namen Jesus kannte also der Blinde den Herrn. ἐπέχρισε hier mit dem Akkusativ ροὺς ὀφθαλμοὺς verbunden. cf. V. 26.

V. 13-34.

V. 13. cf. 8,3.

V. 14. Im Talmud heißt es: Sputum etiam super palpebras poni perhibitum.

V. 15. Πάλιν cf. V. 10.

V. 18. οὖν führt einen zweiten Akt der Verhandlung ein; um der Anerkennung des Wortes zu entgegen, schlugen sie einen andern Weg ein.

V. 21. Aristophanes: τίς τῶν θεῶν οὐκ ἴσμεν ὅτι δ' εἶκε πτερὰ τοῦτ' ἴσμεν.

ἡλικίαν ἔχειν Alter der Reife, Mündigkeit haben. Echt griechische Redensart. Er ist alt genug. Zu beachten das dreimal gesetzte αὐτός.

V. 22. συντίθεσθαι übereinkommen. Act. 23,20. Lk. 22,5.

ἀποσυνάγωγος. 12,42; 16,2. c. 20,19. cf. ἀφορίζειν Lk. 6,22. Die Juden hatten späterhin drei Grade der Exkommunikation; damals indessen bestand wahrscheinlich nur eine einzige Exkommunikation, eine Ausschließung aus der Synagoge. cf. Vitranga de Synag. vet. 1. 1 p. I c. 9. 10. Gilde-meister, Blendwerke des vulg. Ration. p. 10 ff.

V. 24. δὸς δόξαν τῷ θεῷ. Jos. 7,19. Gib Gott als dem Herzenskündiger darin Ehre, dass du die Wahrheit bekenntest und dich von diesem Gottlosen lossagtest: formula obtestandi. Der Blinde sollte Christum verleugnen.

V. 25. τυφλὸς ὢν ist ein blinder Mann. Das ὢν ist nicht als Imperfekt zu nehmen; er von Haus aus ist ein Blinder – jetzt aber sieht er.

V. 30. ἐν τούτῳ: hierin, hierbei ist etwas Auffallendes, was ich mir nicht zu erklären weiß.

V. 31. Hiob 8,5.6; 27,9. 2. Chron. 7,14. Ps. 34,18. 66,18.

Ilias α, 213 ὅς κε θεοῖς ἐπιπείθεται μάλα τ' ἔκλυον αὐ τοῦ. Tr. Berachoth: Quicumque verum habet timorem Dei, illius preces exaudiuntur.

V. 32. ἐκ τοῦ αἰῶνος von der Welt her; eine im Griech. sehr gebräuchliche Redensart.

οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν οὐδέν. Der Blinde wird um so entschiedener, je mehr Jene sich gegen die ihnen in die Augen stechende Wahrheit verhärteten.

V. 34. ὅλος soll nach Lampe, Lücke und Olsh. heißen: nach Leib und Seele. Es ist aber vielmehr, wie wir im Deutschen sagen: Du bist ein ganzes Sündenkind. cf. 13,10. Tu, quantus es, vitiosus es. ἐν ἀμαρτίαις als einen Blindgeborenen, einen Bettler verachten ihn die Pharisäer als einen von Haus aus von Gott Verworfenen und Gezüchtigten. – Ps. 51,7.

V. 35-41.

V. 35. Aus dieser Stelle folgt klar, dass die Lehre vom Messias als dem $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ damals im Lande eine ganz allgemein bekannte war. Irrig ist die Erklärung von de Wette und Meyer: Glaubst du an den Messias als den bereits erschienenen? Es besagt vielmehr, ob der Blinde nach dem Zeugnis der Schrift an den glaube, von dem alle Propheten geredet und dessen Erscheinung jetzt allgemein für nahe bevorstehend erachtet und von allen Gottesfürchtigen ernstlichst ersehnt werde.

V. 36. $\kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\iota}\varsigma$. Öfter ist ein solches $\kappa\alpha\iota$ der Frage vorangesetzt Mk. 10,26. Lk. 10,29. 2. Kor. 2,2. cf. class. Parallelen bei Wetstein. Es gehört zur Lebendigkeit der Rede, und schließt hier eine Bejahung der Frage ein: Wohl glaube ich und wenn dies, wer aber ist er? So ja – und nun weiter, wer?

V. 37. $\kappa\alpha\iota$ – $\kappa\alpha\iota$ führt eben so lebendig in wechselseitigem Drängen der Frage und Antwort den Dialog fort.

V. 39. $\kappa\rho\acute{\iota}\mu\alpha$ ist nicht geradezu gleich $\kappa\rho\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$ wie de Wette will: $\kappa\rho\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$ ist der Akt des Urteilens, $\kappa\rho\acute{\iota}\mu\alpha$ das Urteil selbst.

V. 40. $\omicron\iota\ \delta\upsilon\tau\epsilon\varsigma\ \mu\epsilon\tau'\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ – wie denn Jesus immer ein Geleit hatte von allerlei Volk, insbesondere von religiösen Leuten.

V. 41. $\epsilon\acute{\iota}\ \tau\upsilon\phi\omicron\iota\ \eta\tilde{\iota}\tau\epsilon$. Diese Worte sind vielfach missverstanden. Die Erklärung von Lücke und de Wette „wenn ihr weniger Erkenntnis hättet, so würde euer Unglaube weniger schuldvoll sein“ ist ganz verfehlt. In der Antwort Christi liegt eine meisterhafte Wendung und Spitze. Die Pharisäer nämlich nahmen es als einen Vorwurf, dass sie blind sein sollten, indem sie bei sich selbst wohl fühlten, dass sie es waren. Nun sagt Christus ironisch: „Wäret ihr blind, das wäre gar kein Vorwurf in meinem Munde; dann würde ich euch selig sprechen; weil ihr aber etwas sein wollt, was ihr nicht seid, so bleibt eure Sünde.“ Die Blindheit – dagegen bot Jesus die Hilfe; aber eben das ist die Sünde, von der es keine Hilfe gibt, vor Gott sich nicht anerkennen wollen, wer man ist.

10. Kapitel.

Jesus der gute Hirte und eins mit Gott.

Die Pharisäer waren die Leiter des Volks; sie waren die strengste Sekte der Juden, in Bezug auf den Glauben orthodox, in Bezug auf Leben und Gottesdienst sehr kirchlich, gesetzmäßig und eifrig. Josephus berichtet von ihnen, dass alle Fragen anlangend den Gottesdienst nach ihren Vorschlägen und Ansichten geleitet wurde. Die meisten hohen Stellen waren von Männern ihrer Partei eingenommen. Das Volk glaubte an sie, und wer irgend gewissenhaft war, folgte ihren Vorschriften. Sie beriefen sich in Allem auf die Schrift, auf das Gesetz Mosis. Gegen ihre Gesetzes-Auslegung aber machte Jesus eine andere geltend c. 7,16 ff.; mitten in dem Festjubiläum bezeichnete er die Gesamtheit der kirchlichen Institute als unzulänglich und rief zu sich, zu dem Glauben an Ihn 7,37. An diesen Glauben knüpfte er das Leben und die Erweckung aus Toten, die wahre Befriedigung und Ernährung des inneren Lebens, die Erleuchtung und die Gabe des heil. Geistes. Nicht minder die strenge Sittenzucht war c. 8 zu Schanden geworden; Christus war gekommen, Gott zu verherrlichen, die Welt zu erlösen; gerade aber als Solcher musste er in Gegensatz gegen die Pharisäer treten, welche um eine erlogene Kindschaft Gottes zu behaupten – Ihn als den Sohn nicht anerkennen können; weil er es aber dennoch war, ihn töten müssen. c. 8. Dieser scharfe Gegensatz zwischen Gottes Volk und Gottes Sohn macht sich aber auch *tatsächlich* offenbar; den Christus heilt, den werfen die Pharisäer hinaus; die $\delta\acute{o}\xi\alpha\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ ist bei ihnen identisch mit der Verleugnung Christi; und wiederum: den sie herausgeworfen, nimmt Jesus an; was bei Jenen schwarz, ist bei ihm weiß, und was bei ihm

weiß, ist bei Jenen schwarz. So steht denn der ganzen Welt des Synedriums und aller ἄρχοντες τοῦ λαοῦ, dem ganzen Ansehen der Φαρισαῖοι, aller geistlichen Gewalt, Leitung und Obrigkeit also – *dieser eine Galiläer gegenüber* mit der Hand, welche Wunder tut, mit dem Wort, dem noch Keiner widerstanden. Mitten innen schwebend, und unsicher, wohin es sich neigen solle, steht das Volk; er ist ἀγαθός, sagen die Einen; die Andern: πλανᾷ τον ὄχλον. – Dass Christus wohl eines Königs Macht habe in Israel, daran fehlte es nicht an Beweisen. Die ausgesandten Diener kehren zurück, selbst gebunden; in der Mitte des Synedriums spricht das Gesetz durch den Mund des Nikodemus. Auf der Erde saß er – aber vor seinem Richtstuhl fliehen alle Pharisäer hinweg, alle Ankläger; während er allen Angriffen bloßgestellt ist und die heimlich gärende Feindschaft fast herausfordert, gegen ihn zur Tat zu werden – bekleidet ihn dennoch eine maiestas inviolabilis, und wenn auch die Pharisäer die Macht behalten, aus ihrer Synagoge zu stoßen, so steht doch der Blinde als Sehender vor ihnen und seine Antworten sind blitzend genug, während sie selbst wie blind und wahnsinnig die helle und klare Wirklichkeit leugnen wollen.

Im Gegensatz nun gegen diese ὁδηγοὶ τυφλοὶ Mt. 23,16.24 – mit Beziehung auf diejenigen im Volk, welche in den Gefahren des Lebens einer Leitung zur σωτηρία bedürfen, aber bei Jenen nicht finden – stellt sich Jesus nun selbst dar in der παροιμία vom guten Hirten V. 1-18, welche eng mit c. 9 zusammenhängt. cf. V. 7. Demnach sind diese drei Punkte zu beachten: 1) die falschen Leiter: κλέπται, λησταί, ἀλλότριοι, μισθωτοί; 2) die der Leitung Bedürftigen: τὰ πρόβατα – welche bezeichnet werden als ἴδια, als solche, die νομὴν εὐρήσουσι und als die, welche versammelt werden sollen zu einer ποίμνῃ; 3) in welcher Beziehung Jesus selbst zu den Schafen steht. Dabei kommt nun aber ein Mehrfaches in Betracht, wonach das Bild verschieden gewandt wird, und sich hauptsächlich in zwei Hälften zerlegt.

V. 1-6.

Das Bild von der Herde und dem Hirten ist durchgehend durch die ganze Schrift. Zu Grunde liegt die Stelle von Moses Num. 27,17. Von David, der selbst ein Hirte gewesen, wird das Bild besonders häufig angewandt. Ps. 23. Er wird von Nathan bezeichnet als von der Herde gerufen, zu weiden das Volk Israel. Ps. 78,70-72. Das Volk wurde einer Herde verglichen Ps. 95,7. Ps. 100; 77,21; 78,52. Jer. 13,17. Der König Israels, der Messias, wird von allen Propheten unter dem Bild des Hirten dargestellt. Jes. 40,11. Jer. 23,1. Ez. 34,23; 37,24. Micha 2,13; 5,3. c. 7,14. Ps. 78,71. Zach. 11,4. – So war den Juden das Bild ganz geläufig; es bezeichnete den König und Herrn seiner Gemeinde nach seiner Treue und Sorgfalt für die ihm anvertrauten Seelen. Es bestand auch der Amtsname der pastores, der פִּרְסָנִים in den Synagogen, und Moses und David wurden die guten Hirten genannt. Jesus selbst bedient sich des Bildes oft: Joh. 21,15. Lk. 15,4 ff. Mt. 9,36; 26,31. Chald. Paraphr. zu Cant. 1,8. donec mittam iis regem Messiam, qui ducat eos in requiem ad tabernaculum ipsorum quod est domus sanctuarii, quam aedificabant iis David et Salomon pastores Israelis. – cf. Targum zu Jer. 33,13.

αὐλή ist die unter freiem Himmel aufgeschlagene Hürde, Phavorinus: ὁ περιτετειχμένος καὶ ὑπαιθρος τόπος; αὐλή von ἄω spiro, quia ventis perflatur. An derselben befand sich eine Türe, woran ein Unterhirt als θύρωρος. cf. Bochart Hierz. P. 1 l. 2 c. 44. – Wer nicht durch die Türe ging, musste über das Gehege steigen – deshalb ἀναβαίνων.

κλέπτης Jer. 23,30. Jes. 1,23. Ez. 34,2-5. Jer. 10,21; λησταί Hos. 6,9. Mt. 21,13. Lk. 19,46.

V. 3. τὰ ἴδια: sie sind sein Eigentum. So sagt Xenophon von den Schafen χαίρουσι τὴν φωνὴν τοῦ δεσπότου γνωρίζουσαι. Corippus: et in unum congregat agnos, nomina nota vocans. Longus IV: τοὺς αἴγας προσεῖπε καὶ τοὺς τράγους ἐκάλεσεν ὀνομαστί.

V. 4. Es waren in einer Hürde oft mehrere Herden vereinigt; es folgen also nur τὰ ἴδια einem jeden Hirten. ἐκβάλλειν cf. Mt. 9,38; Mk. 1,12.

V. 5. ἀκολουθήσωσιν var. 1. σουσιν Fut. Beides ist nach οὐ μὴ gebräuchlich. cf. Winer p. 592.

V. 6. παροιμία. Quintilian macht diesen Unterschied zwischen παροιμία und παραβολή; παροιμία velut fabella brevior est et per allegoriam accipitur: παραβολή longius res, quae comparentur, repetere solet. – τίνα ἦν Lk. 8,9. Die Deutung der Allegorie liegt auf der Hand; sie wurde von den Pharisiäern nicht verstanden, weil sie die Anwendung nicht machten auf Jesum und sich selbst. – Es wurden denen, welche sich in die Gemeinde hineinschleichen und drängen, um für sich selbst davon Gewinn zu ziehen – der rechtmäßige Führer, Leiter und Herr der Gemeinde gegenübergestellt. Die θύρα ist der einzig rechtmäßige Eingang – der θύρωρος der dabei angestellte Wächter. Unter dem Letzteren haben Einige Gott, Andere den heil. Geist, Lampe den Täufer verstehen wollen. Richtiger aber ist die gesamte Stelle allgemein zu fassen als Zeichnung eines treuen Hirten. Da nun die Pharisiäer die Anwendung auf sich nicht machen wollen – so gibt nun Jesus eine Anwendung und Ausführung, wie er sein soll und sich unterscheidet von denen, welche in der Herde nur einen Gegenstand ihrer eigennützigen Zwecke haben. Es ist vergebliche Mühe, im Folgenden die einzelnen Züge des Bildes zu fixieren; dies ist aber kein Mangel, wie Lücke meint; denn da Jesu nicht die Ausführung des Bildes die Hauptsache ist, sondern die unter dem Bilde vorgestellte Sache – so wendet er es mit größter Freiheit und Biegsamkeit je nach den einzeln hervortretenden Beziehungen.

V. 7. Den Pharisiäern gegenüber handelt es sich zunächst um den rechtmäßigen Zutritt zur Herde – ἡ θύρα τῶν πρ. ist deshalb hier: Die Türe zu den Schafen.

V. 8. Alle, die vor mir kamen: natürlich sind nicht die Propheten gemeint (wie schon das εἰσι Praes. zeigt), auch nicht falsche Messiasse, sondern die, welche, ohne Christum abzuwarten, bereits als Herren und Leiter in der Herde verfahren. Im Gegensatz zu ihnen hatte Joh. der Täufer auf Christum hingewiesen.

V. 9. Ehe man Andere leiten will, sollte man suchen, für sich selbst den Eingang gefunden zu haben; deshalb bezeichnet Christus sich weiter als die Tür *für* die Schafe selbst. Ganz irrig denkt Lücke auch hier an Hirten, wozu das νομὴν εὐρήσει nimmermehr passt. Ein- und ausgehen Num. 27,17. Ps. 121,8. – Das σωθήσεται lässt durchblicken, wovon eigentlich Jesus redet.

V. 10. Jesus stellt sich nun selbst den Verderbern unter dem Bilde des guten Hirten gegenüber.

ὁ καλός cf. c. 2,10. 1. Tim. 4,6. 2. Tim. 2,3. 1. Petr. 4,10.

ψυχὴν τιθέναι entfernter nur zu vergleichen ist das hebr. חַיִּים נָפֶשׁ בְּכַף das Leben in die Waagschale legen; oder das bei Homer gebrauchte ψυχὴν παρατίζεσθαι. Auch das lateinische deponere vitam entspricht nicht. Ohne Zweifel beruht dieser dem Joh. eigentümliche Ausdruck auf der Stelle Jes. 53,10: Das Leben als Unterpfand, als Löse- und Schuldgeld dreinsetzen, dass ein Anderer erhalten werde. Jakob und David waren Exempel solcher guten Hirten. cf. 1. Sam. 17,35. Jes. 31,4. Amos 3,12. Columella 7, 6.: Magister autem pecoris acer, strenuus, laboris patientissimus, alacer atque audax esse debet et qui per rupes, per solitudines, per vepres facile vadat, et non, ut alterius generis pastores, sequatur sed plerumque ut antecedit gregem.

V. 12. Aristides sagt, dass er das Amt des Redners sehr hoch geachtet von Anbeginn, wer aber dem Volke schmeichle, die Menge im Auge habe oder nach Geld geize, den nenne er μισθωτόν nicht ῥήτορα. – Themistius: ποιμνιον ἐκεῖνο εὐκολον τοῖς λύκοις, ὅτῳ ὁ ποιμὴ ἀπεχθαίνοιτο – κακὸς βουκόλος – αὐτὸς δὲ ἔσται μισθωτὸς ἀντὶ βουκόλου.

αὐτὰ – τὰ πραβατά ist im leichten Gefüge und schönem Fluss der Rede noch einmal wiederholt, τὰ πραβατά, solche Tiere, die sich nicht zu helfen wissen.

V. 14. Die παροιμία wird ganz zum einfachen Bilde, zur Allegorie. – Dasselbe Band also zwischen Christo und der Gemeinde, was zwischen dem Vater und ihm.

V. 16. Ein Hirte hatte oft eine sehr große Herde in mehrere Hürden verteilt, die dann aber zu Zeiten zusammengebracht wurde. Jesus gab seinen Sendlingen zwar Anweisung nur zu den πρόβατα ἀπωλόλота Mt. 10,5.6; 15,24 des Hauses Israel zu gehen, aber das Herzukommen aller Heiden hat er klar vor Augen. Mt. 28,19. Mk. 16,15. Mt. 21,43; 24,14. Mk. 13,10.

V. 17. Wie überall, so auch hier bezieht sich Jesus auf den Willen des Vaters. Schon V. 14/5 hieß es: γινώσκω τὰ ἐμὰ – καθώς etc. γινώσκειν schließt die Bedeutung der Liebe in sich (cf. das deutsche sich verstehen) wie das hebr. יָדַע Ps. 1,6; 89,16; 101,4. Amos 3,2. Mt. 7,23; es heißt Jemanden kennen und erkennen als einen Solchen, wie man ihn gerade sucht. Der Vater kennt den Sohn als denjenigen, in welchem Er Sein Werk, Seine Liebe, Sein Wohlgefallen geschehen lässt; der Sohn kennt den Vater als den Gott aller Herrlichkeit und Wahrheit und als seinen Belohner; dasselbe Verhältnis zwischen Christo und der Gemeinde. ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν: Jesus hat nicht etwa den Tod gesucht, um durch den Tod entbunden zu werden – sondern um im Tode den zu überwinden, der des Todes Gewalt hat; er hat seine Seele, sein Leben für uns eingesetzt in den Tod, um aus dem Tode heraus es wiederzunehmen und als der Fürst des Lebens immerdar für seine Brüder über den Tod zu herrschen. Röm. 6,10. Von den Gottlosen heißt es umgekehrt im 49. Psalm, dass der Tod ihr Hirte sei.

V. 18. cf. 5,26. – 2,19.

Ernesti hat das Hirtenamt Christi den drei Ämtern beordnen wollen; es ist aber das königliche Amt selbst. cf. Hos. 2. Sach. 11. Ez. 34. Jer. 30.

V. 19-21.

Der enge Zusammenhang der vorigen Rede mit c. 9 geht auch aus V. 21 hervor. Aber wie schon früher c. 7 – so entsteht auch hier ein σχίσμα der Meinungen.

V. 22-42. Jesus in Jerusalem am Fest der Tempelweihe.

V. 22. τὰ ἐγκαίνια sc. τοῦ ἱεροῦ hebr. מִקְדָּשׁ ist das von Judas Makkabäus angeordnete am 25. des Monats Kislev (Dezember) 8 Tage begangene Freudenfest der Reinigung des Tempels nach der Entweihung durch Antiochus Epiphanes. Dasselbe Fest wird auch τὰ φῶτα genannt wegen der üblichen allgemeinen Illumination. 1. Makk. 4,41-59. 2. Makk. 10,1-8. Jos. Arch. 12, 7, 7.

V. 23. Weil es Winter war, saß Jesus nicht im Vorhof unter freiem Himmel, sondern wanderte in der στοὰ Σαλομῶνος umher. Salomo hatte die Halle מִלְבָּרַח gebaut, welche bei der Zerstörung stehen geblieben sein soll. Es ist dies die prächtige Halle, die im Osten den Tempelhof umschließt; an der Südseite wurde von Herodes eine dreifache Halle neu erbaut, die στοὰ βασιλική. Jos. Arch. 20, 9, 7. – 1. Reg. 6, 3. Act. 3, 11.

V. 24. αἶρειν aufheben und sodann in der Höhe, in der Schweben halten, ohne es anderswo niederzusetzen. Suspensum tenere; zwischen Furcht und Hoffnung schweben oder hängen. Philo verbindet das Wort manchmal mit μετεωρίζειν. Auch bei Klassikern kommt es in dem Sinne eines Schwebens in Furcht, Hoffnung und Erwartung nicht selten vor.

V. 26. Die Worte καθὼς εἶπον ὑμῖν sind in einigen Handschriften ausgelassen, weil ausdrücklich die folgenden Worte sich früher nicht finden. cf. aber V. 4. 14.

οὐ γάρ – andere Lesart ὅτι οὐκ.

V. 28. ἐκ τῆς χειρός μου cf. V. 39. Im Hebr. ist der Gebrauch des כַּף sehr ausgedehnt, ebenso im Aramäischen; es bezeichnet: aus meiner Gewalt, aus meinem Besitz; aus meiner Herrschaft und Gemeinschaft.

V. 30. Dictum probans der Gottheit Christi. Das ἓν ἔσμεν erklären alle Nach-Nicänischen Väter (cf. Maldonatus) von der unitas essentiae. Origenes dagegen und ähnlich die Antiochierer Schule drückt sich so aus: θρησκεύομεν τὸν πατέρα τῆς ἀλήθείας καὶ τὸν τὴν ἀλήθειαν, ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἓν δὲ τῇ ὁμονίᾳ καὶ τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος. – Unter den Reformatoren ist Calvin der einzige, welcher eine Willens-Einheit, nicht das ὁμοούσιον in dieser Stelle bezeichnet glaubt. Die unitas essentiae, das ὁμοούσιον ergibt sich aber aus folgenden Gründen:

1) Eben so wenig als es heißt εἷς ἔσμεν – heißt es ἓν βουλόμεθα oder dergl. ἓν εἶναι ist unitas essentiae. Für den Ausdruck zu vergl. c. 17,22. 1. Joh. 5,7. Der Scholiast zu Eurip. Orest. 1192 ὥς εἰ ἔλεγεν, ἓν σῶμα καὶ μία ψυχὴ ἔσμεν πᾶν γὰρ τὸ καθ' ἡμᾶς ἓν φησι καὶ ταυτό ἐστιν.

2) Eben vorher hat Jesus gesagt: ὁ πατὴρ μείζων πάντων ἐστίν, hat gesagt: Niemand kann sie aus *meiner* Hand reißen – und sodann: Niemand kann sie aus meines *Vaters* Hand reißen. Damit ist also von Christo dieselbe Macht ausgesagt, als vom Vater. Woraus Euthymius folgerrecht schließt: εἰ δὲ ἓν κατὰ τὴν δύναμιν, ἓν ἄρα καὶ τὴν θεότητα καὶ οὐσίαν καὶ φύσιν. Ja, wenn auch wirklich nur die vollkommene Einheit des Willens und Sinnes in dieser Stelle ausgesprochen wäre, so würde auch daraus die Einheit des Wesens folgen; denn Christus legt sich hier die unüberwindliche Macht der Liebe bei; Niemand aber ist gut als der einige Gott; *Gott* ist die Liebe. Da die Gesinnung und der Wille Christi ein stets wirksamer und tätiger ist, er allezeit schafft und wirkt wie Gott, so ist er selbstverständlich Gott selbst. Ein Mensch, der wie Gott *Geist* und *Leben* ist, ist eben auch seinem innersten Naturgrunde nach Gott gleich. Wer eine wirkliche Willenseinheit annimmt, nimmt auch eine metaphysische Einheit an.

3) Jesus verheißt hier den an Ihn Glaubenden das ewige Leben zu geben. Allen Gewalten Himmels und der Erde gegenüber spricht er ihnen Mut zu, zu Ihm Zuflucht zu nehmen. Ewiges Leben, Errettung von Sünde und Tod kann aber nur Einer geben und soll auch nur bei Einem gesucht werden, bei Gott. Deshalb sagt Christus: Hier, wo es gilt selig-zu-sprechen, da ist es ein und dasselbe, was der Vater ist, sagt und tut – und was ich bin, sage und tue; der Vater und ich, wir sind eins.

4) Die Juden haben V. 33 den Schluss folgerichtig gemacht ποιεῖς σεαυτὸν θεὸν, welches Jesus keineswegs leugnet.

V. 32. ἔδειξα cf. c. 2,18 δεικνύεις.

V. 33. βλασφημία καὶ ὅτι also ein Doppeltes. Gott machte er sich gleich – das war die Blasphemie, und sich selbst gleich Gott. Auf Gotteslästerung stand die Strafe der Steinigung. Lev. 24,10 ff. – Das erhitzte Volk hat oftmals zu den Steinen gegriffen, um zu Ehren Gottes seinen Propheten zu töten. cf. Ex. 8,26; 17,4. 2. Mo. 8,26. – 2. Mo. 14,10. Lk. 20,6. Mt. 23,37. Ps. 82,6. In jenem Psalme sind die Fürsten und Richter des Volkes angeredet: Ich habe gesagt: אֱלֹהִים אֲתָם Söhne des Höchsten ihr alle, d. h. durch Kraft und nach dem Willen des Wortes Gottes, worin Jehova das Volk Israel als sein Eigentum erklärt hatte, waren des Volkes Fürsten mit göttlicher Herrlichkeit bekleidet. Wenn nun Menschen um des Wortes Gottes willen, dessen sie teilhaftig geworden, Kinder des Höchsten

genannt werden – was muss denn *von diesem Worte selbst* geurteilt werden, welches in Christo Fleisch geworden? cf. 2. Petr. 1,1.

V. 37. Jesus fordert keinen blinden Glauben an seine Person; die Werke des Vaters kann der nur tun, welcher mit dem Vater ὁμοούσιος ist; weshalb richtig in der Dogmatik die Gottheit Christi auch bewiesen wird aus den göttlichen Werken. Es will aber auch Jesus keinen blinden Glauben an seine Werke, aus denselben soll vielmehr ein Doppeltes erkannt werden: ὅτι ἐν ἐμοί etc.

V. 41. Während die Pharisäer in Jerusalem nicht glauben trotz aller σημεῖα, hat das Wort Johannis, der kein σημεῖον getan, in Peräa die Gemüter für Christum gewonnen.

11. Kapitel.

Die Auferweckung des Lazarus.²⁵

Man kann es begreifen, dass die Kritik alles mögliche getan hat, um diese großartige Offenbarung der Herrlichkeit Christi zu bestreiten und der Erdichtung zu übergeben. Zunächst ist es falsch, wenn diese Totenerweckung gegenüber den von den Synoptikern berichteten „zum Höhepunkt der Wundertätigkeit“ Christi gemacht wird; alle von den Evangelisten berichteten Totenerweckungen haben gleichen Wert: sie sind die Taten des Sohnes Gottes. So wenig wie Joh., so wenig wollten auch die Synoptiker alle Wunder Jesu berichten, und indem letztere die galiläische Tätigkeit des Herrn und die letzte jerusalemische Festreise nebeneinander stellen in einer scharfen Sonderung, lag diese Tat Jesu nicht in dem Rahmen ihrer Geschichtseinteilung. Der Tod Jesu ist keineswegs, auch bei Joh. nicht, allein durch dieses „größte Wunder“ als des machtvollsten Antriebes dazu zu erklären, sondern war bei den Synoptikern und bei Joh. schon lange vorher geplant und ins Auge gefasst. Gleich anfangs vorhanden reift der Gedanke des Mordes immermehr und hat tausendfache Gründe im Lauf der Zeiten und Zeichen gefunden. Die Verwirrung, die man durch die Vermengung der Salbungsgeschichte im Hause des Pharisäers Simon und im Hause der Maria und Martha angerichtet hat, die Herbeiziehung des Lazarus in der Parabel, mit dem der Bruder der Schwestern identisch sein soll, sind alberne Ausflüchte, die man erdichtet, um sich dem mit dem feinsten Detail, der ergreifendsten Lebendigkeit, der frischesten Wirklichkeit und Wahrheit geschriebenen göttlich erhaltenen Bericht des Augenzeugen in hartnäckigem Unglauben zu entziehen.

V. 1-16.

Jesus empfängt in Peräa die Nachricht von des Lazarus tödlicher Erkrankung, verweilt aber selbst, bis er selbst den Jüngern meldet, dass Lazarus gestorben.

Bethanien. Ein anderes Bethanien c. 1,28. Dieses Bethanien lag an der Ostseite des Ölberges, durch diesen von Jerusalem getrennt. Der Weg von Jericho, also auch vom Jordan, führte über diesen Flecken, welcher selbst am Saum der östlich sich ausdehnenden Wüste liegt. – Unter den Christen-Gemeinden war Bethanien als die κώμη der Maria und Martha bekannt, wie Bethsaida c. 1,45 als die Stadt Simonis und Andreae.

Bethanien ist jetzt ein armes Dorf, von den Eingeborenen nach Lazarus el Azariah genannt. – Λάζαρος das hebr. אלעזר, Gotthilf.

ἀσθενεῖν wird auch von tödlicher Erkrankung gesagt. Xen. Anab.: ἐπεὶ δὲ ἡσθένει Δαρειὸς καὶ ὑπώπτει τελευτῇ τοῦ βίου.

²⁵ Vergl. die Predigt von Kohlbrügge in „die Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater,“ Elberfeld 1877.

Merkwürdig, dass Maria und Martha schon V. 1 genannt sind – dass Lazarus ihr Bruder war, erfahren wir erst V. 2. Der Evangelist denkt mehr an das, was Maria und Martha erfahren sollten, als was Lazarus erfuhr.

V. 2. Johannes nennt die Maria als den Christen bekannt. Eben das, was er V. 2 durch Prolepsis (cf. c. 12,1 ff.) von ihr erwähnt, hatte nach Jesu eigenem Wort ihren Namen in der ganzen Christenheit verbreitet.

V. 3. ὃν φιλεῖς, V. 5 ἀγαπᾷν. Letzteres ist der stärkere Ausdruck von freier, aus dem innersten Wesen hervorgehender und völliger Liebe; φιλεῖν befreundet sein. Die Art der Nachricht hatte für den Herrn etwas Verletzendes, denn bei ihm galt kein Ansehen der Person, er war für Alle gekommen, die krank sind und liebte nicht wie Menschen lieben. In dem ganzen Kap. ist das verkehrte Benehmen der Jünger und Jüngerinnen des Herrn zu beachten, als ein starker Beweis auch für die Wahrheit der Geschichte.

V. 4. An dem πρὸς θάνατον hat man Anstoß genommen, weil Lazarus ja wirklich gestorben sei; ist er denn aber im Tode geblieben oder durch diese Krankheit dem Tode wirklich entrissen worden? Jesus wusste, dass der Kranke sterben werde, er aber an ihm einen besonderen Beweis der Herrlichkeit Gottes geben werde, und ob dem Sichtbaren nach Alles zum Tode auslaufen, doch das Leben den Sieg behalten werde. cf. das hebr. מִמָּוֶת הֵצִיָה 2. Reg. 20,1. ὑπὲρ τῆς δόξης zur Förderung der Ehre Gottes. Die δόξα τ. θ. besteht demnach darin, dass der Sohn Gottes verherrlicht wird.

V. 5. Eine sehr feine Bemerkung. Gegenüber der Liebe Jesu zu Lazarus, welche die Schwestern betonten, heißt es hier, dass Jesus vor allem herzlich die Martha geliebt habe (ἡγάπα), die bei Lukas der Maria nachzustehen scheint, dann ihre Schwester, deren Name nicht genannt wird, und erst zuletzt den Lazarus. Seine Liebe beschränkte sich nicht nur auf den Lazarus.

V. 6. τότε μὲν. Dem μὲν folgt kein δέ – dem Sinne nach aber enthält es der folgende Satz in ἔπειτα ματὰ τοῦτο.

V. 7. Wie Cicero: deinde postea, Justin: denique postremum gebrauchen. Obwohl Jesus die Schwestern und Lazarus liebt, zögert er doch nach Judäa aufzubrechen aus keinem anderen Grunde, als den er selbst V. 14 angibt: der Tod sollte eintreten, mit dem Tode sich der tiefe Unglaube der Schwestern und Jünger offenbaren, und Jesus dann allein trotz Tod und Unglauben in der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes den Glauben aufs neue schaffen und begründen. Jesus zögerte nicht, weil er auf den Wink seines Vaters wartete, sondern weil er seine Treusten in den Glutofen der Trübsal führen wollte, damit sie in demselben gedemütigt und tief beschämt würden.

In dem τότε μὲν und ἔπειτα ματὰ τοῦτο liegt der Ernst seiner Liebe, die wartet, damit die Sichtbarkeit in Tod und Unglauben sich enthülle.

V. 8. νῦν jetzt, so eben noch. Es ist nicht nur auffallend, dass die Jünger nicht schon früher den Herrn zum Krankenbett ihres Freundes gedrängt hatten, als auch, dass sie ihn jetzt im Unverstand als einen ansehen, der durchaus seinen Kopf durchsetzen will und sich selbst ins Unglück bringen: wie menschlich wahr und blind ist das! Wirkliches, nicht erdachtes Benehmen.

V. 9. Der Tag wurde nach 12 Stunden gezählt (cf. das Gleichnis der Arbeiter im Weinberg) und es hieß sprichwörtlich: duodecim sunt horae in die et duodecim in nocte. – Bengel bemerkt hierzu: iam longe processerat cursus Jesu; iam multa erat hora; sed tamen adhuc erat dies.

Auffallend sind die Worte ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτοῖς Die griechischen Väter erklären es von dem Licht des tugendhaften Lebens, de Wette von dem des lauterer Handelns. 1. Thess. 5,8. Der Sinn der ganzen Stelle ist dieser: der Tag ist die Zeit des Berufes, nicht etwa die Lebenszeit, wie Andere wollen; so viel Zeit des Tages da ist, soll man in Ausübung des Berufes nicht müde werden.

Alsdann hat man keinen Anstoß zu fürchten, wie im physischen Leben so lange es Tag ist, auch das Licht scheint; Anstoß hat nur der zu fürchten, welcher in nicht gesetzmäßigem Berufskreise wandelt, denn das tut nur ein Solcher, der sich selbst nicht klar ist und allerlei Gedanken nachgeht, die das Tageslicht nicht ertragen. Sollte Christus, wenn er sich auch zur Zeit verbarg, da wo es die Ausübung seines licht- und gnadenhellen Berufes galt – als ein Dieb oder Mörder gefürchtet haben, offenkundig vor aller Welt sein Werk zu tun?

V. 11. κεκοίμηται eigentlich vom Schlaf, aber euphemistisch häufig vom Tode gebraucht: 1. Kor. 15,6. 1. Thess. 4,13. cf. Jes. 14,8. LXX. Sir. 46,22. κοίμησις Hebr. שָׁכַב. cf. Donytaeus Anal. Sacr. T. 2 p. 59. „Unser Freund“: um die Jünger an die demselben schuldige Liebe zu erinnern.

V. 12. σωθήσεται aus der Gefahr des Todes errettet werden. Die Alten nennen den Schlaf omnium morborum medicinam. Die Jünger offenbaren in plumper Naivität, dass sie nichts von dem verstehen, was in dem Herrn vorgeht und seine Seele erfüllt. Ein greller Zug menschlicher Befangenheit bei den Gedanken dessen, der den Tod als Schlaf ansieht und im Vorgefühl der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes lebt. Wieder ganz aus dem Leben. *Der Herr* voll Freude und erhabensten Gefühlen nicht für sich, sondern für seine Jünger. *Diese* unverständlich und töricht.

V. 15. ἵνα πιστεύσητε: Es kann keinem Zweifel unterworfen sein, dass, wenn es einmal gilt, kein Mensch so fest an Gottes Macht und Güte glaubt, dass nicht Angesichts des Todes dieser Glaube ihm entschwände. Die Macht der Sünde und des Todes erstreckt sich nicht etwa bloß über den Leib und die Glieder, sondern sie macht es auch der Seele des Menschen unmöglich, an Gottes Gerechtigkeit, Wahrheit und Gnade festzuhalten. Dem Sichtbaren nach löst sich Alles zuletzt auf in Untergang und Verderben; *Jesus ist der Einzige gewesen*, welcher dem Sichtbaren gegenüber Gottes des Vaters Güte und Wahrheit und in ihr aller Verlorenen Leben und Seligkeit, aller Sünder Gerechtigkeit, aller Blinden Erleuchtung, d. i. also die ewigen und unverbrüchlichen Tatsachen des Heils geglaubt, und weil allein der Glaube alle Kräfte des Himmels anzieht und in Wirksamkeit setzt, eben durch den Glauben zur Wirklichkeit gebracht hat. Der falsche Glaube ist sehr sicher über alle Dinge des Himmelreichs; es ist ihm so leicht, an Gottes Vatergüte, an Unsterblichkeit, an Tugend etc. zu glauben, weil er niemals im Leben die Probe macht; der wahre Glaube aber hält sich nicht an menschliche Gedankenbilder, sondern sucht nach der πλήρωσις des Geglaubten, dass es zur vollen Realität und Wahrheit komme. Christus hatte sich als den bezeichnet, der vom Vater gesandt sei, Alles wiederherzustellen, die Toten ins Leben zu rufen, die Sünde zu tilgen; er hatte sich als den bezeichnet, der Alles vermag. Es ist leicht, an das Jenseits eines Himmels und einer Unsterblichkeit zu glauben – aber zu glauben, dass Gott Willen und Macht habe, einen Menschen, wenn er vom Tode bereits aufgelöst ist, dem Leben wiederzugeben, ist so schwer, dass z. B. Spinoza erklärt, er wolle sein ganzes System preisgeben, wenn er von der Wahrheit der Auferweckung Lazari überzeugt würde, dass selbst Theologen wie Hase und Schweizer es wagen, von einem Scheintode zu sprechen und Lücke u. A. lieber auf die Authentie des Evangeliums für die Wahrheit der Geschichte sich berufen, als auf des Herrn Christi göttliche Macht und Herrlichkeit. Ist Christus der Herr, der Sohn Gottes – so muss er auch Tote erwecken können. Damit nun der Vater verherrlicht, der Glaube gestärkt werde – lässt Jesus gleichsam ein Schaf seiner Herde vom Tode sich rauben, um es sodann auch aus seinem Rachen noch wiederzuholen; er gibt dem Feinde die Stadt preis, um ihn sodann desto völliger zu beschämen; lässt Gottes Schöpfung, die dem Tode verfallen ist, zerstört werden, um sie in seiner Macht desto herrlicher herzustellen. Da nun, so lange die Welt steht, Sünde und Tod über Alles, was geboren wird, herrschen, so ist für den Glauben nichts so wesentlich, als zu wissen, dass hier auf Erden Einer erschienen ist, welcher mächtiger ist als Tod und Sünde, und dessen Regiment dann einmal vor Aller Augen offenbar werden wird, wenn das jetzt dem Glauben Gegenwärti-

ge wird übergegangen sein in Sieg und ewiges Leben. – Der Evangelist hat deshalb diese Geschichte sehr ausführlich erzählt, weil gerade er den Glauben stärken will, *dass die in Christum Glaubenden das Leben haben*; er hat den Glauben Christi geschildert im Gegensatz gegen den Unglauben nicht bloß der Juden, sondern auch der Martha und Maria und der Apostel. Geflissentlich hebt es Joh. hervor, wie sich das Wort Gottes und der Glaube Christi im Kontrast und Widerspiel des Sichtbaren behauptet. Christus sagt, die Krankheit sei nicht zum Tode – und an eben dem Tage stirbt Lazarus. Er geht hin, ihn zu erwecken, und die Jünger sind so voll Furcht vor den Juden und glauben sich unter des Königes Christi Geleit so wenig sicher, dass sie meinen, seiner und ihrer warte der Tod. Martha und Maria empfangen ihn mit Vorwürfen, welche Zweifel an seiner Liebe und seiner Macht enthalten, und der für einen Augenblick in der Martha aufblitzende Glaube erlischt gerade an dem Worte Jesu, das ihn beleben sollte. Jesus kommt, und statt dass nun die Hoffnung aufleben sollte, brechen Aller Tränen um so stärker hervor, als sei keine Hilfe gegen den Tod bei Ihm. Da Jesus inmitten alles dessen sich erschüttert im Geist und ergrimmt, so deuten die Juden seine Tränen davon, als sei auch er ein Kind der Erde, der Hilflosigkeit und der Schmerzen. Da er endlich zum Grabe geht, will die Martha den Stein nicht mal abwälzen lassen und fürchtet den Anblick der Grube, aus der sie das Leben soll hervorgehen sehen. Ob aber auch Alle nicht glauben – *der Tote* hört die Stimme des Sohnes Gottes und kommt aus dem Grabe hervor.

V. 16. Δίδυμος, gemellus: Übersetzung des hebr. צאן Gen. 38,27, Cant. 4,5 aram. כּרְאָן. Der Tod von Lazarus ist dem Thomas schon ganz in den Hintergrund getreten; er will sich in halber Verzweiflung für seinen Meister opfern, wo eben dieser seine ganze Macht und Gnade hervorleuchten lassen will. Wieder ein vollendeter Unverstand. συμμαθηταί nur hier im N. T. In dem „Zwilling“ liegt die schwankende Doppelnatur des Thomas ein ἀνὴρ δίψυχος Jak. 1,8.

V. 17. Die gewöhnliche Rechnung ist, der Bote habe einen Tag gebraucht zu Jesu zu kommen; an demselben Tage sei Lazarus gestorben und begraben worden, wie es im Orient Sitte (Jahn Archäol. I, 2 p. 427, Act. 5,6.10); 2 Tage blieb Jesus in Peräa, am 4. sei er selbst in Bethanien eingetroffen. Es ist aber wohl mit einem Tage zu wenig Zeit angesetzt für den Weg nach oder von Peräa.

V. 18. 40 Stadien sind gleich einer deutschen Meile. ὡς ἀπό eben so weit als von dem Ende eines zu 15 Stunden gemessenen Raumes. S. Winer pag. 64. Die Nähe Jerusalems macht die Auferweckung für die Hauptstadt bedeutsam.

V. 19. οἱ περὶ M. bezeichnet nach griechischem Sprachgebrauch diese Personen selbst nebst ihrer Umgebung (Act. 13,13), oder auch die Person allein. Matthiä II, 1365. Bernhardy 263. Winer pag. 483. Beispiele bei Wetstein. Die meisten Ausleger nehmen hier das Letztere an; es ist indes viel wahrscheinlicher, dass Maria und Martha noch von andern Freundinnen und Verwandtinnen umgeben waren, welche zusammen die klagende Versammlung bildeten, ganz nach Sitte des Orients, wozu die kondolierenden Juden kamen. – Die solennen Tröstungen dauern nach Maimonides de luctu c. 13 § 2 7 Tage.

V. 20. Maria und Martha benehmen sich ganz entsprechend dem Bilde, welches die andere Erzählung Lk. 10 von ihnen gibt. Maria bleibt zu Hause, weil sie nach dem Tode des Bruders nichts mehr von Jesu erwartet.

V. 21. Ein Vorwurf gegen den Herrn und zugleich ein Unverstand, denn Lazarus war nach Gottes Willen gestorben.

V. 22. Eine ganz katholische Betrachtung des Herrn, der als ein heiliger Mann einen besonderen Einfluss bei Gott besitzt, den Martha nicht hat. Sie erkennt nicht den Vater in dem Sohne.

V. 24. Gegenüber dem, der die Auferstehung selbst war, hält sie sich an einen Lehrsatz der Kirche.

V. 25. Marthas Glaube erschrak vor dem Gedanken, Jesus werde ihren Bruder erwecken können; das traute sie dem Herrn doch nicht zu und ihr Glaube glitt von Christo ab und suchte einen Halt im Dogma und allgemeinen Glauben von der Auferstehung am jüngsten Tage. Jesus aber ruft ihren Glauben vom Dogma zurück an seine Person: Ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις. Denn allein in Ihm hat doch die Auferstehung ihre Wahrheit, und allein der Glaube an Ihn ist's, der einen Menschen zum Leben behalten kann.

V. 27. πεπίστευκα sie bekennt ihren Glauben an Jesum; das Perfekt schließt das Präsens ein, aber in diesem Augenblicke fürchtet sie sich, dieses Glaubens äußerste Konsequenzen zu ziehen, es wird ihr unheimlich, sie ruft die Schwester herbei. cf. c. 5,24; 6,40; 8,52.

V. 28. λάθρα wohl nicht so sehr eine vertrauliche Begegnung wünschend, wie Tholuck meint, als weil sie fühlt, dass die Ankunft Jesu nicht recht passt in das ganze Trauergepränge. – Maria ἐγείρεται, erhebt sich, indem sie sich zugleich geistig erweckt aus ihrem stummen Schmerz.

V. 30. Jesus zieht langsam in Ruhe und Hoheit seinen Weg – seines Vaters gewiss.

V. 31. Die Orientalen besuchen noch jetzt wiederholt das Grab der Ihrigen; Niebuhr Reise nach Arabien I p. 186; im Talmud heißt es, dass man 3 Tage das Grab des Verstorbenen besuche. cf. Geier de luctu Hebraeorum c. 7 § 21.

Die Juden wissen selbstverständlich auch von nichts als von Grab und Tränen.

V. 32. εἰς gegen und gleichsam zwischen die Füße. ἀπέθανε Aor., oben Plusqperf. Wieder ein Vorwurf gegen den Herrn und keine Ahnung, dass Gott in diesem Sterben war. Cicero in Verrem V, 39. Mihi obviam venit et ita me suam salutem appellans – filii nomen implorans mihi ad pedes misera iacuit, quasi ego excitare filium eius ab inferis possem.

V. 33. Welcher Art war die Gemütsbewegung Jesu? Das Wort ἐμβριμάομαι verwandt mit βρέμω, φριμάω lat. fremo wird gesagt von innerem heftigem Aufwallen und Aufbrausen, welches sich in dumpfen Tönen Luft macht. Der Scholiast zu Aristoph. equit. 851 erklärt βριμάθαι durch ὀργίζεσθαι καὶ ἀπελεῖν; so alle alten und neuen Lexikographen, und die LXX hat das Wort für das hebr. נַעַם, הָנַח u. dergl. cf. Wetstein zu Mt. 9,30. Kypke zu Mk. 14,5. – τῷ πνεύματι cf. V. 38. Mk. 8,12. Diese innere Aufwallung wurde so stark, dass Jesus ἐτάραξεν ἑαυτον – was Euthym. erklärt, διέσεισε, συμβαίνει γὰρ τινάσσεσθαι τὰ ἀνωτέρω μέρη τῶν οὕτως ἐμβριμωμένων. Es ist seltsam, dass nachdem Tholuck und Lücke diese unzweifelhafte Bedeutung des ἐμβριμάομαι selbst festgestellt haben, sie dennoch behaupten, das Wort könne hier eine andere Bedeutung haben, „vom Schmerz bewegt werden“, welche es weder irgendwo hat, noch haben kann, so dass Strauß und Fritzsche hier gewonnen Spiel haben, wenn sie die einzig richtige Bedeutung urgieren. Die meisten Exegeten nach ihrer Vorstellung von Jesu können es sich nicht anders denken, als er müsse vom Schmerz ergriffen worden sein entweder über das allgemeine menschliche Leid und Schicksal (August., Calvin, Olsh.), oder über den Todesfall des Lazarus selbst (Tholuck), oder endlich den Verlust der Schwestern (de Wette). Ganz im Gegensatz erklären die Kirchenväter, indem sie sich das Göttliche als Negation des Menschlichen denken und Christo ἀπάθεια zuschreiben, Jesus habe nach seiner göttlichen Natur den in ihm aufsteigenden Affekt bedroht und in diesem inneren Kampf sich geschüttelt. – Richtig erklärt Lampe, dass Jesus ergrimme über den Unglauben der Schwestern wie der Juden, und so gewiss die Gerechtigkeit aus dem Glauben ist, ist der Unglaube die Erzsünde und aller Sünden Quelle. – Die innere heftige Erschütterung macht sich bei Jesu in Tränen Luft. cf. c. 12,27; 13,21; 14,1.27. Gen. 43,30.

V. 36. Die Juden in menschlicher Befangenheit und Blindheit haben keine Ahnung von dem, was sich in Jesu bewegte.

V. 37. Die Lasterer verstehen mehr von dem, was hier der Ehre Gottes entsprach.

V. 38. Die reicheren Morgenländer hatten die Gräber in den Felsen gehauen; σπήλαιον bezeichnet eine solche Felsengrotte. Dieselben gingen entweder horizontal in den Berg oder Felsen hinein, oder man stieg auf Stufen in sie hinab. Der λίθος war also entweder an- oder aufgelegt; Beides kann ἐπέκειτο bezeichnen. Gewöhnlich waren die Totenkammern ziemlich geräumig und für mehrere Särge bestimmt; die letzteren standen meist an den Seiten in Nischen. Der Stein wurde גולל, die einzelnen Grabnischen כוכין genannt; wenn der Stein vorgewälzt war, wurde das Grab so leicht nicht wieder geöffnet. Ganz Judäa ist voll solcher Felsengräber; besonders am Ölberg waren ihrer unzählige.

τεταρταῖος cf. V. 17. Echt griechischer Ausdruck. Die Verwesung, welche am 3. Tage eintritt, hatte also schon begonnen nach Marthas Vermuten. Am 3. Tage ändere sich, so glaubte man, aspectus vultus; bis dahin flattere die Seele um den Leichnam, ob sie zurückkehren könne. Die Klage des 3. Tages sei die größte. – Martha glaubt bei allem Glauben an den Messias doch nichts, sondern zeigt sich ganz als vom Tode umfassen. Wieder die volle Wahrheit der Geschichte.

V. 41.42. ἤκουσας. Hieraus geht deutlich hervor, dass Jesus zuvor es vom Vater erfleht hatte, dass Lazarus auferstehe. Jesus weiß, dass das Gebet erhört ist, und dankt deshalb dem Vater, nicht aber für seine Person, als ob sein Glaube an den Vater solches Zeichens bedurft hätte – sondern διὰ τὸν ὄχλον etc. Das εἶπον bezieht sich auf das εὐχαριστῶ σοι oder das von Anfang Gesagte, Lazarus werde auferstehen. Der Herr bleibt unerschütterlich in seinem Glauben an seinen Vater, in seiner Liebe zu seinen Jüngern.

V. 43. Als das allmächtige *Wort*, welches Himmel und Erde geschaffen, steht der Herr hier da: eine neue Schöpfung hervorruhend eben *durch das Wort*. Ganz der ewige Logos in diesem feierlichen Augenblick.

V. 44. κεῖρῃαι bezeichnen nach dem Etymolog. τὰ σχοίνια τὰ ἐντάρια. Auch die Binden, womit die Kinder umwickelt werden, heißen so. Apuleius erzählt von einem Vater, der seinen scheinbaren Sohn wieder empfangt, wobei er sagt: atque ut erat adhuc feralibus amiculis instrictus atque obditus, deportatur ad indicium puer. Der Tote wurde zuerst abgewaschen, dann in ein Leinentuch gehüllt und mit Binden an Händen und Füßen – bei den Ägyptern sogar an den einzelnen Fingern – umwickelt, was auch bei den Griechen üblich war und wahrscheinlich den Körper länger vor dem Zerfallen bewahren und die zwischengelegten aromata erhalten sollte. Über den Kopf hing ein σουδάριον oft bis zur Brust hinunter. cf. Midrasch Tillin XVI, 2. Jahn, Archäol. Bd. 2 p. 425. Über σουδάριον siehe Paulus zu der Stelle. ὄψις ist hier zunächst das Auge, daher die Stirn, Gesicht, Antlitz. LXX Jer. 3,3. Tob. 14,1. Apoc. 1,16. – Das Gesicht wurde wohl verhüllt, weil es durch den Tod so schnell entstellt wird.

Die κεῖρῃαι heißen 19,40 ὀθόνια.

Basilus, Lampe u. A. sehen auch darin ein Wunder, dass der Gebundene habe gehen können; aber dies ist irrtümlich. Eben weil er fest eingewickelt nicht gut gehen konnte, lässt Jesus ihn lösen. Die ganze Geschichte trägt in dem grellen Widersprechen des harten Unglaubens und des blinden naiv kindischen Benehmens der Menschen und der Herrlichkeit Gottes in Christo den vollen Stempel der Wahrheit.

V. 47-57.

Im Synedrium wird auf den Vorschlag des Hohenpriesters Kaiphas der Rat gefasst, Jesum zu töten.

V. 47 f. ὅτι sc. es muss etwas geschehen, denn. – ὁ τόπος deuten Einige vom Tempel (Act. 6,13; 11,28; 2. Makk. 5,19), Andere von Jerusalem, noch Andere vom ganzen Lande. Mit τὸ ἔθνος verbunden bezeichnet es aber dasselbe wie unser „Land und Leute“. Das Synedrium als oberste Behörde schrieb sich die Herrschaft über das Land und Volk zu. Würde nun das Volk tumultuarisch erregt werden und sich um den Messias sammeln, so fürchteten sie, würden die Römer davon Anlass nehmen, die gesamte Herrschaft an sich zu nehmen. Sie selbst glaubten es in ihrer Klugheit zu verstehen, das Schiff zu steuern; das Königtum Christi kannten sie nicht.

V. 49. Kaiphas war Hohepriester vom Jahr 25-36. Da damals die hohepriesterliche Würde manchmal schnell wechselte, so waren oft Mehrere, die den Titel führten. Der Name ἀρχιερεῖς war überhaupt allgemeiner. ἐνιαυτός ἐκεῖνος heißt nicht etwa, dass die Würde nur für dieses Jahr gegolten hätte – sondern gerade dieses Jahr des Todes Christi kommt dem Evangelisten allein aus seiner übrigens vieljährigen Amtsführung in Betracht.

V. 50.51. Es ist viel die Frage verhandelt worden, in welchem Sinne gesagt werden könne, Kaiphas habe etwas geweissagt, was, wie Joh. es erklärt, so von Jenem nicht gemeint war. – In welchem Sinne nun Kaiphas die Worte gesagt, das beachtet Joh. nicht; auch Petrus sagt, wider ihren Willen hätten die Obern der Juden an Christo den Willen des Vaters und das Wort aller Propheten erfüllt und so hat auch der Hohepriester, eben weil er Hohepriester war, wider Wissen und Willen dennoch das aussprechen müssen, was eigentlich die Ursache und der Zweck des Todes Jesu war. Eph. 2,13.

διασκοπίζω von einer auseinander getriebenen verstreuten Herde gebraucht.

Zu V. 51 vergl. Mt. 26,28. Mk. 14,24. Lk. 22,20.

V. 54. Ἐφραίμ lag nach Euseb. und Hieron. nördlich von Jerusalem, näher nach Lightfoots gelehrter Untersuchung (disquis. chorographica zu Jos. VII, 1) östlich von Bethel in wüster Gegend. – 2. Chron. 13,19. Jos. de b. j. 4, 9. 9. Stelle des Talmud bei Wetstein, wo Ephraim mit Michmasch zusammengenannt ist.

V. 55. ἐκ τῆς χώρας aus der Landschaft. – Num. 9,10 ff. 2. Chron. 30,17.

V. 56. ὅτι οὐ μὴ ἔλθῃ nicht als Praet. „dass er noch nicht gekommen ist,“ sondern als Fut. „ob er gar nicht wird gekommen sein.“

12. Kapitel.

Die Salbung Jesu durch Maria in Bethanien.

(Vergl. den Commentar von Wichelhaus zur Leidensgesch. S. 60 ff.)

V. 1-8.

Jesus kam wie aus den synoptischen Berichten erhellt, von Jericho her; der Weg von Jericho nach Jerusalem führte aber über Bethanien.

πρὸ ἑξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα sechs Tage vor dem Pascha; eine Zeitbestimmung wie c. 11,18 ähnlich eine Ortsbestimmung. In beiderlei Fällen ist diese Stellung der Präposition, welche man vielfach als Trajektion betrachtet, bei Späteren ziemlich häufig. Winer p. 641. Das „vor 6 Tagen“ wurde gleich-

sam eine feste Bezeichnung, welcher dann die Bestimmung des Zeitpunktes, mit Bezug auf den diese Tage gezählt waren, im Genitiv beigelegt wurde. – Da Johannes überall eine Sachordnung verfolgt und in unserem Kap. von V. 1-11 erzählt, was im Jüngerkreise in Bethanien vorgegangen ist und V. 12-36 was vor allem Volk in Jerusalem, gibt er mit der Zeitbestimmung nur allgemein an, dass Jesus sechs Tage vor dem Pascha in Bethanien angekommen ist, und schließt daran eine Erzählung, was sich im Lauf dieser Tage in Bethanien zutrug. Die Salbung fällt auf den zweiten Tag vor dem Pascha, wie die Synoptiker richtig bemerken. Jesus kam Freitag Abend spät in Bethanien an, ruhte am Sabbat bei den Freunden und zog dann am folgenden Tage in Jerusalem ein. Am Dienstag Abend machten ihm seine Freunde in Bethanien ein Mahl: Da es eine feierliche Mahlzeit ist, konnte der Tag, *wie es nach Joh. nur scheint*, kein Sabbat sein.

V. 2. ἐποίησαν. Das Gastmahl war nach Mt. 26,6 und Mk. 14,3, welche Erzählung ohne Zweifel mit der unsrigen identisch ist – im Hause Simons des Aussätzigen; dass es nicht im Hause des Lazarus war, geht auch daraus hervor, dass dieser als Gast bezeichnet wird. Die Martha ließ es sich nicht nehmen, bei diesem Mahl zu διακονεῖν. cf. Lk. 10,40. – Ganz irrig ist Schleiermachers Ansicht, es sei diese Geschichte nicht bloß mit Mt. 26 identisch, sondern auch mit der Mahlzeit im Hause des Pharisäers Simon, wo eine Sünderin Christo mit ihren Tränen die Füße netzte. Lk. 7,36-50.

V. 3. Maria hatte aufgehoben eine λίτρα d. i. 12 Unzen kostbaren Nardenöls, welches sie in einem ἀλάβαστρον verschlossen hielt. Alabaster auch im Latein. das Ölgefäß. ἀλάβαστρον ist ein faseriger Kalkstein, von unserm Alabaster verschieden. Nach der Form dieser Salbenbüchsen nennt Plinius die Kelche der noch nicht geöffneten Rosen alabastros. Mit diesem kam sie, zerbrach dasselbe über des Herrn Haupt, goss es aus (κατέχευεν) nach Markus, und salbte (ἔλειψε) damit des Herrn Füße. Da die Schwestern Jesum diesmal nicht bei sich selbst beherbergten, so wollten sie es sich doch nicht nehmen lassen, ihm ihre Liebe kundzutun; nun galt es aber als Beweis der Achtung und Freundschaft, einem Gast beim Mahle das Haupt salben zu lassen – ein außerordentlicher und allerhöchster Ehrenbeweis aber war es, gar die Füße nicht bloß zu waschen, sondern zu salben, weshalb auch Joh. τοὺς πόδας zweimal setzt. cf. Stuckius, antiqq. convivales 3, 15. Lightfoot zu Mt. 26,7 und Lk. 7,44. – Zudem war es für eine ehrbare Jungfrau nur möglich im Drange äußerster Hingebung, sich über das der Sitte nach Anstößige und Niedrige eines solchen Dienstes hinwegzusetzen; namentlich die Haare zu lösen und mit denselben die Füße zu trocknen, konnte nach der Sitte nur durch den Augenblick großer Gemütsbewegung und innerer Auflösung in Schmerz, Dank oder Hingebung entschuldigt werden.

μύρον wahrscheinlich ein orientalisches Wort (מֶרֶם Myrrhe) ist jeder ausfließende und ausgedrückte Pflanzensaft; wohlriechendes Öl. Dieses wird näher bezeichnet als νάρδος hebr. נָדָה die kostbarste Species. Der Nardenstrauch, in Indien und Syrien einheimisch, ist von dicker Wurzel, kleinen Blättern und läuft oben in Ähren aus (spica nardi), welche ausgepresst das Öl geben. Die Narde wurde pfundweise verkauft, vielfach gemischt mit falscher Narde (ein ähnlicher aber viel größerer Strauch), auch mit andern Substanzen als Gummi u. dergl., um das Gewicht zu mehren. Sincerum oleum nardi – sagt Plinius H. N. 12, 12 levitate deprehenditur, et colore rufo odorisque suavitate et gustu maxime siccante os, sapore iucundo.

πιστικός nach Bedeutung und Ableitung sehr streitig. Bei den Klassikern kommt es vor abgeleitet von πιστός im Sinne von zuverlässig, treu, sorgsam, bewährt; und ohne Zweifel ist das Wort, wenn auch anderswoher als terminus technicus der echten Narde nicht bekannt, hier eben dasselbe wie bei Plinius: oleum sincerum, wie es die griechischen Väter erklären: ἄκρατον, ἄδολον, ματὰ πίστεως κατασκευασθέν. Eine andere Ableitung von Casaubonus, H. Stephanus, Beza ist jüngst besonders von Fritzsche (zu Markus und in der Hall. Lit.-Ztg. gegen Bretschneider) durchgeführt wor-

den; πιστικός von πίνω trinkbar, potabilis. Allerdings nun wird die νάρδος λεπτή ὑγρά besonders gerühmt, auch mag die Narde trinkbar gewesen sein, aber dies Prädikat wäre immer ein seltsames, keineswegs charakteristisches und außerdem kommt πιστικός Adjektiv von πίνω nirgends vor. – Andere Ableitungen oder versuchte Emendationen = ὀπιστικός (nach einer Stadt) oder πιστικός (πίσσω contundo) etc. etc. siehe bei Lampe.

πολύτιμος. cf. V. 5. Sie wird von Judas auf 300 Denare, d. i. 60 Taler Wert geschätzt.

ἐκ τῆς ὁσμῆς genauer als der bloße Genitiv. V. 6. γλωσσόκομον ursprünglich Behälter, das Flötenmundstück aufzubewahren; sodann Kiste, Cistella überhaupt. Judas hatte die gemeinschaftliche Kasse, welche nach Lk. 8,3 durch mildtätige Gaben unterhalten wurde, woraus die Bedürfnisse Jesu und der Jünger bestritten wurden; Judas hatte ohne Zweifel auch das unter Händen, was für die Armen bei Seite gelegt wurde.

βαστάζω ist nach Theophylacts Vorgang von den meisten Neueren durch „wegtragen, stehlen“ übersetzt worden. cf. Joh. 20,15. Allein die Bedeutung clam auferre, entwenden ist trotz aller Zitate von Kypke, Wolf, Elsner u. A. (besonders aus Josephus) nicht erwiesen; und deshalb die gewöhnliche Bedeutung tragen, unter Händen haben – beizubehalten.

V. 7. τετήρηκεν – aus Missverstand der ἡμέρα ἐνταφιασμοῦ ist eine andere Lesart ἵνα τηρήσῃ (Lachmann) entstanden, als ob die Salbe noch aufbewahrt werden solle für den Tag des Begräbnisses. Bei Markus heißt es: προέλαβεν μυρίσαι τὸ σῶμά μου εἰς τὸν ἐνταφιασμόν. Maria hat nicht selbst diesen Gedanken gehegt, da sie Jesum salbte, sie mochte nur von dem tiefen Gefühl der eigenen Unwürdigkeit und des Unglaubens durchdrungen sein; Jesus aber, der seinen nahen Tod vor Augen hat, weiß sie sehr fein gegen die Anschuldigung des Judas nicht bloß, sondern aller Jünger in Schutz zu nehmen; denn das würde doch Niemand für Luxus, sondern vielmehr für eine heilige Pflicht der Liebe gehalten haben, ihn, wenn er gestorben, einzubalsamieren.

V. 8. Diese Stelle dient dazu, *wahre* gute Werke unterscheiden zu lernen von dem, was man gewöhnlich gute Werke nennt. Die ersteren, Werke aufrichtiger Liebe, Anerkennung und Hingebung werden allezeit verkannt.

V. 9-11.

Da viele Juden des Lazarus wegen an Jesum glauben, so fassen die ἀρχιερεῖς den Beschluss, auch diesen zu töten.

V. 12-19. Jesu Königseinzug in Jerusalem.

V. 12. Schwierig ist es, die chronologische Folge der Begebenheiten genau zu bestimmen. Nach den Synoptikern scheint es, als wäre Jesus direkt von Jericho kommend über Bethanien und Bethphage in Jerusalem eingezogen. Auch erzählt Matth. den Einzug in Jerusalem schon c. 21, die Salbung dagegen erst c. 26. Ebenso Markus. Wahrscheinlich ist Jesus von Ephraim kommend durch Jericho durchgezogen, in Bethanien am Freitag angekommen und bis zum Sonntag dort geblieben. Die Synoptiker erzählen von dem Aufenthalt in Bethanien nichts; Bethanien galt in ihrem Bericht nur als Zwischenstation auf dem Wege nach Jerusalem. Das τῇ ἐπαύριον wird gewöhnlich vom Sonntag dem 10. Nisan verstanden, der dominica palmarum. In den folgenden Tagen kam Jesus täglich nach Jerusalem hinein, blieb aber die Nacht meist in Bethanien. Einen doppelten Einzug in Jerusalem anzunehmen, kann nur als eine verfehlte Aushilfe betrachtet werden. Nach Mk. 11,11 erfolgte am Tage nach dem Einzug, welcher spät abends stattfand, die Reinigung des Tempels: Joh. 2.

V. 13. τὰ βᾶῖα (βαῖον = βᾶϊς) sind die Zweige von Palmen, wie sie auch die Sieger zu tragen pflegten. Der Artikel steht, da gerade die Palmzweige dazu üblich waren, mit ihnen und auf den Weg ausgebreiteten Kleidern Könige und Sieger zu empfangen. 1. Makk. 13,51. 2. Makk. 10,7. Die Palmzweige sind Bild des Sieges und der Herrschaft des Friedens. Die Umgegend von Jerusalem, hier der Abhang des Ölberges, war reich an Palmen-, Oliven- und Feigenbäumen. Robinson erzählt von einem ganz ähnlichen Empfange, der jüngst zwischen Bethlehem und Jerusalem vorgefallen war. cf. Herod. VII, 54. Targum Esther 6,11: Als Mardochai aus dem Tore des Königs zog, waren die Straßen mit Myrthen bedeckt und die Vorhöfe mit Purpur. – Die gesungene Stelle ist genommen aus Ps. 118,25.26; sie wurde am Laubhüttenfeste beim Umgehen des Altars, so wie auch beim großen Hallel des Pascha gesungen – war also eine dem Volk sehr geläufige Doxologie, allgemein verstanden vom Messias. cf. Mt. 21,42. Act. 4,11. – Parallelen Mt. 21,9. Mk. 11,9.10. Lk. 19,38. Siehe Grotius und Lightfoot zu Mt. 21. Ὡσαννά hebr. הוֹשִׁיעָה נָּא. Dass der ganze Psalm, worin sich kurz vorher die Stelle vom Stein, der von den Bauleuten verworfen, findet, messianisch gedeutet wurde, sagt Hieron., und Kimchi; Jarchi u. A. bestätigen es.

V. 14. ὀνάριον ein Eselsfüllen. Die genauere Beschreibung bei den Synoptikern.

V. 15. Zach. 9,9 eine allgemein vom Messias verstandene Stelle. cf. Rosenm. Schol. ad l.

V. 16. Joh. will hier nicht etwa sagen, die Jünger hätten zuvor diese Stelle nicht vom Messias gedeutet, sondern er gesteht hier mit größter Einfalt und Aufrichtigkeit, den Zusammenhang von Weissagung und Erfüllung hätten sie vordem nicht verstanden, da sie nicht Auge und Mut gehabt, von dem Jesus, mit dem sie verkehrten, es sich zu denken, dass Alles in der Schrift ἐπ' αὐτῷ, in Bezug auf eben diesen geschrieben und nur deshalb auch dieses Faktum mit ihm geschehen sei.

V. 20-36. Jesu Rede von dem Weg zur Herrlichkeit.

V. 20. Ἕλληνες Griechen im Gegensatz gegen die Ἰουδαῖοι, doch Solche, welche zu den ἀναβαίνοντες gehörten, also Proselyten, was Fritzsche irrig leugnen will.

V. 22. Lücke fragt, warum Philippus erst zu Andreas gegangen? Die Antwort ist, weil er sich nicht recht getraute, solch Begehr vor den Herrn zu bringen.

V. 23. Fast sämtliche Exegeten haben diese Stelle dahin missverstanden, als sei die sciscitatio Graecorum praeludium instantis gloriae gewesen. Bei dieser Erklärung ist in keiner Weise abzusehen, wie auch die gezwungenen Deutungen von Tholuck, Lücke u. A. zeigen, warum dann im Folgenden Jesus lediglich vom Tod spricht als dem einzigen Weg zur Herrlichkeit. Es musste vielmehr für Jesum unerträglich sein, dass er als eine Sehenswürdigkeit nach Menschenart betrachtet wurde; deshalb sagt er, mit all dieser Verkennung von Seiten der Menschen werde es nun ein Ende haben, denn es sei die Stunde seines Todes da, da werde er παρὰ θεῶ, da werde er πνεύματι verherrlicht werden. Deshalb sagt Jesus V. 24 im Bilde des Weizenkorns, dass er bis jetzt sich μόνος, von Niemand verstanden fühle, aber durch seinen Tod werde er sich eine Gemeinde schaffen; er knüpft daran V. 25 und 26 das Grundgesetz seines Reichs, dass Jemand in dieser Welt Ehre, Leben, Genuss, Herrlichkeit, ja die eigene Seele hassen müsse, um zu einem ewigen Leben sie zu erhalten.

V. 24. Eine Parallele des Bildes bei Tholuck, Blütensammlung morgenländischer Mystik.

V. 25. Mt. 16,25. Lk. 9,25; 17,33. cf. das griech. φιλοψυχεῖν bei Wetstein. – μισεῖν Lk. 14,26.

V. 27. Jesus, den Sieg vor Augen – ist doch im Kampfe selbst aufs tiefste erschüttert. Der Tod ist der Weg zur Herrlichkeit – aber der Weg selbst ist ein schrecklicher Zustand des Leidens. Die Worte πάτερ σῶσόν με werden entweder mit dem Vorigen so verbunden: Soll ich etwa diese Bitte aussprechen? so dass sich die Frage damit fortsetzt (so Theoph., Grot., Tholuck), oder sie werden als wirk-

liches Gebet gefasst: Vater, rette mich aus dieser Stunde! – So die meisten Älteren, auch de Wette und Lücke. Das Letztere ist das Richtige: V. 28 enthält die Antwort auf dies Gebet.

Sehr verschieden ist das διὰ τοῦτο erklärt; de Wette: um zu sterben; Olsh. und Thol.: um die Menschen zu erlösen; Meyer und Lücke: um verherrlicht zu werden. Das Richtige ist einfach aus dem Zusammenhang zu nehmen: Eben deshalb, um diesen Kampf des Glaubens auszukämpfen, bin ich in diese Stunde gekommen. Ebenso bei dem Gebet in Gethsemane: Ist's möglich, so gehe dieser Kelch an mir vorüber, aber nicht mein, sondern Dein Wille geschehe. – Das πᾶτες mit Nachdruck. Deshalb nimmt auch Jesus ganz willig Alles über sich, nicht dass er, sondern dass der Name des Vaters verherrlicht sei inmitten der Welt und aller Schrecken des Todes.

V. 28-30. Von Jesu und den Jüngern, nicht aber vom Volk wurden die Worte der himmlischen Stimme verstanden. Ganz ebenso Act. 9,7; 22,9. Es liegt in der Natur der himmlischen Stimme selbst, dass sie nur von denen verstanden wird, denen sie gilt, ebenso wie auch die Predigt Christi in den Ohren der Menge nur ein dumpfer Donner oder eine fremdartige Engelstimme war, während das Wort selbst bei ihnen nicht Raum fand. – Die seit Grotius übliche Form des rabbin. בְּתִקְוָל als die innere Deutung eines physisch hörbaren aber unartikulierten Schalles, z. B. des Donners, ist mit Recht von Tholuck zurückgewiesen, das בְּתִקְוָל bezeichnet eine wirkliche Stimme. cf. Lubkert, Etwas über Bath-Kol: Stud. u. Kr. 1835, 3 H.

V. 31. cf. Lk. 10,18. Das ἐκβληθήσεται ἔξω soll nach Olsh. (cf. Apoc. 12,9-12) bedeuten „aus dem Himmel.“ Andere erklären „aus der Welt“ oder „aus der Herrschaft.“ Am einfachsten: da heraus, wo er sich hineingedrängt hat und Herr ist.

V. 32. ὑψωθῶ nach V. 33 von der Kreuzigung zu verstehen. cf. Röm. 6. Dies die Verherrlichung, wovon V. 28 die Rede.

V. 34. Dass der Messias ewiglich bleiben werde, entnahm man aus Jes. 9,7. Dan. 7,14 etc. ἡκούσαμεν (Mt. 5,21) aus dem Gesetz – wie es in den Schulen erklärt wurde.

V. 35. ἐν ὑμῖν unter euch.

V. 36. υἱοὶ φωτός Lk. 16,8. Auf die Frage der Juden geht Jesus nicht ein; gibt aber ihnen zu verstehen, dass für sie eine Begrenzung der Zeit, und es eben jetzt noch an dem sei, durch den Glauben an ihn Kinder des Lichts zu werden – so würden sie durch die Stunde der Finsternis wohl hinaufkommen zum ewigen Licht.

V. 37-50. Schluss der öffentlichen Lehrtätigkeit Jesu vor dem Volk.

Mit dem 12. Kap. schließt der erste Hauptteil des Evangeliums. Nachdem der Apostel in dem Prolog die Grundlinien der Geschichte Christi, des Worts, welches Fleisch geworden – gegeben – hatte er sodann Kap. I des Messia's Ankündigung und die Bildung der ersten Gemeinschaft der Jünger um ihn beschrieben. Von da an hat nun Joh. fortwährend von Seiten Jesu die Entfaltung der δόξα in Tat und Wort im Auge – von Seiten der Menschen den Kampf der Finsternis gegen das Licht dieser δόξα; c. 2 gibt eine doppelte φάνερωσις der δόξα; c. 3 eine Erklärung dessen, was in dem Worte Χριστός und υἱὸς τοῦ θεοῦ liegt im Gegensatz gegen alles das, was in der Welt ist. Inmitten nun aber einer Gott entfremdeten Welt geht Christus umher, das Wort verkündend und Wohltaten jeglicher Hilfe erweisend. c. 4. Sein Werk und Wort ist Heilung, Barmherzigkeit, Hilfe, Leben, wo rings um ihn Tod ist; aber eben deshalb fühlt die Welt mit ihm das Gericht kommen und entzieht sich seiner Stimme, welche die Toten zum Leben ruft. c. 5. Ob aber nicht verstanden, verkannt und nur aus fleischlichen Rücksichten aufgesucht, predigt er es um so lauter, dass er Fleisch und Blut deshalb angenommen, um durch sein Kommen, ja zuletzt durch die Hingabe seines Lebens in den

Tod einer verlorenen Menschheit das zu geben, was er selbst sei: das Leben, die Gnade, die Herrlichkeit, die Versöhnung mit Gott in Ihm. c. 6. Was ist aber sein Tod anders als der Hingang zum Vater, als ein ὑψοθῆναι ἐκ τῆς γῆς, als seine Verherrlichung, ohne welche der Geist nicht kommen kann. Denn damit der Glaube an ihn völlig wisse, was er an ihm habe, muss er selbst und an ihm alle Welt offenbar werden, als das, was sie sind. c. 7. Er, der barmherzige Hohepriester, der Abgesandte des Vaters, der aus der Höhe, das einzige und völlige Heil derer, die an ihn glauben, der Sohn des Hauses, welcher von der Knechtschaft der Sünde frei macht – auf Erden aber Macht der Finsternis, der Lüge; und das ganze Volk Gottes ihm gegenüber der Wahrheit feind und gegen den Sohn Gottes sich erbitternd, ihn zu töten aus Eifer um Gott. c. 8. Deshalb Er derjenige, der die Blinden sehend macht und den Verworfenen sich offenbart, an dessen Tat und Wort aber alle Eigenweisheit sich geradezu verblenden muss. c. 9. Aber auch Er allen blinden Leitern gegenüber der einzig treue Hirte, der allmächtige Fürst und Behüter seiner Gemeinde. c. 10. Er inmitten von lauter Unglauben derjenige, der Sein Wort und des Vaters Ehre zum Siege führt und den Toten aus dem Grabe erweckt. Ob dann auch der Hohepriester selbst den Beschluss fassen lässt, den Fürsten des Lebens zu töten, so ist er doch gerade darin der Diener des Vorhabens Gottes zum Heil seiner Gemeinde. c. 11. So wird denn Er, der Gesalbte, nunmehr gesalbt zum Begräbnis; als der Friedenskönig zieht er ein zum Passah in Jerusalem, die Stunde naht, dass er durch Tod und Leiden zur Herrlichkeit eingeht, der Fürst der Welt hinausgeworfen wird, und Jesus Alle durch den Tod mit sich hindurchzieht und von der Erde heraufhebt zum Leben. Ist es freilich wahr, dass das Volk an ihn nicht geglaubt, so ist doch auch dieses der Schrift gemäß gewesen, und es ist lediglich die Wirkung der Herrlichkeit selbst, dass sie das unreine Auge blendet. Wer nicht glaubt, den richtet das Wort, das er verworfen: denn dieses Wort ist nach dem Willen und Gebot des Vaters das Leben dessen, der es glaubt. – So ist Gott gerechtfertigt, Jesus als der Christ erwiesen, als der, den der Vater gesandt hat, in dem alle Verheißungen erfüllt sind. c. 12.

V. 38. Jes. 53,1. – cf. Röm. 10,16.

V. 39. διὰ τοῦτο beziehen Luther, Grot., de W. u. A. auf das Vorhergehende: weil jene Weissagung sich erfüllen musste, konnten sie nicht, denn an einer andern Stelle sagt Jes. etc. Besser aber beziehen wir es auf das Folgende ὅτι – deshalb, weil.

V. 40. Jes. 6,10. Beim Propheten steht statt τετόφλωκεν der Imperativ als Anrede an den Propheten; sofern aber der Prophet damit Gottes Willen vollziehen soll, ist es Gott selbst, der es tut – oder wie hier mit Bezug auf die Vergangenheit getan hat. cf. Röm. 11,7 f.

V. 41. Jesaja schaute Jehovah, wie seine כְּבוֹד den Tempel erfüllte, wie er also unter dem Volke Wohnung nahm. Deshalb sagt Joh., er habe von Christo geredet, in welchem Gott seine Herrlichkeit unter den Menschen hat offenbar werden lassen. Die δόξα selbst war die Macht, welche von dem Propheten, als er vor ihrer Herrlichkeit seiner Unreinheit inne wurde, diese hinwegnahm. Die δόξα Jesu ist, dass er als der allein Heilige gekommen ist Allen, die sich als Sünder vor ihm anerkennen, den Frieden und das Leben zu geben. Eben aber dieser Macht der Gnade wegen und weil sie Allen gilt, muss sich ihr gegenüber der Mensch entscheiden, und wer sich ihr nicht unterwirft, der muss gerade an ihr sich verhärten und verblenden.

V. 44-50. Die meisten neueren Exegeten nehmen diese Verse als eine Rekapitulation der Reden Jesu und übersetzen die Aoriste als Plusquamperfecta. Es sind aber offenbar Worte Jesu selbst, welche er gerade in Bezug auf den Unglauben des Volks schließlich ausgesprochen hat. Wer sich vor dem großen Gott fürchtet, der schaue mich an, so wird er blicken in Gottes eignes Herz, ihn aus mir sehen, denn er spricht durch mich, dadurch dass ich unter euch bin, dass ich unter euch rede und seine Werke tue.

ἐκράξε s. oben.

V. 45. θεωρεῖν ist ein Schauen mit geöffneten Augen. c. 6,40.

V. 46. cf. V. 35.

V. 48. ἄθετεῖν von der Stelle, da Jemand steht, ihn herabsetzen, ihn also das nicht sein lassen, was und wo er ist.

V. 50. Gottes Gebot ist der Menschen Seligkeit. Wer also Gottes, des treuen Vaters seiner Geschöpfe, Willen tun will – der nehme das Heil und Leben, welches er bereitet und gegeben hat.

13.–16. Kapitel.

Jesu letzte Reden vor seinen Jüngern. Die Passahfeier Jesu und der Todestag.

(Vergl. den ausführlichen Commentar von Wichelhaus zur Leidensgeschichte, Halle 1855.)

Das Passah wurde bei den Juden gegessen am 14. Nisan abends; der 15. Nisan galt als der erste Festtag, der aber eben mit jenem Abend begann und das Fest wurde sodann 7 Tage gefeiert. Ex. 12,30. Num. 33,3. Es wurde ἑορτή τῶν ἁζύμων genannt, weil diese ganze Zeit hindurch nur Ungesäuertes genossen wurde. Die Synoptiker erzählen nun genau, wie Jesus das Passahlamm mit seinen Jüngern genossen habe Mt. 26,17.19.20. Mk. 14,12.16.17. Lk. 22,7.11.13, in der Nacht darauf verraten und am folgenden Tage, also dem 15. Nisan, gekreuzigt wurde. Am Sabbat lag er im Grabe und am Sonntag früh war die Auferstehung. Nun hat aber schon im Altertum sich die Meinung geltend gemacht, Jesus sei an dem Tage gestorben, wo das Passah geschlachtet worden sei, also am 14. Nisan; diese Meinung schien durch Joh. 18,28 begünstigt und wurde auch damit verteidigt, dass am ersten Festtage Gericht zu halten und zu kreuzigen nach jüdischem Gesetze nicht angegangen wäre. Tert., Clem. Orig., Chrysosth., Calmet, Cappellus, Lampe, Kuinoel, Movers u. A. glaubten demnach, dass Jesus das Passahlamm mit seinen Jüngern einen Tag zuvor, also am 13. Nisan, genossen habe. Diese Meinung ist aber damit widerlegt, dass es dann gar kein Passah gewesen wäre, und dass die Evangelisten ausdrücklich den ersten Tag der ὄψυμα bezeichnen. Mt. 26,17. – Statt dessen nun behaupten die meisten reform. und luther. Ausleger Calvin, Beza, Bucer, Gerh., Calov, nicht Christus hätte das Passah einen Tag zu früh – sondern die Juden hätten es einen Tag später angesetzt, auf den Abend nicht vor dem Freitag, sondern vor dem Sabbat, um nicht zwei gleich aufeinanderfolgende hohe Festtage zu haben; Jesus hätte sich indessen an den gesetzmäßigen Tag gehalten. Wenn nun auch solche Auskunft bei den jetzigen Juden wohl getroffen wird (cf. Iken dissert. III Bynaeus de morte Chr.) – so zeigt sich doch im Altertum keine Spur von solcher Verlegung (Coccejus, Bochart), und überdies deuten die Evangelisten mit keiner Silbe an, dass nicht Jesus ganz zu gleicher Zeit mit allen andern Juden das Passah gegessen habe.

Andere Annahmen einer doppelten, zweitägigen Passahmahlzeit siehe bei Thol. p. 297.

Es steht mithin fest, dass Jesus am 14. Nisan Donnerstag Abend das Passahlamm genossen und am 15. gekreuzigt worden ist. Die dagegen erhobenen *sachlichen* Bedenken sind folgender Weise zu beantworten: 1) Wäre Jesus an dem Tage gekreuzigt, an dessen Abend das Passah gegessen wurde – so wäre er nicht das πάσχα für uns geschlachtet; denn mit dem Abend begann der neue Tag; so aber ist er wirklich an eben dem Tage verurteilt, gefangen, gekreuzigt und gestorben, an dem das Passah geschlachtet wurde, d. h. vom Abend des 14. bis zum Abend des 15. Nisan. 2) Nach dem Essen des Passahlammes war die Hauptfeier vorüber; der 15. Nisan galt als Festtag, doch keineswegs gleich dem folgenden Sabbat, welcher der größte Tag des ganzen Festes war und in Bezug auf den der vorhergehende Tag nur als Rüsttag betrachtet wurde. Es konnte kein Bedenken haben, dass Je-

sus in der Nacht nach Gethsemane hinausging, da dieser Garten im Bezirk der Stadt lag; am Festtage das Synedrium zu versammeln, war überhaupt gestattet; in das römische Gerichtshaus zu gehen, hüteten sich die Juden; die Geißelung und Kreuzigung wurde von Römern vollzogen. Im Traktat Sanhedrin heißt es freilich, die Mitglieder des Synedriums, welche ein Todesurteil gesprochen, hätten des Tages keine Speise zu sich nehmen dürfen; ob dies aber damals Gesetz gewesen, muss sehr fraglich erscheinen. Keinenfalls ist aber daraus eine Folgerung zu entnehmen – denn das hätte dann den einen Tag so gut gegolten, wie den andern. Überhaupt ging die Verurteilung tumultuarisch zu, unter dem Drang der Umstände, eigentlich gegen den Willen der Hohenpriester, welche das Fest erst wollten vorübergehen lassen; außerdem galt sie als geschehen zur Ehre Gottes, und da war es sogar gewöhnlich, an den großen Festen Todesstrafe zu exequieren zur Warnung des ganzen versammelten Volks. Act. 12,3.4. Tr. Sanhedrin c. 10 ed. Cocc. p. 297. Lightf. opp. II p. 384. 465. cf. auch Deut. 21,21. Endlich hätte Pilatus gar nicht nach des Festes Gewohnheit vor das Volk heraustreten können, einen Gefangenen los zu geben, hätte nicht das Fest bereits begonnen gehabt.

Nach Beseitigung dieser sachlichen Schwierigkeiten bleibt nun nur noch übrig: die fraglichen Stellen bei Joh. damit in Einklang zu bringen, welches auch längst durch die gründlichsten Kenner des jüdischen Altertums: Lightfoot, Bochart, Bynaeus, Reland ganz befriedigend geschehen ist. Die Gegengründe finden sich hauptsächlich bei Movers, Zeitschr. für Phil. und kath. Theol. Heft VII und VIII, 1883, bei Lücke und Bleek, Beiträge etc. p. 110 ff. zusammengestellt.

1) Die Worte $\pi\rho\delta\ \delta\epsilon\ \tau\eta\varsigma\ \epsilon\omicron\tau\eta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha$ c. 13,1 und die Einkäufe der Jünger 13,29 erklären sich daraus, dass die Fußwaschung am 13. Nisan geschah, wir also in diesem Kapitel *vor* dem Passahmahl stehen. Es ist ein einfaches $\delta\epsilon\iota\pi\upsilon\omicron\nu\nu$ mit den Broten der gewöhnlichen Mahlzeit, was c. 13 gehalten wird. Vergl. Commentar zur Leidensgeschichte S. 154 ff. 2) c. 18,28. Diese Stelle wird besonders von den Gegnern urgiert, dass die Formel $\phi\alpha\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\omicron\ \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha$ nichts anderes bedeuten kann, als das Passahlamm essen, dass also dieses an jenem Tage noch müsse bevorgestanden haben. Dagegen ist nun aber erstlich mit Recht eingewandt worden, dass eine Verunreinigung durchs Eingehen ins Richthaus nur für jenen Tag, nicht aber für den Abend würde gegolten haben, mit dem schon der folgende Tag begann. Judith 12,7-9. Ganz entscheidend wird aber durch die Stellen Deut. 16,2 „sie schlachteten Pascha: Schafe und Rinder“ und 2. Chron. 30,22 „sie aßen das Fest 7 Tage lang“ dargetan (cf. 2. Chron. 35,7.8.9), dass die Formel: das Paschah essen keineswegs bloß von dem Essen des Passahlammes, sondern von dem Essen all der Opfer galt, welche die 7 Tage hindurch dargebracht wurden, wozu unter andern die sog. Chagiga gehörte. Nachdem der 14. Nisan vorüber, verstand es sich von selbst, dass am 15. Nisan die Formel in diesem weiteren Sinn genommen werden musste. So hieß im engsten Sinn der 14. Nisan $\tau\omicron\ \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha$, in weiterem Sinn das ganze Fest; und der Ausdruck פסח Paschah kommt bei den Rabbinen auch vom Essen der ungesäuerten Brote vor. Alle Genießungen die 7 Tage hindurch galten als heiliges Mahl des Festes vor dem Angesicht des Herrn. 3) Joh. 19,14.31. Der Ausdruck $\pi\alpha\rho\alpha\sigma\kappa\epsilon\upsilon\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha$ bedeutet keineswegs den Rüsttag für das Passah, sondern den ins Paschah fallenden Rüsttag auf den Sabbat; wie ganz ähnlich bei Ignatius $\sigma\acute{\alpha}\beta\beta\alpha\tau\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha$ der in das Passahfest fallende Sabbat. Am Vorabend des Sabbat musste Alles für den folgenden Tag zubereitet werden (הכין Ex. 16,5); deshalb hieß diese Zeit aram. $\epsilon\upsilon\omicron\tau\eta\ \epsilon\pi\epsilon\sigma\chi\eta$ ähnlich unserm Sonnabend oder Vigilie, griech. $\pi\alpha\rho\alpha\sigma\kappa\epsilon\upsilon\eta$. Dieser Ausdruck wurde so stehend, dass der ganze Tag geradezu so genannt wurde Lk. 23,54. Mk. 27,62. Jos. antiq. XVI, 6, 2 und besonders Mk. 15,42 $\pi\alpha\rho\alpha\sigma\kappa\epsilon\upsilon\eta\ \delta\epsilon\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \pi\rho\omicron\sigma\acute{\alpha}\beta\beta\alpha\tau\omicron\nu$. Der in das Fest fallende Sabbat war der größte Tag c. 19,31; der vorangehende Tag, ob auch der erste Festtag, trat gegen ihn ganz zurück. Denn als *Ruhe-* und *Feiertag* behauptete immer der Sabbat unbedingt die oberste Stelle; wie es auch heißt: Den Sabbat über hielten sie sich *stille* nach dem Gesetz.

Dass Christus zu gleicher Zeit mit den Juden das Pascha gegessen und am 15. Nisan gekreuzigt ist, geht auch unzweifelhaft aus der ältesten kirchlichen Tradition hervor. Mit den ältesten Passah-Streitigkeiten hat es aber folgende Bewandnis. Weil Christus am 14. Nisan abends das Passah genossen – so hielten an dieser Sitte die Klein-Asiaten fest, indem sie jedesmal mit den Juden den 14. Nisan feierten. Die römische Kirche dagegen ließ den Monatstag und überhaupt das alttestamentliche Passah fallen und feierte den Karfreitag als *πάσχα σταυρώσιμον*, den Sonntag als *πάσχα ἀναστάσιμον*. Dabei geschah es denn lediglich aus Unbekanntschaft mit den jüdischen Gebräuchen und falscher Deutung einiger Stellen der Evangelien, wenn einzelne Kirchenlehrer, wie Claudius Apollinaris (Chron. pasch. ed. Bonn. Vol. I p. 14) u. A. zu der Meinung kamen, Jesus habe mit den Jüngern den Tag vorher das Passah genossen und sei am 14. N. gekreuzigt worden.

Die Zuversicht, womit die neuesten Kritiker behauptet haben, es finde sich zwischen den Synoptikern und dem Joh. eine unauflösliche Differenz wegen des Todestages Christi, wobei dann entweder die Synoptiker (Lücke, de Wette, Bleek, Neander) oder Joh. (Bretschneider) des Irrtums geziehen wird – muss dem nüchternen Freunde der Wahrheit unter solchen Umständen großes Misstrauen erwecken.

V. 1-20. Die Fußwaschung.

V. 1. Mt. 11,27. Recht haben die, welche das hier erwähnte *δεῖπνον* von der Passah-Mahlzeit unterscheiden wollen: es würde sonst der Artikel τοῦ *δεῖπνου* erwartet. Auf dem Höhepunkte der Passah-Feier konnte es keinem Jünger in den Sinn kommen, Jesus wolle die Bedürfnisse des Festes eingekauft oder den Armen etwas gegeben haben.

λέντιον das lat. *linteum*. Im Morgenlande, wo die Straßen nicht gepflastert waren und man mit bloßen Sandalen ging, war der erste und niedrigste Dienst, wenn man ein Haus betrat, die Füße zu waschen. So David Ps. 60 sagt „Über Edom werf ich meinen Schuh, Moab ist mein Waschbecken.“ Jesus leistete also hier seinen Jüngern den allerniedrigsten Sklaven-Dienst. Von Nero wird erzählt, als die äußerste Schmach, die er angesehenen Männern angetan, dass er sich von ihnen habe die Füße waschen lassen.

V. 8. μέρος ἔχειν μετά τινος Mt. 24,51. Lk. 12,36; 12,46. 2. Kor. 6,15. Act. 8,21. LXX. Deut. 12,12; 14,27. Da wo Christus seine Stelle, sein Erbe, sein Besitztum hat, mit ihm einen Anteil haben, also Teil haben an den ewigen Gütern, deren Erbe und Ausspender Jesus ist, also mit ihm selbst Gemeinschaft haben. 2. Sam. 20,1: Wir haben kein *הלל* mit David. Die Erklärungen bei Lücke: „Nur Reine haben Gemeinschaft mit mir“ oder „wer die demütige Liebe, wovon ich das Beispiel gebe, nicht dulden will, hat keinen Teil an meiner Gemeinschaft“ haben nicht von ferne den Sinn gefasst. Jesus sagt vielmehr, wer nicht auf alle Ansprüche verzichtet, seinerseits mir etwas leisten zu können, und wer nicht vielmehr in tiefster Anerkennung, dass ihm anders nicht geholfen sei, sich mir ergibt, durch meine Hingebung für ihn die Reinigung zu empfangen – wird nimmermehr dessen teilhaftig werden, was ich besitze, d. i. der Gerechtigkeit, Wahrheit und göttlicher Gnade.

V. 10. Dieser sehr vielfach gedeutete Spruch ist nicht ohne Schwierigkeit. Die meisten Erklärer machen einen Unterschied zwischen *λελουμένος* und *νίπασθαι* und beziehen sich darauf, dass die Gäste vor Tische ein Bad genommen, sodann bei der Ankunft zum Mahle selbst nur nötig gehabt hätten, dass ihnen die unterwegs wieder beschmutzten Füße gewaschen worden seien, ehe sie sich auf dem Divan niedergelegt. Es könnten dann diese Worte sprichwörtlich sein. Man versteht dann unter dem *λελουμένος* die Taufe oder Wiedergeburt – unter dem *νίπασθαι* der Füße die Reinigung von der auch dem Getauften noch anhaftenden Unreinigkeit; die katholische Kirche speziell dies sacramentum der poenitentia. – Zu dieser Erklärung wollen aber die Worte *ἀλλ' ἔστι καθαρὸς ὅλος* in

keiner Weise passen, denn diese können nur so verstanden werden, dass mit der Reinheit der Füße die Reinheit des ganzen Menschen zugleich gegeben sei. Wer die Füße gewaschen hatte, galt als λελουμένος; ein Solcher hatte auch eine weitere Waschung nicht notwendig – er galt ganz wie er war für καθαρὸς. Jesus sagt mithin, wenn Einer ein λελουμένος sein müsse – so sei darunter nichts anders gemeint und nichts anders dazu notwendig, als dass die Füße gewaschen seien. Es ist also nicht von einem Gegensatz einer Taufe und sodann einer außerdem notwendigen poenitentia die Rede – sondern davon, dass in dem νίψασθαι der Füße die Waschung und Reinheit des ganzen Menschen gesetzt sei; wie es ähnlich heißt, wenn das Auge Licht ist, so wird der ganze Körper Licht sein.

Als Jesus diese Worte sprach, hatte er wahrscheinlich die Fußwaschung bei Petrus eben beendet, deshalb λελουμένος.

Die Bedeutung der Fußwaschung ist bei den meisten Exegeten sehr unklar gefasst. Sie soll eine sakramentliche Bedeutung haben entweder der Reinigung fürs Apostelamt (Jes. 52,7) Theophylact, Lampe, oder einer Allen notwendigen Abwaschung. Mit Bezug auf sie werden seit dem 4. Saec. den Neugetauften die Füße gewaschen. Bingham antiqq. IV p. 394. Daher auch die Zeremonie des Papstes und katholischer Monarchen am Gründonnerstage. – In der Tat ist aber von einem Sakrament hier gar nicht die Rede. Es war dies ein Beweis der äußersten Hingebung der Liebe Jesu, er erniedrigt sich zu dem geringsten Dienst, die Füße derer zu waschen, welche den Weg gehen sollten, der aus dieser Welt hinüberführt in das Erbteil der Heiligen im Licht; ein Wanderer bedarf nichts anderes, als dass seine Füße gewaschen werden, ehe er bei Tische aufgenommen sein kann; und indem nun Jesus sich gleichsam selbst mit aller seiner Liebe und Aufopferung über die Seinen ausbreitet und ergießt, so sind sie eben in dieser alle ihre Sünden und Unreinigkeit durch sich selbst tilgenden Liebe rein. Eben deshalb aber war der Verräter nicht rein, weil er gegen diese Liebe in Eigengerechtigkeit sich erbitterte zu tödlichem Hasse.

V. 12. ἱμάτια sind die Oberkleider.

V. 13. διδάσκαλος καὶ κύριος, רַבִּי und מָרָא, مُدَرِّسٌ. Das ὁ διδ. in der Anrede ist zu fassen: der Meister bist Du.

V. 15. Darin besteht demnach das Apostelamt und dessen hohe Würde, ein Diener zu sein der Brüder zum Heil und Errettung der Seelen. Mt. 10,24. Lk. 6,40. Joh. 15,20.

V. 19. Ps. 41,10.

V. 20. Mt. 10,40. Lk. 9,48. – Diesen Vers haben Viele so wenig dem Zusammenhang einreihen können, dass Kuinoel ihn für ein Glossem gehalten, Strauß ihn ganz zufällig angeknüpft findet. Der Zusammenhang ist aber dieser. Der Herr will die Apostel durch sein Wort zurüsten zu ihrem Beruf. In dessen Ausübung würde ihre eigene Seligkeit sein V. 17. Dass sie von ihm erwählt seien, daran sollten sie nicht irre werden, wenn Einer unter ihnen sich als Verräter zeige V. 18. Er sage ihnen dies zuvor, damit sie aufs neue in dem Glauben an ihn bestärkt seien V. 19. Und sie sollten ganz getrost in die Welt ausgehen; wer sie aufnehme, würde ihn selbst aufgenommen haben.

V. 21-30. Des Judas Entfernung.

V. 23. Man lag auf breiten Polstern in der Weise zu Tische, dass die Füße nach hinten an die Wand gerückt wurden, vorn aber der Kopf auf den linken Arm gestützt war, während man sich der Rechten bei Tische bediente. So lag denn der Nebenmann, wenn er seinen Kopf zu diesem umbog, in dessen Busen. Es war dies Johannes. Plin. ep. IV, 32 Coenabat Nura cum paucis, Veiento proximus atq. etiam in sinu recumbebat.

V. 26. βάψας andere Lesart ἐμβάψας; statt ἐπιδώσω hin-, dabeireichen V. 1 δώσω. Ein eingetunkter und geweichter Bissen konnte beim Passahmahl gar nicht vorkommen. Es ist hier das Brot der gewöhnlichen Mahlzeit, welches Jesus in eine Öl- oder Fleischbrühe tauchte.

V. 27. τάχιον Komparativ bald, als du es sonst möchtest tun. Winer p. 279.

Judas war des Herrn Tischgenosse cf. V. 18; noch zum letzten Male reicht ihm Jesus den Bissen; indem aber nach dem Vorhergegangenen eben daran Judas sich erkannt sieht, wo er bisher noch immer geglaubt hatte, Jesum zu hintergehen – so ist er nun zum Äußersten bereit und wirft sich dem Satanas in die Arme. An den Worten „was du tust, tue bald“ hat man vielfach Anstoß genommen und sie nach allen Seiten zu wenden und zu mildern gesucht. Jesus sagt aber nur „er möge das sofort tun, was er ohnehin tun werde.“ Ist mal der Krieg und das Urteil entschieden, wozu dann zögern mit der Ausführung?

V. 30. Das Mahl musste jetzt fast beendet sein. ἦν νύξ, ὅτε ἐξῆλθε – so wie er sich der Gewalt der Finsternis ergeben hatte, die schwärzeste Tat zu vollbringen.

V. 31-38. Christus spricht zu den Seinen, als der nun bald von ihnen scheiden wird.

V. 31. Der Sohn des Menschen ist verherrlicht in der Kundgebung einer Liebe, welche auch das Leben hingibt für die Seinen; und eben damit ist Gott in ihm verherrlicht, denn Gott ist die Liebe.

V. 32. ἐν ἑαυτῷ hat Lampe auf θύτόν bezogen, es gehört aber zu θεός. Ist in diesem Werk und Leiden Christi Gott im Himmel verherrlicht, so wird auch dieser in sich selbst, in seinem ewigen Wesen als der Gott und Vater aller Macht und Gnade den Sohn verherrlichen.

V. 33. ἔτι μικρόν = ὅτι Ps. 37,10. cf. 7,33; 8,21.22.

V. 34. ἐντολὴ καινὴ. Da das Gebot der Liebe im Gesetz klar gegeben ist, so kann mit Bezug darauf dieses Gebot nicht neu genannt werden Mt. 22,39. Man hat aber viele Limitationen versucht; die griechischen Kirchenväter, unter den Neueren Knapp, Lücke und Thol. finden das Neue in dem Zusatz: καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς, d. h. mehr als sich selbst solle man den Bruder lieben. Grotius meint die Art, Clericus der Umfang der gebotenen Liebe seien hier andere. Wolf will καινός im Sinne von vortrefflich, Olsh. von ewig jung, nie veraltend nehmen. Der Gegensatz des alten und neuen Gebots ist aber gerade wie der Gegensatz der alten und neuen διαθήκη durchaus anders zu fassen. Es ist gar nicht von einer Weise die Rede, welche bis dahin geherrscht habe, und von einer neuen, welche jetzt beginnen solle, sondern von zweierlei Gebot und Bund, welche so lange die Welt steht, nebeneinander gehen. Das alte Gebot, der παλαιός ἄνθρωπος, die παλαιότης γράμματος Röm. 7,6. 2. Kor. 3 ist das Gesetz nach Auffassung des Menschen, der ohne Kraft und Leben des Guten in sich zu haben, mit Gott entzweit – durch Werke das zu ersetzen sucht, was er selbst weder ist noch hat; ist das Streben des Menschen, wie er Gotte feindselig ist, sich selbst in Eigengerechtigkeit zu behaupten und für sich durch Werke die Seligkeit zu erwerben. Das neue Gebot ist das Gesetz, so wie Christus dessen Endziel ist: τὸ πνεῦμα τῆς ζωῆς Christo; der lebendige Quell aller Tugend, Liebe und Gnade in Ihm, die wahrhafte Ausübung und Anwesenheit dessen, was das Gesetz will; aus Ihm der Ausfluss und die Darstellung dessen, was er selbst getan und dargestellt, in denen, welche ihm durch den Glauben verbunden sind, die sich selbst als Sünder anerkennen und in seinem Gehorsam die Gerechtigkeit gefunden und anerkannt haben, welche allein vor Gott gilt. Es ist das Gebot Christi, von allen Erzvätern und Propheten gekannt und geübt, die καινότης τοῦ πνεύματος, im Glauben und der Anerkennung der von Gott uns widerfahrenen Liebe und Gnade das Eigene hintansetzen und drangeben, damit dem Andern geholfen und gedient sei, so wie Gott uns geholfen und gedient hat. Dieses Gebot ist nicht schwer; denn die Liebe Christi selbst ist es, welche die Herzen erfüllt. Sehr

markiert ist das καθὼς ἡγάπησα ὑμᾶς, wie es in Wahrheit das antecedens ist – so auch im Satz vorangestellt.

V. 37. Das hatte Petrus allerdings Jesu abgefühlt, dass es eben jetzt in eine äußerste Probe des Lebens gehe.

V. 38. cf. Mt. 26,34 etc. Der Hahnenschrei ist das Zeichen des anbrechenden Morgens; eine dreifache Verleugnung – wie es ein dreifaches Zeugnis gibt. In eben dieser Nacht machte sich die ganze Gewalt des Sichtbaren geltend.

14. Kapitel.

Die Verheißung des heiligen Geistes; die Gemeinschaft im Geiste mit dem Vater und mit dem Sohn.

V. 1-5.

V. 1. παράσσεσθαι c. 11,33; 13,21; 12,27. Von den beiden πιστεύετε ist das erste als Indikativ genommen von Luther „Glaubet ihr an Gott – so glaubet ihr auch an mich;“ von Erasm., Beza, Grotius, Olsh.: „Ihr glaubet ja an Gott – so glaubet auch an mich.“ πιστεύετε ist aber beide Male Imperativ; es komme, was da wolle, die Furcht bemächte sich eurer nicht; setzt fest euer Vertrauen in Gott und in mich setzt es. πιστεύειν εἰς heißt in Jemanden hinein, in sein Wesen, Wort und Wahrheit seinen Verlass senken.

V. 2. μοναί dicebantur, sagt Steph. de Moyne, ubi viatores coenabant, decumbebant et somnum quietemq. capiebant. μονή kommt vor mit ἡσυχία oder στάσις verbunden – bei Phavorinus ist es gleich κατοικία. Der Wanderer, der viel Umhergetriebene, der Fremdling sucht nach einer μονή. In dem πολλαί liegt sowohl, dass für πολλαί Raum ist, als dass sie vor allerlei Not, Irrung und Wallfahrt eine Zuflucht und Stätte gewähren. – Das Bild ist ohne Zweifel hergenommen von dem sichtbaren Hause des Vaters, dem Tempel, mit seinen Höfen, seinen vielen τῶν ψῶν, Hallen und Gemächern.

Die Worte εἰ δὲ μή etc. haben Euthym., Erasm., Luther mit dem folgenden πορεύμαι verbunden, wie denn auch einige Handschriften ὅτι einschieben. Es ist aber mit πορεύομαι ein neuer Satz zu beginnen.

V. 3. Das καὶ vor ἐτοιμάσω lassen viele Handschriften aus, so dass das Letztere den Nachsatz zu πορευθῶ abgäbe. Die recepta ist aber vorzuziehen. Das ἔσχομαι ist weder speziell von der Auferstehung, noch von dem Kommen im Gericht (Kirchenväter, Lampe) zu verstehen – sondern allgemeiner, ähnlich wie c. 21,23.

V. 6-14.

V. 6. Die drei Worte ὁδός etc. werden von Luther und Calvin erklärt: Ego sum principium (rudimenta fidei), medium (perfectio fidei) et finis (beatitudo). Grotius nimmt ὁδός vom Vorbilde, ἀλήθεια von der Lehre, ζωή vom Erfolge. Es sind aber die Worte genauer im Zusammenhang so zu fassen. Der Mensch kann zu Gott nicht kommen der Sünde wegen; der nun nach Gerechtigkeit Hungernde fragt zuerst nach dem Wege; in diesem Wege kann er aber nicht beharren ohne die Gewissheit der Wahrheit, und bei aller Erkenntnis der Wahrheit würde er endlich dennoch vor Gott nicht erscheinen können ohne die ζωή. Dieses Alles ist Christus den Seinen, und deshalb haben sie in ihm den Zugang mit aller Freudigkeit zu Gott.

V. 7. ἐγνώκειτε wenn ihr erkannt hättet. γινώσκετε ist nicht als Futur, sondern als Präsens zu nehmen. Es ist ein dreifacher Satz in diesem Verse enthalten. An und für sich haben die Jünger kein Verständnis; von jetzt aber, dadurch dass Jesus vor ihren Augen den Vater verherrlicht, haben sie die Erkenntnis; sie haben dieselbe eben dadurch, dass sie ihn, Jesum, in ihrer Mitte gehabt und gesehen haben.

V. 10. ῥήματα und ἔργα sind keineswegs identisch, wie Calvin u. A. wollen; sie gehören aber wesentlich zusammen. – In V. 11 die Stellung des αὐτά zu beachten.

V. 12. Die Bedeutung des μείζονα ist streng festzuhalten und es ist nicht etwa mit Thol., Lücke, de Wette an die Stiftung und Ausbreitung der Kirche zu denken. Christus macht seinen Jüngern Mut; seine ἔργα waren ein Hervorführen des Heils, der Hilfe und des Lebens aus Tod und Untergang; würden nun auch sie die Macht der Finsternis, des Sichtbaren und der Welt erfahren, so würde dennoch Seine Macht – auch ihre Macht sein, und da diese keine Grenzen hat, würden sie noch größere Werke tun denn er; denn der Vater würde das Gebet in Seinem Namen erhören, d. h. das Gebet in dem Glauben und Namen dessen, der auf Erden die Gnade, die Errettung und das Leben angebracht hat zur Verherrlichung Gottes des Vaters V. 13; ja er selbst werde es tun V. 14.

V. 15-21.

Da aber Jesus wohl weiß, dass dieser Geist des Glaubens und des Gebets, des Festhaltens an Gott, dass er allein die Wahrheit ist – dass auch die Erkenntnis seiner selbst (V. 21) niemals aus einem Menschenkinde hervorgehen oder in demselben sich entwickeln könne, so muss Gott selbst es sein, welcher Solches im Menschen darstellt. Er verheißt darum den παράκλητος. Falsch ist dieses Wort von Theod. Mops., Ernesti u. A. durch Lehrer übersetzt; auch nicht ganz richtig von Luther und Erasm. durch „Tröster“. παράκλητος ist passive Form = advocatus und wird vom Rechtsbeistande gesagt, in dessen Geleit der Angefochtene vor dem Richter sich sicher weiß. Asconius zu Cicero: „Qui defendit alterum in iudicio, aut patronus dicitur si orator est; aut advocatus, si aut ius suggerit aut praesentiam suam commodat amico.“ In der jüdischen Sprache war das Wort viel in Gebrauch; in den Pirke Aboth heißt es z. B.: „Quicunq. facit praeceptum unum, comparat sibi παράκλητον unum; qui autem transgreditur transgressionem unam, comparat sibi κατήγορον unum.“ – Die Engel wurden als παράκλητοι der Menschen betrachtet. cf. Philo de vita Mosis bei Wetstein.

V. 18. ὀρφανούς. cf. 2. Reg. 2,12. „Vae mihi tua causa, domine mi et magister, – sagt R. Akiba dem ihm nach seinem Tode erschienenen Eleazar – quia totam hanc gentem reliquisti orphanam.“

V. 21. ὁ ἔχων etc. Aug. „qui habet in memoria et servat in vita.“

V. 22-27.

V. 22. Judas Thaddäus. Mt. 10,3. τί γέγονεν ὅτι. Kohel. 7,10. Was ist das geschehen – wir sagen: was ist das gesagt.

V. 23. μονὴν ποιήσομεν. Ez. 37,27. Apoc. 21,3 Lev. 26,11. μονὴν ποιεῖσθαι bei Josephus in mehreren Stellen bei Kypke, observationes.

V. 26. Das διδάξει und ὑπομνήσει stehen in der Beziehung zueinander, dass in allen Fällen, wo sie der διδασχὴ bedürftig sein würden, würde der Geist sie zurechtweisen eben durch Erinnerung an das Wort Jesu selbst.

palmitem vitis, videbit Messiam (Ps. 80). Vor allem ist aber das hervorzuheben, dass das Bild in sich selbst im höchsten Grade zutreffend ist für das, was Christus aussprechen wollte.

γεωργός = ἀμπελουργός Lk. 13,7.

V. 2. κλῆμα ist der eigentliche Ausdruck von der Rebe, wie vom Ölbaum θαλλός gesagt wird, von der Palme βαῖον.

Cicero Cat. maj. 15 Vitis – quam serpentem multiplici lapsu et erratico, ferro amputans coercet ars agricolarum, ne silvescat sarmentis et in omnes partes nimia fundatur. Hor ep. II, 1, 216. Epodon II, 9. Ergo aut adulta vitium propagine Altas maritat populos, Inutilesque falce ramos amputans, Feliciores inserit. Columella IV, 24. Sarmenta lata, vetera, male nata, contorta, deorsum spectantia recidito: novella et fructuaria recta summittito, brachia tenera et viridia servato; arida et vetera falce amputato. – Die zarteren Ranken wurden mit der Hand weggenommen, die härteren mit dem Messer weggeschnitten.

αἶρειν und καθαίρειν bilden eine Paronomasie. de Wette meint, der Gedanke, dass die Reben fruchtbar sein sollten, dränge sich zu früh hervor. Man denke sich aber einen Weinstock; seines Anblickes Pracht ist die, dass er voll Trauben hängt; um der Trauben willen wird er gepflegt. Die Rebe an und für sich kommt gar nicht in Betracht – nur sofern sie Frucht trägt, wird ihr eine Stelle gelassen am Weinstock.

V. 3. Bei solchen Worten dachten die Jünger von sich selbst gleich das Schlimmste; deshalb tröstet sie der Herr und nennt sie rein – nicht zwar in sich, aber des Worts wegen, das er gesagt c. 13 bei der Fußwaschung.

V. 4. Bleibt die Rebe am Weinstock, so verfehlt dieser nicht, seinen Saft und Kraft in sie hineinzuleiten.

V. 6. Die Aor. ἐβλήθη – ἐξηράνθη (Kühner II p. 78) bezeichnen die Folge als so eng mit der Ursache verbunden, dass mit dem Einen das Andere schon geschehen, schon abgetan ist. – cf. Mt. 6,30; 22,12; 25,30. Für das ganze Bild vom Weinstock ist zu vergl., wie Paulus das Verhältnis der Gläubigen zu Christo als das der Glieder zum Haupte darstellt Kol. 2,19. Eph. 5,23.

V. 7-11.

Denselben Übergang wie von V. 6 zu 7 finden wir wieder in V. 16. Statt des ἐγώ in V. 5 haben wir hier τὰ ῥήματά μου – und dass die Frucht, von der oben und im Folgenden die Rede, keine andere ist, als das dem Gebet Gewährte, dass also die Jünger Mut fassen sollten, wenn sie sich an Frucht und Gerechtigkeit ganz leer fühlten, dieses Alles sei von Gott zu erbitten, beweist der Zusammenhang mit V. 5 und 8.

V. 8. ἐν τούτῳ – ἵνα; es ist eben dies der Wille, die Absicht des Vaters. – Statt γενήσεσθε will Lachm. γένησθε lesen. – Eben durch das Fruchtttragen würden sie also zu seinen Jüngern werden; sie würden es von ihm entnommen und gelernt haben, was sie tun würden.

V. 9. ἡ ἀγάπη ἡ ἐμή die Liebe, welche die meine ist; aktiv zu nehmen. Darin bleiben heißt aber keineswegs, wie de W. will, sich derselben würdig machen; denn die Liebe Christi ist eine freiwillige Liebe; wer sich der Liebe würdig machen will, der bleibt nicht in ihr, sondern sucht sie erst zu erringen. In der Liebe bleiben heißt vielmehr, im Gefühl der eignen Torheit und des Unglaubens sich daran halten, dass Christus mit allen seinen Worten nichts im Auge hat als unsere Errettung, Heil und einziges Glück.

V. 10. Des Menschen Herz traut Gott nie das Gute zu und fühlt sich immer schuldig; aber in Jesu ist Friede und Freude eben damit, dass er die Gebote des Vaters bewahrte und in seiner Liebe blieb. Falsch erklären Augustin, Lampe, Bengel, Lücke: meine Freude, die ich an euch habe. cf. 14,27. 1. Joh. 1,3.

V. 12-17.

In vielerlei Wendung hat Jesus es ausgeführt, was das heiße, in ihm bleiben und er in ihnen. Im Folgenden wird nun ausgeführt, mit welcher Frucht sie sodann geschmückt sein würden. Es ist dies die Liebe untereinander V. 12-17, und dass sie von der Welt gehasst, wider der Welt Unglauben von ihm zeugen würden. V. 18-27.

V. 13. ἵνα cf. oben V. 8. 3. Joh. 4. Es steht dieser Vers keineswegs in Widerspruch mit Röm. 5,6, da diejenigen, welche hier φίλοι genannt werden, φύσει ἔχθροί sind. – Eben so wenig widerspricht das οὐκέτι V. 15 der Stelle Lk. 12,4.

V. 16. ἔθηκα ist nicht gleich ἐφύτευσα, sondern: Diese Stellung, diesen Beruf habe ich euch gegeben; dazu euch gesetzt; 1. Tim. 1,12. 1. Thess. 5,9.

ὑπάγειν hingehen in euren Beruf, euren Kreis, den ihr in der Welt habt. Mt. 5,16.

V. 17. ταῦτα bezieht de Wette auf das Vorhergehende, Andere auf das folgende ἵνα = τοῦτο. Wiener p. 137. Es liegt wohl darin: In diesem Allen trage ich euch das Eine auf, dass ihr etc. Jesus gebraucht nicht die Ausdrücke κελεύειν oder νόμον τιθέναι oder dergleichen, sondern ἐντέλλομαι. τέλλω heißt eigentlich zu Stande bringen, zu Ende bringen; τέλλομαι heißt eben so wohl anvertrauen als beauftragen; ἐντέλλομαι eigentlich: dieses ist's, was ich in euch zu Stande gebracht haben will, was ich in euch niederlege; deshalb auch ἐντολὰς τηρεῖν.

V. 18-27.

Eben darin, dass sie Christi sind, liegt es begründet, dass die Welt sie verfolgen wird. Zu V. 18 cf. 1. Petr. 4,12 ff.

V. 20. cf. 13,16. Mt. 10,24.

Das εἰ – εἰ entfaltet den Gedanken nach zwei Seiten; das zweite ist dem Sinne nach negativ zu nehmen.

V. 22. Die Erklärung der meisten Neueren, es sei von der Sünde der Unwissenheit oder aber von dem Hasse wider Christum die Rede, ist nicht statthaft. Die Alten erklären ἀμαρτία hier richtig vom Unglauben. cf. V. 23. In Betreff ihrer Sünde, gerecht sein zu wollen und durch Werke gerecht zu werden, was sie doch nicht wurden – haben sie keinen Vorwand, da ihnen Christus als der wahrhaft Gerechte gegenübergetreten, nicht um sie zu richten, sondern um sie durch sich selig zu machen; sie haben ihrer erlogenen Heiligkeit wegen keinen Vorwand mehr, da ihnen die Gerechtigkeit, welche vor Gott gilt in der Gnade und Wahrheit Christi mit aller Langmut und Gelindigkeit angetragen ist.

V. 24. καί – καί cf. 6,36.

V. 25. ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν. Röm. 3,19. – Ps. 35,19 und 69,5. cf. c. 13,18.

Joma f. 9, 2 heißt es: „In secunda domo sancta novimus omnes fuisse laborantes in lege et praeceptis ac benignitate, cur ergo vastata est? quod erant odientes alii alios odio gratis.

V. 26. Diesen Spruch hat die griechische Kirche dafür benutzt, die processio Spiritus sancti a patre daraus zu beweisen. Es ist aber hier nicht von der ewigen Subsistenz-Form, sondern von der

Ausgießung des Geistes über die Jünger die Rede; sodann enthält das πέμψω in sich eingeschlossen, dass der Geist zugleich vom Sohne ausgeht.

Der Geist und die Jünger. Act. 15,28. – μαρτυρεῖν Act. 1,8. Mt. 24,14. – ἀπ' ἀρχῆς Act. 1,21.22. 1. Joh. 1,1. – Das Präsens ἐστὶ und μαρτυρεῖτε bezeichnet, dass eben dies der Charakter der Apostel ist, dass ihre ganze Person gleichsam darin aufgeht.

16. Kapitel.

Nachdem Jesus zu Ende des vorigen Kapitels von dem Kampfe gesprochen, der sich aus der Welt gegen die Jünger erheben wird, so sucht er sie nun um so mehr nach allen Seiten hin zu befestigen, zu trösten, ihren Glauben zu stärken. Das Eine tut Not, dass sie in ihm mit allen Wurzeln und Fasern ihres Lebens eingesenkt seien durch den Glauben; ist aber dies, so wird eben dann sich der Kampf erheben. Das große Werk, das Christus vollführt, es soll nun fortleben in seinen Aposteln; aber werden sie denn Mut haben, den Namen Christi zu bekennen und die Welt bei all ihrer Gerechtigkeit davon zu überführen, dass sie dennoch sündigt, weil sie an Christum nicht glaubt; wird auch wohl in ihnen Geist und Lebenskraft sein, die Gerechtigkeit in allen Stücken zu erkennen und aufrecht zu erhalten, wenn Christus von ihnen genommen ist: werden sie das Gericht durchführen können zum Siege? Die Jünger trauten sich selbst in keinem Stücke, hatten bis dahin nicht mal ihren Meister verstanden; ihr einziger Trost war, dass Er redete, dass Er handelte, dass Er in ihrer Mitte war; sie waren eben jetzt unfähiger, unklarer, aller Zuversicht lediger denn je – und welcher Beruf war gleichwohl ihnen zugeteilt! Man hat den Inhalt dieser Kapitel gar zu kindlich, zu herablassend gefunden; aber man erwäge den unermesslichen Abstand zwischen Christo und den Jüngern, und man wird es verstehen, dass gerade diese wunderbaren Troststimmen es gewesen sind, welche die Apostel aus Unmündigen zu Weisen und aus Kindern zu Löwen an Stärke gemacht haben. Jesus bereitet sie fürs erste darauf vor, dass sie den furchtbarsten Widerstreit würden zu bestehen haben V. 1-4, dass er sie zwar verlassen, dass aber gerade so er, ihr Herr, zu seiner Herrlichkeit eingehen und von dem Thron des Vaters herab ihnen eben das senden werde, was ihnen fehle und Not tue – einen Geist, den sie bis dahin nicht besessen, einen Beistand, der ihnen helfen werde in ihrem Kampf und die ganze Welt werde in Fesseln schlagen, sie aber den Weg der Gerechtigkeit lehren und die Gewalt des Fürsten dieser Welt brechen durchs Gericht V. 5-12. Dieser Geist werde kein fremder Geist sein oder ein eigner; er werde gerade Ihn, ihren Herrn, ihnen verherrlichen V. 13-15. Daran schließt sich dann V. 16-28 eine genauere Verkündigung Christi von seinem Tode und der ihnen bevorstehenden Traurigkeit V. 19-22, sodann aber von seiner Auferstehung, und der Freude und Freimütigkeit des Gebetes zu Gott, welche die Jünger dadurch empfangen würden, endlich von seiner Himmelfahrt V. 22-28. Indem nun aber unter solchen Tröstungen und herrlichen Verheißungen die Apostel ganz zuversichtlich werden, bedarf es für sie mit Bezug auf die nahe bevorstehende Erfahrung, die sie von sich selbst und der eingebildeten Stärke ihres Glaubens machen werden, der letzten Weissung, dass sie nicht in sich selbst, sondern lediglich in Christo und der ewigen Tat seiner Überwindung den Grund ihrer Zuversicht und somit ihres Friedens suchen sollen V. 29-33.

V. 1. Mt. 13,21.

V. 2. Das ἀλλά steht in dem Sinne von vielmehr; ja; das nicht nur, sondern sogar. 2. Kor. 7,11. – ἵνα steht hier seiner ursprünglichen Bedeutung „wo“ sehr nahe. c. 12,23.

λατρεία cf. 727 Jes. 19,21. προσφέρειν von Opfern gesagt. Quisquis effundit sanguinem impii, idem facit ac si sacrificium offerat. S. Wetst., auch die Stellen aus Cicero pro domo sua 42 und Plin. H. N. 30, 4.

V. 4. ταῦτα δὲ ὑμῖν steht keineswegs in Widerspruch mit Mt. 5,10. Entschieden wie hier darauf vorbereitet, dass sie in solcher Art würden verfolgt werden – hatte Jesus seine Jünger noch nicht; er hatte bisher nur von der Verfolgung gesprochen, die ihn treffen würde.

V. 5. Scheinbar widerspricht dieser Vers c. 13,36 und 14,5. Dort aber hatten die Jünger gefragt, wohin Christus gehe, mit Bezug auf sich selbst, was dann aus ihnen werden würde, und eben deshalb waren sie betrübt, weil er von *ihnen* scheiden würde; was aber aus Christo werden, wo denn Er sein werde, dass ihr Meister eben auf diesem Wege zu seiner Herrlichkeit eingehe, sie also selbst, als seine Jünger, davon Gewinn haben würden, diese Frage wollte und konnte bei ihnen nicht aufkommen.

V. 7. συμφέρει, ἵνα cf. 11,50.

V. 8. ἐλθὼν nämlich zu den Aposteln; in und aus ihnen wird er also die Welt ἐλέγχειν, überführen, convincere; einen Alles niederschlagenden Beweis der Wahrheit liefern, so dass Jeder es anerkennen muss, er möge wollen oder nicht. Zu V. 8 geben V. 9-11 die Erklärung; unter diesen aber ist V. 10 fast allgemein missverstanden. Die ἁμαρτία ist offenbar der Unglaube V. 9 trotz de W's. Widerspruch – aber was ist die δικαιοσύνη V. 10, und was bedeutet der doppelte Zusatz mit ὅτι. – Chrysosth., Euthym., Lücke, Thol. fassen es von der durch den Geist eben damit bewiesenen Gerechtigkeit Christi, dass er auferstanden und gen Himmel gefahren sei. Aber diese Erklärer fühlen es selbst, dass dazu das οὐκέτι θεωρεῖτέ με in keiner Weise passen will. Cyrill, die Reformatoren, Lampe u. A. verstehen das διακαισύνη von der Gerechtigkeit des Glaubens im Gegensatz gegen die ἁμαρτία, wissen damit aber den Nachsatz auch nicht in Einklang zu bringen. Das Richtige ist dieses: Es wäre damit nicht geholfen, wenn der Geist eine Überführung bloß gäbe in Betreff von Sünde; die Jünger mussten, wenn sie die Welt überführten, für sich selbst auch wissen, was Gerechtigkeit wäre; indem sie durch den Geist die Welt davon nun überführen würden, sollte ihnen dieses zu gute kommen, dass sie selbst wissen würden, woran sie sich zu halten hätten, und also würde für sie selbst gesorgt sein, weil ja doch nun Christus zum Vater gehe und von ihnen nicht mehr würde gesehen, also auch nicht mehr das ihnen sein könne, was er ihnen bis dahin gewesen.

V. 11. c. 12,31. Die Welt wird überführt vom Gericht, nicht *dass*, sondern weil der Fürst dieser Welt gerichtet ist. 1. Joh. 5,4,5. Apg. 11,15; 12,10 etc. Der Fürst dieser Welt gebärdete sich als Gott, und seine Diener als Engel des Lichts; da ihm aber nunmehr die Larve genommen, die Macht ihm geraubt, er hinausgeworfen ist, so ist nun eben dieses das Gericht, dass die Welt einem Solchen sich fortwährend ergibt zum Dienst, der doch vor ihren Augen gerichtet und zu Schanden und machtlos gemacht ist.

V. 12. βαστάζειν ebenso Epictet enchir. 29, 5. Christus hat noch Vieles den Jüngern zu sagen, nicht als ob dies Viele in dem nicht schon enthalten wäre, was er gesagt c. 15,15 – aber es war noch Vieles zu sagen, weil sie noch so wenig verstanden.

V. 13. Ps. 25,5 LXX ὁδήγησόν με ἐπὶ τὴν ἀλήθειάν σου. – ἀφ' ἑαυτοῦ 5,19. – τὰ ἐρχόμενα der Dinge Zukunft und Auskunft, dass ihr in Not Gewissheit erlangt, welchen Verlauf und welches Ende es mit einem Dinge nehmen wird. Act. 10; 11,27 f.; 13,2; 16,6.9. – Die Apokalypse des Johannes.

So wie Jesus, da er in der Welt war, in Allem, was er gelehrt und getan, sich gehalten an das Wort und den Willen des Vaters, und der Schrift untertan gewesen ist in Allem, so beweist sich der heil.

Geist auch eben darin als den Geist der Wahrheit, dass er nichts aus dem Eigenen hervorholt, dass er Christi Ehre allein sucht und dass er aus der Fülle Christi Alles hervorgenommen hat und nimmt, worin aufgeschlossen liegen alle Schätze der Erkenntnis. Wie Jesus, da er auf Erden war, in allen Dingen mit Gebet und Flehen gehorcht und gelauscht hat nach dem Willen des Vaters, so der Geist horcht und lauscht nach dem Worte Christi. Es ist aber so gewiss der Geist selbst Gott, als *nur er* die Tiefen der Gottheit erforscht, die Gnaden Christi 1. Kor. 2, wie denn auch Niemand Christum κύριον nennen kann ohne durch den heil. Geist.

V. 17-28.

V. 19. Das *πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με* ist ohne Zweifel von der Auferstehung zu verstehen, wie richtig Theoph., Lampe u. A. erklären. Lücke und zum Teil auch Tholuck wollen hier wiederum von einem Schauen im Geist das Ganze verstanden haben.

V. 21. Die Stunde der Schmerzen ist Geburtsstunde eines neuen Lebens.

V. 23. Alle Fragen ihres Herzens drängten sich doch in der einen Frage zusammen – wer Jesus sei, welches seine Wege, und was sie selbst in und durch ihn wären; in der einen Frage, wie sie in Christo das Leben und die Gerechtigkeit möchten gefunden haben, durch ihn zu Gott gebracht sein. Aller dieser Fragen Antwort lag *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ*; war dieser Name ihnen verherrlicht – da würde ihnen der freie Zuzug zu Gott selbst mit einem Mal geöffnet sein – da würden sie bitten und nehmen, und ihre Freude zum vollen Maße gebracht sein, dass nichts mehr ihnen fehlte.

V. 25. Das *ἐν παροιμίαις* ist ebenso zu erklären, wie wenn Paulus sagt: *βλέπομεν δι' ἑσόπτρου ἐν αἰνίγματι*; eben des Dunkels wegen, das die Seele des Menschen erfüllt, kann der Lichtstrahl nur in Brechungen, in Schattenrissen, in Bildern und Sprechweisen eintreten.

V. 26-28. Auch hier zum Schlusse vor den Jüngern wie vor dem Volk Kap. 12 ist Jesus nur der Diener, der Abgesandte, der Bote des Vaters; eben darin erweist er sich als den Sohn und als das ewige Leben, dass er von nichts weiß als von Gott, dem lebendigen Gott, und all sein Wort und Tun Offenbarung des einigen Gottes und Vaters ist.

V. 30. *χρείαν ἔχειν*, ἵνα cf. Winer p. 540 u. *συμφέρει*, ἵνα,

V. 31. Das *ἄρτι πιστεύετε* ist nicht geradezu mit de W. für zweifelnde Frage zu nehmen, sondern: Freilich für den Augenblick glaubt ihr, aber auch eben nur für den Augenblick etc.

V. 32. *ἴδια* ganz irrig von de W. erklärt durch „Haus.“ Jeder würde suchen sich selbst zu retten, auf sich und sein Eigenes zurückgeworfen werden – Jesum aber würden sie allein lassen. c. 8,29.

17. Kapitel.

Das in diesem Kap. von Joh. mitgeteilte Gebet Jesu wird seit Chytraeus die oratio sacerdotalis mit Recht in der Kirche genannt. Zanchius: „Vere et merito precatio haec dicitur esse fundamentum totius ecclesiae a condito orbe ad finem usq. saeculorum. Habuit enim haec Christi precatio iam a condito orbe, habet et habitura est suam in omnibus electis, e quibus constat ecclesia, efficacitatem et plena est maximis consolationibus.“ Augustinus tract. c. IV in Joh.: „Poterat dominus noster unigenitus et coaeternus Patri in forma servi et ex forma servi, si hoc opus esset, orare silentio; sed ita se Patri exhibere voluit precatorem, ut meminisset, nostrum se esse doctorem. Proinde eam, quam fecit orationem pro nobis, notam fecit et nobis: quoniam tanti magistri non solum apud ipsos sermocinatio sed etiam ipsius pro ipsis ad patrem oratio discipulorum est aedificatio.“ Es ist das Gebet, welches der einige Mittler Gottes und der Menschen in der Welt ausgesprochen hat in jener Stunde, wo sich der Tod und alle Gewalt der Finsternis über ihn aufgemacht hatte, wo Alles den An-

schein hatte, als sei diese Welt auf ewig von Gott losgerissen, Christus und sein ganzes Werk dem Untergange preisgegeben. Deshalb ist dieses Gebet auch das Gebet der Kirche in allen Zeiten der Finsternis, der Not und des Verderbens, wo es den Anschein hat, als werde die Erkenntnis Gottes und Christi nimmermehr oben kommen, wo Alles sich zerstreut und verliert, wo Sünde und Verderben überhand nimmt, wo nichts denn Schmach und Ertötung zu sehen ist. Dieses Gebet eröffnet der Kirche das Herz ihres Herrn und Heilandes, was er für sie tut und was er für sie bittet; wessen sie sich zu ihm versehen darf; wie er als ihr Hohepriester zu Gott für sie eingegangen; und so gewiss Christus aus dem Todesleiden erhöht ist zur Rechten des Vaters, so gewiss kann die Kirche in diesem Gebet ergreifen die auch ihr selbst bevorstehende Herrlichkeit, welche gerade dann nahe ist geoffenbart zu werden, wenn alle Gewalten über sie hereinbrechen, sie von Gott und ihrer Seligkeit wegzureißen und zu verschlingen.

V. 1-8. Jesu Gebet für sich selbst.

V. 1. ταῦτα ἐλάλ. bezieht sich auf die vorigen Reden. Das Gebet ist als Schluss der vorigen Reden, als das Gebet und der mächtigste Trost des Abschieds zu betrachten. – ἡ ὥρα die Stunde, die entscheidende, in welcher aller Propheten Worte erfüllt werden sollten.

V. 2. Man vergegenwärtige sich die Lage der Dinge. Der ewige Sohn des Vaters, der allein Heilige und Herrliche, liegt im Staube und ringt mit dem Tode, von der ganzen Welt verkannt, von dem Volke Gottes verworfen, und die furchtsamen Jünger um sich her, deren Herzen voll Traurigkeit, deren Augen voll Schlags. Dennoch, wenn nicht Er bei Gott verherrlicht wurde, wenn nicht Er in den Himmel einging, wenn nicht Er den Tod überwand und aus der Tiefe die Kreatur wieder mit und in Sich emporhob in das ewige Licht der Herrlichkeit und Seligkeit des Vaters – so hatte der Tod gesiegt, die Hölle gewonnen. Er musste verherrlicht werden, sollte je die seufzende Kreatur der verlorenen Güter wieder teilhaftig werden. Wenn nicht der Mensch Jesus Christus in Herrlichkeit aufgenommen wurde – so blieb die ganze Welt im Abgrunde der Verlorenheit unrettbar liegen. Wie war denn aber Er, der Sohn, hineingekommen in diese Tiefen, diese Schmach, diesen Fluch? Er hat sich freiwillig hineinbegeben, im Gehorsam des Vaters – deshalb hineinbegeben, um den verkannten und entehrten Namen seines Vaters inmitten des Ungehorsams und der Verkennung aller Welt, inmitten des Unglaubens, der Not und des Zagens, inmitten aller Zweifel und Lügen wieder zu Ehren zu bringen als den allein heiligen, guten und Seligkeit in sich bergenden und schließenden Namen, als den Namen des Vaters seiner Geschöpfe. Jesus spricht so von dem Sohn – als ob er selbst es nicht wäre, wie auch in der Rede an Nikodemus; er stellt die Wahrheit vor sich und vor Gott und die Seinen hin, dass der Sohn müsse verherrlicht werden – solle je Gott unter den Menschen seine Ehre wieder gegeben sein – solle je das, was Gottes ist – das ist die verlorene Kreatur – des Lebens wieder teilhaftig geworden sein. So liegt denn Alles darin, dass ὁ υἱὸς δοξασθῇ. – 2. Thess. 1,10. Der Nachsatz καθὼς gibt an, in welcher Eigenschaft, mit dem Hinblick worauf Jesus von einer Verherrlichung redet.

V. 3. Es ist nicht von ferne wahr, dass hier Jesus von der fides universalis an Einen Gott und seinen Abgesandten, Jesum Christum spräche. Das ist eben der Welt größter und todbringender Irrtum, dass alle von Gott reden, auch an einen Gott glauben – *den Gott aber, der der einzig wahrhaftige ist, so nicht erkennen, wie er die ganze Fülle seines überströmenden Lebens, aller Herrlichkeit, Gottheit und Gnade in Jesu Christo geoffenbart hat.* Jesus kennt den Vater – wie aber er ihn kennt, sieht er ihn von Niemand gekannt; Ihn den Menschen kennen zu lehren, ist er gekommen, und welcherlei Leben es auch geben mag, das ewige Leben ist allein dieses, den Gott zu erkennen, den Christus hier angeredet hat. – cf. Calov, Bibl. illustr. – Es heißt nicht, dass sie erkennen, μόνον εἶναι

τὸν θεόν. Da man dies nicht verstanden, hat man sich auch in den Zusatz καὶ ὃν ἀπίστευλας nicht finden können. Der von Bretschn. und de W. gemachte Einwurf ist, Jesus würde von sich selbst so nicht gesprochen haben. Die Arianer leugneten daraus die Gottheit Christi. Ambros., August., Hilarius wollten deshalb anders konstruieren: dass sie Dich und den Du gesandt hast – als den allein wahren Gott erkennen; Clericus dagegen, Nösselt u. A. wollen das Χριστόν als Prädikat „als den Christus“ nehmen. Es ist aber offenbar, dass wenn hier, wo von dem allein wahren Gott die Rede – in gleiche Reihe damit Jesus Christus gestellt ist, dass dann die Erkenntnis des μόνος ἀληθινός θεός gerade und allein in Jesu Christo gegeben ist; Beides ist eins. – 1. Joh. 5,20.

V. 4.5. Phil. 2,7. 2. Kor. 8,9.

V. 8. Indem die Jünger Jesum in ihrer Mitte gehabt, seine Worte in ihr Herz gedrungen waren, seine Werke ihnen die Macht Gottes enthüllten, alles herzustellen zum Leben und eine Fülle und Überfluss aller Dinge zu schaffen – da haben sie es erkannt, dass von dem unsichtbaren und ewigen Gott selbst der ausgegangen war, den sie vor sich hatten, ja dass Gott selbst ihn zu ihnen gesandt hatte, seinen Sohn, den Ausdruck seines Wesens, in dem sie Gottes des Vaters eigne Liebe, eignes Herz, Macht und Herrschaft als mit den Händen tasten konnten.

V. 9-21.

Jesus hatte um seine Verherrlichung gebeten; er hatte dieselbe damit begründet, dass also der ewige Ratschluss Gottes seiner Verherrlichung in der Erlösung des Verlorenen erreicht werde V. 1-3. Er auf der Erde hat den Namen des Vaters verherrlicht – Gott im Himmel möge nun den Sohn verherrlichen V. 4.5. Bei Welchen ist aber der Name des Vaters verherrlicht auf Erden und in welcher Weise? V. 6-8. So geht denn jetzt das Gebet über in die Bitte für diejenigen, welche Jesus auf Erden zurücklässt. Sie sind das Eigentum des Vaters V. 9; so lange Jesus in der Welt war, hat er sie bewahrt im Namen des Vaters, und so bittet er noch jetzt für sie, dass die Freudigkeit zu Gott in ihnen völlig gemacht sei V. 10-13. Sind sie nicht aus dieser Welt, so müssen sie doch etwas haben in dieser Welt, darin sie aufgehoben und Gotte heilig sind – das ist das Wort Gottes V. 14-18. In diesem Worte ruht auch ihr Beruf in der Welt: zu stehen aus allem Verderben und Nichtigkeit herausgehoben (ἡγιασμένοι) zur Predigt und zum Zeugnis V. 19-21.

V. 9. 1. Joh. 5,16.

V. 14. Der Gegensatz zwischen Christo und der Welt ist also keineswegs in der Weise aufgehoben, dass die Welt nicht mehr bestände oder ganz sollte geheiligt werden. Obwohl nicht aus der Welt – sind doch die Gläubigen in der Welt, und in ihnen regiert Christus, durch die Predigt fortwährend zum Glauben zu gewinnen und auch die Welt selbst, ob sie auch Welt bleiben will, dennoch davon zu überführen zu einem Zeugnis wider sie, dass Gott in Christo Allen das Heil gesandt. ὁ κόσμος; ist hier die Welt im Ganzen – insbesondere das in Eigengerechtigkeit feindselige jüdische Volk.

V. 17. cf. 1. Kor. 7,14. Eph. 4,4. 1. Thess. 4,7. 2. Thess. 2,13. – V. 11 hieß es πάτερ ἅγιε τήρησον – hier ἁγιάσον. Heilig ist das Unantastbare, das in sich Unverletzliche, Herrliche, Hohe und Selige; gerade in seiner Heiligkeit ruft deshalb Christus den Vater an, dass er die Glaubenden in der Welt bewahren möge; ja er möge sie selbst unverletzlich, allem Verderben, Sünde und Untergang unantastbar machen in seiner Wahrheit. Das ἁγιάζω V. 19 hat man mit Bezug auf das hebr. שׁקד״י Lev. 22,2. Deut. 15,19. Röm. 15,16. Hebr. 9,14 vom Opfer verstanden, und übersetzt „ich weihe mich für sie dem Tode.“ Dann macht aber das folgende ἡγιασμένοι Schwierigkeit, welches Einige zwar auch vom Märtyrertum, die Meisten aber von der wahren Heiligung des Lebens verstehen, das ἐν

ἀλήθεια im Gegensatz gegen die bloß typische Reinigung durch das Opfer des A. T. Es ist aber von der Grundbedeutung des ἀγιάζειν auszugehen. Gott ist allein ἅγιος, herrlich, unverletzlich. Was nun einem Könige, einem Mächtigen angehört, nimmt als sein Eigentum an seiner Unverletzlichkeit teil. Deshalb sagt Christus, dass er sich für die Seinen in völligem Gehorsam hingebe, sich vor der ganzen Welt als den Sohn, den Knecht Gottes bewähre, als denjenigen also, der Gotte ganz zu eigen ist – damit die Seinen eben in diesem seinem Willen und Gehorsam als Gott Angehörige, von ihm Erkaufte, geheiligt seien in Wahrheit, der Sünde und dem Verderben unantastbar, aufgenommen in die Herrlichkeit des Vaters. Was einer dem andern als sein Eigentum, als sein Liebstes auf die Seele gebunden – das ist diesem heilig, unantastbar.

V. 21. ἐνότης τοῦ πνεύματος. Eph. 4,13. Phil. 1,27.

V. 22-26. Des Gebetes Schluss.

V. 22. Die δόξα ist hier sehr verschieden bestimmt worden. Augustin deutet sie von der Unsterblichkeit; Chrys., Grotius von der Wunderkraft; viele Andere unterscheiden die dreifache δόξα der Lehre, der Wunder und der Eintracht; Calvin versteht darunter die innere Herrlichkeit. Das Wort δόξα nimmt eine wesentliche Stelle ein im Sprachgebrauch der Apostel. cf. c. 1,14. Röm. 2,10; 3,23; 8,18 ff.; es ist verbunden mit τιμή, εἰρήνη, ἀφθρσία, χάρις, ἀλήθεια und steht gegenüber der φθορά, der ματαιότης, der θλίψις. Vergleichen wir die verschiedenen Verbindungen, in denen δόξα V. 22 und 24 vorkommt (1. Joh. 3,2), so kann es hier nur der Lichtglanz und die Abspiegelung sein aller Tugenden und Vollkommenheiten Gottes. Durch das Anschauen der in Christo offenbarten Gnade und Wahrheit – werden die Glaubenden selbst verklärt in dieses Bild; Gott ist Alles in Allem, deshalb gilt hier auch nur *Eines*, deshalb bittet auch Christus, ἵνα ὅσι τετελειωμένοι εἰς ἓν – dieses Eine ist, die Erkenntnis Gottes, die aus Ihm ausströmende Fülle – das πλήρωμα dessen, der sich Alles in Allen erfüllt. Eph. 1. cf. 2. Tim. 1,9.

V. 24. 2. Tim. 2,12. Apoc. 3,21. Eph. 2,6. 1. Petr. 4,13.

V. 25. Das πάτερ δίκαιε καὶ erklären Lampe, Augustin u. A. „Du bist gerecht, deshalb hast Du der gottlosen Welt Deine Erkenntnis entzogen.“ Neander nimmt δίκαιος gleich ἅγιος „heiliger Vater und den die Welt nicht erkannt, also heilig und unerkannt.“ de Wette und Tholuck ziehen das καὶ nicht zum Vorhergehenden, sondern nehmen es mit dem folgenden δέ = καὶ, καί – was aber nicht angeht. Richtig Winer καὶ in adversativer Bedeutung „und doch.“ Es ist nämlich aus dem δίκαιε πάτερ zu ergänzen: Gerecht bist Du und verdienst alles Zutrauen zu Deiner Wahrheit und Güte; die Welt aber miskennt Dich und weiß nicht um Deine Liebe.

Die Leidens-Geschichte. Kapitel 18 und 19.

Zur Ergänzung vergleiche den Kommentar von Wichelhaus zum Matth. und seinen ausführlichen Kommentar zur Leidens-Geschichte. Ferner Steinmeyer, die Leidens-Geschichte des Herrn, Berlin 1868. Nebe, die Leidens-Geschichte, Wiesbaden 1881/82. Passionspredigten von Kohlbrügge, Elberfeld 1874/75.

18. Kapitel.

V. 1-11. Die Gefangenennahme.

V. 1. Statt τοῦ Κεδρών lesen B. C. und andere Handschriften τῶν κέδρων, wahrscheinlich nur aus Missverständnis. קְדָרִין der schwärzliche heißt auch in der LXX, 2. Sam. 15,23, und bei Josephus arch. 8, 1. 5 χείμαρρος Κεδρών – die Talschlucht bei Letzterem φάραγξ τοῦ Κεδρώνος.

V. 3. *σπεῖρα* eine römische Kohorte, oder vielmehr eine Patrouille derselben. cf. V. 12. *φανοί* und *λαμπάδες* gehören nach Dionys. Halic. zu den Soldaten-Utensilien bei nächtlichen Märschen. *φανός* bezeichnete bei den Attikern die Fackel, das Licht selbst, bei den Späteren aber die Leuchte, Laterne, so auch hier. cf. Wetstein. *λαμπάδες* sind dann die Lichter und Fackeln.

V. 5. Der von den Synoptikern erzählte Verrat des Judas reiht sich hier leicht ein.

V. 6. Die Geschichte liefert Beispiele eines ganz außerordentlichen Eindrucks, den die Uner-schrockenheit und Ruhe eines Mannes auf eine tobende Schar gemacht, so bei Antonius (Valerius Max. VIII, 9. 2), Marius (Velleius II, 19, 3), dem Admiral Coligny – aber dass hier die Truppen sogar zu Boden stürzen, kann nur durch den Eindruck einer göttlichen Macht erklärt werden.

V. 9. Auf den ersten Blick erscheint diese Anwendung des Wortes Christi aus c. 17 (cf. V. 32) gar zu äußerlich, was auch Schweizer u. A. dem Evangelisten zu großem Vorwurf machen. Es beginnt hier aber das Leiden Christi; dieses Leiden war stellvertretend; und so tritt gleich von vornherein Christus für die Seinen vor, es Alles für sie durchzumachen, damit sie frei ausgehen können.

V. 10. *ὥτίον* andere Lesart *ὥτάριον*.

V. 11. *ποτήριον* cf. Mt. 26,39.

V. 12-17. Das Verhör vor dem Hohepriester und des Petrus Verleugnung.

V. 15. Die Codd. B. C. u. A. lesen zwar *ὁ ἄλλος μαθητής* wie c. 20,2.3.4, wo Johannes gemeint ist; diese Lesart ist aber wahrscheinlich nur der Konformität mit jenen Stellen wegen entstanden und die andere Lesart *ἄλλος* ohne Artikel vorzuziehen. Es ist dann durchaus kein Grund vorhanden, dass dieser Jünger Johannes sollte gewesen sein.

V. 16. Die Einrichtung der jüdischen Häuser war der Art, dass sie meistens im Quadrat gebaut in der Mitte einen Hof mit rund herumlaufenden Hallen hatten, aus welchen man in die Zimmer eintrat. Der Eingang in den Hof geschah durch das *προαύλιον*, *πρόθυρον*, in dessen Seitengemächern Pfortner und Dienerschaft verweilten. Die Hebräer hatten auch Türhüterinnen. 2. Sam. 4,6. LXX. Jos. arch. 7, 2. 1. Act. 12,13. Anus hic solet cubitare custos, ianitrix. cf. Wetstein.

V. 18. Die *δοῦλοι* sind die Dienerschaft; die *ὑπηρέται* cf. V. 12 die Tempelwache, oder Polizei.

V. 20. *ἐπερωτᾶν* befragen.

V. 23. Eurip. fragm. 372. Ἡ δὲ μ' ἐλέγχειν, ἣν τι μὴ καλῶς λέγω ἢ τοισιν εὖ λεχθεῖσι συγχωρεῖν λόγοις.

V. 24. Dieser Vers hat der Harmonistik große Mühe gemacht. Denn die andern Evangelien melden nur, dass Jesus in die *αὐλή* des *ἀρχιερέως* d. i. des Kaiphas geführt sei; dort fanden auch die drei Verleugnungen des Petrus statt – hier aber hat es den Anschein, als sei Jesus zuerst schon bei Hannas verhört, dann erst jetzt zu Kaiphas geführt worden. Die gangbare Annahme ist jetzt die (Calvin, de Dieu, Meyer, Lücke, de W., Thol.), V. 24 sei eine nachträgliche Notiz und der Aor. als Plusquam. zu übersetzen; der Zeitordnung nach gehöre V. 24 zu V. 14. Einige haben ihn wirklich dorthin versetzen – Andere als Glossem ihn auswerfen wollen. Diese Annahme bestätigt sich dadurch, dass auch V. 25 V. 15 wieder aufnimmt; der Grund dieser nachträglichen Bemerkung ist in dem *δεδμένον* gegeben; Hannas, den man damit geehrt hatte, dass man Jesum zuerst zu ihm geführt, hatte dem Gerechten die Bande nicht abgenommen. Petrus hatte wohl nicht gedacht, dass die Gefangennehmung von den Obersten des Volks selbst ausgegangen sei – so war er denn schon hierdurch betroffen, dass Hannas diese räuberische und gewaltsame Gefangennehmung durch sein eignes Benehmen guthieß.

V. 26. συγγενῆς ὧν: dies mochte sich in den Gesprächen, welche die Diener miteinander geführt, gezeigt haben; dadurch war nun Petrus um so mehr eingeschüchtert.

V. 28-40. Jesus im Prätorium.

V. 28. πραιτώριον. Zu Phil. 1,23 ist ein gelehrter Streit zwischen Nuber und Perizonius geführt worden, ob praetorium den Palast des Prätor oder Proprätor an sich, oder dessen Wohnung innerhalb des Lagers bezeichne. In Jerusalem war die Wohnung des Pilatus in der Burg Antonia, welche nördlich an den Tempelhof stieß, diesen beherrschte und wo zugleich die römischen Truppen ihre Standquartiere hatten.

πρωῖα. Lachm. und Griesb. lesen das Adv. πρωῖ.

V. 31. Das jus gladii ging nach römischem Staatsrecht auf den römischen Statthalter über in dem Augenblicke, wo Judäa römische Provinz wurde; also nach dem Tode des Archelaus. Nach der talmudischen Tradition wäre dasselbe 40 Jahre vor der Zerstörung des Tempels den Juden genommen worden.

V. 32. Nach jüdischem Rechte wäre Christus gesteinigt worden; bei den Römern war die Strafe der Kreuzigung üblich, womit insbesondere auch Aufrührer belegt wurden. Lips. de cruce 1, 14.

V. 37. Die Formel οὐ λέγεις ist eine in der rabbinischen Sprache übliche Bejahungsformel (Schoettg. hor. Hebr. zu Mt. 26,25) – für die sich im A. T. (Ex. 10,29; 1. Reg. 20,40) und der klassischen Sprache (S. Wetstein zu Mt. 26,25) nur unvollkommene Parallelen finden. Das ὅτι, welches folgt, wird von Einigen (Erasmus, Dan. Heinsius) durch „dass“, von Andern durch „denn“ übersetzt (direkte oder indirekte Rede).

V. 38. Das wenigstens war eine Wahrheit für Pilatus, dass Christus unschuldig und nur aus Neid überantwortet war.

V. 39. Woher und wann diese Sitte entstanden, lässt sich nicht bestimmen. Bei den Römern pflegten am Fest der Lektisternien (Liv. 5, 23), bei den Griechen an den Thesmophorien Gefangene freigelassen zu werden. – cf. Mt. 27,17. Bei diesem Gespräch des Pilatus waren wohl einige Personen zugegen, welche dasselbe erzählt haben, so dass es weiter bis zu den Aposteln gekommen ist. Es ist aber überhaupt zu beachten, wie – selbst wenn Pilatus allein war – dergleichen geheime Unterredungen doch fast immer laut werden; Pilatus wird wohl selbst davon erzählt haben.

Die Juden, von den Pharisäern aufgewiegelt, verlangten von Pilatus eigentlich nur die Exekution; Pilatus aber nach der so sehr gerühmten römischen Justizpflege wollte doch eine cognitio causae vornehmen und das Volk, teils verspottend, teils aber ihren Andrang fürchtend – will er seine Macht nicht gebrauchen, Christum zu retten, möchte sich aber auch nicht zum bloßen Werkzeug der Leidschaft und Ungerechtigkeit hergeben.

19. Kapitel.

V. 1-15. Die Geißelung Jesu, das zweite Verhör, welches Pilatus anstellt, und die Überantwortung zur Kreuzigung.

V. 1. Nach Lukas hat Pilatus in der Ungewissheit, was mit Jesu zu tun, ihn auch zu Herodes geschickt, der sich damals in Jerusalem zum Fest aufhielt. – Den Grund der Geißelung gibt Lk. 23,16 an. Die Geißelung, bei den Prokonsuln von den Likatoren, hier von den Soldaten ausgeführt, war eine an sich schwere Strafe, Philo ad Flacc. Tom. II (Mang.) p. 528; danach wollte Pilatus Jesum entlassen. Die Anklage der Juden war aber gewesen (cf. Lukas), dass Jesus das Volk dem Kaiser ab-

wendig gemacht und sich zum König aufgeworfen. An diese Anklage hatte Pilatus sein erstes Verhör geknüpft; hieran knüpft sich der Spott der Soldaten. Aber indem Pilatus Jesum als einen König mit der Dornenkrone dem Volke vorführte, glaubte er doch ihre Anklage zu entkräften: ob wohl ein solcher König könnte angemaßter Herrschaft wegen verurteilt werden oder dem Lande gefährlich sein? – Dass bei Matthäus und Markus die Geißelung in anderem Zusammenhange erzählt wird, ist kein Widerspruch; Jene fassen nämlich die ganze Verhandlung des Pilatus zusammen und erzählen die Geißelung dann besonders; dass sie aber diese letztere als einen Vorakt der Kreuzigung erzählen, wie Viele behaupten, ist nicht der Fall.

V. 2. ἱμάτιον πορφοῦν bei Matth. κλαμὺς κοκκίνη war wahrscheinlich ein Soldatenmantel vornehmerer Art. Paulus zu Mt. 27,28. – Die ἐσθῆς λαμπρά, womit Jesus bei Herodes Antipas auch zum Hohn umhangen wird – ist etwas ganz Anderes, ein Hofkleid.

V. 3. cf. was Vopiscus von Proculus erzählt bei Tholuck.

V. 5. Die Worte Ἴδε ὁ ἄνθρωπος: Sehet doch, dieser Leidensmensch, dieser Unglückliche, sind ohne Zweifel in dem Sinne von Pilatus gesprochen, dass er, selbst von des Unglücklichen und Verhöhten Anblick ergriffen, ihre Wut gegen einen Solchen ent Waffen wollte.

V. 7. Da die Juden mit ihrer Anklage einer Auflehnung wider den Kaiser und das römische Gesetz nicht durchdringen, so berufen sie sich nun darauf, dass er nach *ihrem* Gesetz des Todes schuldig sei.

V. 9. πόθεν εἶ σὺ; den Eindruck hatte Pilatus bekommen, dass dieser Mensch nicht ein Mensch war wie andere Menschen; vor der inneren Hoheit und Herrlichkeit fühlte er sich selbst innerlich aufgeregt.

V. 10. Ulpian und Paulus (bei Wetstein): qui damnare potest, is absolvendi quoque potestatem habet.

V. 11. ἄνωθεν hat Usteri erklären wollen vom Kaiser – es ist aber ohne Zweifel gemeint „von Gott.“ Das nun folgende διὰ τοῦτο hat aber den Auslegern große Mühe gemacht. Die neueste Erklärung von de W. „Du bist nur ein willenloses Werkzeug in der Hand der Vorsehung; darum haben aber die Juden eine viel größere Schuld“ (Neander, Tholuck) legt einen ganz fremden Gedanken der *Entschuldigung* in diese Worte. Pilatus steht da als die rechtmäßige, von Gott verordnete Obrigkeit; und eben deshalb hat ὁ παραδιδούς eine größere Sünde, nicht etwa als Pilatus, sondern eine um so größere Sünde, darin, dass er das von Gott zur Rache des Bösen geordnete Schwert dazu aufruft, den Reinen und Unschuldigen zu töten. So lag in diesen Worten die schärfste Mahnung für Pilatus selbst.

V. 12. Amicus Caesaris war Ehrentitel der Legaten und Präfecten.

V. 13. Pilatus, als Richter, setzt sich auf den Richtstuhl, den er hinausbringen lässt auf einen dort befindlichen mit Steinen belegten Boden. Es ist nicht notwendig, darunter einen Mosaikboden zu verstehen, ein pavimentum tessellatum, dergleichen Caesar transportierbar mit sich herumführte. Sueton Caes. c. 46. Γαββαθᾶ in vielen Handschriften mit einem β geschrieben und danach von Tholuck (Beitr. zur Spracherklärung des N. T. p. 119) von גַּבְתָּ Rücken abgeleitet, Erhöhung, suggestus. Lampe verstand darunter den sog. Xystus, einen großen freien nördlich an den Tempel stoßenden Platz; Conr. Iken den gepflasterten Vorhof der Heiden, Krafft einen vor der Antonia befindlichen Platz, da nach des Jos. Angabe der Hügel, worauf diese Burg stand, von unten auf mit glatten Steinen gepflastert war. Der Letztere leitet das Wort mit Faber von גַּבְתָּ calvities ab, glatter Ort. – Die Prätores konnten ihr Tribunal aufschlagen, wo sie wollten; Jos. de B. T. II, 9, 3; II, 14, 8; in Cäsarea hatte Pilatus den Richtstuhl im Stadium stehen. (cf. act. 25,6).

ὥρα ὥσει ἕκτη. Petrus von Alex. in Chron. Alex. will als die echte Lesart des zu seiner Zeit noch aufbewahrten αὐτόγραφον – τρίστη lesen. Nach Bezas Vorgang haben sich auch viele Kritiker und Chronologen für diese Lesart erklärt; sie ist indes in den codd. nur sehr schwach unterstützt. cf. Wetstein. Die Lesart ἕκτη scheint nun aber Markus zu widersprechen, welcher 15,25 angibt, dass Christus um die 3. Stunde gekreuzigt sei. Schon Kirchenväter nahmen eine Verwechselung des Γ und Σ an; – oder aus Mt. 27,45 sollte das ἕκτη eingeflossen sein. Wetst. schlägt den Ausweg vor, dass man überhaupt nur die 3., 6. und 9. Stunde gezählt, das dazwischen Liegende also leicht zu der 3. oder 6. Stunde habe gezählt werden können. Das vorausgehende παρασκευή und das beige-setzte ὥσει gibt aber Anleitung zu einer andern Erklärung. Joh. zählt nicht nach gewöhnlicher Tagesstunde, sondern mit Bezug darauf, dass es Rüsttag war und Alles zur Eile drängte, bemerkt er, dass man so unruhig die Stunde, wo Alles beendet sein musste, im Auge gehabt habe, als ob es die 6. Stunde bereits gewesen wäre. παρωῖ ist vor Sonnenaufgang.

V. 15. Pilatus hatte durch mancherlei Gewalttätigkeiten die Juden schon gegen sich eingenommen; Phil. ep. ad Cajum p. 1053; er musste selbst eine Anklage fürchten (cf. Jos. antiq. XVIII, 4. 2); der Argwohn der römischen Kaiser, wo irgend ihre maiestas angetastet schien, war bekannt; Pilatus wollte, da die Juden so eifrig sich zeigten für die maiestas des Kaisers, nicht selbst des Gegenteils verdächtig sein.

V. 16-37. Die Kreuzigung.

V. 17. Die Kreuzigung wurde (cf. Herz, Freib. Zeitschr. V, p. 11) nach römischem Gebrauch, wie nach jüdischem Gesetz vor der Stadt vollzogen. Dass die Verurteilten das Kreuz selbst tragen mussten, berichtet auch Plutarch. Γολγοθᾶ. für das chald. ܐܬܠܝܬܐ der Schädel. Für die Form cf. Lightfoot und Ges. im Thes. Dass der Hügel von der Schädelform so genannt wäre (Bengel, Thenius), ist in keiner Weise glaubhaft. Die Ableitung von Hengst. und Krafft „Hügel Goah“ ist zu verwerfen. Über die Lage cf. Robinson.

V. 19. τίτλον cf. Wetstein. – Über das Kreuz Lipsius de cruce. – Die Annagelung der Füße hatte Paulus bestritten, sie ist darauf durch Hug und Bähr erwiesen.

V. 23. Ein römisches Kommando pflegte aus vier Mann zu bestehen. Act. 12,4. Der χιτών bestand gewöhnlich aus zwei Stücken, die an den Seiten zusammengenäht wurden. Dieser aber war ganz durchgewebt, wie das Kleid des Hohenpriesters. Jos. antiq. 3, 7. 4 (cf. Wetstein). Die Ägypter webten von unten – alle anderen Völker aber ἄνωθεν. Her. II, 35. cf. Braunius de vest. sacerdot. I c. 16. Nach Isid. Pelus. sollen die ärmeren Klassen in Palästina gerade solche ungenähte Röcke getragen haben; indes scheint es doch im Gegenteil als eine Auszeichnung des Gewandes hier erwähnt zu sein.

V. 24. Ps. 22,19. Den Wörtern בגדים (Kleider im Allgemeinen) und לבוש (das eigentliche Hauptgewand, die tunica) entsprechen hier ἱμάτια und ἱματισμός. – Der Zusatz οἱ μὲν οὖν στρατιῶται lässt sich nicht so erklären, dass er die Erzählung bloß abschließen, abrunden solle (de Wette) – sondern es ist mit Absicht gesagt, dass die Soldaten, welche doch nach strenger Kriegs-Disziplin Solches nicht hätten tun dürfen, sich der Kleider auf solche Weise bemächtigt hätten. Es lässt sich denken, mit welchem Schmerz die Jünger Solchem zugesehen haben. Dass die Kleider den Soldaten rechtens zugefallen wären, ist zwar behauptet, aber nicht bewiesen.

V. 25. Mt. 27,55. – Die Vermutung, Κλωπᾶς sei = חלפאי, Alphäus, Vater des Jakobus, ist grundlos.

V. 27. εἰς τὰ ἴδια heißt auch hier nicht geradezu: in sein Haus. Er nahm sie zu Sich und in das Seine auf.

V. 28. Es ist fraglich, ob das ἵνα τελειωθῇ zu τετέλεσται (Semler, van Hengel) – oder zum folgenden λέγει zu ziehen ist. Im letzteren Falle (c. 14,31) zitiert man Ps. 22,16 und 69,22. (cf. c. 13,1). In diesem großen Augenblick, wo Jesus von dem Bewusstsein durchdrungen ist, dass Alles vollendet, damit nun auch die Schrift in einem letzten Worte noch erledigt sei (τελειωθῇ nicht πληρωθῇ) – da entzieht er sich auch dieser Schwachheit nicht des sich hervordrängenden Bedürfnisses; Er, der einzig Demütige und Niedrige, sagt: ich dürste.

Von den 7 Worten am Kreuz teilt eins Matthäus, drei Lukas und drei Johannes mit.

V. 29. Schon bei der Ankunft auf dem Richtplatze war Jesu ein betäubender Mischtrank geboten worden, den er abgewiesen hatte. Ein verhöhrendes Anbieten von Essig siehe Lk. 23,36. – Parallel ist Mt. 27,48. Mk. 15,36.

Der Ysopstengel erreicht eine ansehnliche Höhe; er dient z. B. heute in den orientalischen Kirchen dazu, mit einem daran befestigten Lichte oder Hütchen die Lichter in den Kirchen anzuzünden oder zu löschen.

V. 30. παρέδωκε cf. Lk. 23,46.

V. 31. Deut. 21,22 f. Das crurifragium war bei der Kreuzigung gewöhnlich als letzter Akt der Strafe besonders bei Sklaven. cf. Lipsius de cr. II, 14.

Cic. Phil. XIII, 12: Illud tamen verum, quod in hoc piano proverbii loco dici solet, perire eum non posse, nisi ei crura fracta essent.

V. 34. Der Soldat gibt Christo noch den Stich in die Seite als letzten üblichen Todesstoß. Cruces subruuntur, percussos sepeliri carnifex non vetat (Quintilian). νύττειν ist nicht bloß ritzen, sondern beschneiden, stoßen, stechen, mit Stichen durchbohren; dann überhaupt mit etwas Spitzem, Scharfen ritzen, verwunden, stacheln. Nach Orig. comment. in Mt. 27 geschah die percussio sub alas corporis (Hug: Achselhöhlen). cf. c. 20,27. λόγχη Hesych. ὁ τοῦ δόρατος σίδηρος.

Der Tod war erst eben eingetreten; so fing das Blut eben an sich zu scheiden in Blutkuchen und Wasser; so traf nun der tiefe Lanzenstich teils sugillierte Stellen, wo das serum ausfloss – teils große Venen oder Blutgefäße, aus denen das noch flüssige Blut hervorkam. – Es hat demnach nichts auf sich, wenn Strauß u. A. urgieren, dass eine Stunde nach dem Tode gar kein Blut mehr fließe. Wetstein denkt an die πρόωσις καρδίας, die immer tödlich ist; bei dem ὕδωρ an den liquor pericardii; aber πλευρά heißt Seite. Graner meint, es sei der Herzbeutel getroffen, wo sich bei starker Beängstigung ein Dunst sammelt, der dann als Wasser ausfließt. Conring (bei Lampe) wies auf die agonia, den Todes-Kampf Jesu, dessen Folgen das Blutschwitzen, der schnelle Tod und die Zersetzung des Bluts, die Ansammlung von Wasser. Ähnlich Ebrard.

V. 37. Die Juden wollten ihren Sabbat nicht geschmährt haben, deshalb baten sie Pilatus, dem Leben und der Strafe der Gekreuzigten ein schnelles Ende zu machen durch das crurifragium. Da nun Jesus schon tot war, unterließen es die Soldaten bei ihm; Einer aber, um ein Übriges zu tun, griff zu der sonst üblichen Weise, dem Leben der Gekreuzigten vollends ein Ende zu machen, der percussio, der πρόωσις καρδίας. Blut und Wasser. 1. Joh. 5,6. – Mystische Deutung – cf. ein Beispiel aus den actis sanct. bei Neander pag. 709. Indem Joh. dieses nachdrücklich hervorhebt, hat er weder die Absicht, den wirklichen Tod dadurch außer Zweifel zu setzen (Beza, Seml., Rosenm., Neander), noch gegen die Doketen den wahren Leib Christi zu behaupten (Rosenm.) – sondern er gibt selbst den Grund an, die Erfüllung der Schrift. Ex. 12,46. Num. 9,12. – Sach. 12,10 (דקדק) in wortgetreuer Übersetzung. Apoc. 1,7. 1. Kor. 5,7. Ps. 34,21.

Conteruntur ossa eius – war eine gewöhnliche Fluchformel. Jes. 53,4. Ps. 22,18. Ps. 69,18.

Dass gerade hier Joh. auf sein Zeugnis dessen, was er gesehen, so großes Gewicht legt, erklärt sich durch die Wichtigkeit dessen, was vor seinen Augen geschah. Man wird sich schwerlich einen Begriff davon machen können, welche Nacht der Hoffnungslosigkeit und des Irrewerdens an allen Verheißungen Gottes, an Christo und an Gott selbst über die Jünger hereinbrach, als Jesus gekreuzigt wurde. War und blieb doch auch dies das σκάνδαλον. Jesus, ein Gekreuzigter. Indem nun den Aposteln die Augen hinterher darüber geöffnet wurden, wie Alles so hatte geschehen müssen, als nun das, was sie selbst angesehen, ihnen mit einem Male enthüllt wurde als die buchstäbliche Erfüllung aller Worte Gottes, da haben sie gerade diese einzelnen Umstände, was geschehen sei an dem Leibe Christi, als die unverbrüchlichen Zeugnisse hingestellt *des* Glaubens, der nach ewigen und gewissen Grundlagen sucht und auf Gottes wahrhaftiges Wort allein sich verlässt. Denn was an dem Leibe Christi geschehen ist, das ist nichts Zufälliges, und nicht etwa ist den Aposteln das Passahlamm als solches die Hauptsache und Christus gleichsam nur das Nachbild, sondern was vom Passahlamm Gott gesagt hatte, das galt ihnen als eine Wahrheit des einigen Opfers, welches sollte dargebracht werden für unsere Seelen, und demgemäß hat Joh., da Solches mit dem Leibe des Erhenkten geschah, in dem tiefsten Schmerz seiner Seele zu einem ewigen Trost gerade darin Gottes eigne Weisung und Wort an ihn und alle Aufrichtigen erkannt, dass eben hier das Opfer für unsere Sünden gebracht ist dessen, der als ein unschuldiges Lamm sich ganz hat aufzehren lassen bis auf die Knochen, doch wiederum durch Gottes Gnade also unversehrt geblieben ist, dass auch nicht eins seiner Gebeine ist gebrochen worden. Und wiederum hält er sich an eine andere Schrift, welche sagt, dass aller Welt mal werden die Augen geöffnet werden zu sehen, wie aus der Wunde dessen, dem sie das Herz durchbohrt mit ihrem Widersprechen und ihrer Feindseligkeit, hervorgeflossen ist Blut und Wasser, d. i., dass er nicht mit dem Wort allein, sondern auch der Tat und Wahrheit ganz, was er lebte, *für sie gelebt und seine Seele zur Erde ausgegossen hat.* Jes. 53,12.

V. 38-42. Die Grablegung.

V. 38. cf. Mt. 27,57-61 etc. – Die Lage von Arimathia fraglich; ist es das Rama, Ramathaim im 1. Buch Samuel, so lag es nördlich von Jerusalem. Andere halten es für das jetzige Ramleh. – αἶρειν abnehmen vom Kreuz (καθελών Mk. 15,46) oder: hinnehmen und wegtragen. – Besonders bei den Juden war es gewöhnlich, die Leichname abzunehmen und zu begraben. Jos. de b. J. 4, 5. 2. Philo c. Fl. Mang. II pag. 529. 2. Sam. 21,12 f.

V. 39. Über die σμύρνη, hebr. מר cf. Plinius h. h. XIII, 2: myrrham arboribus gigni, in silvis, inprimis multis in locis Arabiae, ipsas autem arbores bis incidi; der herausfließende Saft hieß dann stacte. – Aloe gab's eine doppelte Art, eine Pflanze und ein Holz. Hier wahrscheinlich die ξυλαλόη gemeint.

Myrrhe und Aloe, weil sie sehr bitter waren und auftröckneten – waren die Hauptgewürze bei dem ἐνταφιασμός. – Jos. über das Begräbnis des Herodes. antiq. 17, 8. 3. – Sir. 38,8. Die λίτρα im Werte von 10 Denaren cf. Wetst. Das μῆγμα nach Einigen Myrrhe und Aloe zerrieben und mit wenig Wasser gefeuchtet. Besser aber trockene Mischung. ὀθόνη ist feine Leinwand; ὀθόνια die Leinentücher.

V. 41. Das Grab war Eigentum des Joseph. Mt. 27,60.

20. Kapitel. Die Auferstehung.

Steinmeyer, die Auferstehungs-Geschichte, Berlin 1871. Nebe, die Auferstehungs-Geschichte, Wiesbaden 1882.

Der Bericht des Johannes über die Auferstehung Jesu verfolgt denselben Zweck, wie die Mitteilungen der übrigen Evangelisten, nicht über die besondere Art der Auferstehung zu erzählen, die sich jedem menschlichen Auge entzogen hat, sondern uns *das Benehmen der Jüngerinnen und Jünger* zu schildern, welche auch an dem Tage der Auferstehung ihren Unglauben und die Schwachheit ihrer Herzen offenbaren und selbst aus deutlichen Anzeichen des leeren Grabes keine Hoffnung schöpfen können. Wenn irgendwo das Evangelium Evangelium ist, so hier in den letzten Kapiteln des Joh., wo sich noch einmal die ganze Menschlichkeit des Schülerkreises Jesu zeigt, in dessen Mitte *allein der Herr selbst* die Wahrheit und das Leben ist. Darin liegt denn auch der größte Beweis der *Wirklichkeit* der Auferstehung, denn der spätere Glaube der Apostel an dieselbe ist nur durch eine Tatsache erklärlich, die sich ihnen trotz ihres Unglaubens unwiderleglich aufdrängte. Die Schilderung des menschlich naiven und töricht blinden Tuns der Jüngerinnen und Jünger ist darum von dem größten apologetischen Werte: sowohl was die Wahrheit desselben betrifft als was damit für die Zukunft des freudigen Bekenntnisses der Auferstehung erwiesen wird. In diesem Sinne ist die ganze Auferstehungs-Geschichte zu behandeln.

V. 1-10. Der Morgen des Ostertages.

V. 1. τὰ σάββατα bezeichnen die Woche; τῇ μᾶ die Kardinal- statt der Ordinalzahl wie im spätem Hebräischen und Aramäischen. cf. Winer pag. 287.

V. 2. οὐκ οἶδμεν. Maria ist also mit andern Frauen zum Grabe hingegangen – hat sich dann aber schnell zu den Jüngern begeben, eben so schnell wie sie den Freundinnen mag vorangeeilt sein. – Auch sie, die erfahrene vielgeprüfte Frau, glaubt *nur* an einen Diebstahl der Leiche und ist ohne Hoffnung zum Grabe gegangen und ohne Hoffnung weggeeilt.

V. 3. Petrus und Joh. gehen mit keinen anderen Gedanken zum Grabe, als dass Maria sehr wahrscheinlich recht geredet hat. Beide denken an keine Auferstehung, sondern nur an neuen Verlust. Petrus und Joh. hier vereint wie auch später.

V. 4. Joh. läuft schneller als Petrus, nicht weil er jünger war, sondern weil dieser durch seine Untreue sich gebrochen fühlte. Joh. berichtet dies als ihm selbst auffällig.

V. 5. Aber obwohl er eher zum Grabe kommt, treibt ihn dies doch nicht an, als Erstangekommener auch zuerst hineinzugehen, sondern wie er immer vorsichtig zögerte, so war ihm auch schon ein bloßer Blick in das Grab und die Entdeckung, dass Leinen zusammengelegt seien, genug, um ihn von der Wahrheit der Aussage der Weiber zu überführen. Er ist also wirklich gestohlen – das lag in seiner Seele und hielt ihn von aller weiteren Untersuchung zurück.

V. 6. Jetzt kommt auch Petrus nach und hält es doch der Mühe wert in das Grab hineinzugehen καὶ θεωρεῖ, schaut und beobachtet die zusammengelegten Leintücher und das nicht allein: V. 7, er schaut auch das Schweiß Tuch, mit dem das Haupt bedeckt war, nicht bei den Binden gelegt, sondern gesondert (χωρίς adverbial) zusammengewickelt an einem Ort liegend εἰς ἓνα ὅπον an einem Ort für sich (zu κείμενον gehörend): ein gewisses des Nachdenkens wertiges Zeichen, dass hier bei der Entkleidung des Toten Sorgfalt und Behutsamkeit gewaltet hat, nicht rücksichtsloser, schnell gewalttätiger Raub. Dies alles *schaut* Petrus – und *glaubt* doch nichts. Bei allem Schauen ist er blind.

V. 8. Dieser auffällige Befund des Grabes bewegt auch Joh. hineinzugehen – er, der doch gleich anfänglich hätte hineingehen sollen, aber im Unglauben und Verzagtheit zauderte – und der Mann mit dem Adlerblick sieht, was Petrus sah und glaubt, was die Weiber und Petrus glaubten, dass die Leiche gestohlen sei.

καὶ ἐπίστευσεν: Die richtige Erklärung bei August., Erasm., Luther, Grot., Bengel u. A., dass Joh. geglaubt habe, was die Weiber ausgesagt; denn um darüber gewiss zu werden, war er mit Petro zum Grabe gerannt. Grundfalsch ist die Erklärung: Joh. habe an die Auferstehung geglaubt, welche Chrys., Euthym., Tholuck, Lücke, Luthardt, Keil vertreten. In größter Einfalt berichtet hier Joh. von sich selbst, was er geglaubt hat, wie er auch sonst seinen und der Jünger Unglauben hervorhebt. Am Tage der Auferstehung hat auch ein Joh. nur an Diebstahl geglaubt. Nirgends wird in der Auferstehungs-Geschichte der Glaube durch die Beschaffenheit des Grabes hervorgerufen, sondern überall *durch die Erscheinung des Herrn selbst: durch sein Wort und seinen Geist*. Der Auferstandene weckt den Glauben.

V. 9. Joh. gibt den Grund seines törichten Glaubens an den Leichenraub an – οὐδέπω γάρ – sie hatten noch kein Verständnis für die Weissagung der Schrift und für die göttliche Notwendigkeit der Auferstehung. Der Auferstandene hat ihnen erst das Verständnis der Schrift geöffnet. Dieser Unglaube der Apostel, so offen ausgesprochen, ist der größte Beweis der Wahrheit der Geschichte und der Wahrheit der Auferstehung. Hier sind keine Schwärmer, sondern nüchterne, tieftraurige Männer.

V. 10. Die beiden Jünger gingen nun – was sollten sie auch anderes tun – nachdem sie auch das Letzte verloren, was sie von dem Herrn besaßen, nach Hause, gerade so wie Lukas von Petrus berichtet, c. 24,12, der sich auch dort voll Verwunderung in sein Heimwesen zurückzieht. Etwas desperat kehren auch die Juden c. 7,53 in ihre Häuser zurück. cf. 16,32. εἰς τὰ ἴδια. Joh. und Petrus, die Säulen der Kirche, haben sich vom Grabe ohne allen Trost hinweggestohlen. *Warum glaubten sie nachher?*

V. 11-18.

V. 11. Maria, das Weib, welche inzwischen zum Grabe zurückgekehrt ist, kann sich in der Macht ihrer Liebe von der Stätte, wo sie das Letzte verloren, nicht wegreißen, während die *Männer* verzweifelt sich nach Hause geschlichen haben.

V. 12. In ihren törichten Tränen sieht sie sich bückend wieder in das Grab hinein.

V. 13. ἐν λευκοῖς sc. ἱματίοις. Die Farbe des Sieges und Triumphes. Die Engel umgeben die Stätte, wo der heilige Leib Jesu ruht und waren ein Beweis, dass *hier* der König gelegen und *hier* auferstanden war. Diese Engelercheinung ist von der von den Synoptikern berichteten verschieden und geschah, nachdem die Gefährtinnen der Maria sich vom Grabe entfernt hatten, denn sonst hätten diese auch die sich gleichanschließende Erscheinung des Herrn erlebt, während sie nur von einem Gesicht von Engeln (Lk. 24,23) zu erzählen wissen. Maria hat den Auferstandenen allein und zuerst gesehen, und die Erscheinung der Engel hat hier nur den Wert einer Vorbereitung auf die Erscheinung des Herrn. Der Verlauf des Auferstehungstages vollzieht sich so: Die Weiber gehen zum Grabe; Maria eilt, als sie das leere Grab sieht, zu Petrus und Joh.; diese brechen zum Grabe auf; inzwischen haben die Gefährtinnen der Maria sich entfernt, nachdem sie die Erscheinung und die Botschaft der Engel vernommen; die Apostel wenden sich darauf auch wieder nach Hause; Maria, zum Grabe zurückgeeilt, schaut die Engel und gleich darauf den Herrn selbst. Wenn Mt. 28,9-10 die Erscheinung Jesu allen Frauen zuteil werden lässt, so verallgemeinert er nach seiner Art das, was allein der Maria begegnet war, indem er einen kurzen summarischen Bericht gibt von dem, was die Weiber erlebten.

V. 13. Zu Tränen war an diesem Tage allerdings keine Ursache. – Es war erklärlich, dass sie nicht wusste, wo sie ihn hingelegt haben – aber sie redet in ihrem Schmerz und in ihrer Ratlosigkeit und ist gerade in dieser naiven weiblichen Weise ein Bild der vollsten Wirklichkeit. Dass die Engel kei-

nen besonderen Eindruck auf sie machen, ist nicht übertrieben, sondern ein Beweis ihrer unsagbaren Trauer. Auch Engel konnten sie nicht trösten, sie verlangte nach ihrem Herrn.

V. 14. Es war die Macht der geistigen Gemeinschaft, die die Maria sich umwenden ließ. Einfach und wahr schildert Joh. die Unkenntnis der Maria. Der große Schmerz hat sie blind gemacht.

V. 15. In dem Unbekannten den Gärtner oder den Eigentümer des Gartens zu vermuten, lag auch nicht fern, jedenfalls für die ganz betrübte Frau näher, als Jesum sogleich zu erkennen.

καὶ ὡς αὐτὸν ἄρῃ: ob sie ihn tragen könne oder ob ihr das gezieme, daran denkt sie nicht: wie ganz aus dem Leben verzweifelter Frauen.

V. 16. Mit dem *Wort* erweckt Jesus ihren Glauben. Es war *dieselbe* Stimme, die sie einst von den Teufeln befreit hatte und drang unwiderstehlich in ihre Seele. στραφεῖσα: sie hatte sich schon wieder mit ihrem Blick dem Grab zugewandt, indem sie in ihrer Aufregung auf keine Antwort des Gärtners wartete. Jeder Zug aus der Wirklichkeit. Παββουνί: Joh. gibt das hebräische Wort, weil darin der ganze Ausdruck der Seele der Maria tönt und um des bedeutsamen Augenblickes willen. רבוןִי domine mi, andere halten das i für paragogicum, weil Joh. übersetzt διδάσκαλε. Respektvoller als das einfache Rabbi.

V. 17. Die Worte μή μου ἅπτου haben unzählige Erklärungen gefunden. Diejenigen, welche von der Bedeutung „berühren“ ausgehen, wie Schleierm., Olsh., Weisse und dies als prüfendes Betasten fassen (was das Wort nicht bedeutet) und nun erklären: berühre mich nicht, denn ich bin noch im Verklärungsprozess begriffen, oder sogar – ich bin noch körperlos, sind von vorneherein abzuweisen. ἅπτεσθαί τινος kommt nicht selten in der Bedeutung vor, etwas erfassen (πόδων, γονάτων). Auch aus der Lage der Dinge selbst lässt sich hier von Maria erwarten, dass sie den Verlorenen jetzt festhalten wollte, wie es bei Matth. an der Parallelstelle heißt: προσελθοῦσαι ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας. Sie durfte ihn jetzt nicht mehr loslassen und wollte ihn für immer bei sich behalten. In der Freude ihrer Seele klammerte sich Maria an den Herrn, damit er ihr nicht wie eine plötzliche Erscheinung wieder verschwinde. Darin lag aber ein Mangel des Verständnisses für die Aufgabe, die Jesus jetzt hatte: nämlich aufzufahren zu seinem Vater, von dem her er dann eine unzertrennliche Gemeinschaft mit der Maria knüpfen werde. So erklärt sich das οὐπω γάρ. In dem Perfekt ἀναβέβηκα liegt keine Verbindung der Auferstehung mit der Himmelfahrt: als wolle der Herr jetzt gleich auffahren. – In den Worten πορεύου δέ etc. wird der eigentliche Zweck der Erscheinung Christi hervorgehoben: Maria soll eine Botin der Freude an seine Brüder werden. Der Herr nennt die Jünger Brüder im Hinblick auf Ps. 22,23, wo der vom Kreuz errettete und von seinen Feinden befreite in der Gewalt seiner Dankbarkeit und Liebe in dem Volke, das Gott dient, nur seine Brüder sehen kann. Durch den Tod und die Auferstehung Christi ist jetzt sein Gott und sein Vater völlig unzertrennlich der Gott und der Vater der Gemeinde geworden, die darum aus Brüdern Christi besteht. Der Ausdruck Bruder kommt hier zum erstenmal vor. Er ist ein Siegel auf die Liebe Jesu zu den Jüngern. Hebr. 2,12. 1. Mos. 46,31-34; 47,1-6.

V. 19-28. Der Auferstandene in Mitten des Jüngerkreises am Abend des Ostertages.

Dieser Offenbarung geht die an Petrus und die Emmausjünger voran. Parallel sind die Berichte bei Mk. 16 und Lk. 24.

V. 19. συνηγμένοι ist von Lachmann und Tischendorf beseitigt. θύραι auch von einer Tür, weil sie aus zwei Flügeln bestand. Beides liegt in dem Zusatz: sowohl in welcher Verzagtheit sich die Jünger befanden als auch, dass die Verschlossenheit der Tür Jesum nicht hinderte, plötzlich in der

Mitte des Zimmers dazustehen. Das Wunder wird nicht dadurch begreiflicher, dass man sagt, die Tür sei vor dem Herrn gewichen oder dass man von seiner verklärten Leiblichkeit redet.

V. 20. c. 16, 22 f.

V. 21. c. 17, 18. Der Gruß des Friedens hebt die Jünger aus allen Schrecknissen heraus und zeigt ihnen ihren Beruf: Diener der Botschaft des Friedens zu sein. In dem πέμπω liegt das nahe Bevorstehende.

V. 22. Gen. 2, 7. Ez. 37, 5. 10. Die Redensart spiritu et numine afflari ist eine im Altertum allgemein verbreitete. Cyrill sagt, dass es Gewohnheit gewesen, Kraftlose anzuhauen. Jesus nun, der als der Heilige Verwesung nicht gesehen hat und auferweckt war in der Kraft des Vaters, des Odem also der Odem eines ewigen Lebens ist – haucht von seinen Lippen den fast entseelten Jüngern von dem Leben zu, welches in ihm atmet. πνεῦμα ἅγιον ohne Artikel: *heiligen* Geist im Gegensatz gegen den unheiligen Geist der Furcht und des Unglaubens. λάβετε ist nicht Futurum, sondern gegenwärtige reale Mitteilung, wie sich denn durch die Gabe alsbald die Stimmung der Jünger wandelt. Hier haben wir wieder den Logos in seiner Schöpfermacht. Mit der Ausgießung des Geistes am Pfingstfeste vereinigt sich aber dieser Empfang des Geistes so, dass wie schon vor der Auferstehung des Herrn der Geist in den Jüngern wirkte (ihr kennt ihn), er hier in besonderer Kraft sie ergreift, bis sie ihn zu Pfingsten in voller Gewissheit und Zuversicht empfangen, um nun öffentlich als Zeugen dazustehen, womit nicht ausgeschlossen ist, dass sie auch nach Pfingsten einer steten Erneuerung und Wiederbelebung durch diesen Geist bedurften. Der Geist aber ist stets ein und derselbe.

V. 23. ἀφίενται, andere von Griesb. und Tisch. bevorzugte Lesart ἀφίενται entsprechend dem κεκράτηνται. κρατεῖν festhalten, so dass sie in der Schuldhaft bleiben. Wie der *Herr* in der Anhauchung mit dem Geiste die Jünger von aller Sünde lossprach, so würden sie auch durch die Predigt des Evangeliums von Sünden lossprechen und bei den Ungläubigen diese behalten. Sowohl in der Gabe des Geistes als auch in der besonderen Berufung der Apostel lag die Vollmacht zu solcher unvergleichlichen Stellung. Johannes bleibt sich in seinem Bericht von der Auferstehung des Herrn gleich: nur das Wort und der Geist des Auferstandenen schaffen den Glauben an denselben bei denen, die von Furcht und Unglauben beherrscht sind. Der Herr haucht die Wahrheit in sie hinein.

V. 24-29. Die Offenbarung an Thomas.

V. 24. Thomas hat sich von seinen Genossen entfernt, indem er an Allem verzweifelnd auch von diesen nichts erwartete. Er ist ein δίδυμος, eine schwankende Doppelnatur, vergl. 11, 16.

V. 25. Gegenüber den heiligsten Versicherungen beharrt Thomas in seinem hartnäckigen Unglauben, denn als Mensch will er sehen und fühlen. Auch ein berufener Apostel glaubt ohne die Gnade des Herrn nichts. Thomas spricht hier in großer Vermessenheit, und indem er mit den Wunden des Herrn beschäftigt ist, glaubt er nicht, dass ein solchen Wunden Erlegener auferstehen könne. Er treibt die Sache auf die Spitze. Statt τύπον haben die ältesten Codd. in zweiter Stelle τόπον.

V. 26. ἦσαν ἔσω: drinnen im Hause – wohl in demselben ihnen gewöhnlichen und gemeinsamen Versammlungsorte. Jesus erscheint an *seinem* Tage, am Tage der Auferstehung. Dass die Türen auch diesmal verschlossen waren, beweist, wie langsam das volle Vertrauen in die Jünger wiederkehrte und ist wieder ganz aus der Wirklichkeit des Lebens genommen. Der Gruß des Friedens zeigt den treuen Hirten, der nicht mit Vorwürfen kommt, sondern indem er die ganze Versammlung mit diesem Frieden umschließt auch den Thomas mit demselben umfasst. Es ist eine wichtige Beobachtung in der Auferstehungs-Geschichte, dass Jesus *als ganz derselbe* auftritt, wie vor der Auferstehung: als der sich stets gleichbleibende Hirte. Die völlige Identität der Persönlichkeit und ihres Wesens,

das nirgends in dem ungewöhnlichen Glanz der wunderbaren Tatsache erscheint, ist ein starker Beweis der Wahrheit.

V. 27. Der Herr redet in unendlicher Herablassung. *μὴ γίνου* – wer sich so selbst gestemmt hat in seinen Zweifeln, für den ist es kein leichter Kampf, nun mit einem Mal vor der Wahrheit dahinzusinken. Gerade diese Liebe Jesu aber und das Wort: Werde nicht ein Ungläubiger, sondern ein Getreuer! brach sein Herz.

V. 29. Thomas nennt Jesum seinen Gott. Calvin: *fatetur Thomas Christum esse Dominum suum: denique altius conscendit ac Deum quoque nominat*. Es war nicht allein die Überführung von der Wahrhaftigkeit der Auferstehung als vielmehr auch die Macht der Gnade Jesu gegen ihn, den Ungläubigen, die dieses Bekenntnis aus dem Herzen und Munde des Thomas hervorpresste. *Allein Gott* ist so herablassend und gütig! Wenn Joh. diesen Ausruf gerade zu Ende seines Evang. gesetzt hat, so gewinnt er dadurch ein um so größeres Gewicht. Es war übrigens selbstverständlich für den Juden Thomas, dass Jesus nicht ein jetzt etwa werdender Gott war, sondern der ewige Jehova. Der Gedanke einer allmählichen Vergöttlichung des Messias gehört ins Heidentum.

V. 29. Die Participia des Aorists *ἰδόντες, πιστεύσαντες* erklären sich daraus, dass Beides der Seligpreisung ja musste vorangehen. 1. Petr. 1,8.

V. 30.31. *σημεῖα* erklären Theoph., Kuinoel, Lücke, Olsh. unrichtig von den *τεκμήρια* der Auferstehung – vielmehr überblickt hier der Evangelist seine ganze Schrift und deren Inhalt. *ἐν τῷ βιβλίῳ* – Joh. hat allerdings der Kirche nichts hinterlassen *als ein Buch*, und es kommt alles darauf an, wie man zu diesem Buche steht. Mit dem Worte, welches im Anfang war, hat Joh. begonnen, und er schließt nun mit dem Glauben und mit dem ewigen Leben in demselben, *ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*.

21. Kapitel.

Soweit die kirchliche Tradition hinaufreicht, ist dieses Kap. mit dem Evang. verbunden gewesen und als von Joh. selbst verfasst angesehen worden. Alle Handschriften und alten Versionen enthalten dasselbe. Zuerst Grotius kam durch die letzten Verse zu der Annahme, dass hier der Schreibende ein Anderer als der Apostel sein müsse und vielleicht dieses Kapitel von der ephesinischen Gemeinde oder dem Presbyter Johannes zugesetzt sei, zu dem Zwecke, dass die Weissagung Jesu von dem langen Leben des Joh. und dem gewaltsamen Tode des Petrus als erfüllt nachgewiesen werde. Dieser Ansicht haben sich Cleric. Semler, Paulus, Lücke, de Wette, Credner, Schweizer, Bleek, Baur und seine Schule, neuerdings Keim und B. Weiss angeschlossen. Für johanneisch erklären das Kapitel Calov, Wetstein, Lampe, Hug, Frommann, Tholuck, neuerdings Hengstenberg, Luthardt, Godet, Steinmeyer, Keil, indem man nur die zwei letzten Verse als Zusatz einer anderen Hand betrachtet.

Die Gründe für die Echtheit sind diese: 1) die Sprache ist so johanneisch, dass Credner urteilt: dieses Kapitel weist fast alle Eigentümlichkeiten des johanneischen Stils auf; 2) das Kapitel knüpft unmittelbar als Fortsetzung an das Frühere an und will V. 14 die dritte Offenbarung Jesu nach seiner Auferstehung von den Toten sein, es ist also als ein Zusatz zu c. 20 anzusehen von derselben Hand, welcher geschehen konnte, wenn auch V. 30 und 31 den Eindruck eines förmlichen Schlusses machen. Richtig sagt Steinmeyer, dass dieser Zusatz seine besondere Bedeutsamkeit für die Hirten hatte und nicht so sehr für die Herde; 3) der Behauptung, dass der Abschnitt V. 15-23 erst nach dem Tode des Joh. geschrieben sei, liegt die Leugnung zu Grunde, dass Jesus den Kreuzestod des Petrus und das lange Leben des Joh. voraussagen können; 4) es bedurfte keiner langen Zeit, in der sich die Rede unter den Brüdern verbreitete, dass Joh. nicht sterben werde – dies konnte gleich nach dem Worte des Herrn geschehen und dann weiterhin bei dem Alter des Joh. an Bestand gewinnen; 5) das Kapitel enthält den Bericht eines Augenzeugen und ist in dem, was von Petrus und Joh. ge-

sagt wird, so zarter und feiner Natur, dass es nur von einem Apostel niedergeschrieben sein kann; 6) V. 24 entspricht so sehr der Art, wie Joh. von sich selbst spricht, c. 19,35, dass unter Beachtung des Präsens μαρτυρῶν und unter Vergleichung von 1. Joh. 1,4 und Apoc. 1,1 f. dieser Vers als Selbstzeugnis des Verfassers betrachtet werden muss: er steht noch mitten in der Gemeinde drin als der große Zeuge. Das οἶδαμεν spricht eine Gewissheit nicht nur aus der Seele des Joh., sondern der ganzen Gemeinde aus. Vergl. 3,11. Joh. ruft mit diesen Worten alle die zu Zeugen heran, die ihm geglaubt haben. Über die Art von V. 25 siehe die Erklärung.

V. 1-14. Der Fischzug und das Mahl.

V. 1. πάλιν τοῖς μαθηταῖς weist auf 20,19 und 26 hin.

V. 2. Die Jünger waren auf die Weisung des Herrn nach Galiläa zurückgekehrt und warteten in aller Einfalt und auf die Winke des Herrn harrend ihres alten Berufes. Dies ein Zeichen der Wirklichkeit der Geschichte. Es werden die Namen der Jünger genannt, um nachher mitzuteilen, wie aus dieser Schar *zwei* mit besonderen Aufträgen von dem Herrn betraut werden.

V. 3. Simon Petrus hat schon hier eine gewisse Führerschaft übernommen, auch war er wohl am meisten ein geschäftsmäßiger Fischer.

εὐθὺς: Da dem ganzen Fischzug eine Symbolik auf das apostolische Amt unterliegt, so zeigt dies εὐθὺς, dass alle menschliche Bereitwilligkeit noch nicht ausreicht, um den Segen des Amtes zu erlangen.

V. 4. Der Herr erscheint, wenn alle Mühe umsonst war. εἰς τὸν αἰγιαλόν: wo sich die Wellen brechen. Dass die Jünger den Herrn nicht alsbald erkennen, beweist ihre Befangenheit in der sinnlichen Welt, die den Herrn dem Auge und den Empfindungen entrückt.

V. 5. παῖδια nennt er sie, weil er sie als seine Diener vergeblich arbeiten sieht. προσφάγιον ist im Allgemeinen die Zukost (nur hier im N. T.), während ὀψάριον dieselbe ist als am Feuer bereitet. Der Herr bittet seine Jünger darum um die Zukost, um ihnen die Erfolglosigkeit ihrer Arbeit ans Herz zu legen. In dem μήτι liegt schon, dass er eine abschlägige Antwort erwartet.

V. 6. εἰς τὰ δέξια μέρη – in die glückbringenden Seiten. Der Erfolg ist eine Verheißung für die Zukunft, in der nicht ihre eigene Arbeitstreue, sondern allein das Wort des Herrn sie zu Menschenfischern machen würde.

V. 7. ἀκούσας – klingt fast naiv – erkannte er ihn denn nicht selbst? γυμνός – so kann er genannt werden, auch wenn er noch ein Unterkleid anhatte. ἐπενδύτης ist eine Art leinerner Kittel mit Taschen versehen.

V. 8. Enthält einen bescheidenen Tadel Petri, der Schifflein und Fische verlässt – und dies noch dazu bei so *nahe* Ufer. Die anderen Jünger waren bedachtsamer. 200 Ellen = 120 Meter. Hier ist der Augenzeuge und der geübte Fischer, der die Distanzen kennt.

V. 9. Aus dem artikellosen ὀψάριον und ἄρτον kann man nicht sicher schließen, dass es nur ein Fisch und ein Brot gewesen. Die Zubereitung ist eine wunderbare. Es wird den Jüngern mit diesem Empfange angedeutet, dass der, der sie zu seinen Fischern gemacht hat, auch für ihre Stärkung und Erquickung nach der Arbeit sorgt, und dass der Arbeiter seines Lohnes wert ist.

V. 10. Um sie von der vollen Wirklichkeit des Mahles und damit seiner eigenen Gegenwart zu überzeugen, fordert er sie in großer Herablassung auf, nun auch von der Zukost (von der Speise also), die sie selbst eben jetzt gefangen haben, herbeizutragen zu dem gemeinsamen Mahle. Er schreibt dabei ihrer Arbeit zu, was er selbst durch sein Wort ihnen verschafft.

V. 11. Die Zahl 153 hat sehr verschiedene Deutung erfahren. Es ist fraglich, ob sie überhaupt eine Symbolik enthält und nicht allein die Geschichtlichkeit des wunderbaren reichen Fanges bezeugt. Es ist nicht erwiesen, dass die Alten 153 Fischarten zählten.

V. 12. ἐξετάσαι ist ausfragen. Auf dem ganzen Mahle ruht Majestät und Feierlichkeit.

V. 13. Dies geschieht zu einem Beweise, dass er immer als ihr Hausvater für sie sorgen werde.

V. 14. Diese drei Offenbarungen Jesu hatten ihren besonderen Zweck für die Jünger als seine Zeugen und Evangelisten. Die feine Charakterisierung des Petrus und Joh., die Anschaulichkeit der Situation, die heilige Ehrfurcht vor dem Herrn, der selbst in völliger Gleichheit der Person und der Handlung wie vor der Auferstehung erscheint, beweisen die geschichtliche Wahrheit dieser dritten Offenbarung. So sind diese Dinge am Gestade des Sees von Tiberias geschehen.

V. 15-23. Petri Demütigung, Trost und Ende.

V. 15. Wie der Fischzug die Jünger an ihr Amt erinnert hatte, so kommt jetzt Jesus durch seine Fragen an den, der ihn dreimal verleugnet hatte, zu der neuen Bestätigung desselben in seinem Berufe, seine Schafe zu weiden. Der Gedanke der Wichtigkeit und Aufgabe des apostolischen Amtes waltet auch hier vor, das aber nicht in dem Geiste des Herrn zu führen ist, wenn man nicht allen Stolz und alle Vergleichung mit Andern ablegt. Statt Σίμων Ἰωῆ lesen Lachm. und Tisch. Ἰωάννου. Der Herr redet Petrus nach seiner menschlichen Herkunft in besonders zärtlicher Weise an. Das πλεῖον τούτων erweckte in zarter Weise die Erinnerung an den falschen Ruhm des Petrus und sein heutiges sich ins Meer stürzen. φιλεῖν ist die freundschaftliche zärtliche Liebe, mehr gewöhnlich, menschlich einfacher, weiter als ἀγαπᾶν, welches als ein besonderes N. T.-Wort die heilige, hingebende Liebe bedeutet, mit der man Gott und die Brüder umfasst. Siehe Cremers Wörterbuch unter ἀγαπᾶν. Petrus sagt nichts von den Übrigen und erniedrigt den Ausdruck ἀγαπᾶν zu dem φιλεῖν: er ist der ergebene Freund des Herrn. Nur ein solcher kann die Schäflein Jesu weiden. βόσκειν ist hüten.

V. 16 Der Herr, scheinbar nicht zufrieden mit dem φιλεῖν, will ein ἀγαπᾶν haben, aber Petrus in Selbsterkenntnis bejaht wohl seine Liebe, aber nur in der Art des φιλεῖν. Er fühlt sich unten und hält sich unten. ποιμαίνειν mehr als βόσκειν: die vollständige Leitung der Herde, darum auch τὰ πρόβατά μου. Das βόσκειν der ἀρνία ist übrigens ebenso schwer und oft noch mühevoller als das ποιμαίνειν der Schafe.

V. 17. Der Herr fragt nun zum drittenmal, ob Simon denn auch wirklich menschlich herzlich ihm ergeben sei – indem er den Mann ganz zerschlagen und demütigen will.

σύ γινώσκεις – du erkennst es im Sinne von Ps. 139. Für πρόβατα lesen Tischend., Meyer, Weiss πρόβάτια: Schäflein, was wieder die besonders Schwachen der Sorge Petri empfehlen würde. Und dazu bereiten allein die Demütigungen des Herrn und das tiefste Gefühl des eigenen Elendes.

V. 18. νεώτερος – ein Jüngerer war Petrus die Zeit seines Lebens mit dem Herrn, wo er sich selbst gürtete, (wie er es eben bei dem Sprung ins Meer gezeigt hatte), und wo er seinen Willenstrieben folgte. Aber im vollen Gegensatz zu diesem der Jugend eigentümlichen Tun enthüllt ihm der Herr das Schicksal seines Alters, indem er dabei die Tätigkeit des Petrus als Apostels übergeht. Die jetzige Selbstleitung und die so verschiedene Leitung im Alter treten gegenüber als ein Beweis, dass in dem Dienste des Herrn das Ich des Menschen getötet wird.

Die ἔκτεισις τῶν χειρῶν war nach Artemidos das Charakteristikum der Kreuzigung. Wer dies Äußerste erleiden musste, war willenlos in die Gewalt eines Anderen preisgegeben. Diese Probe der Liebe hatte Petrus zu bestehen. Die Weissagung des Herrn an seine Apostel sind Leiden wie Mt. 24

an die ganze Gemeinde. Welch eine zarte Güte und doch wieder welch ein erschütternder Ernst ruht auf dem ganzen Abschnitt. Vergl. 2. Petr. 1,14. Gegen die Deutung auf die Kreuzigung hat man angeführt, dass dann die Umgürtung und Abführung der Ausstreckung der Hände vorangehen müsse, doch konnte sehr leicht das bezeichnende Wort vorangestellt werden und dann zwei Nebenakte folgen, die allerdings auf bestimmte Vorgänge bei der Kreuzigung zu deuten sind, da das ganze Ereignis gegenwärtig vor den Augen des Herrn steht. ζώσει – auf die Gürtung mit einem Strick oder mit dem Schamtuch oder auf die Anbindung am Pfahl zu beziehen. οἴσει – ein Wegführen und Wegschleppen war die ganze Handlung.

V. 19. θανάτῳ δοξάζειν τὸν θεόν – dies aus unserer Stelle später der Sprachgebrauch für die Leiden der Märtyrer. Petri Kreuzestod allgemeine Tradition bei den Kirchenvätern, obgleich schon verbunden mit monchischen Albernheiten (wie bei Euseb. h. eccl. IV, 1). ἀκολουθεῖ μοι – nicht nur in dem Sinne ihm jetzt zu folgen, indem der Herr von dem Mahle aufbricht, sondern wie Mt. 10,38. cf. Ev. Joh. 13,36 und V. 22 in unserm Kapitel. Der Herr verkündet ihm die Gleichheit seines Todes mit ihm selber.

V. 20-23. Die Zukunft des Johannes.

V. 20. Johannes hebt in seiner schüchternen und zarten Weise es hervor, dass er lediglich darum bei dieser feierlichen Offenbarung sich dem Herrn angeschlossen habe, weil er es auf die große Liebe Jesu zu ihm wagen durfte, die ihm ja selbst einmal erlaubt hatte, bei dem Mahle sich an seine Brust niederzulassen und ihn in Einfalt und Vertrauen die Frage nach dem Verräter wagen ließ. Er war in diesem Augenblick so ergriffen von der Majestät des Herrn, dass nur die alte Liebe Jesu ihn reizte, sich wenn auch zaghaft, in der Nähe des Herrn zu halten. Ganz nach Joh. Sinn, und darum voll geschichtlich. Jedes sich Vordrängen lag ihm fern. Von einem Rangstreit kann hier nur die kritische Rohheit reden.

V. 21. Gerade in seiner Ergriffenheit war Petrus leidenschaftlich bewegt, und so fragt er unbedacht und hart, was mit diesem sein werde. Zu der Frage ist ἔσται zu ergänzen. Es ist ein Ausbruch der alten Natur, die selbst bei einem Petrus die tiefste Demütigung noch nicht gebrochen hatte. Ganz gemäß der Erfahrung des Lebens. Es lag auch in dem vorschnellen Worte etwas Eifersüchtelei. Petrus hätte leicht begreifen können, weshalb der vorsichtige Joh. sich in der Nähe des Herrn zu halten den Mut hatte.

V. 22. Ein Tadelwort dessen, der allein über das Los seiner Jünger zu bestimmen hat. Wie Markus und Lukas (es geziemt euch nicht zu wissen) auch nach der Auferstehung den Meister als ernst strafend und tadelnd darstellen, so auch Joh. Und darin liegt ein unumstößlicher Beweis der Wahrheit der Geschichte. Auch die Apostel bleiben unter dem züchtigenden Regimente des Herrn, wie dies Petrus später zu Joppe und zu Antiochien erfuhr. In diesem Tadel ist auch die hypothetische Form des Wortes begründet, in der der Herr seine freiwaltende Souveränität behauptet, aber doch genugsam andeutet, dass Joh. wirklich seine Wiederkunft erleben werde. Soll Petrus durch *den Tod* Gott verherrlichen, also dem Sichtbaren nach nichts schauen, so wird Joh. die Wiederkunft Christi, also eine Offenbarung der Herrlichkeit desselben, erleben. αὐτόν mit besonderem Nachdruck hervorgehoben. Bei der Wiederkunft haben wir an das Kommen des Herrn zum Gericht über Jerusalem zu denken, mit dem er gerade nach unserem Evangelium einen so heißen Kampf gehabt hat. Dieses Gericht ist aber ein Vorspiel des Weltgerichts und darum Mt. 24 prophetisch damit zusammengefasst.

μένειν ist am Leben bleiben. Joh. hat in der Offenbarung das Kommen Jesu zum Gericht über Jerusalem vorausbeschrieben und ist wohl gleich nach der Zerstörung Jerusalems als dem gewaltigen

Abschluss der apostolischen Zeit entschlafen, denn über ein längeres Leben desselben haben wir nur Sagen der Kirchenväter. Übrigens hat sowohl der Herr selbst als auch das Verständnis des Joh. in dem: „bis ich komme“ etwas viel Gewaltigeres gesehen als etwa nur die Befreiung vom Martyrium oder Tode. Es war dem Joh. nicht um ein Gut für sich zu tun, sondern um die Erkenntnis der Erfüllung der Gerichtsworte des Herrn über Jerusalem und die Welt. οὐ ἀκολουθεῖ μοι – du sei mit deinem Wege und deiner Bestimmung zufrieden, nämlich die Schmach meines Kreuzes zu erfahren.

V. 23. Diese Rede verbreitete sich von dem Worte Jesu aus, und konnte sich sehr bald verbreiten. Joh. sollte also nach der Meinung der Brüder eine Wiederkunft Christi erleben, bei der er dem Tode entging, also verwandelt wurde. Joh. hat aber diese Wiederkunft anders aufgefasst denn als eine Befreiung vom Tode. Viel wichtiger als die Befreiung vom Tode war für Joh. die ihm mit den Worten des Herrn auferlegte *gläubige Erharrung seines Kommens*, die er in der Offenbarung so heiß erfleht und auf die ausschauend er hier sein Evangelium schließt.

V. 24. Die Gründe, dass dieser Vers von Joh. selbst noch geschrieben, sind folgende: 1) schlosse das Evangelium mit V. 23, so würde es den Eindruck eines abgerissenen Bruchstückes machen; 2) die Worte hängen eng mit V. 23 zusammen, denn eben der noch lebende und im Glauben die Zukunft des Herrn erharrende Jünger steht in seinem Alter als ὁ μαρτυρῶν inmitten der Gläubigen; 3) Joh. nennt sich mit derselben Zuversicht hier ὁ μαρτυρῶν, wie er c. 19,35 und Offb. 1,2 sein Zeugnis betont; 4) gerade am Schluss des Evang. ist ein solches Wort an seiner Stelle und kann hier nach c. 19,35; 20,31 als drittes Siegel der Wahrheit folgen. – περί τούτων: nicht nur über die letzte Erscheinung des Herrn, sondern über alles im Evangelium Berichtete. γράψας ταῦτα: Joh. hat dies also wirklich geschrieben – und nun hat man die Freiheit, entweder der Anmaßung der Kritik zu folgen, welche Solches frech ableugnet, oder dem von dem Herrn durch die Erfahrung seiner Wiederkunft beglaubigten Apostel und Zeugen. οἶδαμεν – hier fasst Joh. sein Zeugnis mit dem der gläubigen Gemeinde zusammen, denn er hatte in seinem langen Leben nicht vergeblich gearbeitet, sondern sein Zeugnis hatte Glauben gefunden, wie er denn V. 23 von seinen Brüdern reden kann. Das Wissen bei Joh. war nicht bloß ein geschichtliches Wissen, sondern ganz wie das der Gemeinde ein Wissen im heil. Geist. Und der Apostel schreibt es sich selbst zur Freude nieder, dass die Gemeinde weiß, dass sein Zeugnis wahr ist.

V. 25. Dieser Vers fehlt in Codex α und ist von Tischendorf aus dem Texte gestrichen; er kommt aber in allen übrigen Handschriften vor. καὶ ἄλλα πολλὰ ἃ ἐποίησεν ὁ Ἰησ. bezieht sich auf die Taten Jesu während seines Erdenlebens. Wenn diese große Menge Tat für Tat geschrieben würde, οὐδὲ αὐτὸν τὸν κόσμον – nicht einmal die Welt. Statt χωρῆσαι liest Lachmann χωρήσειν: es würden die Bücher nicht Raum finden, was doch nicht von der capacitas intellectus sondern loci zu verstehen ist. οἶμαι soll diesen gewaltigen Ausspruch etwas mäßigen. Man muss sagen, dass dieser Vers ein späterer Zusatz von Jemandem ist und kaum der apostolischen Nüchternheit entspricht, aber betrachtet von dem Gesichtspunkt eines, der über die unendliche Fülle der Heilstaten Jesu staunt und so seiner starken Empfindung einen Ausdruck gibt, ist er auch nicht ungereimt. Calvin, der die Worte als des Joh. auffasst, sagt: Scimus ut se ad communem loquendi modum accommodet Deus ruditatis nostrae causa, immo interdum quodammodo balbutiat. Jedenfalls stimmt aber dieser Zusatz völlig mit der Absicht Joh. überein, in seinem Buch eine Auswahl der Machttaten Jesu zu geben, also nicht Ideen, sondern Tatsachen, welche den Seinen zum Leben, der Welt aber zum Gericht werden.