COMMENTAR

ÜBER DAS

EVANGELIUM DES JOHANNES

VON

CARL FRIEDRICH KEIL

DR. UND PROF. DER THEOL.

Edward Winkel

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.
1881.

EINLEITUNG.

§. 1. Lebensumstände des Apostels Johannes.

Der Apostel Johannes, welchen die kirchliche Ueberlieferung einstimmig als den Verfasser des vierten Evangeliums nent, war ein Sohn des Zebedäus, eines wolhabenden Fischers am galiläischen Meere (Mrk. 1, 20), und der Salome, welche Jesu mit den ihm dienenden galiläischen Frauen bis unter das Kreuz folgte (Mrk. 15, 40), doch nicht eine Schwester der Mutter Jesu war, wie neuere Kritiker aus irriger Deutung von Joh. 19, 25 schließen, s. dagg. m. Comm. zu Mtth. 12, 46. S. 307). Mit seinem älteren Bruder Jakobus das Gewerbe des Vaters betreibend, war er Schüler Johannes des Täufers geworden, und wurde von diesem auf Jesum als das Lamm Gottes hingewiesen, so daß er mit Andreas Jesu nachging, um ihn in seiner Herberge aufzusuchen (Joh. 1, 36. 40 f.). Bei dieser ersten persönlichen Zusammenkunft und Unterredung mit Jesu wurde er von der göttlichen Persönlichkeit Christi so mächtig erfaßt, daß er mit Jesu nach Galiläa zurükkehrte und nach dem öffentlichen messianischen Auftreten Jesu auf dessen Ruf ihm nachzufolgen mit seinem Bruder das väterliche Gewerbe aufgab und in Jesu ständige Nachfolge eintrat (Mtth. 4, 21 f.) und bald darauf durch den wunderbaren Fischzug des Petrus und Andreas mit diesen beiden Jüngern und seinem Bruder Jakobus die göttliche Weihe für den apostolischen Beruf empfing (Luk. 5, 10). S. die Erörterung des Verhältnisses von Mtth. 4, 18 u. Luk. 5, 10 zu Joh. 1, 35 ff. im Comm. zu Mtth. u. Luk. a. a. O. — Im Kreise der Apostel gehörte Johannes mit Petrus und seinem Bruder Jakobus zu den vertrautesten Jüngern des Herrn, welche gewürdigt wurden, nicht nur die wunderbare Auferweckung der Tochter des Jairus (Mrk. 5, 37. Luk. 8, 51), sondern auch die Verklärung Jesu (Mtth. 17, 1 u. Parall.) und seinen Gebetskampf in Gethsemane (Mtth. 26, 37. Mrk. 14, 33) als Augenzeugen zu schauen. Ihn mit Petrus beauftragte Jesus auch, das lezte Paschamahl, das er mit seinen Jüngern feiern wolte, in Jerusalem zu bereiten (Luk. 22, 9). Bei diesem Mahle lag Johannes am Busen oder an der Brust Jesu als der Jünger, welchen Jesus liebte (Joh. 13, 23 ff. 19. 26) und folgte Jesu

bei seiner Gefangennahme mit Petrus bis in den Palast des Hohenpriesters nach (Joh. 18, 15) und nach der Verurteilung Jesu zum Kreuzestode bis nach Golgatha, wo Jesus vom Kreuze herab ihm seine Mutter befahl, die er von Stund an in sein Haus aufnahm (Joh. 19, 26 f.). Am Ostermorgen eilte er auf die Nachricht der Maria Magdalena, daß der Stein vom Grabe gewälzt sei, mit Petrus zum Grabe, schneller als dieser laufend, um sich von dem Sachverhalte zu überzeugen (Joh. 20, 2 ff.), und als der Auferstandene den Jüngern am galiläischen Meere erschien, war es Johannes, der zuerst Jesum erkante und zu Petrus sprach: Es ist der Herr (Joh. 21, 7). — Hiernach stand Johannes nächst Petrus dem Herrn am nächsten, trat aber als der Innerliche und Schweigsame hinter dem im Reden und Handeln raschen Petrus zurück. Im vierten Evangelium sind von ihm nur drei Worte erwähnt: die Frage: „Meister, wo bist du zur Herberge?“ (1, 39), die vielleicht nur Andreas an Jesum richtete; die Frage beim lezten Mahle: „Herr, wer ist's?“ zu der ihn Petrus veranlaßt hatte (13, 25), und das Wort: „Es ist der Herr“ (21, 7).

Johannes war eine stille, sinnige, receptiv beobachtende Natur, die jedes Wort des geliebten Meisters in tiefster Seele ergriff, erwog und sich selig in die Contemplation der Herrlichkeit des Menschensohnes versenkte, daher auch in der Tiefe des Herzens Christo am nächsten stand und der Jünger wurde, welchem der Herr seine individuelle Liebe zuwandte (Joh. 13, 23 ff.). Mit dieser Innigkeit seines Naturells lassen sich die Charakterzüge, welche die anderen Evangelisten von ihm überliefern, unschwer vereinigen. Markus berichtet 3, 17: Jesus habe den Söhnen des Zebedäus, Jakobus und Johannes, den Namen Βοανηργές d. i. υἱοὶ βροντῆς Donnerssöhne, beigelegt. Wann und bei welcher Veranlassung dies geschehen, ist nicht erwähnt. Warscheinlich damals, als sie auf die Bewohner eines samaritanischen Fleckens, welche Jesu auf seiner Wanderung nach Jerusalem keine Herberge gewährten, Feuer vom Himmel herabrufen wolten, wie Elias gethan habe, und Jesus sie mit dem Worte: Ihr wisset nicht, weß Geistes Kinder ihr seid, zurechtwies (Luk. 9, 54 f.). Wenn nun dieses Wort auch einen leisen Tadel fleischlichen Feuereifers enthält, so floß dieser Eifer doch aus inniger Liebe zu Christo. Diese Liebe trieb Johannes auch, einem, der in Jesu Namen Dämonen austrieb, ohne ihm nachzufolgen, jenes Thun zu wehren, weil er es als Untreue gegen Jesu Person ansah (Mrk. 9, 38 f. Luk. 9, 49 f.). Und auch, als die Mutter der beiden Brüder für ihre Söhne Ehrenplätze zur Rechten und Linken Jesu im Reiche Gottes erbat, lag jener Bitte nicht ‚hochfliegender Ehrgeiz‘ zu Grunde, sondern nur unverständiges Verlangen, ihren Söhnen die Seligkeit der unmittelbaren Gemeinschaft mit Christo zuzuwenden, und wenn dabei Johannes und Jakobus die Schwierigkeit der Nachfolge Jesu im Leiden unterschätzend sich wol zutrauten, den Kelch zu trinken, der Jesu beschieden sei (Mtth. 20, 20 ff.), so war es doch nur innige persönliche Liebe zu Christo, von der sie sich dabei leiten ließen und die beide Jünger später auch durch die That bewährt haben.

Nach der Himmelfahrt des Herrn trat Johannes gemeinsam mit Petrus in Jerusalem furchtlos als Zeuge von der Auferstehung des Herrn auf (Act. 3 u. 4) und wurde dann mit demselben von den Aposteln nach Samarien gesandt, um die dort durch Philippus zu Christo Bekehrten durch Gebet und Handauflegung im Glauben zu befestigen (Act. 8, 14 ff.). — Als Paulus drei Jahre nach seiner Bekehrung nach Jerusalem kam, traf er dort nur Petrus und Jakobus den Bruder des Herrn (Gal. 1, 18 f.), aber gegen 10 Jahre später neben diesen auch den Johannes, und zwar mit beiden zu den Säulen der Gemeinde gezählt (Gal. 2, 2 ff. Act. 15). Wie lange Johannes hernach dort noch blieb, läßt sich nicht bestimmen. Als Paulus um das J. 60 zum lezten Male nach Jerusalem kam, wird er nicht erwähnt, woraus jedoch nicht zu schließen, daß er damals schon Jerusalem ganz verlassen hatte. Dies geschah warscheinlich erst vor dem Ausbruche des jüdischen Kriegs, als die dortige Christengemeinde nach Pella flüchtete. Wohin er sich von Jerusalem und Judäa zunächst begab, darüber fehlen auch nähere Nachrichten. Die kirchliche Ueberlieferung seit der Mitte des zweiten Jahrh. nent nur, und zwar einstimmig, Kleinasien, namentlich Ephesus als die Stätte seiner späteren Wirksamkeit und seines Todes. Der aus Kleinasien nach Gallien gekommene *Irenaeus,* der dort bereits während der großen Christenverfolgung als Presbyter thätig war und im J. 178 zum Bischof von Lugdunum und Vienna erwählt wurde und im J. 202 den Märtyrertod starb, erwähnt nicht nur in seiner Schrift wider die Häretiker mehrfach der apostolischen Wirksamkeit des Johannes in Ephesus bis in die Zeiten Trajans[1], sondern erinnert auch in einem Briefe an *Florinus* diesen seinen Jugendfreund, der gnostische Irrlehren angenommen hatte, daß dies nicht die Lehre sei, welche uns von den Aeltesten vor uns, die nach den Aposteln gelebt haben, überliefert worden ist; ‚denn ich habe dich, da ich noch ein Knabe war (παῖς ἔτι ὤν) im unteren Asien bei Polykarp gesehen .... und ich könte dir noch den Platz zeigen, wo er saß, wenn er lehrte und von seinem Umgange mit Johannes und mit den übrigen, welche den Herrn gesehen hatten, erzählte u. s. w.' (*Euseb. h. eccl. V, 20, 2—4*), und berichtet in einem an den Bischof Victor von Rom aus Anlaß des Paschastreites gerichteten Briefe, daß der Bischof Aniket den seligen Polykarp bei einem Besuche desselben zu Rom um 160 die Feier des Pascha am 14. Nisan nicht ausreden konte, weil Polykarp diesen Tag immer mit Johannes dem Jünger unsers Herrn und den andern

1) S. *Irenaeus adv. haer. III, 3, 4* (vgl. *Euseb. h. eccl. III, 23*): ἀλλὰ καὶ ἡ ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησία ὑπὸ Παύλου μὲν τεθεμελιωμένη, Ἰωάννου δὲ παραμείναντος αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων, μάρτυς ἀληθὴς ἐστι τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως. *Ir. l. c. III, 1, 1* (bei *Euseb. V, 8, 4*): ἔπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. *II, 22, 5* (vgl. *Euseb. h. eccl. III, 23, 3*): Καὶ πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν, οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ Κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες, παραδεδωκέναι ταῦτα τὸν Ἰωάννην, παρέμεινε γὰρ αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων. *Quidam autem eorum non solum Joannem sed et alios apostolos viderunt.*

Aposteln, mit welchen er zusammenlebte, gefeiert habe (*Euseb. h. eccl. V, 24, 16*). Auch *Polykrates,* Bischof von Ephesus, der sieben seiner Verwandten nent, die vor ihm das Bischofsamt dieser Gemeinde bekleidet hatten, zählt unter den großen Sternen (τὰ μεγάλα στοιχεῖα), die einst die Kirche in Asien geziert haben, Johannes auf, der an der Brust des Herrn geruht, und der ein Priester ward, welcher das Stirnblech trug, und ein Zeuge und Lehrer: ‚dieser ist in Ephesus entschlafen' (*Euseb. h. eccl. III, 31. V, 24*).[1]

Unter dem Tyrannen Domitian wurde ‚Johannes, der Apostel und Evangelist, der noch am Leben war', wegen seines Zeugnisses für das göttliche Wort auf die Insel Patmos verbannt, wie *Euseb.* (*h. eccl. II, 18*) nach der Ueberlieferung (κατέχει λόγος)) und auch *Clemens* v. Alex. (*Quis dives salv.* §. *42* u. bei *Euseb. III, 23*) und *Origenes Cad Matth. 20, 22*) als Ueberlieferung berichten. Von seiner Verbannung kehrte er nach *Euseb. h. eccl. III, 20* unter Nerva, der allen von Domitian ungerecht Verbannten die Rükkehr gestattete, nach Ephesus zurück (ὁ τῶν παρ' ἡμῖν ἀρχαίων παραδίδωσι λόγος) und regierte nach seiner Rükkehr die Kirche Asiens bis in die Tage Trajans, wofür *Euseb.* (III, 23) auf *Irenaeus* (die schon angef. St. *adv. haer. III, 3, 4*) und *Clemens* v. Alex. verweist und aus dessen Schrift: *Quis dives salv.* §. *42* die schöne Erzählung von dem durch Johannes bekehrten, dann zum Räuberhauptmann gewordenen und durch die aufopfernde Liebe des Johannes wiedergewonnenen Jünglinge mitteilt (vgl. die Legende in *Herder*'s Werken zur schön. Literat. 1827. VI S. 31). Ferner erzählt *Euseb. h. eccl. III, 28* die Ueberlieferung von einem Zusammentreffen des Johannes mit Kerinth im Bade zu Ephesus, wo Johannes sofort das Bad verließ und seinen Begleitern zurief: ‚laßt uns fliehen, damit nicht das Badehaus, in welchem Kerinth der Feind der Warheit ist, zusammenstürze', welche Irenäus (*adv. haer. III, 3, 4*) von Polykarp vernommen habe. Von dem hochbetagten Greise endlich hat *Hieron. (in epist. ad Gal. 6, 10)* den schönen Zug aufbewahrt, daß er, als er vor Altersschwäche nicht mehr gehen konte, sich in die Gemeindeversammlungen habe tragen lassen uud da immer das eine Wort: *filioli, diligite alter utrum,* den Versammelten zugerufen habe. — Seinen Tod setzen die Kchvv. in die Zeiten Trajans (reg. von 98—117); s. *Iren. ad. haer. II, 39 III, 3* u. *Euseb. h. eccl. III, 23* u. im *Chronic.* zum 3. Jahre Trajans. So lange muß er auch gelebt und ein fast hundertjähriges Alter erreicht haben[2], da Polykarp, der nachdem er dem

1) Mit dem Ausdrucke: ἱερεὺς τὸ πέταλον (d. i. das goldene Stirnblech des alttestamentl. Hohenpriesters Exod. 28, 32 (36). 29, 6. 39, 30. Lev. 8, 9) πεφορηκώς, bezeichnet er bildlich den Johannes als den Jünger, welcher gewürdigt war, in das himmlische Allerheiligste einzugehen und den Thron Gottes zu schauen, das Heilig! der Cherubim zu hören, Apok. 4, 1. 2. 3. 8. Vgl. *Steitz* in *Herzog*'s Realencykl. XII, 32 u. *Hengstenberg,* Offenb. Johannis II, 2 S. 125 ff.

2) Sein Alter wird verschieden angegeben. *Hieron. adv. Jovin. I, 26* u. *de viris illustr. 9* sagt, Joh. sei 68 Jahre *post passionem Domini* gestorben, d. i. etwa 100 J. n. Chr. Das *Chronicon paschale ed. Bonn.* bemerkt p. 470:

Herrn 86 Jahre gedient hatte, ums J. 170 oder nach neueren Forschungen (*Waddington, Lipsius, Hilgf.*) um 155 oder 156 den Märtyrertod starb, und Papias, der ἑταῖρος Polykarps, als seine Hörer oder Schüler genant werden.

Diese Nachrichten über das Leben und Wirken des Apostels beruhen auf der einstimmigen Ueberlieferung der ältesten Kirche des Morgen- und Abendlandes und lassen sich in der Hauptsache auf das Zeugnis unmittelbarer Schüler desselben zurückführen. Sie bilden den geschichtlichen Grundstock, an welchen später sagenhafte Züge angesezt wurden, wie die Sagen, daß er vor seiner Verbannung nach Patmos in Rom schadlos den Giftbecher getrunken habe (*Acta Johannis* bei *Tischend. Acta apocr. p. 266 ff.*), daß er in siedendes Oel getaucht worden und ohne Schaden zu leiden, *purior et vegetior* daraus hervorgegangen sei (bei *Tertull. praescr. haer. 36. Hieron. adv. Jovin. I, 26,* der sie im Comm. zu Matth. aus c. 20, 23 zu begründen sucht), und der Glaube, der sich aus der Joh. 21, 23 erwähnten Sage, daß er nicht sterben werde, nach seinem Tode gebildet hat, daß er im Grabe nur schlafe und sein Athem noch die Erde des Grabes bewege (*Augustin. in ev. Joann. tract. 124*).

Dagegen hat die moderne Evangelienkritik nicht nur die Verbannung des Apostels auf Patmos in Zweifel gezogen, sondern sogar die gesamte Ueberlieferung über seinen Aufenthalt und sein Wirken in Kleinasien als unbegründet aus der Geschichte zu streichen versucht.

Um nämlich den apostolischen Ursprung der Apokalypse mit Erfolg bestreiten zu können, haben nach *Bleek's* Vorgange *Lücke, Ewald* u. v. A.[1] gegen die Ueberlieferung, daß Johannes vom Kaiser Domitian nach Patmos verbannt worden sei, teils das Stillschweigen des *Hegesippus* darüber, teils die schwankenden und unsicheren Angaben der Alten über die näheren Umstände derselben geltend gemacht, und die Entstehung dieser Sage aus irriger Deutung der Stelle Apok 1, 9 herleiten wollen (vgl. *Bl.* u. *Lücke* a. a. O.). Allein der erste Einwand wird auf den aller Logik spottenden Schluß gegründet: Weil *Euseb.* in seinem Berichte über die Diokletianische Christenverfolgung, *hist. eccl. III, 17—20,* sich nur für die Geschichte von den Enkeln des Judas, des ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου, welche Domitian als Nachkommen Christi vor sich fordern ließ, aber als arme und ungefährliche Leute wieder frei ließ, auf Hegesippus als Quelle beruft, dagegen für die Ver-

---

Joh. habe nach der Himmelfahrt Christi noch 72 Jahre gelebt und: er sei im 7. Jahre der Regierung Trajans gestorben, 100 J. und 7 Mon. alt. Andere noch anders.

1) *Bleek* in d. theol. Ztschr. von *Schleierm., de W.* u. *Lücke* II (1820) S. 240 ff., Beitrr. zur Evang.-Kritik S. 182 ff. u. Einl. in d. N. Test. 3. A. S. 170 f. u. 728 f.; *Lücke* Einl. in die Offbr. Joh. 2. A. S. 513. 804 ff.; *Ewald, Comment. in Apocal. 1828* u. die johanneischen Schriften übers. u. erkl. II (Apokalypse 1862), vgl. Jahrb. f. bibl. Wissensch. V, 179 ff. VIII, 100 ff.; *Credner* Einl. i. N. T. I, 217; *de W., Neander, Reuss, Düsterdieck* zur Apokal. in *Meyer's* Comm. z. N. T. XVI S. 93 d. 2. A.; *Meyer* u. *B. Weiss* Comm. z. Ev. Joh. Einl. §. 1, und *Wieseler,* Zur Geschichte der neutestamentl. Schrift. Leipz. 1880. S. 123.

bannung des Apostels in III, 18 nur auf Irenäus u. III, 23 noch auf Clemens v. Alex., und für andere Thatsachen aus jener Verfolgungszeit auf heidnische Schriftsteller verweist, so habe Hegesippus über die Verbannung des Apostels geschwiegen oder von derselben nichts gewußt. Zum Erweise des Schwankens und der Unsicherheit der Ueberlieferung wird angeführt, daß *Clem.* v. Alex. u. *Origenes* den Namen des Tyrannen oder des Ῥωμαίων βασιλεύς, welcher Johannes verbannte, nicht nennen, wie Irenäus, Euseb., Hieron. u. Spätere thun, daß *Tertull. (de praescr. haer. 36)* ein anderes Martyrium erwähne und *Epiphan. haeres. LI c. 12* u. *33* die Verbannung und Zurückberufung des Johannes schon unter Claudius (41—54) setze. Aber *Clem.* u. *Orig.* verweisen beide für das Factum auf die Ueberlieferung, welche *Clem.* μῦθον οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου παραδεδομένον καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον *(Quis div. salv. c. 42)* nent, und halten die Nennung des Namens nicht für nötig, weil er allbekant war (nicht aber, weil sie ihn nicht wußten). *Tertull.* aber spricht in *praescr. haer. 36: ubi apostolus Joannes, postea quam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur,* zwar von einem zwiefachen Martyrium des Johannes, deutet aber in den Worten: *in insulam relegatur* die Verbannung auf Patmos an und fügt nur noch das Oelmartyrium hinzu, welches, wie *Hieron. adv. Jovin. I, 26* unter Berufung auf Tertullian angibt, Johannes unter Nero erduldet haben soll, das aber nichts weiter als eine aus Matth. 20, 23 geflossene ungeschichtliche Ausschmückung der älteren Ueberlieferung ist. Nur *Epiphan.* widerspricht der alten von Irenäus überlieferten Tradition, indem er *l. c. c. 12* sagt, der heil. Geist habe den Johannes gedrängt, in seinem Greisenalter, nach 90 Jahren seines Lebens, μετὰ τὴν αὐτοῦ ἀπὸ τῆς Πάτμου ἐπάνοδον τὴν ἐπὶ Κλαυδίου γενομένην Καίσαρος ein Evangelium zu schreiben, und in c. 33 das Exil auf Patmos und die apokalyptische Prophetie (Ἰωάννου προφητεύσαντος) daselbst ἐν χρόνοις Κλαυδίου Καίσαρος (reg. von 41—54) sezt. Der Widerspruch betrift aber nur die chronologische Bestimmung des Patmos'schen Exils, die handgreiflich falsch ist. Denn da Claudius nur 11 Jahre nach Jesu messianischem Auftreten Kaiser wurde, so würde Johannes, falls er über 90 J. alt unter Claudius, etwa ums J. 50 von Patmos zurückgekommen wäre, bei seiner Berufung zum Apostel schon ein Greis von 70 Jahren gewesen sein. Aus dieser so offenbar irrigen chronologischen Bestimmung läßt sich nicht mit *Lücke* a. a. O. S. 807 schließen, daß zur Zeit des Epiphanius die Tradition des Irenäus über das Exil des Johannes nicht unbedingt feststand.

Die Behauptung endlich, daß die Sage von dem Exile des Johannes auf Patmos nur aus Apok. 1, 9 entstanden sei, steht mit der Thatsache, daß Irenäus, Clemens v. Al. und Origenes in den S. 4 angeff. Stellen das Exil auf Grund der Ueberlieferung bezeugen, in Widerspruch, und hat auch daran keine Stütze, daß Orig. nach Erwähnung desselben mit der Bemerkung ὡς ἡ παράδοσις διδάσκει hinzufügt, daß Johannes selbst dies in der Apokal. lehre: διδάσκει δὲ τὰ περὶ τοῦ μαρτυρίου ἑαυτοῦ Ἰωάννης . . . . φάσκων ἐν τῇ ἀποκαλύψει ταῦτα· ἐγὼ Ἰωάννης *cet.* (Apokal. 1, 9). Vielmehr würde auch diese Angabe schon hinreichen, das Exil als Thatsache zu constatiren, da die Worte: „Ich Johannes, euer Bruder und Mitgenosse an der Trübsal und dem Reiche

und der Geduld Jesu war auf der Insel, die Patmos heißet, um des Wortes Gottes und um des Zeugnisses Jesu willen", deutlich lehren, daß Johannes als συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει sich auf Patmos befand, und die von *Bleek, Lücke, de W.* u. A. versuchte Deutung, daß Johannes nach Patmos gegangen sei, um die Offenbarung daselbst zu empfangen, ausschließen, die nur ersonnen ist, um der aus der Annahme, daß die Apokalypse nicht von dem Apostel, sondern von einem Presbyter Johannes herrühre, sich ergebenden Consequenz zu entrinnen, daß nicht nur der Apostel Johannes, sondern auch der zum Verfasser der Apokalypse erkorene papianische Presbyter Johannes von Ephesus nach Patmos verbannt worden wäre. Eine Consequenz, die *Wieseler* a. a. O. in der That nicht gescheut hat. — Mit solchen Gründen läßt sich das Exil des Apostels auf Patmos nicht aus der Geschichte streichen.

Nicht triftiger sind die Gründe, mit welchen der ephesinische Aufenthalt des Apostels bestritten worden. Nachdem schon der Dekan *Vogel* in Wunsiedel in der anonymen Schrift: Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht 1801, denselben geleugnet, und auch *Reuterdahl, de fontibus historiae Eusebianae. Lund. 1826* einzelne Stücke der Ueberlieferung in Zweifel gezogen hatte, unternahm es der aus dem Dienst der Kirche ausgetretene Pfarrer *E. C. J. Lützelberger* (Die kirchliche Tradition über den Ap. Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen. Lpz. 1840), darzuthun, ‚daß das Leben des Apostels in Kleinasien und Ephesus nicht nur höchst unwarscheinlich, sondern rein unmöglich sei, und daß er folglich auch weder die Offenbarung noch ein Evangelium noch einen Brief geschrieben haben könne, vielmehr anzunehmen sei, daß die ganze Tradition blos aus den unter seinem Namen bekant gewordenen Schriften geschöpft sein und auf einer Verwechslung mit einer anderen Person beruhen müsse.' Dies soll sich daraus ergeben, daß die Glaubwürdigkeit der Ueberlieferung von dem Leben des Apostels und seiner Schriften sich hauptsächlich auf die Aussage des *Irenaeus* stütze, des einzigen Kchv.s, der sich einer persönlichen Bekantschaft mit Männern rühmt, welche noch mit dem Apostel Johannes und anderen Aposteln umgegangen sein sollen (S. 42). Irenäus aber wisse sich eines Gebrauchs der Johanneischen Schriften bei Polykarp aus seiner Jugend nicht zu erinnern und bringe auch für die Anerkennung des Evangeliums keine Beweise aus dem Munde desselben bei. Außerdem sei die Ueberlieferung über die Person des Apostels höchst arm und widersprechend, teils offenbar falsch, und niemand wisse etwas ganz Bestimmtes und Zuverlässiges zu geben; jedermann stütze sich auf die Sage (S. 198).[1] — Diese Aufstellungen wurden, obgleich *Weisse* in den Berliner

1) Die Beweise für diese Behauptungen sind S. 197 f. so zusammengefaßt: Die Schilderung von dem Charakter des Johannes, welche uns Paulus in der Zeit von 55—57 macht, verträgt sich nicht mit dem Verf. des Evangeliums und des Briefs, und die Aeußerung Gal. 2, 6: ὁποῖοί ποτε ἦσαν läßt schließen, daß Johannes zu jener Zeit schon gestorben war. Der Verf. der Apostelgeschichte u. des 3. Evang., der nach dem J. 70 schrieb, zeigt keine nähere Bekantschaft mit Johannes und benuzt dessen Ueberlieferung nicht; *Barnabas* und *Hermas* kennen keine johanneischen Schriften, *Clemens* von

Jahrbb. f. wissensch. Kritik 1840. Bd. 2 Nr. 21—23 und der Recensent der Halle'schen Allg. L. Z. 1840 Nr. 134 ff. sich für dieselben erklärten, doch nicht nur von *Wilib. Grimm* in *Ersch* u. *Gruber's* Encyclop. 2. Sect. Bd. 22 S. 8 ff. (Johannes der Apostel) u. S. 217 ff. (Johannes der Presbyter) eingehend widerlegt, sondern in den Hauptpunkten auch von *Schwegler* (Theol. Jahrbb. 1842 S. 293 ff.) zurückgewiesen, welcher geltend machte, daß die Tradition von dem Apostel auf das Bewußtsein der ganzen kleinasiatischen Kirche sich gründe, und die Historicität des apokryphischen Presbyters, auf den *Lützelb.* als die Veranlassung der Sage recurrire, unendlich zweifelhafter sei als diejenige des Apostels. Zwar verwarf auch *Schwegler* die Echtheit des 4. Evangeliums, aber der ephesinische Aufenthalt des Apostels Johannes galt ihm wie seinem Lehrer *Baur* und der Tübinger Schule für so unfraglich, daß sie die Apokalypse als Werk des Apostels in Ephesus zum Fundamente ihrer ganzen Construction der ältesten Kirchengeschichte und ihrer Bestreitung des apostolischen Ursprungs des vierten Evangeliums machten. Den ephesinischen Aufenthalt des Apostels hat erst *Th. Keim* (Gesch. Jesu von Nazara. I, 161 ff.) im J. 1867 von neuem mit ähnlichen Gründen wie *Lützelb.* nicht blos in Frage gestelt, sondern ‚mit dem vollen Pathos der Siegesgewißheit' geleugnet. Denn — so lautet der Beweis — bis zu Ende des 2. Jahrh. sucht man den Apostel Johannes vergeblich in Kleinasien. Das N. Testament bis zu den spätesten Ausläufern, im voraus die Apostelgeschichte, schweigt gänzlich; es schweigen noch lange über die Mitte des 2. Jahrh. die Ignatiusbriefe, Polykarp im Philipperbriefe und die smyrnäische Leidensgeschichte unter Mark Aurel von einem Apostel Johannes. Zu den Schweigenden komt ein Redender. Der Bischof *Papias* von Hierapolis in Phrygien, nahe bei Ephesus, der Altersgenosse und Freund Polykarps von Smyrna, geb. um 80—90 n. Chr., blühend neben Polykarp seit Trajan und nach der alexandrin. Chronik Märtyrer um das J. 161—163 n. Chr., ein Mann des Altertums — ein leidenschaftlicher Sammler ältester Tradition, hat nach seiner eigenen Aussage einen Apostel Johannes in Kleinasien weder persönlich gekant noch auch vorausgesezt, dagegen ist er „einst" in seiner früheren Zeit thatsächlich mit einem Aristion und mit einem Presbyter Johannes, Schülern des Herrn und Zeugen der alten Dinge, in Verbindung gestanden. Diese Mitteilung zeigt, daß es in Kleinasien einen Apostel Johannes nicht gegeben hat,

---

Rom in seinem Briefe an die Korinther um 96 vergißt ganz des Apostels, *Ignatius* und *Polykarp* in ihren Briefen um 116 gedenken des Apostels nicht und machen von seinen Schriften keinen Gebrauch; *Papias* von 140—160 gab in seinen Büchern vom Apostel nichts an, weil *Eusebius* daraus nichts entnehmen kann; *Valentinus* und *Marcion* von 140—160 zeigen keine Kentnis der johanneischen Schriften; *Justin* von 150—160 kennt zwar die Offenbarung unter Johannes Namen, gibt aber über dessen Person nichts näheres an und kann unmöglich das Evangelium besessen haben; *Hegesippus*, der Kleinasiat von 160—180 erzählt in seiner Kirchengeschichte nichts von Johannes und seinem Aufenthalte in Kleinasien, weil sonst *Eusebius* es ausgezogen haben würde. — Hiezu komt die wiederholte Behauptung S. 43 u. 148, daß die gnostischen und doketischen Secten in Ephesus nnd Kleinasien nicht hätten soviel Beifall und Anhang finden können, wenn dort der Ap. Johannes gelebt und gewirkt hätte oder sein Evangelium als apostolische Schrift in Gebrauch gewesen wäre.

aber sie läßt auch erwarten, daß man in späterer Zeit, in Kleinasien so gut wie in Korinth und Rom begierig nach dem Besitz von Aposteln, von Trägern der reinen Ueberlieferung gegen die Gnosis, den so sichtlich Kleinasien zufallenden Johannes „den Alten" oder „den Presbyter", der bis zu den Aposteln, ja bis zum Herrn hinauf und bis ins zweite Jahrh. hinabreichte, mit dem Apostel Johannes verwechselt habe. — ‚Unter dem Zusammenwirken von Misverständnissen und Zeitbedürfnissen hat zuerst Irenäus, ein geborener Kleinasiate, Johannes den Apostel Kleinasiens seit etwa 190 n. Chr. proclamirt', indem er das was er im Knabenalter aus dem Munde Polykarps und so vieler Alten, welche wie jene in Verbindung mit Johannes gestanden, vernommen hatte, in verhängnisvoller Täuschung auf den Apostel Johannes übertrug.

Diese Entdeckung wurde von *Wittichen* (der geschichtl. Charakter des Ev. Johannes u. s. w. Elberf. 1868. S. 107 ff.), *Holtzmann* (Johannes der Presbyter, in *Schenkel's* Bibellex. III, 352 ff. u. Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe. Lpz. 1872. S. 314 ff.), *Ziegler* (Irenäus Bischof v. Lyon. Berl. 1871) beifällig aufgenommen und von *Scholten* (der Ap. Johannes in Kleinasien. Uebersezt v. *Spiegel*. Berl. 1872) durch ein umständliches Zeugenverhör fester zu begründen versucht. Dagegen haben aber sofort *Ewald* (Götting. gel. Anz. 1867. St. 41), *Hilgenf.* (Ztschr. f. w. Theol. 1868. S. 239 ff.), *Weizsäcker* (Jahrbb. f. D. Theol. XIII S. 517) in Recensionen von Keim's Buche Widerspruch erhoben, sodann *Steitz* in einer umfänglichen Abhandlung (in d. Theol. Studien u. Krit. 1868 S. 487 ff.) und selbst *Krenkel* in: Der Apostel Johannes Berl. 1871, und gegen *Scholten* nochmals *Hilgenf.* (Petrus in Rom u. Johannes in Kleinasien a. a. O. 1872 S. 349 f. 372 ff. und ‚Noch einmal Johannes in Kleinasien' 1873 S. 102 f. und in der Histor. krit. Einl. in d. N. Test. 1875 S. 395 ff.), ferner *Leuschner* (Der Evangelist u. seine neuesten Widersacher. Halle 1873), *Luthardt* (Der johanneische Ursprung des vierten Evang. Leipz. 1874 S. 93 ff.) und auch *Mangold* zu *Bleek's* Einleit. i. N. Test. S. 167 ff. die kirchliche Ueberlieferung verteidigt und nachgewiesen, daß nicht nur Irenäus nicht den Presbyter Johannes mit dem Apostel verwechselt habe, sondern daß auch für den ephesinischen Aufenthalt des Ap. Johannes sich von Irenäus unabhängige Zeugnisse in Kleinasien, wie in Rom und bei *Clemens* v. Alex. finden. Diesen Nachweis suchte zwar *Keim* (in der dritten Bearbeitung der Geschichte Jesu. 2. Aufl. 1875 S. 41 f. u. S. 378 ff.) teils durch kleinliche Bemängelung einzelner Argumente der Apologeten abzuschwächen, teils durch den aus der dreibändigen Gesch. Jesu v. Naz. (III S. 44) wiederholten Hinweis auf Matth. 20, 23 u. Apok. 18, 20. 21, 14 und durch nachdrückliche Betonung der Notiz des *Georgios Hamartolos*, eines Chronisten des 9. Jahrh., daß nach Papias der Apostel Johannes mit seinem Bruder Jakobus von den Juden getödtet worden sei, als eines sicheren Berichtes und einer unmisverständlichen Quelle dafür, daß kein einziger Apostel die Zeiten Trajans überlebt habe und derjenige Herrenschüler Johannes, der bis zu Trajan gelebt haben soll, kein Apostel war, zu widerlegen. Aber die Schwäche dieser ‚mit Kritik sich verwechselnden Rhetorik' hat alsbald *Willib. Beyschlag* (in dem Vorworte zu dem erweiterten Separatabdrucke seiner Abhandlung: Zur Johanneischen Frage. Gotha 1876 S. IX ff. aufgedekt; und

auch *Godet* (in der 2. Ausg. des Comm. zum Ev. Joh. 1878. I S. 25 ff.) und *B. Weiss* (in der Umarbeitung des Meyer'schen Comment. S. 3 ff.) haben die Zeugnisse und Thatsachen, welche das ephesinische Wirken des Apostels Johannes unwiderleglich darthun, aufrecht gehalten.

Ueberblicken wir die Argumente, mit welchen *Keim* und seine Nachfolger die ephesinische Wirksamkeit des Apostels Johannes aus den Blättern der Geschichte zu tilgen versucht haben, so zeigt schon der Umstand, daß *Keim* sich genötigt gesehen hat, den Tod aller Apostel aus Mtth. 20, 23 und aus der Apokalypse zu beweisen, auf wie grundlosem Boden diese Hypothese aufgeführt ist. Enthält denn das Wort, welches Jesus Mtth. 20, 23 zu den Söhnen des Zebedäus sprach: den Kelch meiner Leiden werdet ihr wol trinken, irgend eine Andeutung darüber, daß Johannes und Jakobus um das Jahr 70 n. Chr. schon gestorben waren, selbst wenn man *Keim's* Misdeutung (III, S. 44), daß Jesus dabei an eine Teilnahme der Donnerssöhne an seinem Jerusalemischen Leiden geglaubt hatte, zu Hilfe nehmen wolte? Oder liegen etwa in der apokalyptischen Schilderung des Jubels über den Sturz der Hure Babylon: „Freue dich über sie, Himmel und ihr Heiligen und ihr Apostel und ihr Propheten" (18, 20), oder in dem visionären Bilde des himmlischen Jerusalems, auf dessen zwölf Gründen die Namen der 12 Apostel standen (21, 14), Zeugnisse dafür, daß zur Zeit der Abfassung der Apokalypse kein Apostel mehr am Leben war? Die als sicherer Bericht gepriesene Notiz des *Georgios Hamartolos* aber, daß *Papias* im 2. B. seiner κυριακῶν λογίων sage: Johannes, der von dem nach Domitian zur Regierung gelangten Nerva von der Insel entlassen worden, um in Ephesus zu wohnen, und der damals von den 12 Jüngern allein noch am Leben war, sei von den Juden getödtet worden und so habe er mit seinem Bruder die Vorhersagung Christi über beide Mtth. 20, 22 f. erfüllt,[1] diese Notiz ist nichts weiter als eine aus Mtth. *l. c.* gefolgerte Sage, die sich schon dadurch als ungeschichtlich kundgibt, daß die Tödtung nach Ephesus verlegt und Papias als Augenzeuge derselben genant ist, die also Georgios wol nur bei flüchtiger Einsicht aus Papias herausgelesen haben kann. Um diese Notiz zu einem Zeugnisse zu stempeln, ‚welches den ephesinischen Illusionen ein Ende macht', haben *Keim* u. *Holtzm.* die Tödtung von den Juden zu Ephesus nach dem Tode Domitians unter Nerva in eine Tödtung in Judäa und vor der Zerstörung Jerusalems verwandelt. Eine Bestätigung jener Notiz des Hamartolos suchte zwar *Keim* (3. Bearb. S. 42 f.) darin, daß der Valentinianer *Herakleon* bei *Clem. Alex. Strom. IV, 9, 73* als Apostel ohne Martyrium nur Matthäus, Philippus und

1) Die von *Nolte* (Tübing. theol. Quartalschr. 1862. III S. 465 f.) aus der ungedrukten Chronik des *Georgios* angef. Stelle lautet nach dem Cod. *Coislin.*: Μετὰ δὲ Δομετιανὸν ἐβασίλευσε Νερούας ἔτος ἕνα, ὃς ἀνακελασάμενος (?) Ἰωάννην ἐκ τῆς νήσου ἀπέλυσεν οἰκεῖν ἐν Ἐφέσῳ. μόνος τότε περιὼν τῷ βίῳ ἐκ τῶν ιβ' μαθητῶν καὶ συγγραψάμενος τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον μαρτυρίου κατηξίωται. Παπίας γάρ ὁ Ἱεραπόλεως ἐπίσκοπος αὐτόπτης τούτου γενόμενος ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῶν κυριακῶν λογίων φάσκει, ὅτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνηρέθη· πληρώσας δηλαδὴ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ τὴν τοῦ Χριστοῦ περὶ αὐτοῦ πρόρρησιν καὶ τὴν ἑαυτῶν ὁμολογίαν περὶ τούτου καὶ συγκατάθεσιν, worauf die Stelle Matth. 20, 22 f. angeführt ist. In anderen Hdschr. fehlt der ganze Passus von μόνος τότε περιών an.

Thomas anzuführen wisse; aber dagegen hatte schon *Grimm* (in *Hilgf.*'s Ztschr. 1874. S. 121 f.) nachgewiesen, daß dieses Zeugnis auf purer Flüchtigkeit beruhe, da *Clemens* nicht von einem Martyrium (Märtyrertode) sondern nur vom Bekentnis (ὁμολογία διὰ τῆς φωνῆς) vor der Obrigkeit redet und außer Matth., Philipp. und Thomas noch Λεβῖς καὶ ἄλλοι πολλοί anführt.[1]

Ganz unbeweisend ist aber das von *Keim* u. *Scholten* geltend gemachte Schweigen sowol des N. Testaments als der Kirchenschriftsteller bis zur Mitte des 2. Jahrh. über den Apostel Johannes zu Ephesus. — Der Verfasser der Apostelgeschichte berichtet in der zweiten Hälfte seines Werkes von c. 13 an nur über die Ausbreitung des Evangeliums von Antiochien in Syrien aus über Kleinasien und Europa durch das Wirken des Apostels Paulus und schließt mit der Gefangenschaft desselben in Rom. Bis zu dieser Zeit war Johannes noch nicht nach Ephesus gekommen. Daher konte er bei dem lezten Besuche des Ap. Paulus zu Milet, wohin derselbe die Aeltesten von Ephesus beschieden hatte (c. 20, 17 ff.), auch nicht von Johannes berichten. Aus demselben Grunde konte Paulus in den Briefen, die er aus seiner Gefangenschaft in Rom an die Epheser und Kolosser schrieb, nicht von Johannes reden. Solten aber auch diese Briefe, wie *Holtzmann* in s. S. 9 erwähnten Schrift über dieselben zu beweisen versucht hat, erst im J. 100 verfaßt sein, so kann man doch nicht verlangen, daß der Anonymus, der sie im Namen des Apostels schrieb, sich durch Erwähnung des Johannes hätte als Falsarius verrathen sollen. — Eben so erklärlich ist das Schweigen der *Ignatius*-Briefe, welches auch *Bleek* u. *Grimm* befremdlich fanden. Abgesehen von der noch unentschiedenen Frage über die Echtheit der drei oder der sieben Briefe, und die Ursprünglichkeit des kürzeren oder des ausführlicheren Textes derselben, könte bei der vorliegenden Frage nur der Brief an die Epheser in Betracht kommen, wo in c. 12, das übrigens im *Cureton*'schen Texte fehlt, Ignatius die Epheser an den Apostel Paulus erinnert und sagt: ‚Ihr seid der Ort der Durchreise (πάροδος) derer, die zu Gott aufgenommen worden sind, die Mitgeweihten des Apostels Paulus ... Möge ich in seinen Fußstapfen erfunden werden!' Wie Paulus einst auf seinem Todeswege (Apostgsch. c. 20) bei ihnen vorüberging, so auch er (Ignatius). Gleich dem Apostel möge er in den Fußstapfen dieses Todeswegs zur Seligkeit erfunden werden. In solcher Parallele war für die Erwähnung des Johannes kein Raum (*Leuschn., Luth., God.* u. A.). Sodann der Brief des *Polykarp* ist an die Paulinische Gemeinde zu Philippi gerichtet. Da war wol eine Erinnerung an die Lehre und das Vorbild des Ap. Paulus in der Ordnung, aber eine Erwähnung des Johannes, der dort

1) Dagegen hat zwar *Keim* a. a. O. S. 384 eingewandt, daß das Zeugnis des Herakleon nach dem Contexte des *Clemens* auf das Zeugnis bis zum Tode ziele, und hinzugefügt: ‚Mit Recht hat deswegen auch *Credner* Einl. S. 58 die Stelle vom blutigen Martyrium verstanden.' Aber *Credner* sagt a. a. O. das Gegenteil: ‚*Heracleon* um 150 bei *Clemens Alex.* bemerkt, daß Matthäus eines natürlichen Todes gestorben ist (worauf die angeführte Stelle im Original mitgeteilt wird). Diese Angabe gewint dadurch an Ansehen, daß auch *Clemens* v. Alex., Tertullian und Origenes nur von drei Märtyrern unter den Aposteln wissen, nämlich von Petrus, Paulus und Jakobus.' — Hiernach möge man die Akribie beurteilen, deren *Keim* S. 42 Anm. 1 in seinen Beweisen, auch da wo er kurz ist, sich rühmt.

nie gewirkt hatte, nicht zu erwarten. Noch weniger ist bei dem Berichte der Smyrnaischen Gemeinde über das Martyrium des Polykarp abzusehen, wie hier ein Anlaß oder auch nur eine Gelegenheit zur Erwähnung des Apostels Johannes vorliegen solte, da sich dieser Bericht nicht mit dem früheren Leben des Bischofs, sondern nur mit dem Ende des Märtyrers beschäftigt (*Luth.*).

Zu den Schweigenden hat *Scholten* S. 32 f. u. 35 noch den Märtyrer *Justinus* und den Geschichtschreiber *Hegesippus* hinzugefügt als solche, die den ephesinischen Aufenthalt des Johannes hätten erwähnen müssen, wenn sie etwas von ihm wußten. Aber besitzen wir denn noch sämtliche Schriften des *Justinus*, um behaupten zu können, daß er denselben nicht erwähnt habe? Auf die Bemerkung Scholtens aber, daß Irenäus sich hätte auf Justinus berufen müssen, wenn dies der Fall wäre, hat schon *Luth.* genügend geantwortet: ‚als ob Irenaeus, der Kleinasiate, der sich auf seine eigene Kentnis berief, das Justinische Zeugnis nötig gehabt hätte!' — Auch von den 5 Büchern ὑπομνήματα des *Hegesippus* sind uns nur einzelne dürftige Auszüge bei Eusebius erhalten, so daß wir nicht wissen und sagen können was alles darin gestanden. Wenn *Scholten* aus der Aeusserung Hegesipps bei *Euseb. h. eccl. III, 32, 7* u. *IV, 22, 4*, daß bis auf Symeon die Kirche eine reine Jungfrau gewesen und erst dann die Ketzerei offen ihr Haupt erhoben habe, die Folgerung gezogen, daß dadurch die Tradition von dem Gegensatze zwischen Johannes und Kerinth ausgeschlossen werde, so wird diese Folgerung schon dadurch hinfällig, daß Kerinth außerhalb der Kirche stand, während *Heges.* von der Zeit redet, da die häretische Gnosis *in* der Kirche offen hervorzutreten begann. Auch schweigen *Justinus* und *Hegesippus* in den von ihren Schriften uns erhaltenen Resten nicht ganz von dem Apostel Johannes und seinem Wirken in Kleinasien. *Justinus* um 150 sagt im *dial. c. Tryph. c. 81:* Johannes, einer der Apostel Christi habe in der Apokalypse das tausendjährige Reich, die Auferstehung der Todten und das Gericht geweißagt. Damit bezeugt er die Wirksamkeit des Johannes in Kleinasien, da die Apokalypse anerkantermaßen dort entstanden ist. Ja selbst wenn der Verfasser der Apokalypse ein anderer Johannes gewesen wäre, so konte doch die bis auf den Anfang des zweiten Jahrhunderts zurückgehende Tradition von dem apostolischen Ursprung der Apokalypse nur entstehen, wenn der Aufenthalt des Apostels Johannes in Kleinasien eine allbekante Sache war (vgl. *Luth.* S. 101 f.). Und *Hegesippus* ums J. 176 erklärt (bei *Euseb. III, 32, 6*) das Eindringen der gnostischen Häresie in die Kirche zur Zeit Trajans daraus, daß erst damals der heilige Chor der Apostel aus dem Leben geschieden ist (ὡς ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χορὸς διάφορον εἴληφει τοῦ βίου τέλος), sezt also voraus, daß bis zu Trajans Zeit Apostel gelebt haben, wobei er nur Johannes im Auge haben konte. Diese beiden indirecten Zeugnisse für das Wirken des Apostels Johannes in Kleinasien sind von der durch Irenäus vermittelten kleinasiatischen Ueberlieferung ganz unabhängig. Dazu kommen noch andere directe, die ebenfalls von Irenäus unabhängig sind.

Der Antimontanist *Apollonius* erzählt in seiner 40 Jahre nach dem Auftreten des Montanus (c. 170—180) verfaßten Schrift bei *Euseb. V, 18*, daß Johannes, und zwar der Apostel, wie selbst *Scholten* gegen *Keim* zugesteht,

zu Ephesus einen Todten auferwekt habe. Diese Ueberlieferung bezeugt also das Wirken des Johannes in jener Stadt. Der ephesinische Bischof *Polykrates* erwähnt in seinem amtlichen Schreiben an den Bischof Victor von Rom um 190 (bei *Euseb. III, 31, 3*), daß Johannes, der an der Brust des Herrn lag, in Ephesus entschlafen sei (s. oben S. 4).[1] Auch die schon S. 4 angeführte, von *Clemens Alex.* überlieferte Legende von dem durch Johannes bekehrten, dann ins Verderben gerathenen und endlich von dem Apostel wieder geretteten Jünglinge, sezt, da sie nicht aus der Luft gegriffen sein kann, die oberhirtliche Wirksamkeit des Apostels in Ephesus und der Umgegend zweifellos voraus. — Und sogar der alte Bischof *Papias* bezeugt dieselbe trozdem daß *Keim, Scholten* u. A. zuversichtlich das Gegenteil behaupten. In dem vielbesprochenen Fragmente, welches *Euseb.*[2] aus dem Proömium seiner κυριακῶν λογίων ἐξήγησις aufbewahrt hat, bezeichnet Papias als die Quelle seiner Erläuterung der Herrensprüche die πρεσβύτεροι, welche das Wahre lehren und die von dem Herrn dem Glauben gegebenen Gebote in Erinnerung bringen

1) Dieses Zeugnis des Polykrates sucht zwar *Keim* (I, 165) durch die Bemerkung zu entkräften, daß Polykr. nur ‚phantastische Bilder' gebe, ‚den Philippus gegen die ältesten Zeugen zu einem Apostel gemacht und das Grab einer seiner Töchter für Ephesus annectirt habe, während Philippus nebst seinen 4 Töchtern nach *Proklus* in Hierapolis ruhte.' Allein wenngleich *Euseb. (III, 31)*, was Proklus von den 4 prophetischen Töchtern des Philippus in Hierapolis, wo ihr und ihres Vaters Grab sei, gesagt hat, auf den Act. 21, 9 erwähnten Diakon und Evangelisten Philippus übertragen hat, und die Angabe des Proklus für übereinstimmend (συνάδων) mit dem erklärt, was er vorher aus dem Briefe des Polykrates an Victor über Philippus, einen der zwölf Apostel, der in Hierapolis mit zwei als Jungfrauen gestorbenen Töchtern begraben sei (die dritte aber, die im heil. Geiste wandelte — also wol verheiratet war, sei in Ephesus begraben), mitgeteilt hatte: so folgt aus dieser Verwechslung des Apostels Philippus mit dem Evangelisten dieses Namens keineswegs, daß Polykrates in seiner Aussage über den Apostel Philippus und dessen drei Töchter den Evangelisten zu einem Apostel gemacht und das Grab einer seiner Töchter für Ephesus annectirt habe. Von *weissagenden* Töchtern (προφήτιδες) des Apostels Philippus weiß weder Polykrates etwas, noch *Clemens* v. Alex. in seiner Angabe über die Apostel, welche verheiratet waren, daß Petrus und Philippus in der Ehe Kinder gezeugt haben, und Philippus auch Töchter an Männer verheiratet habe (*Strom. III* bei *Euseb. III, 30*). Eine Verwechslung des Apostels mit dem Evangelisten Philippus liegt weder bei Polykrates noch bei Clemens vor, wol aber bei *Proklus*, einem Vorkämpfer der montanistischen Schwärmerei (τῆς κατὰ Φρύγας αἱρέσεως), gegen welchen der röm. Presbyter Cajus seinen διάλογος πρὸς Πρόκλον schrieb, indem Prokl. von *vier* Töchtern des Philippus redet, diese als Prophetinnen bezeichnet und sie mit ihrem Vater in Hierapolis begraben sein läßt, und bei Eusebius, wenn er diese Angabe des Proklus mit der des Polykrates συνάδων findet.

2) In der *hist. eccl. III, 39*, wo die Worte im Originale so lauten: Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, . . . οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ... οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ Κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένοις (nach *Lämmer* u. *Heinich.*) τῆς ἀληθείας· εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν, ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης (οἱ) τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν.

und von der Warheit herkommen. Dann sagt er weiter: ‚Wenn aber auch jemand, der den Presbytern nachgefolgt war, kam, erforschte ich die Worte der Presbyter, was Andreas, was Petrus, was Thomas oder Jakobus, was Johannes oder Matthäus oder ein anderer der Jünger des Herrn gesagt hat; und was Aristion und der Presbyter Johannes, die Jünger des Herrn sagen.' Aus diesen Worten ergibt sich unzweifelhaft, daß Papias unter πρεσβύτεροι, *veteres* die Lehrer der ersten christlichen Generation, sowol Apostel — denn Andreas und die übrigen bis Matthäus aufgezählten sind lauter Apostel — als auch andere μαθηταὶ τοῦ κυρίου d. i. unmittelbare Schüler oder Jünger des Herrn begreift, und daß er mit dem zwischen Jakobus und Matthäus aufgeführten *Johannes* den Apostel gemeint und von diesem den neben Aristion genanten πρεσβύτερος Ἰωάννης unterschieden hat. Seine Mittheilungen hat er also in erster Linie von Aposteln, in zweiter von unmittelbaren Schülern des Herrn, die nicht zu den Aposteln gehörten. Ob nur mittelbar von solchen die diesen πρεσβύτεροι nachgefolgt oder Begleiter derselben waren, oder auch unmittelbar, wie aus den Worten ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον zu folgen scheint, läßt sich nicht mit voller Sicherheit erkennen. *Irenaeus* nent *adv. haer. V, 33, 4* den Papias ἀκουστής des Johannes (d. i. unfraglich des Apostels) und ἑταῖρος des Polykarp. Dazu bemerkt zwar *Euseb.* (III, 39), daß sich Papias in diesem Proömium gar nicht als ἀκροατὴν καὶ αὐτόπτην der heil. Apostel zu erkennen gebe, sondern das den Glauben betreffende von den Bekannten Jener empfangen zu haben lehre, worauf die angeführten Worte folgen. Aber es ist hiernach nur das Proömium der Schrift des Papias, nicht eine anderweitige Nachricht, auf welche Euseb. diese Ansicht gründet; und in diesem Proömium hat ihn der Umstand, daß Papias von πρεσβυτέροις und nicht von ἀποστόλοις redet, irregeführt, indem er πρεσβύτεροι nach dem kirchlichen Sprachgebrauche von Gemeindevorstehern verstand, während unter den πρεσβύτεροι des Papias nicht Apostelschüler oder ἀποστόλοις γνώριμοι, sondern μαθηταὶ τοῦ κυρίου Apostel und Herrenschüler zu verstehen sind (*Luthardt*, der johann. Urspr. S. 108). Nun unterscheidet zwar Papias bei dem von den Nachfolgern der Apostel in Erfahrung Gebrachten das was Andreas und die andern neben Johannes genanten Apostel gesagt haben (εἶπον) von dem, was Aristion und der Presbyter Johannes, die er Schüler des Herrn nent, sagen (λέγουσιν). Daraus folgt aber nicht, daß bei der Sammlung des Materials für seine Schrift die erstgenanten nicht mehr am Leben waren. Denn der in dem Wechsel des Präter. εἶπεν und des Präs. λέγουσι angedeutete Unterschied bezieht sich nicht auf die Lebenszeit der Genanten, sondern auf die zwiefache Quelle für seine Mitteilungen. Die Nachfolger der Apostel fragte er, was die Apostel gesagt haben, den Aristion und den Presbyter Johannes fragte er was sie als μαθηταὶ τοῦ κυρίου sagen (d. h. zu sagen wußten). Daher läßt sich aus dieser Unterscheidung nicht der Schluß ziehen, daß Papias den Apostel Johannes nicht selbst noch gehört hatte. In den Worten: ‚was ich *einst* von den Presbytern recht gelernt oder in Erfahrung gebracht habe', deutet er unverkennbar an, daß er in früherer Zeit, also wol in seiner Jugend Apostel gehört und gesprochen hatte. Ob darunter Johannes war, sagt er freilich nicht, leugnet es aber auch nicht. Von Aristion und dem Presbyter Johannes, die Papias als Jünger des Herrn befragte, wissen

wir nichts näheres. Von Aristion gar nichts, und von dem Presbyter nur, was Eusebius aus der zweimaligen Nennung des Johannes in der angeführten Stelle des papianischen Proömiums gefolgert hat, nämlich daß Papias σαφῶς denselben πρεσβύτερον nenne, wie dadurch auch die Erzählung derer, welche zwei dieses Namens in Asien nennen, als wahr aufgezeigt werde, und daß zwei Gräber in Ephesus seien und jedes derselben des Johannes Grab genant werde, worauf zu achten nötig sei. Denn warscheinlich habe der zweite, wenn nicht jemand den ersten wolle (εἰ μή τις ἐθέλοι τὸν πρῶτον), die unter dem Namen des Johannes bekante Apokalypse geschaut. Von diesem zweiten (d. i. dem Presbyter) bekenne Papias die λόγοι der Apostel durch deren Nachfolger empfangen zu haben und sage auch, daß er des Presbyters Johannes Zuhörer gewesen sei, und nenne ihn namentlich oftmals als Gewährsmann seiner Mitteilungen (*Euseb. l. c.*). Aus diesen Aussagen erhellt klar, daß Eusebius keine historische Ueberlieferung über den Presbyter Johannes kante, sondern seine Angaben über ihn nur aus der Erwähnung desselben bei Papias und aus der Vermutung, daß die Apokalypse von ihm sein möchte, geschöpft hat. In der Vermutung über die Apokalypse folgt Eusebius dem Bischof *Dionysius* von Alexandrien († 265), welcher zuerst die Apokalypse dem Apostel Johannes aus inneren Gründen abgesprochen und auf einen anderen Johannes, dessen Aufenthalt in Asien er aus den zwei Johannes-Gräbern zu Ephesus folgerte,[1] als Verfasser derselben gerathen hat. Sonst wissen wir von diesem Presbyter nichts. Die apostolischen *Constitut. VII, 46* machen ihn zwar zum Bischof von Ephesus und Nachfolger des Apostels Johannes. Aber *Polykrates*, der traditionskundige ephesinische Bischof nent ihn nicht, und *Hieronym. de viris illustr. c. 9* berichtet von Zweifeln darüber, ob die beiden auf den Apostel und den Presbyter Johannes verteilten Gräber in Ephesus nicht beide dem Apostel gehören. Nur wenn die Apokalypse, deren Verfasser sich nur Ἰωάννης ὁ δοῦλος αὐτοῦ (d. i. Jesu Christi) nent, und der zweite und dritte Johannesbrief, deren Schreiber sich ὁ πρεσβύτερος bezeichnet, wirklich von dem Presbyter, nicht von dem Apostel Johannes verfaßt wären, so wäre damit das Wirken dieses Presbyters in Asien oder Ephesus geschichtlich bezeugt. Da aber die Apokalypse von jeher als Schrift des Apostels in der Kirche galt, und die beiden kleinen Johannesbriefe dem ersten so verwandt sind, daß ihr apostolischer Ursprung keinem begründeten Zweifel unterliegt, so beruht die Existenz des Presbyters Johannes nur auf den Aussagen des Papias über ihn, und ist daher nicht blos von *Guericke*, sondern auch von *Zahn* (Studien u. Krit. 1866. S. 649 ff.) und *Riggenbach* (Jahrbb. f. D. Theol. 1868. S. 319 ff.) mit beachtenswerthen Gründen in Abrede gestelt worden. Solte aber auch seine Existenz nicht zweifelhaft und selbst die Apokalypse von ihm verfaßt sein, so würde doch, da der Apokalyptiker sich nicht als Apostel bezeichnet, der Umstand, daß die Apokalypse von Anfang an für eine Schrift des Apostels gehalten wurde, nur daraus erklärlich werden, daß der Aufenthalt des Apostels in Kleinasien allgemein bekant war.

1) Seine Worte lauten bei *Euseb. h. eccl. VII, 25, 16:* ἄλλὸν δέ τινα οἶμαι τῶν ἐν Ἀσίᾳ γενομένων, ἐπεὶ καὶ δύο φασὶν ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνήματα. καὶ ἑκάτερον Ἰωάννου λέγεσθαι.

Endlich aber ist es überhaupt wol denkbar, daß Irenäus durch ein Misverständnis den Presbyter Johannes mit dem Apostel verwechselt und das, was er in seiner Jugend (παῖς ἔτι ὤν) aus Polykarps Munde über dessen Verkehr mit dem Presbyter Johannes, dem Jünger des Herrn, vernommen hatte, im späten Alter auf den Apostel Johannes bezogen habe, wenn der Apostel gar nicht nach Kleinasien gekommen war und dort nie gewirkt hatte? Auch erinnert ja Irenäus nicht blos in seinem Briefe an *Florinus* (*Euseb. V, 20*) diesen seinen Jugendfreund an das, was er von seinem Lehrer Polykarp über Johannes vernommen hat, sondern er erklärt auch in einem officiellen Schreiben an den römischen Bischof Victor über die Differenz hinsichtlich der Paschafeier (*Eus. V, 24*), wie der selige Polykarp Rom unter Aniket besucht habe und Aniket den Polykarp nicht überreden konte, die Feier des 14. Nisan aufzugeben, da Polykarp mit Johannes und den Jüngern des Herrn und den übrigen Aposteln, mit welchen er verkehrte, die Feier an diesem Tage stets begangen habe. Wäre der Apostel Johannes nicht in Ephesus gewesen, wie hätte sich Irenäus dem römischen Bischof gegenüber auf Polykarps Umgang mit dem Apostel als Autorität für die asiatische Observanz der Paschafeier berufen dürfen? Und wenn sogar das Undenkbare, daß dem Irenäus sich an die Stelle des obscuren Presbyters der Apostel Johannes geschoben hätte, möglich sein könte, wie soll diese Verwechslung auch bei den übrigen Zeugen jener Tradition, bei dem Antimontanisten Apollonius, dem Alexandriner Clemens und dem ephesinischen Bischof Polykrates, ja der ganzen kleinasiatischen Kirche, welche die Apokalypse, deren Heimat unstreitig Kleinasien ist, für eine Schrift des Apostels Johannes hielt, angenommen werden? ‚Da verliert sich — wie *Luthardt* S. 120 schlagend bemerkt — diese Hypothese in das Widersinnige.'

§. 2. Die geschichtlichen Zeugnisse über den Ursprung des vierten Evangeliums.

1. Verfasser. Nach alter Ueberlieferung hat der Apostel Johannes in hohem Alter zu Ephesus das vierte Evangelium des N. T. verfaßt. Die erste namentliche Erwähnung desselben finden wir zwar erst bei dem antiochenischen Bischofe *Theophilus*, der in seiner um 181 verfaßten Schrift *ad Autolyc. II, 22* Johannes unter Angabe der Anfangsworte seines Evangeliums als heiligen, vom Geiste getriebenen Schriftsteller bezeichnet. Aber Theophilus hat nach *Hieron. epist. 151 ad Algas.* schon eine Zusammenfügung der vier Evangelien mit Commentar geschrieben; ein Werk, welches den kirchlichen Gebrauch der Evangelien zu jener Zeit voraussetzt.[1] Um dieselbe Zeit schrieb der aus Kleinasien nach Gallien gekommene *Irenaeus*, Bischof zu Lyon sein

1) *Ad Autolyc. II, 22:* ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἁγίαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος etc. — *Hieron. ep. l. c.: Theophilus .... qui quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens ingenii sui nobis monimenta reliquit, haec super hac parabola* (die vom ungerechten Haushalter ist gemeint) *in suis commentariis loeutus est.*

großes antihäretisches Werk (*adv. haeres.*), in welchem er III, 1 (*Euseb. h. eccl. V, 8*) sagt: Matthäus hat zuerst, dann Markus und Lukas, hernach auch Johannes, der Jünger des Herrn, der auch an seiner Brust gelegen, auch das Evangelium herausgegeben, als er zu Ephesus in Asien lebte (καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων); und *adv. haer. III, 11, 1:* Mit diesem Evangelium hat Johannes den Irrtum Kerinths und der Nikolaiten, eines Zweigs der Gnostiker, bestreiten wollen. — Ein etwas jüngerer Zeitgenosse des Irenäus war *Clemens* von Alexandrien, welcher die vier Evangelien bereits als τὰ παραδεδομένα ἡμῖν bezeichnet (*Strom. III, 465*), und in den *Hypotyposen* (bei *Euseb. VI, 14*) nicht nur eine παράδοσις τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων über ihre Reihenfolge mitteilt, sondern auch über das vierte Evangelium berichtet, daß Johannes, als er erkante, daß in den Evangelien das Somatische (des Lebens Jesu) aufgezeigt war, nach Aufforderung von Bekanten vom Geiste getrieben ein pneumatisches Evangelium verfaßt habe.[1] — Gleicherweise bezeugt für die africanische Kirche der gelehrte Sachwalter des Christentums, *Tertullian* zu Karthago, dessen Blüte nach Hieronymus *sub Severo principe* (193—211) *et Antonino Caracalla* (211—217) fält, nicht nur die kanonische Geltung der vier Evangelien, sondern unterscheidet auch zwischen den von Aposteln (Matthäus und Johannes) und den von apostolischen Männern (Begleitern und Gehilfen der Apostel, Markus und Lukas) verfaßten Evangelien.[2] — Außerdem ist uns aus der römischen Kirche ein nach seinem Entdecker, dem gelehrten Muratori, *Canon Muratorius* benantes Fragment eines Verzeichnisses der kanonischen Bücher des N. T. erhalten, aus der Zeit des röm. Bischofs *Pius*, etwa zwischen 160 u. 170, in welchem das Evang. des Lukas als das dritte und das des Johannes als das vierte bezeichnet ist, woraus wir sehen, daß die gewöhnliche Reihenfolge der Evangelien schon damals üblich war.[3] — Hierzu kommen noch zwei Bibelübersetzungen, die beide aus dem zweiten Jahrhundert stammen, die syrische *Peschittho* und die alte lateinische, die sogen. *Itala*, welche die kanonische Geltung sämtlicher Evangelien, also auch des Johanneischen in den Kirchen Syriens und Africa's zu jener Zeit außer Zweifel setzen. Die Itala kann aber füglich nicht nach 150 n. Chr., sondern muß schon früher entstanden sein. Denn aus den Schriften des Tertullian ergibt sich, daß es zu

---

1) Die Worte lauten: τὸν μὲν Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα ὅτι τὰ σωματικὰ, ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ἀπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα, πνευματικὸν ποιῆσαι τὸ εὐαγγέλιον.

2) S. *adv. Marcion. IV, 2: Constituimus inprimis evangelicum instrumentum apostolos auctores habere, quibus hoc munus evangelii promulgandi ab ipso Domino sit compositum; si et apostolicos, non tamen solos sed cum apostolis et post apostolos. — Denique nobis fidem ex apostolis Johannes et Matthaeus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant.*

3) Vgl. *F. H. Hesse*, das Muratorische Fragment neu untersucht u. erkl. *Giessen* 1873 u. die ältere Literatur über dasselbe in *Hilgenfeld's* Histor. krit. Einleit. in d. N. Test. S. 88 f., wo das Fragment auch S. 90 ff. abgedrukt ist.

seiner Zeit in der africanischen Kirche mehrere lateinische Bibelübersetzungen gab, von welchen die Itala eine gewisse officielle Autorität genoß, so daß *Tertull.* in den weitaus meisten Fällen nach dem Wortlaute derselben citirt und ihr selbst in solchen Stellen folgt, wo er mit der Uebersetzung nicht zufrieden ist und sie für seinen Zweck mehr hinderlich als förderlich war, weil sie in vorherschendem Gebrauche stand *(in usu est nostrorum; adv. Prax. 5)*. Sie muß also damals schon mehrere Decennien existirt haben. Vgl. *Rönsch,* Itala u. Vulgata. 1869. S. 2 ff. — Demnach konte *Origenes,* seit 203 Lehrer an der Katechetenschule zu Alexandrien, der gelehrteste Kirchenlehrer seiner Zeit, das Evangelium Johannes, welches er ἀπαρχὴν τῶν εὐαγγελίων nent (*Comment. in Joann. Tom. I* §. *6*), mit Recht zu den Evangelien rechnen, die allein in der Kirche Gottes unter dem Himmel unwidersprochen angenommen waren (bei *Euseb. VI, 25*).

Diese unwidersprochene Anerkennung des Johanneischen Evangeliums als integrirenden Bestandteils der apostolischen Schriften des N. T. in den Kirchen Asiens und Galliens, Roms und Africa's, Alexandriens und Syriens, in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts wäre unbegreiflich, wenn dasselbe, wie die neuere Hyperkritik behauptet, erst um 150 oder 160 n. Chr. entstanden wäre. Sie sezt vielmehr die Abfassung desselben durch Johannes, wie Theophilus, Irenäus u. A. sie bezeugen, notwendig voraus. Und diese Voraussetzung wird bestätigt durch deutliche Spuren und Zeugnisse von dem Vorhandensein und Gebrauche desselben nicht nur in den kirchlichen Kreisen sondern auch vonseiten der Häretiker und Gegner des Christentums, welche bis in die Anfänge des zweiten Jahrhunderts hinaufreichen.[1]

Was die apostolischen Väter anbelangt, so kann der Brief des *Clemens Rom.* hiefür nicht in Betracht kommen, da er mindestens gleichalterig, wenn nicht älter als unser Evangelium ist. Aber schon im Briefe des *Barnabas,* der warscheinlich unter Hadrian um 120 n. Chr. geschrieben ist, weisen die Deutung der ehernen Schlange als eines Typus auf Christum (c. 12) und Ausdrücke wie ἦλθεν ἐν σαρκί c. 5. ἤμελλεν ἐν σαρκὶ φανεροῦσθαι καὶ ἐν ἡμῖν κατοικεῖν c. 6 auf Joh. 3, 14 und den johanneischen Gedankenkreis (1 Joh. 4, 2. 2, 7) hin. — Auch im Hirten des *Hermas* (um 140—150 unter Bischof Pius verfaßt, wenn nicht älter) erinnert die Bezeichnung Christi als die πύλη und εἴσοδός ἐστι πρὸς τὸν κύριον (*sim. 9, 12*) an Joh. 10, 7. 9. 14, 6, und τὰς ἐντολὰς φυλάξεις καὶ οὐκ ἔσονται σκληραί *mand. 12, 3* an 1 Joh. 5, 3. Ausführlichere Nachweisungen s. bei *Zahn,* Der Hirte des Hermas. 1868 S. 467—476. — In den Briefen des *Ignatius,* deren Authentie und Textgestalt noch streitig ist, die aber wenn sie echt sind, in die Zeit zwischen 108 u. 110 gehören, läßt sich *ad Phil. 7* nach der Lesart:

1) Zu der folgenden, auf das Wichtigste sich beschränkenden Zusammenstellung dieser Zeugnisse vgl. die gründliche und umsichtige Erörterung von *Luthardt,* der johann. Ursprung des 4. Ev. S. 34—93, wo zugleich die gegen die Beweiskraft der einzelnen vorgebrachten mancherlei Einwendungen berücksichtigt und widerlegt sind.

τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται, ἀπὸ θεοῦ ὄν. οἶδεν γὰρ πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει der Anklang an Joh. 3, 8 nicht verkennen, und der Text *ad Rom. 7*, wie ihn Petermann und Zahn nach Hdschrr. geben: ἄρτον θεοῦ θέλω ὅς ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος ruht offenbar auf Joh. 6, 33. 51 ff. Auch das wiederholt vorkommende ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου (*Rom. 7. Ephes. 17. 19. Magn. 1. Trall. 4*) ist nach dem spezifisch johanneischen ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου gebildet. — In dem Briefe des *Polykarp* ist c. 7 Πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογήσῃ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν dem ersten Briefe Joh. c. 4, 3 entnommen und damit zugleich das Vorhandensein des Johannesevangeliums erwiesen, da beide Schriften mit einander stehen und fallen. Die Annahmen, daß dies ein anonym circulirender Spruch sei (*Baur*), daß es von Pseudojohannes aus Polykarp entlehnt sei (*Volkm.*), oder bei beiden ganz verschiedenen Sinn habe, nent *Weiß* mit vollem Rechte ‚leere Ausflüchte'. Ebenso hat *Papias* nach *Euseb. III, 39* den ersten Johannesbrief benuzt, also auch das aus derselben Zeit herrührende Evangelium gekant. Wenn er in dem von *Euseb. l. c.* mitgeteilten Fragmente das Evangelium nicht erwähnt, so geschieht es nur weil er darüber nicht, wie über die Entstehung der Evangelien des Matth. und Mark., Mitteilungen zu machen für nötig fand, da der Ursprung desselben in seinem Kreise hinlänglich bekant war.[1]

Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts wird auch schon der kirchliche Gebrauch der vier kanonischen Evangelien bezeugt. *Justinus Martyr*, der auf seinen Reisen nach Alexandrien, Ephesus und Rom gekommen war und bei seiner zweiten Anwesenheit in Rom 166 als Märtyrer gestorben ist, führt in seinen auf uns gekommenen Schriften, den beiden *Apologien*, von welchen die größere um 138 oder 147, die kleinere um 150 geschrieben ist, und in dem nach beiden verfaßten *Dialog* mit dem Juden *Tryphon* sehr viele Aussprüche aus den Evangelien des Matth., Luk., Mark. und Johannes an, selten ganz wörtlich, meist gedächtnismäßig die Schriftworte frei wiedergebend. So aus dem

1) Die Nichtigkeit des von neueren Kritikern aus dem Schweigen des Papias über das Johannesevangelium auf Unbekantschaft mit demselben gezogenen Schlusses hat *Const. Tischendorf*, Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? 4. Aufl. 2. Abdr. Leipz. 1880. S. 113 schlagend aufgezeigt, außerdem aber S. 120 noch ein directes Zeugnis beigebracht aus dem Prologe einer Evangelienhandschrift des Vatican (*Vatic. Alex.* Nr. 14) aus dem 9. Jahrh., der eine vorhieronymianische Abfassung verrathe und mit den Worten begint: *Evangelium Johannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Johanne adhuc corpore constituto* (d. h. noch bei seinen Lebzeiten), *sicut Papias nomine Hierapolitanus discipulus Johannis carus in exotericis id est in extremis quinque libris retulit. Descripsit vero evangelium dictante Johanne recte.* Aber diese lezte Notiz, die sich auch in der *Catena patrum graec. in S. Joh. ed. Corderius* findet, ist doch, mag sie nun aus der Schrift des Papias erschlossen oder von dem Verf. des Prologs aus anderer Ueberlieferung hinzugefügt sein, kaum glaublich und macht die Berufung auf das Werk des Papias zu unsicher, um darauf kritische Schlüsse zu gründen.

Ev. Johannes in *Apol. 1, 61* den Ausspruch von der Notwendigkeit der Wiedergeburt Joh. 3, 3. 5, in *Apol. 1, 52* (vgl. *dial. 14, 32*) das Citat Zach. 12, 10 bei Joh. 19, 37 in der von der LXX u. dem Grundtext abweichenden, mit Joh. übereinstimmenden Form ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν. Viel zahlreicher sind die Berührungen in einzelnen charakteristischen Worten und Ausdrücken, z. B. in der Aussage über das Abendmahl *Apol. 1, 66* mit Joh. 6, der Aeußerung über die Menschwerdung *dial. c. 63* mit Joh. 1, 13, über den Täufer *dial. c. 88* mit Joh. 1, 30 ff., in den Ausdrücken τὸ τῆς ζωῆς ὕδωρ und πηγὴ ὕδατος ζῶντος *dial. c. 69* u. *114* mit Joh. 4, 10. 14, über den Logos: ὁ λόγος μορφωθεὶς καὶ ἄνθρωπος γενόμενος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς κληθείς (*Apol. 1, 5*), worin das johann. ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο nicht zu verkennen ist, wenn man damit das σαρκοποιηθῆναι *Apol. 1, 66* und σωματοποιεῖσθαι *dial. c. 70* vergleicht. Wichtiger ist aber, daß Justin als Quelle seiner Mitteilungen über Jesu Worte und Thaten τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων nent (*dial. c. 25* u. ö.) und diese wol im Anschluß an die Xenophontischen Denkwürdigkeiten des Sokrates gewählte Bezeichnung in *Apol. 1, 66* durch ἃ καλεῖται εὐαγγέλια erklärt, darunter also ‚aus der Erinnerung niedergeschriebene Aufzeichnungen der Apostel' versteht, die, wie er *c. Tryph. 103* sagt, teils von Aposteln, teils von Schülern der Apostel verfaßt waren (ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι). Von diesen Schriften sagt er *Apol. 1, 67,* daß sie in den öffentlichen Gemeindeversammlungen abwechselnd mit den prophetischen Schriften des A. Test. vorgelesen werden. Hiernach gab es damals kirchlich anerkante Evangelien, die teils von Aposteln, teils von Begleitern der Apostel geschrieben waren. Daß aber darunter nicht irgendwelche apokryphische, sondern unsere 4 kanonischen Evangelien, die zwei von den Aposteln Matthäus und Johannes und die von den Apostelschülern Markus und Lukas verfaßten begriffen sind, kann nach den neueren kritischen Verhandlungen darüber nicht mehr mit wissenschaftlichen Gründen bestritten, sondern nur noch eigensinnig geleugnet werden. — Auch in der apologetischen Schrift *Tatians,* des Schülers Justins λόγος πρὸς Ἕλληνας um 170 finden sich nicht nur deutliche Bezugnahmen auf unsere Evangelien: *pag. 144:* πνεῦμα ὁ θεὸς (Joh. 4, 24), *p. 145:* θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν δύναμιν παρειλήφαμεν κτλ. (Joh. 1, 1), sondern auch förmliche Citate, *p. 152:* καὶ τοῦτό ἐστιν ἄρα τὸ εἰρημένον· ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλαμβάνει. — Ὁ λόγος μέν ἐστι τὸ τοῦ θεοῦ φῶς (Joh. 1, 5) und *p. 158:* πάντα ὑπ' αὐτοῦ καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδὲ ἕν (Joh. 1, 3). Außerdem verfaßte Tatian, vermutlich erst nach Justins Tode, als er in gnostische Irrtümer gerathen war, eine Harmonie der vier Evangelien, τὸ διὰ τεσσάρων bei *Euseb. IV, 29* genant. Diese Zusammenstellung der vier in kirchlichem Gebrauche befindlichen Evangelien zu einem Ganzen war so verbreitet, daß der Bischof *Theodoret* von Cyrus († 457) noch in den katholischen Gemeinden seines Sprengels 200 Exemplare im Gebrauche fand und — weil darin die Genealogie Jesu und alles auf die Abstammung Christi

κατὰ σάρκα Bezügliche weggelassen war — beseitigte und an ihre Stelle die Evangelien der vier Evangelisten einführte (*Theodoret. haeret. fab. I, 32*).

Die kirchliche Geltung der vier Evangelien, also auch des Johanneischen, als apostolischer Schriften in den christlichen Gemeinden des zweiten Jahrh. wird selbst vonseiten der Gegner des Christentums und der häretischen Parteien anerkant. — Der erste Bestreiter der christlichen Religion, der heidnische Philosoph *Celsus* entnimt in seinem um 176—180 geschriebenen λόγος ἀληθής aus den Evangelien als Schriften der Schüler Jesu seine Beweise zur Verspottung der Person und der Lehre Christi, wie *Origenes contra Cels. II, 74* wörtlich aus seiner Schrift mitteilt. In seinen Anführungen aus der evangelischen Geschichte geht *Cels.* zwar am meisten auf das Ev. Matthäi zurück; aber auch das Johannesevangelium verwendet er mehr als die des Markus und Lukas; so: ‚in der Erwähnung des vom Täufer geschauten Zeichens (1, 41), in der Tempelaufforderung an Jesus um ein Zeichen (1, 67), in der doppelseitigen Bestimmung Jesu für Gute und Böse (4, 7), in seiner Flucht nach geschehener Verurteilung (2, 9. 1, 62), in der Fesselung nach der Verhaftung (2, 9. 1, 62), endlich im Kampf und Sieg des Sterbenden wider Satan (6, 42. 2, 47).' Vgl. *Keim,* Celsus' wahres Wort. Aelteste Streitschrift antiker Weltanschauung . . . wiederhergestellt, übersetzt, untersucht u. erläutert. Zürich 1873. S. 223. 229 f. — Einen umfassenden Gebrauch von dem Johannesevangelium haben auch die in der ersten Hälfte des zweiten Jahrh. auftretenden Gnostiker gemacht. Von *Basilides,* der unter Hadrian (117—138) wirkte, liegt in Citaten aus seinem Systeme in den Philosophumena (Hippolyts) 7, 22. 27 vgl. Joh. 1, 9. 2, 4 die Benutzung desselben klar vor. Ebenso von den Ophitischen Sekten der *Naassener* und *Peraten,* die in den Philosophumena als die ältesten Gnostiker bezeichnet werden. Dagegen ist freilich geltend gemacht worden, daß das in den Philosoph. vorliegende System des Basilides eine Umbildung des ursprünglichen sei, und auch in der Darstellung der ophitischen Gnosis Früheres und Späteres vermischt sei; allein sicher erwiesen ist dies nicht. Vollständig und vielfach haben ferner *Valentinus,* der nach *Iren. III, 4, 13* unter Hygin, also zwischen 135 (137) und 139 (141) nach Rom kam und früher schon in Alexandrien gewirkt hatte, und seine Schüler *Ptolemaeus, Herakleon, Markus* und *Theodotus* das Evangelium Johannes zur Begründung ihrer phantastischen Aeonenlehre gebraucht.[1] Von *Ptolemaeus* führt *Iren. adv. haer. I, 8, 5* an: Der Apostel Johannes habe die erste Ogdoas selbst bezeichnet, indem er 1, 1. 2 eine ἀρχή statuire, den Sohn μονογενής und θεός nenne u. s. w., λέγει δὲ οὕτως· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος etc., wo also dieser Valentinianer ausdrücklich Johannes als Verfasser des Evangeliums nent. *Herakleon,* nach *Orig.*

1) *Hi autem qui a Valentino sunt, eo (sc. evangelio), quod est secundum Johannem, plenissime utentes ad ostensionem conjugationum suarum. Iren. adv. haer. III, 11, 7.*

in *Joann. II, 8* ein vertrauter Schüler (γνώριμος) Valentin's, schrieb einen Commentar über das Evangelium (S. die Fragmente aus *Origen.* in *Grabe, spicilegium Patrum II p. 85 ff.*). In den Fragmenten des *Theodotus* zählte *Hofstede de Groot* (in seiner Schrift über Basilides. Deutsche Ausg. 1868. S. 102) 26 Citate aus Johannes. Auch hier haben freilich *Scholten* u. A. den Einwand erhoben, daß sowol Irenäus, der ausdrücklich den Ptolemäus anführt, als Hippolyt (in den Philosoph.) das Valentinsche System in der späteren Form des Ptolemäus dargestelt haben; allein wenn auch Valentins Schüler sein System weiter gebildet haben mögen, so ist doch das Aeonensystem in den Grundzügen, die aus dem Ev. Johannes begründet werden, gewiß schon von Valentin selbst entwickelt worden, sonst würde es nicht nach seinem Namen bezeichnet worden sein.

Anders als die Valentinianer standen *Markion,* der im J. 139 nach Rom kam, aber vorher schon in Kleinasien gewirkt hatte und warscheinlich älter als Valentin ist, und die Markioniten zum Schriftkanon der Kirche. Von den Evangelien hat Markion bekantlich nur das eine Lukasevangelium, und auch dies nicht ohne Aenderungen nach seiner Gnosis, angenommen. Da er auf Grund von Gal. 2 die Urapostel als Verfälscher der reinen Lehre Christi ansah, so konte er das vierte Evangelium schon deshalb, weil es dem Johannes zugeschrieben wurde und die Lehre desselben mit seiner Gnosis sich nicht vertrug (vgl. *Luth.* a. a. O. S. 92), nur verwerfen. Denn daß er es nicht blos nicht gekant habe, wie mehrere Kritiker meinten, sondern nur von Gal. 2 aus entschieden verwarf — *connititur ad destruendum statum eorum evangeliorum, quae propria et sub Apostolorum nomine eduntur vel etiam apostolicorum, ut scilicet fidem, quam illis adimit, suo conferat,* wie *Tert. adv. Marc. IV, 3* sagt — das erhellt deutlich aus einem Briefe Markions, in welchem er sich über die Gründe ausgesprochen, warum er den Kanon der Kirche nicht annehme. Diesen Brief hat Tertullian gekant. Wenn er also *de carne Chr. 3* nach Erwähnung dieses Briefes sagt: *si scripturas opinioni tuae resistentes non de industria alias rejecisses, alias corrupisses, confudisset te in hac specie evangelium Joannis,* so läßt sich nicht leugnen, daß Markion das Johannesevangelium, und zwar als apostolisches, welches damals d. i. 140 n. Chr. in kirchlichem Gebrauche und Ansehen gestanden, vorgefunden hat.

Auch von den judenchristlichen Parteien des zweiten Jahrh. wurde unser Evangelium benuzt. In den *Clementinischen Homilien* konte Hilgenfeld, als durch *Dressel*'s Ausg. dieser judenchristlichen Tendenzschrift im J. 1853 der Schlußteil, worin XIX, 22 die Erzählung von dem Blindgeborenen Joh. 9 unleugbar zu Tage tritt, an's Licht gezogen worden, die früher behauptete Uebergehung des vierten Evangeliums nicht mehr aufrecht halten, sondern mußte die ‚auffallende' Thatsache anerkennen, ‚daß derselbe Verfasser, welcher die Lehre von der Gottheit Christi und von dem göttlichen Logos so entschieden bestreitet (Hom. III, 7. 37. XVI, 15 f.), das Evangelium der Gottheit Christi be-

nuzt hat.'[1] Und *P. de Lagarde* hat in seiner Ausgabe: *Clementina* Leipz. 1865 an 15 Stellen Reminiscenzen aus dem Johannesevangelium nachgewiesen. — Sogar schon in den ‚Testamenten der 12 Patriarchen', einer Schrift, die nach *Ewald,* Gesch. Jesus' (Bd. 7 der Gesch. Israels) S. 328 unter Hadrian erschienen ist, nach S. 363 der 3. Ausg. schon um 90—110 n. Chr. verbreitet wurde, sind die Ausdrücke: φῶς τοῦ κόσμου Levi 14 (σωτήρ Levi 10, 14. Dan. 6), μονογενής Benj. 9, το πνεῦμα τῆς ἀληθείας μαρτυρεῖ Juda 20, πηγὴ εἰς ζωὴν πάσης σαρκός Juda 24, θεὸς ἐν σαρκί Benj. 10, ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ Joseph 19 entschieden johanneische Reminiscenzen.

Nur eine kleine Partei, von Epiphanius Ἄλογοι genant, hat den Johanneischen Ursprung des Evangeliums bestritten, aber nicht mit geschichtlichen Gründen, sondern nur in dogmatischem Interesse, wenn auch unter Herbeiziehung harmonistischer Momente, weil es Widersprüche gegen die anderen Evangelien enthalte. In ihrer Opposition gegen den Montanistischen Mißbrauch der Verheißung des Parakleten gingen sie so weit, das Evangelium und die Apokalypse des Johannes als der Kirche unwürdig zu verwerfen und dem Kerinth, einem Zeitgenossen des Johannes zuzuschreiben, womit sie aber nur das hohe Alter der beiden von ihnen verworfenen Schriften bezeugten.[2] Daher hat auch *Eusebius* in seinem Verzeichnisse der Schriften des Neuen Bundes *hist. eccl. III, 25,* ohne diesen Widerspruch auch nur zu erwähnen, unser Evangelium zu den *Homologumenen* gerechnet d. h. zu den Schriften, die er als τὰς κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν ἀληθεῖς καὶ ἀπλάστους καὶ ἀνωμολογημένας γραφάς bezeichnet.

2. Ort, Zeit und Zweck der Abfassung. Nach alter Ueberlieferung (*Iren. adv. haer. III, 1* bei *Euseb. V, 8*) hat Johannes später

---

1) In d. Histor. krit. Einl. in d. N. Test. S. 44. Dazu vgl. noch S. 168 die Bemerkung: ‚Ohne den Namen des Apostels Johannes würde das vierte Evangelium bei dem judaistischen *Pseudo-Clemens* der Homilien schwerlich Eingang gefunden haben.'

2) *Epiphanius* († 403) *Haeres. LI, 3:* καὶ οὕτως — ἐπιθῶμεν αὐτοῖς ὄνομα, τουτέστιν Ἀλόγων . . . ἐπεὶ οὖν τὸν λόγον οὐ δέχονται τὸν παρὰ Ἰωάννου κεκηρυγμένον, Ἄλογοι κληθήσονται . . . καὶ οὔτε τὸ τοῦ Ἰωάννου εὐαγγέλιον δέχονται οὔτε τὴν αὐτοῦ ἀποκάλυψιν — λέγουσι γὰρ μὴ εἶναι αὐτὰ Ἰωάννου, ἀλλὰ Κηρίνθου καὶ οὐκ ἄξια αὐτὰ εἶναί φασιν ἐν ἐκκλησίᾳ. Diese Partei meinen offenbar auch *Philastrius* (Bischof von Brescia † 387), wenn er *haer.* 60 von solchen spricht, *qui evangelium secundum Johannem et apocalypsin ipsius non accipiunt* und die Apokalypse dem Kerinth zuschreiben, und schon *Irenaeus adv. haer. III, 11, 9* unter den *alii,* von welchen er sagt: *ut donum spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus, illam speciem* (des *quadriforme evangelium*) *non admittunt, quae est secundum Johannis evangelium, in qua paracletum se missurum Dominus promisit; sed simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum.* Denn daß unter diesen *alii* nicht mit *Bretschn. Probab. p. 210 f., Volkm., Lips., Scholten,* Montanisten, sondern Gegner des Montanismus zu verstehen sind, das wird nicht nur von *Lücke, Bleek* Einleit. S. 179 f., *Tischendorf,* Wann wurden unsere Evangg. verf. S. 68 f., sondern auch von *Credner* Einl. I S. 162, *Baur, Ritschl, Mangold* zu *Bl.*'s Einl. u. A. anerkant. — Näheres über die Aloger s. bei *Luth.,* d. joh. Urspr. S. 19 ff.

als Matth., Mark. u. Luk., geraume Zeit nach dem Tode der Apostel Petrus und Paulus das Evangelium zu Ephesus geschrieben. Damit stimmen *Clem. Al.* in den Hypotyposen (bei *Euseb. VI, 14*), *Origenes* bei *Eus. VI, 25*, *Eusebius* selber in *h. eccl. III, 24 f.* und *Hieron. de vir. ill. c. 9* überein. Viel jünger ist die Angabe, daß das Evangelium auf Patmos geschrieben sei (in der *Synops. scripturae sacr.*, bei *Pseudo-Hippolyt de XII apostolis*, *Theophylact* u. A.). — Die nähere Bestimmung der Zeit bei *Epiph. haer. LI, 12*: im Alter von über 90 Jahren nach der Rükkehr von Patmos, verliert durch den irrigen Zusatz: in den Zeiten des Kaisers Claudius (s. oben S. 6) den Charakter geschichtlicher Ueberlieferung. — Als den *Zweck* der Abfassung gibt *Iren. III, 11, 1* an: dem Umsichgreifen der Irrlehren des Kerinth und der Nikolaiten entgegenzuwirken. So auch *Tertull. de praescr. haeret. 33*, und ähnlich *Epiph. l. c.* und *Hieron. l. c.*, nur daß beide statt der Nikolaiten (nach Apok. 2, 6) die Ebioniten nennen. — *Clemens* von Alex. gibt als Zweck an: die früheren Evangelien, die das Somatische d. h. das Menschlichirdische des Lebens Jesu beschrieben hatten, durch ein pneumatisches d. h. die geistige Seite der Gottheit Christi darstellendes Evangelium zu ergänzen (s. seine Worte oben S. 17 Anm. 1). Die Absicht, die früheren Evangelien zu vervollständigen, erwähnt auch *Euseb. III, 24* als die gewöhnliche Annahme (φασί), die er daraus erweist, daß Johannes auch die vor der Lehrzeit Jesu fallenden Begebenheiten erzählt habe, welche in jenen Evangelien übergangen seien. Diese Sage wiederholt *Hieron. l. c.* fast wörtlich und verbindet mit ihr den polemischen Zweck, während *Epiph.*, *Theod. v. Mops.* die Ergänzung zur Bestätigung der früheren Evangelien erweitern. Alle diese Angaben sind blos einerseits aus den Zeitverhältnissen, unter welchen Johannes in Ephesus wirkte, andrerseits aus der Vergleichung des vierten Evangeliums mit den drei ersten abstrahirt, so daß nur dem, was *Iren.* über Zeit und Ort der Abfassung aussagt, geschichtliche Ueberlieferung zu Grunde liegt.

§. 3. Bestreitung und Verteidigung der Echtheit des Evangeliums.[1]

So lange der Glaube an die übernatürliche Heilsoffenbarung Gottes in Jesu Christo in der Kirche herschend war, galt unser Evangelium allgemein als Homologumenon. Erst als der Deismus aufgekommen, sprach *Clericus*[2] am Ende des 17. Jahrh. von neuen Alogern in England, die wie er höre das Evangelium Johannes nicht für echt halten,

1) Zu der folgenden, nur auf die Hauptmomente sich beschränkenden Charakteristik der Verhandlungen über die Echtheit des Evangeliums vgl. die chronologisch geordnete Uebersicht der zahlreichen Literatur über diese Fragen bei *Luthardt*, der johann. Ursprung S. 6 ff.

2) In der latein. Uebersetzung u. den Anmerkk. zu *Hammond Nov. Test. c. paraphrasi et annotatt. ed. 2. Tom. I p. 391* u. *395*.

weil die Reden Christi darin oft dunkler seien und nicht soviel Parabeln enthielten als die Reden in den drei ersten Evangelien. Eingehend wurde aber die Echtheit desselben zuerst bestritten von *Edw. Evanson,* der von einer teils phantastisch apokalyptischen, teils plattrationalistischen Anschauung vom Christentume aus das Evangelium verwarf, weil es sowol mit den drei anderen Evangelien, namentlich dem Lukasevangelium, das er für allein echt und glaubwürdig hielt, als mit der Apokalypse, der mit Ausnahme der 7 apokalyptischen Briefe einzigen echten Schrift des Apostels in Widerspruch stehe. Das Evangelium sei das Werk eines Convertiten aus der Platonischen Schule des zweiten Jahrh. Widerlegt wurde dieser Angriff von *J. Priestley* und *Dav. Simpson.*[1]

In Deutschland äußerte zuerst *Eckermann* Bedenken gegen die apostolische Abfassung des Evangeliums; darauf griff der Dekan *Vogel* in s. oben S. 7 genanten Schrift mit affectirtem Witze und Spotte über das kirchliche Altertum, die bisherige Auslegung und den tieferen Gehalt des Evangeliums, aber mit höchst oberflächlichen Gründen die Echtheit und die kanonische Autorität desselben an, um es einem in Kleinasien oder Alexandrien lebenden Judenchristen zu vindiciren, der es nach dem Tode des Apostels vielleicht mit Benutzung eines schriftlichen, von Johannes herrührenden Aufsatzes geschrieben habe. Der frivole Ton dieser Schrift fand allgemeinen Widerspruch und die Leichtfertigkeit der Beweisführung wurde speciell von *Süßkind* (im Magazin) und *Schlecker* (Vers. einer Widerlegung der Einwendd. geg. d. Aechth. des Ev. Joh. Rostock 1802) aufgedekt. — Auch die Zweifel, welche 1804 *Horst* in Henke's Museum I, 1, *Cludius* (Uransichten des Christentums 1808) und *Ballenstedt* (Philo u. Johannes 1812) gegen die Echtheit des Evang. vorbrachten, und die Vermutungen, die sie über seine Entstehung äußerten, fanden keinen Anklang, da nicht nur *Wegscheider* (vollst. Einl. in d. Ev. Joh. 1806) und der Holländer *van Griethuysen (pro ev. Joann. authentia 1807),* sondern auch *Schmidt, Hug, Berth., Eichh.* in ihren Einleitungsschriften, und *Kuinoel* u. *Tittmann* in den Commentaren sich für die Echtheit erklärt, *resp.* sie verteidigt hatten. Unerwartet erschien daher der Angriff, den im J. 1820 der Gothaische Generalsuperintendent *C. G. Bretschneider* in der unter dem bescheidenen Titel: *Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis, apostoli, indole et origine eruditorum judiciis modeste subjecit. Lips.* veröffentlichten Schrift unternahm, in der er hauptsächlich aus inneren Gründen, nämlich aus der Grundverschiedenheit des Christusbildes, welches das vierte Evangelium im Vergleiche mit dem Jesus der Synoptiker in seinem Reden und Wirken darbiete, aus der vermeintlichen Benutzung der mündlichen und schriftlichen Ueberlieferung, aus der Logoslehre, aus Verstößen gegen geographische und geschichtliche

1) *The dissonance of the four generally received Evangelists and the evidence of their respective authenticity exam. by Edw. Evanson. 1792.* Dagegen *Priestley, Letters to a young man. P. 2. 1793. — Simpson, An essay on the authenticity of the new testament design. cet. 1793.*

Verhältnisse Palästina's den Beweis zu führen suchte, daß der Verfasser kein Augenzeuge, kein geborener Jude, nicht einmal ein Palästinenser gewesen, sondern ein Heidenchrist aus dem Anfange des zweiten Jahrh. das Evangelium geschrieben habe, wogegen die historischen Zeugnisse für den johanneischen Ursprung aus der älteren Zeit zu unsicher seien und die sicheren aus zu später Zeit stammen, um die Echtheit beweisen zu können. Wir finden hier schon alle die Gesichtspunkte geltend gemacht, welche später von den Tübinger Kritikern und von Keim in verschärfter Weise und von anderer Grundanschauung aus erneuert worden sind. Doch fand auch dieser Angriff allseitigen Widerspruch, weil ‚das christliche Herz dabei im Spiele war', wie *Lücke* sich ausdrükt. Es erschienen eine große Zahl von Gegenschriften[1], so daß *Bretschn.* sich zu der Erklärung bewogen fand, daß bis jezt kein hinreichender Grund gegen die Echtheit und Kanonicität des Evangeliums gefunden, und daß sein Zweck, eine bessere Begründung des johanneischen Ursprungs desselben zu veranlassen, erreicht sei.[2] — *Bretschn.* hatte in der Weise des Rationalismus vulgaris sich seine Anschauung von Christo als einem weisen Morallehrer und erhabenen Tugendvorbilde aus der Bergpredigt abstrahirt und von dieser Vorstellung aus die johanneische Darstellung der gottmenschlichen Person Jesu Christi als ungeschichtlich verworfen. Aber der Stern des vulgären Rationalismus fing damals schon an zu verbleichen vor dem glänzenden Lichtbilde, welches *Schleiermacher* von Christo als dem Idealmenschen entworfen hatte. Das Christusideal Schleiermachers, ein Gottesbewußtsein, das gleich einem Sein Gottes im Menschen ist, schien mit dem johanneischen Christus zusammenzufallen, der den Vater in sich und sich mit dem Vater eins weiß, der nichts von sich selber redet oder thut, sondern nur was der Vater ihn reden oder thun heißt. Für Schleiermacher und seine Schüler stand demnach die Echtheit des johanneischen Evangeliums von vorn herein fest. Das jüdisch gefärbte Christusbild der Synoptiker dagegen samt den zwischen dem vierten und den drei ersten Evangelien bestehenden Verschiedenheiten und scheinbaren Widersprüchen wurde daraus erklärt, daß die synoptischen Berichte aus mündlicher und teilweise schon getrübter Ueberlieferung geflossen seien. Von dieser Stimmung aus ist der Commentar von *Lücke* (1820) geschrieben, der nicht ohne Ungerechtigkeit gegen die „anecdotenhaften" ersten Drei das vierte als das zarte rechte Evangelium dem theologischen Verständnisse der neueren Zeit zu vermitteln strebte,

---

1) Die bedeutendsten sind *Stein, authentia evglii Joann. contr. Br. dubia vind.* Brandenb. 1822. *Hemsen*, die Authentie der Schr. des Evglst. Johannes. *Schlesw. 1822. Usteri, commentat. crit., in qua evang. Joannis genuinum esse, ex comparat. . . . . ostenditur. Turici 1823. Crome, Probabilia haud probabilia . . . . Lpz. 1824. Rettberg, an Joh. in exhibenda Jesu Chr. natura reliquis canonicis script. vere repugnet? Goth. 1826. Haupt,* Authentie des Ev. Joh. 1831. *Olshausen*, die Aechtheit der vier kanon. Evangelien 1823 u. a. m.

2) Einige Bemerkungen in *Tzschirner* Magazin f. christl. Prediger II, 2 S. 153 ff. u. im Handb. der Dogmatik. 3. Aufl. 1828. I S. 268.

und in den folgenden Ausgaben (3te 1842) den johanneischen Ursprung gegenüber den neueren Angriffen entschieden vertrat.

Die Ueberzeugung von der Echtheit des 4. Evang., für die auch *Tholuck, Olshausen* u. *Meyer* in den Commentaren einstanden, vermochte auch *Lützelberger* in der oben S. 7 genanten Schrift 1840 mit seinem radicalen Unternehmen, durch Leugnnug des kleinasiatischen Aufenthalts des Apostels der johanneischen Tradition den Boden zu entziehen, nicht wankend zu machen. Seine oberflächliche Kritik der historischen Zeugnisse und noch mehr seine phantastische Vorstellung über die Entstehung und Verbreitung des Evangeliums waren nicht geeignet, sich Beifall zu erwerben. Dagegen hatte schon fünf Jahre früher *Dav. Fr. Strauß* mit seinem Leben Jesu (1835), in welchem er die ganze evangelische Geschichte bis auf einen dürftigen Ueberrest vom Leben und Wirken eines jüdischen Rabbi, den seine Anhänger nach seinem Tode auf Grund der alttestamentlichen Weißagungen zum Messias erhoben, in Mythen aufzulösen suchte, die Authentie und den geschichtlichen Charakter aller vier Evangelien verworfen, und durch die von ihm gewählte Methode der Beweisführung, die Verschiedenheiten der einzelnen evangelischen Berichte zu unvereinbaren Widersprüchen zuzuspitzen und daraus die Unhaltbarkeit der geschichtlichen Auffassung der Erzählung zu folgern, zugleich die Schwäche des kritischen Verfahrens, die Echtheit des einen Evangeliums auf Kosten der anderen zu verteidigen, aufgedekt. Auch für Strauß stand die Unechtheit des vierten Evangeliums *a priori* fest. Die absolute Idee, die ihre ganze Fülle nicht in einem Exemplare auszuschütten pflege, dieser abstracte Gott des Hegelschen Pantheismus ist *toto coelo* verschieden von dem lebendigen persönlichen Gott der Schrift, der in seinem eingeborenen Sohne sich der Welt und den Menschen offenbaret. Den Inhalt der evangelischen Geschichte suchte Strauß als Erzeugnis unwillkürlich dichtender Sage darzustellen. Dagegen schritt *Bruno Bauer* consequent zur Annahme tendenziöser Erdichtung fort und legte dem vierten Evangelium die Absicht unter, sich über den beschränkten jüdischen Christus zu erheben und der Autorität des Petrus die des Ungenanten, des Johannes entgegenzustellen (Krit. der Evangg. 3. Th. 1851 S. 324).[1]

Um dem Tendenzcharakter der evangelischen Geschichtschreibung einen festen Unterbau zu geben, ging *Ferd. Chr. Baur* in Tübingen auf die Geschichte der apostolischen und nachapostolischen Zeit näher ein, und suchte mit Markion aus dem Gal. 2, 11 ff. erwähnten Gegensatze der paulinischen Verkündigung des Evangeliums und der Forde-

1) Auch der sogen. ‚Sächsische Anonymus' suchte in der Schrift: Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser u. ihr Verhältn. zu einander. Leipz. 1845 vom rationalistischen Standpunkte aus die Composition der Evv. aus dem Tendenzcharakter zu erklären, wobei er das 4. Ev. für eine Schrift des Zebedäiden Johannes hielt, der im Gegensatz gegen Matthäus und dessen ungemessene Hervorhebung des Petrus seinem deutlich genug kentlich gemachten Gefährten Johannes den Vorrang zu vindiciren trachte.

rung der Beschneidung für die Gläubigen aus den Heiden vonseiten der von Jakobus her nach Galatien gekommenen Judaisten zu erweisen, daß der Gegensatz beider Parteien, der Pauliner und der Petriner oder Judenchristen, auf die Composition der Apostelgeschichte und der Briefe des Kanon einen bedeutenden Einfluß gehabt habe und daß aus der Entwickelung dieses Gegensatzes auch die Composition des Johannesevangeliums begreiflich werde. Daß nämlich der Apostel Johannes als eine der Säulen der Urgemeinde nach ihrer Grundanschauung ein schroff antipaulinisches Judenchristentum repräsentire und nicht der Verfasser des pneumatischen Evangeliums sein könne, das verstand sich für *Baur* und seine Schüler von selbst. Den Beweis hiefür lieferte ihnen die einzige echte Schrift des Johannes, die craß judaistisch gedeutete Apokalypse. Das Johannesevangelium ist eine Tendenzschrift, dazu bestimt, den alten Gegensatz der paulinischen und judaistischen Parteien abzuschließen, und dadurch, daß es die verschiedenen Fragen des zweiten Jahrh. — Montanismus, Gnosis, Logoslehre, Passahstreitigkeiten — berührte, ohne doch näher in dieselben einzugehen, die Differenzen zu höherer Einheit zu erheben und damit die katholische Kirche zu begründen. Durch eine scharfsinnige Analyse des Evangeliums suchte *Baur* darzuthun, daß dasselbe nur eine ideale Composition sei, welche teils frei mit dem synoptischen Geschichtsstoffe schaltend, teils auch selbständig dichtend die Logoslehre nach ihren einzelnen Momenten zu entwickeln und dialectisch zu verarbeiten suche. Aus der gnostischen Zeitströmung hervorgegangen habe der auf der Höhe seiner Zeit stehende heidenchristliche Verfasser um 160 n. Chr. alle Gegensätze in eine höhere Einheit aufgelöst und so das Christentum von seiner jüdischen Beschränktheit befreit und zur Weltreligion erhoben. Dem Apostel Johannes aber wurde es zugeschrieben, weil es sich mit der Apokalypse, der echten Schrift dieses Apostels mehrfach berührte, den schroffen Judaismus derselben durch seinen hohen freien Geist verklärend, und sich darum von vornherein unter die Aegide jenes gefeierten Apostels Kleinasiens stelte.[1] Den historischen Beweis für diese Aufstellungen suchte *Zeller* durch eine Kritik der kirchlichen Ueberlieferung für den apostolischen Ursprung des Ev. zu liefern (in den theolog. Jahrbb. 1845. H. 4 u. 1847 H. 1).

2) *Baur*, über die Composition u. d. Charakter des Joh.-Evangeliums, in d. Theol. Jahrbb. 1844. H. 1. 3 u. 4; wieder aufgenommen in: ‚Kritische Untersuchungen über die kanon. Evangelien, ihr Verhältnis zu einander, ihren Charakter u. Ursprung'. Tüb. 1847. — Tiefer in die Kämpfe mit den gnostischen Systemen suchten *Hilgenfeld* u. *Volkmar* die Entstehung des Evangeliums hineinzurücken. *Hlg.* findet darin ein dualistisch gnostisches System, welches zwischen dem Valentinianischen und Markionitischen die Mitte hält (vgl. d. Evang. u. die Briefe Joh. Hall. 1849; die Evangelien. Lpz. 1854; das Urchristentum. Jena 1855; Kanon u. Krit. des N. T. Halle 1863. Einl. ins N. Test. Lpz. 1873 u. in zahlreichen Aufsätzen s. Ztschr. f. w. Theol. vom J. 1857—70). *Volkm.* läßt den Evangelisten ums J. 155 von der antijüdischen Gnosis Markions ausgehen u. dieselbe durch die den Monismus einhaltende Logoslehre Justin's überwinden (vgl. Religion Jesu 1857; Geschichtstreue Theologie 1858; die Evangelien. Lpz. 1870. Zürich 1876).

Diesen Ansichten der Tübinger Kritik stelte alsbald *Thiersch* (Versuch zur Herstellung des histor. Standpunktes für die Kritik der neutestl. Schriften. 1845 u. Einige Worte über die Aechth. der neutest. Schriften 1846) auf Grund umfassender Studien eine zusammenhängende Gesamtanschauung über den geschichtlichen Verlauf der apostolischen und nachapostolischen Kirche entgegen; während *Ebrard* (das Ev. Joh. u. die neueste Hypothese über s. Entstehung 1845) und *Bleek* (Beitrr. zur Ev. Kritik 1846) die Baur'schen Aufstellungen im Einzelnen einer gründlichen Kritik unterzogen. Sodann führte *Luthardt* (d. Ev. Johannes nach seiner Eigentümlichkeit geschildert. 2 Thle. 1852) den Nachweis, daß man die gedankenmäßige Einheit dieses Evangeliums im Einklange mit der Geschichtlichkeit durchführen könne, ohne es als ein ungeschichtliches Erzeugnis des christlichen Bewußtseins anzusehen. — Den meisten Widerspruch erfuhr aber die Tübinger Kritik der geschichtlichen Zengnisse. Eine Hauptinstanz für den nichtjohanneischen Ursprung des Evangeliums solten die Paschastreitigkeiten des 2. Jahrh. liefern, in welchen die Kleinasiaten für die Feier des 14. Nisan als Paschatag sich der römischen Kirche gegenüber auf die Autorität des Apostels Johannes beriefen, der das Pascha immer an diesem Tage gehalten habe. Diese Observanz des Apostels hielt man für unvereinbar mit den Aussagen des 4. Ev. über das lezte Mahl Jesu und den Tag seines Todes. Von dieser Voraussetzung aus hatte schon im J. 1841 *Schwegler* (d. Montanismus S. 183 ff.) die Echtheit des Ev. bestritten und *Köstlin* (Lehrbegr. des Ev. Joh. 1843) die Unechtheit behauptet. Aber diese Voraussetzung der Gegner würde doch nur in dem Falle berechtigt sein, wenn der Apostel Johannes mit den Kleinasiaten am 14ten ein jüdisches Paschamahl gehalten und in Verbindung damit nur die Erinnerung an die Einsetzung des heil. Abendmahls gefeiert hätte, und wenn im 4. Ev. das lezte Mahl Jesu mit seinen Jüngern einen Tag früher als nach den Synoptikern, nämlich auf den 13ten und sein Tod auf den 14. Nisan gesezt wäre. Diese beiden Annahmen lassen sich aber geschichtlich nicht begründen. Ohne auf das Detail der sehr verwickelten Streitfrage näher einzugehen, beschränken wir uns auf den Hauptpunkt, der hierbei in Betracht komt.[1]

Die Differenz in Betreff der Paschafeier gibt *Euseb. h. eccl. V, 23* so an: Die Christen von ganz Asien (d. i. Kleinasien) meinten ἐκ παραδόσεως ἀρχαιοτέρας am 14. Monatstage die heilsmäßige Paschafeier (ἡ τοῦ σωτηρίου πάσχα ἑορτή) halten und das Fasten beendigen zu sollen, auf welchen Wochentag derselbe immerhin falle. Die übrigen

1) Vgl. darüber außer *K. L. Weitzel*, die christl. Paschafeier der drei ersten Jahrhh. Pforzh. 1848 u. in den Studien u. Krit. 1848 S. 806 und *G. Ed. Steitz* in d. Theol. Studien u. Krit. 1856. 1857. 59, Herzog's Realencykl. XI S. 149 ff. u. Jahrbb. f. D. Theol. 1861. S. 102 ff., besonders die übersichtliche Darlegung der verschiedenen Ansichten bei *Schürer*, Zeitschr. f. histor. Theol. 1870. 2. S. 182—284 und die scharfe Kritik der Baur-Hilgenfeld'schen Aufstellungen in *Ebrard*'s wissensch. Krit. der ev. Geschichte. 3. Aufl. S. 1176—1219.

Gemeinden des Erdkreises befolgten eine andere Sitte, die aus apostolischer Ueberlieferung stammend noch jezt eingehalten wird, daß man nämlich den Schluß des Fastens an keinem anderen Tage als am Auferstehungstage des Heilandes mache. Darüber vereinigten sich Synoden und Versammlungen von Bischöfen und teilten allen Gläubigen durch Briefe den Beschluß mit, daß an keinem anderen als dem Herrntage (Sonntage) das Mysterium der Auferstehung des Herrn jemals gefeiert werde, und daß das österliche Fasten allein an diesem Tage seinen Abschluß habe. — Von einer jüdischen Paschafeier ist hier gar nicht die Rede, sondern von der Feier des heilsmäßigen Pascha und der Feier des Mysteriums der Auferstehung des Herrn. Die Differenz betraf nicht den Inhalt oder Gegenstand, sondern nur die Zeit oder den Tag der Feier. — Die Feier des σωτηρίου πάσχα war weder ein jüdisches Paschamahl noch blos Gedächtnisfeier der Einsetzung des heil. Abendmahls; sie galt der Thatsache der Heilsvollendung d. i. der Erlösung der Menschheit durch Christi Tod und Auferstehung. Die Kleinasiaten schlossen diese Feier zeitlich an den Tag des jüdischen Paschamahles an, weil an diesem Tage Jesus das heil. Abendmahl eingesezt hatte zum Gedächtnisse seines für uns in den Tod gegebenen Leibes und für uns vergossenen Blutes, als den Anfang seines versöhnenden Todesleidens; die übrigen Gemeinden der οἰκουμένη legten den Accent auf die Auferstehung Christi als die Vollendung des Erlösungswerkes und sezten die Feier auf den Sonntag als den Tag der Auferstehung des Herrn. Beide Teile konten sich für ihre Sitte auf die ältere und apostolische Ueberlieferung berufen. Am 14. Monatstage hatte Jesus nach den 3 ersten Evangelien das lezte Paschamahl mit seinen Jüngern gehalten und bei demselben das heil. Abendmahl zum Gedächtnis seines Opfertodes eingesezt. In derselben Nacht noch wurde er gefangen genommen, vor Gericht gestelt, am nächsten Morgen zum Tode verurteilt und Nachmittags gekreuzigt. Am darauf folgenden Sonntage ist er nach allen 4 Evv. vom Tode auferstanden. Galt die Feier überhaupt der Thatsache der Erlösung durch Christi Tod und Auferstehung, so konte der Apostel Johannes und konten alle Bischöfe Kleinasiens, die Polykrates in seinem Schreiben bei *Euseb. h. e. V, 24* aufzählt, diese Feier am 14ten Monatstage κατὰ τὸ εὐαγγέλιον festhalten, ohne sich unevangelischer Hinneigung zu engherzigem Judaismus oder gar Ebionismus schuldig zu machen. So konte auch Polykarp bei seinem Besuche in Rom sich mit Aniket über die Differenz friedlich verständigen (vgl. *Euseb. l. e.*). In der τοῦ σωτηρίου πάσχα ἑορτῇ feierte man nicht den Todestag Christi, auch nicht ausschließlich den Tod Christi, als des für uns geopferten πάσχα (1 Kor. 5, 7), sondern zugleich die göttliche Bestätigung des vollbrachten Opfertodes durch die Auferweckung Christi von den Todten. Da aber in dieser Feier das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Christi, ohne zeitliche Unterscheidung dieser beiden Heilsthatsachen, einheitlich zusammengefaßt war, so fehlte jeder Anlaß zur exegetischen Erörterung der evangelischen Aussagen über den Todestag Christi. — Dieser Fall trat erst

im weiteren Verlaufe der Paschastreitigkeiten ein, wie aus der Polemik des *Apolinarius,* Bischofs von Hierapolis in Phrygien um 170, und des *Clemens* von Alex. gegen eine kleine Partei von Quartodecimanern in Laodicäa zu ersehen.[1] Diese beriefen sich nämlich für ihre Observanz darauf, daß der Herr nach dem Evang. des Matthäus am 14ten das Paschalamm mit seinen Jüngern gegessen habe und am großen Tage der ungesäuerten Brote selbst gelitten habe. Dagegen macht Apolinarius erstlich geltend: Jene Ansicht trete in Widerspruch mit dem Gesetze, indem nach ihr Christus am 15. Nisan gestorben wäre; soll aber Christus das neutestamentliche Paschalamm sein, so mußte er dem Gesetze nach am 14ten sterben. Zweitens würden dadurch die Evangelien mit einander in Widerspruch gesezt. Hiernach hat Apolin. ein Evangelium gekant, welches sowie er es wenigstens verstand den Tod Jesu auf den 14. Nisan sezte. Dies kann nur das Evangelium des Johannes gewesen sein. Da er aber keinen Widerspruch der Evangelien hierüber anerkent, so muß er auch den Bericht des Matth. sich nach dem Ev. Johannes erklärt haben. Auf welche Weise, ist uns nicht überliefert. Ohne Zweifel aber so, wie *Clemens* Alex. in seiner aus Anlaß der zwei Bücher Melito's über das Pascha verfaßten Schrift, daß er nämlich das Paschamahl, bei welchem Jesus das heil. Abendmahl einsezte, auf den 13ten verlegt hat. *Clemens* sagt nämlich in einem uns erhaltenen Fragmente darüber Folgendes: In den vorhergehenden Jahren hatte Jesus das Fest gefeiert, indem er das von den Juden geschlachtete Paschalamm aß. Aber am 13ten (ιγ′) lehrte er seine Jünger das Geheimnis des Typus (des typischen Lammes), als sie ihn fragten: wo wilst du, daß wir das Pascha bereiten? Denn an diesem Tage fand die Weihe der ungesäuerten Brote statt und die Vorrüstung (προετοιμασία) des Pascha . . . Und am folgenden Tage (d. i. am 14.) hat unser Heiland gelitten, denn er selbst war das wahre Pascha . . . . Und deswegen gingen die Hohenpriester und die Schriftgelehrten nicht in das Richthaus, als sie ihn zu Pilatus führten, auf daß sie nicht unrein würden und ohne Hindernis das Pascha essen könten.

Aus der Geschichte des Paschastreites läßt sich demnach keine geschichtliche Instanz gegen das vierte Evangelium begründen, da soweit überhaupt die exegetische Frage hiebei in Betracht kam, ein Widerspruch zwischen dem vierten und den synoptischen Evangelien über

---

1) Von den Schriften des Apolinarius und des Clemens über diesen Streit sind uns nur einige Fragmente erhalten in dem *Chronicon paschale p. 13 f.* (abgedr. auch bei *Ebr.* wiss. Krit. S. 1208 f. u. 1205 f.). Außerdem erwähnt *Euseb. IV, 26* von Melito von Sardes 2 Bücher περὶ τοῦ πάσχα, aus welchen er eine Notiz über den Laodicäischen Paschastreit mitteilt und dazu bemerkt, daß *Clemens* v. Alex. dieser Schrift (des Melito) Erwähnung thue ἐν ἰδίῳ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ, ὃν ὡς ἐξ αἰτίας τῆς τοῦ Μελιτῶνος γραφῆς φησὶν ἑαυτὸν συντάξαι. Ferner citirt *Petrus* von Alexandria in der Einleitung zum *Chronicon pasch.* zwei auf diesen Streit bezügliche Stellen aus der Schrift des *Hippolyt* πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις (abgedr. bei *Ebr.* S. 1202), die sich aber in dem von *Miller* wieder aufgefundenen Hippolyt B. 8 c. 18 (der einzigen Stelle, wo vom Paschastreite die Rede ist) nicht finden.

den Todestag Jesu für die Kirchenväter nicht vorhanden war. Dieses Ergebnis der eingehenden neueren Verhandlungen über diesen Gegenstand wird gegenwärtig allgemein anerkant; nicht allein von denen, welche zwar die von Apolinarius, Clemens u. A. verteidigte Erklärung der synoptischen Berichte nach dem Johannesevangelium für verfehlt halten, aber trozdem das Vorhandensein eines wirklichen Widerspruchs über den Tag des lezten Mahles Jesu und seines Todes in den evangelischen Berichten nicht anerkennen (*Thol., Wieseler, Ebrard, Hengstenb., Hofmann* u. *Luthardt*), sondern auch von denen, welche die Differenz für unausgleichbar halten und aus Joh. 18, 28 u. 19, 31 schließen, daß Jesus zu der Zeit, als die Juden die Paschalämmer schlachteten, als das wahre Paschalamm am Kreuze gestorben sei, vgl. *B. Weiß* zu Meyer's Comm. S. 19 f.

Ebenso wenig ist es den Tübinger Kritikern (Zeller, Schwegler, Baur, Hilgf. u. Volkm.) gelungen, die Behauptung, daß bei *Justinus M.* die Logoslehre im Werdeprozeß, im 4. Evangelium die reife Frucht dieses Prozesses vorliege, also nicbt *Justin* das 4. Evang. gekant und gebraucht, sondern der Verf. dieses Evangeliums die Schriften Justin's benuzt habe, gegenüber den gründlichen Forschungen von *Bindemann* (über die v. Justin gebrauchten Evangg., in den Theol. Stud. u. Krit. 1842 H. 2), *Semisch* (die apostol. Denkwürdigkeiten Justins 1848), *Luthardt* (in d. Ztschr. für Protest. u. Kirche 1856 Bd. 31 u. 32), *Tischendorf, Riggenb.* u. A. aufrecht zu halten, obwol Volkm. seine Ansicht noch 1867 wiederholt hat. — Auch der Auffassung des 4. Evangeliums als rein ideeller Entwickelung der Logosidee nach ihren verschiedenen Momenten vermochte Baur troz der wiederholten Verteidigung derselben in den theol. Jahrbb. 1854, 2, dem Sendschreiben an *Dr. K. Hase.* Tüb. 1855 (vgl. die Tübinger Schule 1860) und ‚Die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte' (Tüb. 3. Aufl. 1863) außerhalb des engeren Kreises soiner Schüler keinen Eingang zu verschaffen, obwol *D. F. Strauß* im ‚Leben Jesu für d. deutsche Volk' 1864 und auch *Keim* von ihr soweit Gebrauch machten, daß sie die ungeschichtliche Umbildung der synoptischen Ueberlieferung im vierten Evangeliums daraus folgerten und an vielen einzelnen Erzählungen nachzuweisen suchten.

Infolge dieser siegreichen Bekämpfung der Aufstellungen der Tübinger Kritik schlug *Theod. Keim* in der ‚Geschichte Jesu von Nazara' (3 Bde. Zürich 1867—72) einen andern Weg zur Bestreitung des Johannesevangeliums ein. Da die Erörterung der geschichtlichen Zeugnisse ihm das Ergebnis lieferte, daß das 4. Evang. in den Anfängen des zweiten Jahrhunderts, ohne Zweifel unter Kaiser Trajan, dessen Regierung Johannes nach Irenäus noch erlebt haben soll, zwischen 100—117 n. Chr. (I, S. 146) oder etwa um das J. 110—115 (nach S. 155) entstanden sei, so mußten in dieser Zeit die Erinnerungen des johanneischen Kreises an den nicht lange vorher gestorbenen Apostel Kleinasiens noch so frisch und lebendig sein, daß ein unter seinem Namen erscheinendes, aber seiner ganzen Geistesrichtung, wie man meinte, und

der herschenden synoptischen Evangelientradition widersprechendes Evangelium unmöglich sofort Eingang und von allen Richtungen in der Kirche Anerkennung finden konte. Um diese gewichtige Instanz zu beseitigen griff Keim zu dem radicalen Auskunftsmittel, mit Vogel und Lützelberger den kleinasiatischen Aufenthalt des Apostels Johannes überhaupt zu leugnen und die Ueberlieferung davon für ein durch Verwechslung des Apostels mit seinem Doppelgänger, dem Presbyter Johannes entstandenes Misverständnis zu erklären, ohne für diese längst verworfene Hypothese einen neuen haltbaren Grund beizubringen (wie wir S. 9 ff. gezeigt haben). Auf eben so radicale Weise entledigte er sich der Widerlegung der von den Verteidigern der Echtheit des Ev. gegen die Tübinger Kritik erfolgreich geltend gemachten Thatsachen, indem er sie kurzweg für ‚falsche Beruhigungsmittel, welche eine unwahre Theologie fleißig und mit Erfolg zur Anwendung bringe', erklärte. An Baur's Kritik fand er ‚höchstens' auszusetzen, ‚daß derselbe die Ungeschichtlichkeit des 4. Ev. nicht genug, daß er sie mehr aus der zu Grunde liegenden Idee, als aus den Thatsachen der Geschichte bewiesen' habe (I S. 121 f.), obwol er Baur's eigentümliche, im Pantheismus wurzelnde Grundanschauung vom 4. Evang. fallen ließ und nur die von Bretschneider und Baumgarten-Crusius wie auch von Lücke, Bleek u. v. A. geteilte Ansicht, daß dasselbe einer Vermählung des Lebens Jesu mit der alexandrinisch-philonischen Religionsphilosophie seine Entstehung verdanke, sich aneignete. Den Beweis für den ungeschichtlichen Charakter des Evang. entnahm er teils aus der dogmatischen Beschaffenheit desselben, hauptsächlich aber aus den vermeintlichen Widersprüchen gegen die synoptischen Berichte, welche der Verf. in freiester Weise als seine Hauptquelle benuzt habe (I S. 117—132).[1] Ohne ein neues Moment hiefür beizubringen, sammelte und

1) Die Abhängigkeit des vierten Evangelisten von den Synoptikern hat dann *Holtzmann* in d. Ztschr. f. wiss. Theol. 1869 H. 1. 2 u. 4 als bis auf die einzelnsten Redewendungen und Worte, selbst bis zur Wortstellung und bis zum Numerus hinaus sich erstreckend nachzuweisen unternommen, aber in einer Weise, die, wie schon aus den von *Luthardt* (d. johann. Urspr. S. 156 ff.) zur Charakterisirung dieser Beweisführung mitgeteilten Proben zu ersehen, für jeden Unbefangenen ihre Widerlegung in sich trägt. — Wie übrigens *Keim* ‚die freieste Weise der Benutzung' verstanden hat, darüber läßt seine Erklärung in der 3. Bearb. der Gesch. Jesu S. 45 f. keinen Zweifel. ‚Die bezeugtesten Thaten und Reden der alten Evangelien — sagt er dort — sind so ganz willkürlich zerrissen und verbunden, gemindert und gemehrt worden. Statt Galiläa's Samarien und Jerusalem, statt der ruhigen Mission athemlose Festreisen, statt Eines Lehrjahres zwei, statt des unabhängigen nationalen Täufers ein Philosoph und Theolog christlichen Bekentnisses, statt der zweifelnden Mutter eine Gläubige, statt dreier Lieblinge Jesu nur der eine Busenfreund Johannes, statt der populären Volkspredigten Weisheitsräthsel, statt der Wahrung des Gesetzes Abschaffung und Nationalitätslosigkeit, statt des Gleichnislazarus bei Lukas ein wirklich auferstandener Lazarus, statt der harten Schlußkämpfe Rückzüge, statt des Nachtmahls die Fußwaschung, statt der Angst Ruhe und Triumph, statt der jüdischen Häscher eine römische Cohorte, statt des Synedriums ein römischer Gerichtsstuhl, statt des Messiasthums ein Königthum der Warheit vor den Ohren des Pilatus; ja wer kann die Unterschiede alle nennen' u. s. w.

sichtete er nur die von Bretschneider und den folgenden Kritikern zum Erweise der Unvereinbarkeit des johanneischen Christus mit dem Jesus der Synoptiker vorgebrachten Argumente und suchte dieselben, nicht etwa durch tiefere sachliche Begründung sondern nur durch das rhetorische Pathos souveräner Siegesgewißheit zu verstärken. [1]

Bei solcher Beschaffenheit konte dieser neue Angriff nur auf diejenigen Eindruck machen, welche aus anderen Gründen schon an dem johanneischen Ursprung des Evangeliums irre geworden waren oder, weil mit dem wirklichen Stande der Evangelienkritik nicht näher bekant, sich von der auf Effect berechneten Rhetorik des Verfassers blenden ließen. Sachkundige und selbständige Forscher ließen sich dadurch in ihrer Ueberzeugung von der Echtheit des Evangeliums nicht beirren. Nicht nur *Luthardt* (der johann. Ursprung 1874 und Einleit. zum Comment. 2. Aufl. 1875) und *Godet* (in d. historisch krit. Einl. zur 2. Aufl. seines Comment. 1876) traten in eingehender Beleuchtung der alten und neuen Einwürfe mit Erfolg für die Echtheit des Evang. ein, sondern auch *Will. Beyschlag* hat in den Abhandlungen ‚zur Johanneischen Frage' (in den theol. Studien u. Krit. 1874 u. 75, und in erweitertem Separatabdrucke 1876. Gotha) in umfassender Weise die Verteidigung des Evang. gegen die neuere Kritik aufgenommen und dabei die Blößen der Keim'schen Beweisführung schlagend aufgedekt. Und *B. Weiss* (in Meyer's Comment. 1880) schließt nicht nur die geschichtliche Uebersicht der patristischen Zeugnisse für das Evang. mit der Bemerkung: ‚Selbst *Mangold,* der aus inneren Gründen die Echtheit des Evang. nicht zugestehen will, erklärt, daß seine äußere Bezeugung kaum weniger stark ist als die der synoptischen Evangelien und es ausreichend beglaubigen würde', sondern macht auch bei der Erörterung des Selbstzeugnisses des Evang. besonders geltend, daß die judaistische Parteistellung, welche dem Johannes zur Last fallen soll, in Gal. 2 erst hineingelesen wird, daß das Evangelium keineswegs den antijüdischen Charakter trägt, den man ihm oft vindicirt hat, sondern in ihm so stark wie nur irgend im ersten Evangelium die Erfüllung der Weißagung in der Geschichte Jesu und der messianische Charakter seines Auftretens hervorgehoben und troz der Betonung der Universalität des Heils doch die Beschränkung der irdischen Wirksamkeit Jesu auf Israel und sein conservatives Verhalten zum Gesetz festgehalten wird; ferner daß die Voraussetzung, der Verfasser sei durch Aneignung fremdartiger philosophischer Lehren oder auch nur durch eigene christliche Speculation zu den Aussagen seines Prologs über das höhere Wesen Christi gekommen, sich nicht bewähre, dagegen sich eine so eingehende Bekantschaft mit palästinischen, und insbesondere

1) Zum Belege für dieses Urteil werden wol schon der oben S. 8 f. aus dem größeren Werke mitgeteilte Beweis gegen den ephesinischen Aufenthalt des Apostels und die in der vorhergehenden Anmerk. ausgehobene exorbitante Schilderung der Widersprüche, die zwischen der johanneischen und der synoptischen Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu stattfinden sollen, genügen, so daß es der Anführung weiterer Proben nicht bedarf.

jerusalemischen Localitäten, mit jüdischen Zuständen, Anschauungen und Gebräuchen, selbst mit aramäischen Ausdrücken zeige und durch das Gewand des allerdings von groben Hebraismen freien griechischen Ausdrucks im ganzen Stilcharakter so sehr der hebräische Grundtypus hindurchblicke, daß das Evangelium nur von einem Palästinenser geschrieben sein kann; auch der Verfasser sich sowol in 1, 14 (vgl. 1 Joh. 1, 1. 4, 14) als auch 19, 35 aufs bestimteste als Augenzeuge zu erkennen gebe.

Uebrigens hat es bei den Verhandlungen für und wider die johanneische Abfassung des Evangeliums auch nicht an vermittelnden Hypothesen gefehlt, welche zeigen, wie die Geistesart desselben selbst auf diejenigen den Eindruck apostolischen Ursprungs machte, welche aus philosophischen oder dogmatischen Gründen seine Abfassung durch den Apostel Johannes negiren zu müssen glaubten. So hat, um von den nicht näher begründeten Andeutungen Eckermann's, Eichhorn's, Ammon's, Paulus' über dem Evangelium zu Grunde liegende johanneische Aufzeichnungen abzusehen, der Philosoph *Weisse* (die evang. Gesch. krit. bearb. 1838 u. die Evangelienfrage 1856) im Prologe u. in den Reden c. 14—17 echt johanneische Studien angenommen, welche ein Schüler des Apostels unter Hinzunahme des aus dem Munde des Apostels Vernommenen und der evangelischen Ueberlieferung zu einer freilich sehr unvollkommenen evangelischen Geschichte verarbeitet habe. Diese Hypothese wurde von *Frommann* (theol. Studien u. Krit. 1840 S. 853 ff.) widerlegt, aber von *Freytag* (die heil. Schriften des N. T. 1861 u. Symphonie der Evangg. 1863) erneuert und näher modificirt. — Hauptsächlich um der Wunder willen wolte *Al. Schweizer* (d. Ev. Joh. nach seinem inneren Werthe untersucht 1841) die Erzählungen der galiläischen Vorgänge als spätere Einschaltungen ausscheiden. — *Dan. Schenkel* wolte anfangs (Studien u. Krit. 1840) die Reden als das Ursprüngliche, ein Ganzes Bildende ansehen und die geschichtlichen Bestandteile für spätere Einschaltungen halten. Später (das Charakterbild Jesu 1864) meinte er, das Eang. sei zwischen 110—120 unter dem Einflusse der entstehenden Gnosis aus johanneischen Ueberlieferungen entstanden, die aber schon (in der 4. Aufl. 1873) verschwanden, nachdem er mit Keim die ephesinische Wirksamkeit des Apostels aufgegeben hatte; und im ‚Christusbild der Apostel' 1879 rükte er die Abfassung des Ev. in die Mitte des 2. Jahrh. herab. — *Ern. Renan (vie de Jésus. 13. ed. Paris 1867;* deutsch 3. Aufl. Leipz. 1870) kam nach Prüfung der verschiedenen Hypothesen zu dem Schlusse, daß ein halbgnostischer Sectirer in Ephesus aus den Erzählungen des greisen Apostels, vielleicht sogar aus von ihm dictirten Notizen, die er besessen, das Evang. componirt habe. — In scharfsinniger und umsichtiger Weise endlich hat *Weizsäcker* (s. seine Aufsätze: das Selbstzeugnis des Johann. Christus; Beitr. zur Charakteristik des Joh.-Evang. und die Johann. Logoslehre, in den Jahrbb. f. D. Theol. 1857. 59 u. 62; zusammengefaßt in den Untersuchungen üb. d. evang. Geschichte. Gotha 1864) Baur's Ansicht von der idealen Beschaffenheit des Evang. mit den darin unverkennbar vorliegenden Zügen geschichtlicher Treue und Augenzeugenschaft durch die Hypothese zu vereinigen gesucht, daß das Evang. entweder unter der Leitung des Apostels von einem Schüler geschrieben

oder nach seinen Vorträgen oder Aufzeichnungen in der Gemeinde verfaßt sei (Unterss. S. 298). Während *Weizs.* nur durch diese Annahme sich das Verhältnis der johanneischen Christusreden zu den synoptischen Redecompositionen und die Art, wie in ihnen sich die Worte Jesu mit den apostolischen Eindrücken von denselben vermischt haben, erklären zu können meinte, so hat *K. Hase* nach langjähriger Verteidigung der directen apostolischen Abfassung des Evang. sich in der ‚Geschichte Jesu. Leipz. 1876' wegen einzelner Züge der Geschichte, die er sagenhaft fand und sich nicht länger durch ein Nichtzugegensein des Apostels bei den Ereignissen erklären wolte, zu der vermittelnden Ansicht hingedrängt gesehen, daß nach dem Tode des Johannes, vielleicht ein Jahrzehnt und länger nachher, die johanneische Ueberlieferung durch einen begabten Jünger des Apostels niedergeschrieben worden sei (S. 51 f.). — Aber alle diese vermittelnden Ansichten sind dem Selbstzeugnisse des Evangeliums gegenüber unhaltbar. Denn, wie *B. Weiss* S. 27 f. zu Meyer's Comm. richtig bemerkt, weder ἐθεασάμεθα 1, 24 darf von einem geistigen Schauen verstanden werden, noch kann das ἐκεῖνος 19, 35 den Evangelisten vom Augenzeugen unterscheiden, da die Berufung auf das Warheitszeugnis eines Anderen keinen Sinn hat.[1]

§. 4. Inhalt und Gliederung, Zweck und Bestimmung.

1. Inhalt. Das Evangelium begint mit einer Einleitung (1, 1—18), welche die Offenbarung Jesu Christi als des Eingeborenen vom Vater und das Verhalten der Welt zu demselben als den Grundgedanken der folgenden Geschichtsdarstellung andeutet, und die Geschichtsdarstellung schließt c. 20, 30 f. mit der den Zweck des Evangeliums andeutenden Bemerkung: „Viele und andere σημεῖα that Jesus vor seinen Jüngern, die nicht geschrieben sind in diesem Buche; diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus ist der Christ, der Sohn Gottes, und damit ihr glaubend das Leben habet in seinem Namen." — Die Geschichtserzählung hebt an mit dem Zeugnisse, welches Johannes der Täufer vor den jüdischen Oberen und vor seinen Jüngern über das Erscheinen des Messias ablegt, um Jesu den Weg für sein Auftreten zu bahnen und ihm die ersten Jünger zuzuweisen, welchen Jesus sich durch Wort und That (das im Familienkreise verrichtete Wunder auf

1) Die neuere ausländische (französische, englische und holländische) Literatur über das Johannesevangelium lehnt sich ganz an die kritischen und apologetischen Verhandlungen der deutschen Theologie hierüber an. Die wichtigeren Schriften jener Literatur sind genant bei *Luthardt*, d. johann. Urspr. S. 7 ff. u. in *Godet's* Comment. I, S. 5 ff. der deutschen Ausg. vom J. 1876. Dazu ist jüngst der sehr gediegene Nachweis der Echtheit des 4. Evang. aus den historischen Zeugnissen des Altertums gekommen, welchen der mit der deutschen und englischen theol. Literatur vollständig vertraute Professor der neutestamentl. Exegetik an der *Harvard* Universität zu Boston *D. D. Ezra Abbot* im *Unitarian Review* (Febr., März, Juni 1880) geliefert und sodann mit Zusätzen vermehrt in der Schrift: *The Autorship of the fourt Gospel: External evidences* (104 SS. 8.), *Boston 1880* edirt hat.

der Hochzeit zu Kana) als der erschienene Messias kundgibt (1, 19—2, 12). — Daran reiht sich die erste Glauben weckende Selbstoffenbarung Jesu, *a.* in Jerusalem am Paschafeste durch die Tempelreinigung und andere Zeichen (2, 13—24) und durch das Gespräch mit Nikodemus über die Notwendigkeit der Wiedergeburt für den Eingang in das Reich Gottes (3, 1—21); *b.* in Judäa durch Lehren und Taufen in der Nähe des Täufers, welcher seinen über das wachsende Ansehen Jesu neidischen Jüngern Jesum als den messianischen Bräutigam und sich nur als den Freund des Bräutigams bezeugt (3, 22—36); *c.* in Samaria auf der Rückreise nach Galiläa durch das Gespräch mit der Samariterin am Jakobsbrunnen (4, 1—42); *d.* in Galiläa, wo Jesus von denen, die am Feste sein Wirken in Jerusalem gesehen, gläubig aufgenommen wurde und durch die Heilung des todtkranken Sohnes des βασιλικός zu Capernaum von neuem seine Herrlichkeit offenbarte (4, 43—54). — C. 5 und 6 zeigen, wie die Opposition gegen Jesu Wirken sich erhebt und eine Sichtung unter seinen Anfängern herbeiführt. Zuerst in Jerusalem bei einem Festbesuche infolge der Heilung eines Kranken am Teiche Bethesda an einem Sabbate, in welcher die jüdischen Oberen eine Uebertretung des Sabbatgebotes erblicken. Da aber Jesus sein Thun damit rechtfertigt, daß er wirke wie der Vater wirkt und daß der Vater ihm noch größere Werke zeigen werde, ihm die Macht das Gericht zu halten und die Todten zu erwecken übergeben habe, damit alle den Sohn ehren wie sie den Vater ehren, so trachten sie schon darnach ihn zu tödten, wogegen Jesus ihnen nicht nur das Zeugnis der Werke, welche der Vater ihm zu vollbringen gegeben habe, entgegenhält, sondern auch ihren Unglauben als Mangel an Liebe Gottes rügt und ihnen ankündigt, daß nicht er, sondern Moses sie um ihres Unglaubens willen vor seinem Vater verklage (c. 5). Sodann auch in Galiläa, wo die zu Jesu gekommenen Volksscharen durch die wunderbare Speisung mit fünf Broten so begeistert wurden, daß sie ihn als den erwarteten Propheten zum Könige machen wolten, tags darauf aber an seiner Rede in der Synagoge zu Capernaum, in welcher er sich ihnen als das wahre Brot des Lebens bezeugte und den Genuß seines Fleisches und Blutes als Bedingung zur Erlangung des ewigen Lebens forderte, als einer harten Rede solchen Anstoß nahmen, daß viele seiner Anhänger sich von ihm zurückzogen, und Jesus selbst die Zwölfe fragte, ob sie ihn auch verlassen wolten, worauf Petrus das Bekentnis ablegte: Herr du hast Worte des Lebens, wir haben geglaubt und erkant, daß du Christus der Sohn Gottes bist (c. 6).

In c. 7—10 wird der sieghafte Kampf Jesu gegen den Unglauben in Jerusalem dargelegt. Nach längerer Abwesenheit von Judäa, wo die Juden ihn zu tödten suchten, ging Jesus am Laubhüttenfeste wieder dorthin und trat in der Mitte des Festes im Tempel lehrend auf, erklärte den über seine Schriftkentnis sich Verwundernden, daß seine Lehre vom Vater sei, der ihn gesandt habe, und dekte denen, die ihn wegen der am Sabbat verrichteten Heilung zu tödten suchten, ihr Widerstreben gegen das Gesetz Mose's auf, welches die Beschneidung am

Sabbat gebiete, und daß sie Gott nicht kennen, worüber die Obersten des Volks so aufgebracht wurden, daß sie ihn zu greifen suchten, viele vom Volke aber an ihn glaubten, weil der Messias nicht mehr Wunder thun könne als Jesus thue, worauf die Pharisäer Diener aussandten ihn zu greifen. Jesus aber kündigte ihnen an, daß er bald weggehen werde, wohin sie ihm nicht würden folgen können, und rief am lezten Tage des Festes alle, die nach dem Wasser des Lebens dürste, auf, zu ihm zu kommen und zu trinken. Diese Rede machte solchen Eindruck, daß viele ihn für den kommenden Propheten hielten, andere aber sich an seiner galiläischen Herkunft stießen, daß die ausgesandten Diener unverrichteter Sache zurückkehrend den Hohenpriestern erklärten, daß niemals ein Mensch so geredet habe wie Jesus, und Nikodemus an das Gesetz erinnerte, welches keinen Menschen unverhört verurteile (c. 7, 1—52). Daran reiht sich in dem überlieferten Texte die Perikope von der Ehebrecherin (c. 7, 53—8, 11). Jesus aber lehrte weiter im Tempel, sich als das Licht der Welt bezeugend und gegen den Einwand, daß sein Zeugnis von sich nicht wahr sei, auf seine göttliche Sendung und das Zeugnis des Vaters für ihn sich berufend und nochmals an seinen baldigen Weggang, wohin sie ihm nicht folgen könten, erinnernd, auf den spöttischen Einwand aber, ob er sich etwa tödten wolle, ihnen erklärend, daß sie, wenn sie nicht an ihn glaubten, in ihren Sünden sterben würden, da er nur lehre, was der Vater ihn gelehrt habe (8, 12—29). Infolge dieser Rede glaubten viele an ihn. Als er sie aber aufforderte, in seiner Lehre zu bleiben, um die Warheit zu erkennen, die sie frei machen werde, erwiderten sie, daß sie Abrahams Same seien und niemals jemandem gedient hätten, wogegen Jesus ihnen aus ihrem Verhalten gegen seine Person zeigt, daß sie nicht Kinder Abrahams seien, weil sie nicht Abrahams Werke thun, sondern den Teufel zum Vater haben, den Lügner und Menschenmörder von Anfang, der nicht in der Warheit steht, und sich weiter als den vor Abraham Seienden bezeugt, worauf sie Steine aufhoben, ihn zu steinigen, Jesus aber verborgen vor ihnen den Tempel verließ (8, 30—53). Beim Weggange vom Tempel sah er einen von Geburt an blinden Bettler und heilte ihn von seinem Leiden. Dieses wieder an einem Sabbate verrichtete Wunder, durch welches Jesus sich thatsächlich als das Licht der Welt zu erkennen gab, erregte den Zorn der Pharisäer dermaßen, daß sie den Geheilten inquisitorisch ins Verhör nahmen und ihn, da er bei der Aussage, daß Jesus ihm die Augen geöffnet habe, beharrte, als einen Sünder hinausstießen (c. 9). Weiter stelte Jesus in einer Gleichnisrede sich als den guten Hirten dar, der die Seinen kenne und von den Seinen erkant werde, der sein Leben für die Schafe lasse, um alle die seine Stimme hören zu einer Herde zu vereinigen, und die Macht vom Vater habe, sein Leben zu lassen und es wieder zu nehmen. Ueber diese Rede entstand eine Zwietracht unter den Juden, indem viele Jesum für besessen erklärten, andere aber sprachen: dies sei nicht Rede eines Besessenen; ein Dämon könne nicht der Blinden Augen aufthun (10, 1—21). Am Tage der Tempel-

weihe aber umringten die Juden Jesum in der Halle Salomo's mit den Worten, ihnen offen herauszusagen, ob er der Christ sei. Jesus erwidert, daß sie seinen Worten und den Werken, die er in seines Vaters Namen thue, nicht glaubten, und daß er und der Vater eins seien, worauf sie wieder Steine aufhoben, ihn zu steinigen. Als er sich nun wegen dieser vermeintlichen Gotteslästerung rechtfertigte, wolten sie ihn abermals greifen, aber er entging ihren Händen und zog sich jenseit des Jordans zurück, wo viele um der von ihm verrichteten Zeichen willen an ihn glaubten (10, 22—42). — In c. 11 u. 12 sind die lezten Wort- und Thatoffenbarungen berichtet, mit welchen Jesus seine öffentliche Wirksamkeit schloß. In c. 11 die Auferweckung des Lazarus, durch welche er sich den Gläubigen als die Auferstehung und das Leben erwies (v. 1—44), während die Kunde von diesem Wunder die Hohenpriester und Pharisäer bewog, den Beschluß ihn zu tödten zu fassen, worauf Jesus sich bis zum nahen Osterfeste in die Stadt Ephrem nahe der Wüste zurückzog (v. 45—57). In c. 12 die Salbung Jesu in Bethanien (v. 1—8), der messianische Einzug Jesu in Jerusalem (v. 9—19), die lezten Reden Jesu im Tempel (v. 20—36) und das Schlußurteil des Evangelisten über den Erfolg des öffentlichen Zeugnisses Jesu — die Verstockung der Juden und die Furcht selbst der zum Glauben an ihn gekommenen Oberen, ihren Glauben um der Pharisäer willen zu bekennen (v. 37—50).

In c. 13—17 wird die lezte und höchste Selbstbezeugung Jesu im Kreise seiner Jünger unmittelbar vor seinem Todesleiden berichtet. Am Abend vor dem Feste gab er denselben beim Beginne des Mahles, das er mit ihnen hielt, durch die Fußwaschung einen thatsächlichen Beweis selbstverleugnender Liebe als Vorbild für ihr Verhalten unter einander (13, 1—17); dann entfernte er den Verräther durch Offenbarung seines Vorhabens aus ihrem Kreise (v. 18—30); hierauf kündigte er den Jüngern seine bevorstehende Verklärung, sowie seinen baldigen Hingang zum Vater und die Sendung des Parakleten an (13, 31—14, 31); weiter legte er ihnen in dem Gleichnisse vom Weinstocke und den Reben das Bleiben in der Gemeinschaft seiner Liebe an's Herz und sicherte ihnen für den Kampf und die Verfolgung vonseiten der Welt die Ausrüstung mit dem Geiste der Warheit vom Vater als kräftigen Beistand zu (c. 15 u. 16), und schloß dann diese an Belehrung, Mahnung und Trost reiche längere Rede mit dem an den Vater gerichteten hohenpriesterlichen Gebete um Vollendung seines Werkes durch Verklärung des Sohnes, der ihn auf Erden verklärt habe, zu der Herrlichkeit, die er vor Beginn der Welt hatte, und durch Erhaltung seiner Jünger und aller durch ihr Wort zum Glauben Geführten in der Gemeinschaft seines Namens, daß sie seine Herrlichkeit schauen mögen (c. 17).

In c. 18—20 endlich folgt der Bericht von dem Leiden und Sterben und Begräbnisse Jesu Christi (c. 18 u. 19) und von den Erscheinungen des Auferstandenen (c. 20), worin die Thatsachen hervorgehoben sind, welche zeigen, wie Jesus bewußt und freiwillig sich in die Hände seiner

Feinde gab, von den Hohenpriestern, weil er sich für Gottes Sohn erklärt hatte, verurteilt und dem Landpfleger Pontius Pilatus zur Kreuzigung überantwortet wurde und nach seiner Auferstehung den Jüngern sich als vom Tode erstanden offenbarte, um ihren Glauben zu vollenden. Dazu ist in c. 21 noch eine Offenbarung des Auferstandenen vor seinen Jüngern am galiläischen See von symbolisch prophetischer Bedeutung für ihren künftigen Beruf in Form eines Anhanges hinzugefügt.

2. Gliederung. Aus dieser kurzen Darlegung des Inhalts ergibt sich, daß der evangelische Bericht in zwei Hälften: die Geschichte der öffentlichen Bezeugung Jesu als des Sohnes Gottes vor dem Volke (c. 1, 19—12, 50) und die Geschichte der Vollendung seiner Selbstoffenbarung durch Leiden, Tod und Erweis seiner Auferstehung (c. 13—20) geteilt ist, die durch den Rückblick des Evangelisten auf den Erfolg der Wort- und Thatbezeugung Jesu als des Christ, des Sohnes Gottes c. 12, 37—50 deutlich von einander geschieden sind. In der ersten Hälfte lassen sich weiter fünf, in der zweiten zwei Abschnitte unterscheiden: **1.** die Einführung Jesu in die Welt durch das Zeugnis des Täufers und die Selbstbezeugung Jesu als Messias durch Wort und Werk vor den ersten Gläubigen (1, 19—2, 12); **2.** das öffentliche Glauben an ihn als Gottes Sohn weckende Auftreten Jesu in Jerusalem, Judäa, Samaria und Galiläa (2, 13—4, 54); **3.** die Entwickelung der Opposition gegen das Zeugnis Jesu von seiner Gottessohnschaft vonseiten des Unglaubens der Juden in Jerusalem und des Halbglaubens der Galiläer (c. 5 u. 6); **4.** die erfolgreiche Fortsetzung der Selbstoffenbarung Jesu im Kampfe mit dem Unglauben der jüdischen Oberen (c. 7—10); **5.** die Steigerung dieses Kampfes zur Herbeiführung der Katastrophe (c. 11 u. 12); **6.** die letzte Selbstoffenbarung Jesu im Kreise seiner Jünger vor seinem Todesleiden (c. 13—17); **7.** die Vollendung des Unglaubens der Juden in der Tödtung Christi ihres Heilandes und die Offenbarung Jesu als des Auferstandenen vor seinen Jüngern zur Vollendung ihres Glaubens (c. 18—20 und 21). — Diese Gliederung des geschichtlichen Berichts entspricht sowol dem in der Einleitung (1, 14) angedeuteten Thema des Evangeliums: die Offenbarung der Herrlichkeit Jesu Christi als des Eingeborenen vom Vater, als auch der am Schlusse (19, 30 f.) ausgesprochenen Bestimmung, durch die Beschreibung der von Jesu gewirkten σημεῖα den Glauben an ihn als den Christ, den Sohn Gottes zu begründen.[1]

1) Die obige Gliederung trifft in den Hauptpunkten mit den Einteilungen der neuesten Ausll., *Hngstb., Godet, Luthardt, Meyer-Weiss*, zusammen, und sucht nur die Mängel derselben, wie die Nichtunterscheidung der beiden Hälften des Evangeliums c. 1—12 und 13—20 *(Lth., M.-Weiss)*, die Verbinduug von c. 11—17 zu einem Teile *(Weiss)*, die Scheidung der c. 18 u. 19 von c. 20 als zwei zu sondernde Teile *(Hngstb., God., Weiss)* und die Verbindung von c. 7—12 *(Hngstb.)* oder c. 5—12 *(Lth., God.)* zu einem Teile, zu beseitigen. — Weder der Grundidee noch der Composition des Evang. entsprechen die Einteilungen desselben nach den Festreisen Jesu *(Bengel, Olsh.* u. *Ebrard)* und sind daher jezt allgemein als unzutreffend aufgegeben. Vgl. die Kritik der verschiedenen Einteilungen bei *Luthardt*, Comment. I S. 200 ff. u. *Godet* II S. 1 ff.

3. Zweck und Bestimmung. Den Zweck seines Evangeliums bestimt Johannes selbst in c. 20, 31 dahin, den Glauben, daß Jesus der Christ (Messias), der Sohn Gottes sei, mittelst der geschichtlichen Darstellung seiner persönlichen Erscheinung und seines Wirkens zu begründen, um durch diesen Glauben „Leben in seinem Namen zu haben", d. h. des in Jesu Christo geoffenbarten Heilsgutes ewigen Lebens teilhaftig zu werden. Da aber den Glauben an Jesum als Messias oder Sohn Gottes und Heiland der Welt zu wecken und zu fördern auch Endzweck der drei ersten Evangelien ist, so meint *Weiß*, dem Johannesevangelium eigne die besondere Bestimtheit der Aufgabe, in Jesu den Messias nachzuweisen, sofern er der fleischgewordene göttliche Logos ist, weshalb Johannes den Abschnitt vom Logos wie sein unterscheidendes Programm an die Spitze stelle, hiermit den Schlüssel darbietend zum Verständnisse des Ganzen. Mit den Synoptikern das gemeinsame Ziel der πίστις verfolgend habe er den Inhalt des gemeinsamen Glaubens auf einen höheren und universelleren Grad der uranfänglichen γνῶσις seines Wesens gebracht, als dies der früheren evangelischen Geschichtschreibung unter anderen Verhältnissen und auf Grund anderer das Maß der Johanneischen nicht erreichenden Begabungen möglich war. Die Herrlichkeit des göttlichen Logos, wie er sie in dem irdischen Leben Christi geschaut (1, 14), wie sie sich im Kampfe mit dem ungläubigen feindseligen Judentum immer herrlicher offenbart und die empfänglicheren Seelen zu immer vollerem Glauben und immer seligerem Schauen geführt, wolle der Evangelist in seinem Evangelium darstellen. Allein die Idee des fleischgewordenen Logos wird schon gegen Ende des Prologs (1, 18) durch den Begriff des eingeborenen Sohnes Gottes ersezt und tritt im ganzen Evangelium nicht weiter hervor, so oft auch Jesus sich als den vom Himmel Gekommenen bezeugt, der eins mit dem Vater, welcher ihn gesandt hat, nur lehrt und thut, was der Vater ihm zeigt. Auch ein Führen der empfänglicheren Seelen zu einem immer seligeren Schauen der Herrlichkeit des göttlichen Logos kann nicht das Ziel des Evangeliums sein, da dasselbe mit dem zurechtweisenden Worte schließt, welches Jesus zu Thomas, der die von den anderen Aposteln bezeugte Auferstehung Christi nicht glauben wolte, wenn er nicht die Nägelmale gesehen und seine Hände in sie gelegt hätte, nach Erfüllung dieses Verlangens sprach: „dieweil du mich gesehen hast, Thomas, so glaubest du; selig sind die nicht sehen und doch glauben" (20, 29). Eben so wenig unterscheidet sich das vierte Evangelium von den drei ersten dadurch, daß es die mit jenen gemeinsame πίστις auf einen höheren und universelleren Grad der uranfänglichen γνῶσις seines Wesens gebracht habe. Denn wenn Jesus in allen vier Evangelien sich vorwiegend den Menschensohn (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) nent, wenn er nicht nur in Mtth. 11, 27 u. Luk. 10, 22 sagt: „Mir ist alles übergeben von meinem Vater, und niemand weiß, wer der Sohn ist, denn nur der Vater, und wer der Vater, denn nur der Sohn und welchem der Sohn es offenbaren will", sondern auch in Mtth. 25, 31 ff. vgl. 24, 36 ff. Luk. 21, 25 ff. u. a. seine Wiederkunft in der

Herrlichkeit des Vaters verkündigt, um das Gericht über alle Völker zu halten, und vor seinem Scheiden von der Erde zu seinen Jüngern spricht: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden; gehet hin und machet alle Völker zu Jüngern“ u. s. w. (Mtth. 28, 18 ff.), so liegt in den synoptischen Evangelien keine πίστις vor, die im vierten auf einen höheren und universelleren Grad der uranfänglichen γνῶσις des Wesens Christi gebracht ist, sondern der Unterschied besteht blos darin, daß bei Johannes die Forderung des Glaubens an Jesum als den vom Himmel gekommenen Sohn Gottes den wesentlichen Inhalt der von ihm mitgeteilten Reden Christi bildet, während im Matthäusevangelium die Darstellung Jesu als des im A. Test. verheißenen Messias und Vollenders des Reiches Gottes, bei Markus und Lukas die Schilderung Jesu als des Erlösers von der Sünde und Heilandes der Menschen vorwaltet.

Dieser Unterschied erklärt sich hauptsächlich aus der verschiedenen Bestimmung der einzelnen Evangelien. Matthäus schrieb sein Evangelium für judenchristliche Gemeinden, um dieselben in dem Glauben an Jesum als den von den Propheten verheißenen Messias oder König des Reiches Gottes zu stärken. Die Evangelien des Markus und Lukas verfolgen die Absicht, die Heidenchristen in der Ueberzeugung, daß Jesus der Bringer des Heils ist, nach welchem die Völker sich sehnten, zu befestigen. Alle drei sind vorwiegend kerygmatischen Inhalts, d. h. sie beabsichtigen Juden- und Heidenchristen in der Erkentnis der Warheit der apostolischen Verkündigung von Christi Person und Werk zu fördern. Dagegen das Johannesevangelium ist nach der kirchlichen Tradition nicht nur später als die synoptischen, sondern nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels und dem Untergange des jüdischen Staates und erst nach längerer Wirksamkeit des Apostels in Ephesus der Hauptstadt Vorderasiens verfaßt. In dieser reichen blühenden Handelsstadt mit vielem Fremdenverkehr und einer zahlreichen Judenschaft, einem Mittelpunkte hellenischer Cultur, Wissenschaft und Kunst, hatte der Apostel Paulus schon auf seiner zweiten Missionsreise den ersten Samen des Evangeliums ausgestreut (Act. 18, 19), sodann Apollos, von Geburt ein Jude aus Alexandrien, ein beredter Mann und mächtig in der Schrift, obwol erst mangelhaft über den Weg des Herrn unterrichtet, mit glühendem Geiste in der Synagoge von der Sache Jesu geredet (Act. 18, 24 ff.). Hierauf hatte Paulus auf seiner dritten Missionsreise über zwei Jahre daselbst gewirkt und eine große Zahl von Bekennern Christi gewonnen (Act. 19, 1—20) und die dort gegründete Gemeinde später noch durch ein Sendschreiben an dieselbe tiefer in die Erkentnis des in Christo geoffenbarten göttlichen Gnadenrathes der Versöhnung der ganzen Menschheit mit Gott und der Aufnahme der Heiden in die Bürgerschaft Israels und ihrer Erbauung zu einer Behausung Gottes in Geiste eingeführt; aber auch schon bei seinem Abschiede von Asien für nötig erachtet, die Aeltesten dieser Gemeinde zu Milet vor den Gefahren der aufkeimenden falschen Gnosis orientalisch hellenistischer Speculation zu warnen (Act. 20, 19 ff.). Diese War-

nung vor den verführerischen Geistern und ihren dämonischen Lehren erneuerte er in den Briefen an Timotheus, seinen Gehülfen, dem er die Leitung der Gemeinde übertragen hatte (1 Tim. 3, 4 ff. 4, 1 ff. 2 Tim. 3, 1 ff.). — Als Hauptstadt aber übte Ephesus nicht blos in politisch-bürgerlicher und geistig wissenschaftlicher Hinsicht großen Einfluß auf das ganze proconsularische Asien aus, sondern auch in ethisch religiöser Beziehung. Wie der Dienst der großen Göttin Diana (Artemis) in dem weltberühmten Tempel zu Ephesus tonangebend für den heidnischen Götzendienst Vorderasiens war, so wurde auch die ephesinische Christengemeinde bald der Mittelpunkt des Christentums in Vorderasien, nicht blos für die Ausbreitung des Evangeliums in der Umgegend, sondern auch für die Gestaltung des christlichen Glaubens und Lebens in den übrigen Städten. Als der Apostel Johannes nach Ephesus gekommen war, um die christlichen Gemeinden Asiens, deren in Apokal. 2 u. 3 sieben genant sind, zu pflegen und oberhirtlich zu leiten, trat dort schon der Protognostiker Kerinth auf und zeigten sich schon die ersten Spuren häretisch gnostischer Irrlehrer in den Bösen, die sich für Apostel ausgaben und als Lügner erfunden wurden, in den Nikolaiten oder Bileamiten und den Juden, die das Volk Gottes zu sein behaupteten aber eine Synagoge des Satans waren, vor deren Verführungen, Lästerungen und Bedrückungen in den apokalyptischen Sendschreiben die Gemeinden zu Ephesus, Smyrna, Pergamus, Thyatira und Sardes (Apok. 2, 2. 6. 9. 14. 15. 20 u. 3, 9) gewarnt werden.

Um dem Eindringen dieser seelenverderblichen Irrlehren erfolgreich entgegenzuwirken, dazu reichte die einfache Verkündigung der evangelischen Heilsthatsachen nicht aus. Da machte sich vielmehr das Bedürfnis geltend nach Befestigung der Gemeinden in dem Glauben an Christum als den Sohn Gottes, in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkentnis verborgen sind und die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt (Kol. 2, 3. 9), in welchem alle Dinge und Wesen im Himmel und auf Erden zusammengefaßt sind (Eph. 1, 10) und Juden wie Heiden, beide in einem Leibe durch das Kreuz mit Gott versöhnet, durch den Glauben in einem Geiste Zugang zum Vater haben (Eph. 2, 16. 18). Diesem Bedürfnisse konte nur das Evangelium genügen, welches Johannes schrieb, nachdem das Gemeinwesen Israels untergegangen war und der Unterschied zwischen Heiden- und Judenchristen seine frühere Bedeutung verloren hatte und es vielmehr darauf ankam, die Person und das Leben Christi in seiner wesentlichsten und umfassendsten Bedeutung darzustellen und die Notwendigkeit, Möglichkeit und Natur des Glaubens an ihn nachzuweisen, zur Stärkung der Bekenner dieses Glaubens im Kampfe gegen die ungläubige Welt und gegen die Entstellung der in Christo geoffenbarten Leben schaffenden Warheit durch eine mächtig sich erhebende antichristliche Weltweisheit, welche teils die wahre Gottheit teils die wahre Menschheit Christi leugnete.

Dieser Bestimmung unseres Evangeliums entspricht sein Inhalt. Die Begründung des Glaubens an Christum den Sohn Gottes, welcher das wesentliche Heil bringt, ist nicht nur das Ziel desselben, sondern die

Offenbarung Jesu Christi als des im Fleische erschienenen Sohnes Gottes, und das Verhalten der Menschen, einerseits der gläubigen Jünger andererseits der ungläubigen Juden, gegen diese Offenbarung bildet Anfang, Mitte und Ende desselben. Auf Jesum als den erschienenen Messias weist der Täufer in seinen Zeugnissen von ihm hin, mit welchen die Geschichtserzählung anhebt, und Jesus selbst erweist sich bereits den ihn aufsuchenden Johannisjüngern durch seine übernatürliche Herzenskentnis und weiter durch das Wunder zu Kana als den, von welchem Moses im Gesetze und die Propheten geschrieben haben (vgl. 1, 46 mit v. 42 u. 50), so daß seine Jünger an ihn glaubten (2, 11). Als er sodann zu Jerusalem am Pascha öffentlich auftrat, gab er sich durch die Tempelreinigung mit der Erklärung: „Machet nicht *meines* Vaters Haus zum Kaufhause" und durch andere Zeichen als Sohn Gottes kund (2, 13 ff.) und im Gespräche mit Nikodemus als den Menschensohn, der vom Himmel herniedergekommen ist und die himmlischen Dinge mitteilen kann, und als den eingeborenen Sohn, den Gott der Welt aus Liebe gesandt hat, auf daß alle die an ihn glauben das ewige Leben haben" (3, 1—21). Der Samariterin am Jakobsbrunnen enthüllt er ihren Lebenswandel, woran sie ihn als Propheten erkent, und auf die Samariter machen seine Worte solchen Eindruck, daß sie ihn als Christum, der Welt Heiland bekennen und an ihn glauben (4, 5—42). Auch dem βασιλικός zu Capernaum gewährt er die für seinen todtkranken Sohn erbetene Hilfe durch die Glauben an sein Wort fordernde Weisung: „Gehe hin, dein Sohn lebt", und infolge der Erfüllung dieser Zusage glaubt derselbe mit seinem ganzen Hause (4, 46—53). Gleicherweise wird bei den übrigen von Johannes erwähnten Wundern, der Heilung des Gichtbrüchigen von seinem 38jährigen Leiden (c. 5, 5 ff.), der Oeffnung der Augen des Blindgeborenen (9, 1 ff.) und der Auferweckung des Lazarus (c. 11, 45) bemerkt, daß nicht blos diejenigen, welchen Jesus wunderbar geholfen, sondern auch viele vom Volke um dieser und anderer Wunder willen an ihn als den erschienenen Messias glaubten. Aber diesen Erfolg hatten die Wunder nicht an und für sich. Als Aeußerungen übernatürlicher Macht, die nur im allgemeinen den Eindruck des Göttlichen in Jesu Person zu machen bestimt waren, nent der Evangelist sie constant σημεῖα Zeichen, welche auf Jesum als den von Gott gesandten Bringer des Heils hinweisen und Anlaß zum Glauben an ihn bieten solten. Den rechten Glauben an ihn als von Gott gesandten Heiland und Sohn Gottes konte nur das mündliche Selbstzeugnis Jesu über seine Person, sein Verhältnis zu Gott seinem himmlischen Vater und über den Zweck seines Kommens in die Welt wecken und wo er im Keime schon vorhanden war stärken und fördern. Demgemäß teilt der Evangelist auch die Wunder in c. 5. 6. 9 u. 11 nur als Anlässe zu den Reden mit, in welchen Jesus sich den Hörern als den bezeugt, welchen der Vater gesandt und mit der Macht versehen hat, die Welt von dem Tode und Verderben der Sünde zu erlösen und den an ihn Glaubenden das ewige Leben zu geben.

Die gläubige Aufnahme dieses Selbstzeugnisses sezte aber Verlangen

nach Erlösung von der Sünde und dem Tode voraus. Wo das Heilsbedürfnis fehlte, da konten die Wunder wol Staunen erregen aber nicht Glauben wirken. Während nicht nur die von dem Täufer auf Jesum als das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt, hingewiesenen Jünger und alle auf den Trost Israels Wartenden, sondern auch ein Nikodemus, welcher die Möglichkeit und die Notwendigkeit der Wiedergeburt für den Eingang in das Reich Gottes nicht zu begreifen vermochte, durch die Belehrung Jesu über seinen himmlischen Ursprung und über die himmlischen Dinge zum Glauben an ihn als den Sohn Gottes und Heiland geführt wurden, gereichte den Juden, welche in pharisäischer Selbstgerechtigkeit und eitlem Vertrauen auf ihre Abstammung von Abraham nur einen Messias erwarteten, der sie von dem Joche der Römer befreien und zu irdischer Macht und Herschaft über die Heiden erheben würde, die σάρξ, in welche seine göttliche Herrlichkeit gehüllt war, zum Anstoß, daß sie der Forderung des Glaubens an ihn als Heilsbringer immer seine irdische Herkunft entgegenhalten, in ihm nur den Sohn Josephs sehen, dessen Vater und Mutter sie kennen (6, 42), oder den Galiläer (7, 41), oder den Menschen, dessen Ursprung sie wissen (7, 27) und dessen Lebensalter sie angeben zu können meinen (8, 57), und nicht nur sein Wirken nach ihrer pharisäischen Auffassung des Gesetzes beurteilen, ihn weil er am Sabbate den Gichtbrüchigen gesund gemacht und einem Blindgeborenen das Augenlicht geschenkt hat, als Uebertreter des Sabbatgebotes verfolgen, sondern ihn auch, weil er sich im Unterschiede von allen anderen Menschen ein besonderes Verhältnis zu Gott beilegte, das Einssein mit dem Vater von sich aussagte, der Gotteslästerung beschuldigen und ihn umzubringen suchen (5, 18. 10, 30 ff.). Je mehr aber Jesus dagegen seinen himmlischen Ursprung betonte und je offener er ihren Unglauben aufdekte, indem er ihnen vorhielt, daß sie weder der Schrift, die von ihm zeuge, glauben (5, 37), noch Gott seinen Vater kennen, nicht Gottes Ehre, sondern Ehre von Menschen suchen, um so mehr verstokten sie sich gegen sein Wort und Zeugnis, so daß sie nur darnach trachteten, ihn zu greifen und zu tödten. Doch gelang ihnen dies nicht eher, als bis seine Stunde gekommen war, da er nach dem Willen des Vaters von der Erde erhöht und durch Tod und Auferstehung zu der Herrlichkeit, die er vor Beginn der Welt besessen, verklärt werden solte.

Aus diesen kurzen Andeutungen, die wir in der Auslegung weiter zu entwickeln gedenken, läßt sich schon erkennen, daß Johannes mit seiner Schilderung der Offenbarung Jesu Christi als des Sohnes Gottes nicht beabsichtigt, den Glauben an Christum auf einen höheren Grad der γνῶσις seines Wesens zu bringen, sondern nur die Notwendigkeit des Glaubens als unerläßliche Bedingung zur Erlangung des Heils darlegen will. Vielmehr ,bewegt sich, wie schon *Luthardt,* Comm. I S. 185 ff. einleuchtend dargethan, das ganze Evangelium in so hohem Grade um den Glauben, seine Notwendigkeit und Möglichkeit, daß im Grunde alles darauf hinausgeht und es als wesentliche Absicht des Evangelisten sich zeigt, beides darzulegen und nachzuweisen, wie

Glaube und Unglaube aus ihren eigenen allerersten und noch unbestimten Anfängen heraus sich entwickeln, so zwar, daß der Glaube, wo er einmal vorhanden ist, immer leichter möglich, wo er einmal verweigert worden, immer unmöglicher wird, und doch für beide die Forderung des Glaubens in ihrer Notwendigkeit unabänderlich bestehen bleibt'.

Mit dieser Absicht hängt auch die im Vergleich mit den synoptischen Evangelien mehr chronologische Anordnung und Gliederung des geschichtlichen Stoffes nach den Festreisen Jesu in unserem Evangelium zusammen. Jerusalem mit dem Tempel war das Centrum des israelitischen Gottesreiches und in der nachexilischen Zeit der Mittelpunkt des streng gesetzlichen Judentums, in den Festzeiten der Sammelpunkt der Juden aus dem ganzen Lande und aus der Zerstreuung. Hier mußte Jesus sich durch Werke und Lehre als Messias kundgeben, wenn das jüdische Volk ihn als Heiland und Vollender des Reiches Gottes erkennen und aufnehmen solte. Und daß er dies gethan, und zwar oftmals vor dem lezten Pascha, an welchem er den Tod erlitt, das bezeugen auch die Evangelisten Matthäus und Lukas, obwol sie nach sachlichen Gesichtspunkten Jesu Wirksamkeit in die galiläische und die jerusalemische gegliedert haben, durch Mitteilung des Schmerz und Liebe athmenden Ausrufs Jesu über Jerusalem: „Jerusalem — wie oft habe ich deine Kinder sammeln wollen, wie eine Henne sammelt ihre Küchlein unter ihre Flügel, und ihr habt nicht gewollt" (Mtth. 23, 37 ff. Luk. 13, 34 f.) und bestätigen damit nicht nur das in unserem Evangelium berichtete Wirken Jesu an den Festen in Jerusalem, sondern zugleich die Opposition, die sich dort gegen sein Zeugnis von seiner göttlichen Sendung und seinem messianischen Berufe seitens der Oberen der Juden erhob. Johannes aber erzählt ausführlich von diesen Festreisen, um zu zeigen, wie Jesus in der Hauptstadt seines Volks, im Hause seines himmlischen Vaters sich durch Wort und That als der in der Schrift geweißagte Messias und ewige König des Gottesreichs bezeugte und den auf seine Stimme Hörenden Heil und Leben verhieß, den seinem Worte Widerstrebenden das Gericht der Verwerfung ankündigte; wie aber diese seine Offenbarung die Feindschaft der Pharisäer und Hohenpriester nur zu tödtlichem Haß steigerte. Zu diesem Zwecke ordnete er den Bericht von dem messianischen Wirken Jesu nach den Festreisen, nicht aber in der Absicht, eine chronologisch genaue Geschichtserzählung zu liefern, wie schon daraus zu ersehen, daß das c. 5, 1 erwähnte Fest nicht näher bezeichnet und der Abschnitt von Jesu Wirken in Galiläa c. 6 ohne bestimte Zeitangabe eingereiht ist. Die übrigen Zeitangaben, nämlich die Zählung der Tage in c. 1, 29. 35. 44. 2, 1 und in 12, 1 erklären sich aus der Wichtigkeit, welche die Begebenheiten dieser Tage für den Verfasser des Evangeliums hatten.

Aber den in 20, 31 ausgesprochenen Zweck des Evangeliums hat man von jeher zu allgemein und nicht ausreichend für die Erklärung der Eigentümlichkeit desselben gefunden und dem Evangelisten teils im Hinblick auf das Verhältnis seiner Schrift zu den synoptischen Evan-

gelien die Absicht, jene Evangelien zu ergänzen, teils in Anbetracht der Zeitverhältnisse, unter welchen er dieselbe verfaßt hat, die polemische Tendenz der Bestreitung der häretischen Gnosis und ebionitischen Irrlehre zuschreiben zu sollen gemeint, auch wol beide Tendenzen mit einander verbunden. So schon die Kirchenväter (s. oben S. 24) und nach deren Vorgang viele Ausleger bis auf die neueste Zeit herab. [1]

Was erstlich den Ergänzungszweck betrift, den *Weizs., Ewald, Hngstb., God.* u. v. A. in verschiedenen Modificationen geltend machen, so sezt Johannes allerdings vieles von den Synoptikern Berichtete voraus, ohne dessen Kentnis seine Erzählung nicht ganz verständlich wäre (vgl. 11, 1. 2. 18, 24. 28); andererseits ergänzt er die früheren Evangelien im Großen durch die Mitteilung, wie durch das Zeugnis des Täufers Jesu die ersten Jünger zugeführt wurden u. s. w. (1, 35—2, 12), durch Erzählung der Festreisen Jesu nach Jerusalem und seiner Thaten und Reden daselbst, der lezten Reden Jesu vor seinen Jüngern (c. 14—17) und a. mehr, wie im Einzelnen z. B. durch die Notiz 3, 24, die Zeitbestimmung des lezten Mahles mit der Fußwaschung (13, 1 ff.) und viele specielle Momente der Leidensgeschichte. Daraus folgt aber keineswegs, daß er sich die Aufgabe gesezt oder den Zweck verfolgt habe, die synoptischen Evangelien zu ergänzen. Gegen diese Folgerung spricht schon der Umstand, daß er auch viel aus jenen Evangelien Bekantes (vgl. 1, 23 ff. 4, 44. 6, 1 ff. 6, 16 ff. 12, 1 ff. 13, 21 ff. 38. 19, 23 u. a.) in sein Evangelium aufgenommen und nicht bei allen Wiederholungen synoptischer Stücke wesentlich ergänzende oder gar berichtigende Momente hinzugefügt hat. Außerdem wird die innere Einheit, Planmäßigkeit und Geschlossenheit seines Evangeliums unbegreiflich bei der Annahme der Ergänzung der ersten Evangelien, sei es als Hauptzweck oder auch nur als ein dem Nachweise, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes ist, untergeordneter Nebenzweck. Auch sind weder die synoptischen Evangelien einfache Sammlungen der in der mündlichen Verkündigung überlieferten Heilsthatsachen, wie *Baumg.-Crus.* u. *Lücke* meinten, so daß man mit *Hngstb.* III S. 360 sagen könte: ‚Die ersten Evangelisten hatten ihre Freude an der Geschichte als solcher.' Denn das Interesse der ersten Christenheit war nicht ein blos historisches, sondern ein religiöses, ein Heilsinteresse, und auch die ersten Evangelien sind Darlegungen der Verwirklichung des gött-

1) So bestimt z. B. *Ebrard* (wiss. Kritik d. ev. Gesch. S. 1064 der 3. Aufl.) den Zweck als einen doppelten. Erstlich lag er in einer inneren und äußeren Ergänzung der apostolischen Verkündigung von Christo — Nachholen der bei den Synoptikern übergangenen Ereignisse der Festreisen und der Geschichte von Jesu Taufe bis zu seinem öffentlichen Auftreten *(cf. Eus. III, 24)*, Nachholung derjenigen Reden und Züge Jesu, in denen die speculativ-mystische Seite seines Werkes und Wesens sich offenbarte *(Clem. Al.)*, und zweitens in der Bekämpfung wie des Gnosticismus *(Iren. Tertull.)* und Ebionitismus *(Hieron. Epiph.)*, so des Mangels an Liebe und Leben. ‚Der Zweck war also ein zwei- ja vierspaltiger; aber die vier Zwecke waren in der Ausführung aufs innigste verwachsen.'

lichen Heilsrathschlusses in Christo Jesu nach lehrhaften Gesichtspunkten, um den Glauben an Jesum als den Messias und Heilsbringer zu wecken und zu fördern. Noch viel weniger liefert das Ev. Johannis eine Nachlese von Begebenheiten und Thaten, Reden und Lehren Jesu zur Vervollständigung der evangelischen Geschichte, die mit specieller Rücksichtnahme auf die ersten Evangelien componirt wäre. Zwar läßt sich schon aus dem Umstande, daß damals jene Evangelien gewiß längst in den Gemeinden bekant und verbreitet waren, vermuten, daß er auf dieselben Rücksicht genommen habe, aber beweisen läßt sich dies aus der Beschaffenheit seines Evangeliums nicht, und wird schon dadurch unwarscheinlich, daß selbst da, wo auf in jenen Evangelien berichtete Thatsachen Bezug genommen ist, z. B. auf die Taufe Jesu 1, 33 oder auf das Paschamahl mit der Einsetzung des heil. Abendmahls in c. 13, sich in seinem Berichte nicht einmal die Stelle, wo diese Facta einzufügen sind, sicher auffinden läßt. Nicht die synoptischen Evangelien, sondern nur den wesentlichen Inhalt derselben, der durch die mündliche Verkündigung in den Gemeinden bekant war, sezt er voraus und erwähnt z. B. weder die Geburt und Taufe Jesu und die Wahl der zwölf Apostel, worauf er doch bestimten Bezug nimt, noch die Einsetzung der Taufe und des heiligen Abendmahls, die als Stiftungen des Herrn längst in kirchlicher Geltung waren. — Berichtigungen der synoptischen Berichte liegen im vierten Evangelium nirgends, auch in 3, 24 und 13, 1 erweislich nicht vor.

Nicht anders verhält es sich zweitens mit dem polemischen Zwecke, welchen Johannes bei Abfassung seines Evangeliums teils gegen die gnostischen Lehren, namentlich Kerinths seines Zeitgenossen, und die Doketen, teils gegen Ebioniten oder Nikolaiten oder Judenchristen (*Grot.*, *Semler*, *Hug*, *Schneckenburger* Beitrr. zur Einleit. i. N. T. VI. das Ev. Joh. u. die Gnostiker S. 60 ff., *de Wette*, *Ebr.*, *Ew.*, *God.* u. a.) im Auge gehabt haben soll.[1] Von directer Bestreitung dieser Häresien

1) Außerdem nanten schon *Grotius* und die Socinianer *Schlichting* u. *Wolzogen* noch *Johannis baptistae sectatores*, deren Irrlehren im Evangelium widerlegt seien. Als hierauf der Karmelitermönch *Ignatius a Jesu* (*Narratio originis, rituum et errorum Christianorum S. Johannis.* Rom 1652) in den am persischen Meerbusen lebenden *Mandäern*, die sich von den Muhammedanern für Nachkommen der im Koran erwähnten *Sabier* halten lassen, die Johannischristen aufgefunden zu haben meinte und der gelehrte Schwede *Matthias Norberg* in der Abhdl. *de religione et lingua Sabaeorum* (in d. *Commentatt. reg. societ. Gott. per annum 1780 vol. III*) nähere Nachrichten über die Religion und Gebräuche dieser Secte veröffentlichte, wurden dieselben sofort von *Overbeck* (1784) *Storr*, *J. D. Michaelis*, *Semler*, *Ziegler*, *Herder* u. A. in verschiedener Weise zur Erklärung des Johannesevangeliums verwendet (s. *Credner* Einleit. I S. 245). Seitdem aber von *Petermann* (Deutsche Ztschr. für christl. Wissensch. u. christl. Leben, Jahrg. 1854 Nr. 23. 1856 Nr. 42 ff., *Herzog's* Realencykl. IX, 318 ff. [Mendäer] u. Reisen im Orient 1860 f. Bd. II S. 447—465) und in den gelehrten Schriften von *L. E. Burckhardt*, *Les Nazoréens ou Mandai-Jahja (disciples de Jean) appelés ordinairement Zabiens et Chrétiens de S. Jean (Baptiste), secte gnostique [Strasb. 1840]* u. *D. Chwolsohn*, Die Ssabier u. der Ssabismus. 2 Bde. [St. Petersb. 1856] nachgewiesen

findet sich im Evangelium keine Spur; und der Umstand, daß Johannes im ersten Briefe gnostischen Verirrungen entgegentritt, berechtigt nicht dazu, auch im Evangelium eine Bestreitung derselben oder auch nur eine ‚Schutzschrift für Jesu erhabene Würde' gegen die Gefährdung derselben vonseiten der aufkeimenden Gnosis (*Seyffarth*, Spezialcharakteristik S. 39 f.) oder eine Apologie derselben (*Schott, Isagoge* § 40, *de W., Hngstb., God.* u. A.) zu suchen. Den Beweis für die antignostische und antidoketische Tendenz findet man hauptsächlich in dem Prologe und in dem dogmatischen Charakter des Evangeliums. Aber der sogen. Prolog enthält weder eine der Philonischen Philosophie entgegengesezte Logoslehre, noch bestimt er den dogmatischen Charakter des Evangeliums, worauf sich die Vermutung gründen ließe, ‚daß es gnostische Gegensätze waren, denen Johannes die ganze Kraft seiner Ueberzeugung und seines Zeugnisses von Christo entgegenstelte', wie *Lücke* I S. 206 meint. Noch weniger begründet ist die von *Baur* unternommene Umdeutung des geschichtlichen Inhalts des Evangeliums in einen dialektischen Prozeß der Logosidee und der Versuch von *Hilgf.* und *Volkm.*, Beziehungen auf die Valentinische Aeonenlehre und

---

wurde, daß die Mandäer oder Sabier eine von den Johanneschristen durchaus verschiedene religiöse Partei sind, die aus dem Gnosticismus hervorgegangen viele Gebräuche und Lehren aus dem Judentum und Parsismus und selbst Mythen aus dem griechischen Heidentum aufgenommen hat, ist die Beziehung des Evangeliums auf diese Sabier allgemein aufgegeben und wird nur noch eine polemische Rücksicht auf die Johannesjünger angenommen, nicht nur von *Hug* (Einleit. II S. 190 f. d. 3. A.), *Maier* (Einl. in die Schriften des N. T. [1852] S. 130 u. *Langen* Grundriß d. Einleit. [1868] S. 130, sondern auch von *Baumg.-Crus.* (Bibl. Theologie S. 143 u. Comment. z. Ev. Joh. 1 S. 38), *Tobler* (Evangelienfrage [1858] u. Ztschr. f. wiss. Theol. III S. 201) und *Ewald* (bibl. Jahrb. III [1851] S. 156 f., Johanneische Schriften I S. 13 u. weiter ausgeführt in der Geschichte des V. Israel, Bd. VII S. 172 ff. der 3. A. vom J. 1868, wo er aus Joh. 1, 6—8. 15. 19—41. 3, 22—4, 2. 5, 33—36 u. 10, 40 f. mit Hilfe des um das Jahr 80 verfaßten zweiten Sibyllengedichts einen neuen Aufschwung der Johanneschristen durch Vermischung und Verquickung mit den Essäern zu erweisen sucht), auch von *Godet* (I S. 184) u. A, wogegen *Holtzmann* (in Schenkels Bibellex. III S. 327 f.) in der Darstellung, welche das vierte Evangelium vom Täufer entworfen, nur ein ideales Bild von der Act. 19, 2—7 mit mehr concreten Farben beschriebenen Aufnahme der Johannesschule in die Christusschule finden will. — Aber auch diese Annahmen sind unhaltbar. Die Darlegung der Zeugnisse des Täufers über Jesum und seine Messianität bildet einen mit der Composition des Evangeliums eng zusammenhängenden Bestandteil des auf geschichtliche Thatsachen begründeten Nachweises, daß Jesus der Sohn Gottes und Heiland der Welt ist, ohne irgendwelche gegen den Täufer oder dessen Jünger gerichtete Tendenz. Die Act. 19, 2 ff. erwähnten sogenanten Johannesjünger zu Ephesus aber, die nur die Johannestaufe empfangen hatten und nicht wußten, ob ein heiliger Geist sei, sind ebensowenig wie Apollos (Act. 18, 25) Gegner des Evangeliums von Christo, sondern über dasselbe nur erst mangelhaft unterrichtet und lassen sich, als Paulus ihnen das Wesen der vorbereitenden Bußtaufe des Johannes und sein Verhältnis zu Christo klar gemacht, sofort auf den Namen des Herrn Jesu taufen. Und die in den Clement. Recognitionen 1, 54. 60 und bei *Epiphanius* u. A. erwähnten Hemerobaptisten oder Baptisten sind späteren Ursprungs und ihr Zusammenhang mit den Johannesjüngern ist nicht erwiesen.

die Markionitische Gnosis in dasselbe einzutragen. Auch Polemik gegen den Ebionitismns und Judaismus läßt sich nicht nachweisen. Die Gegner Jesu, gegen die er seine göttliche Sendung erweist, werden zwar gewöhnlich οἱ Ἰουδαῖοι genant und bestimter als die Pharisäer und Hohenpriester bezeichnet (7, 23. 45. 11, 47. 57), auch ist es hauptsächlich das Zeugnis Jesu von seiner Gottessohnschaft, welches sie verwerfen und selbst für Gotteslästerung erklären, aber sie machen nur die irdische Herkunft Jesu gegen seinen Anspruch, der Messias zu sein, geltend (vgl. 6, 42. 7, 27. 41. 8, 57) und von den eigentümlichen Ansichten und Lehren der Ebioniten findet sich keine Spur. Jesus selbst erklärt nicht nur der Samariterin: „das Heil komt von den Juden“ (4, 22), sondern beruft sich auch seinen jüdischen Widersachern gegenüber auf die Schriften (des A. Test.), die von ihm zeugen (5, 39. 47), und der Evangelist weist wiederholt darauf hin, wie in Jesu Thun und Leiden Weißagungen der Propheten und alttestamentliche Typen erfült worden sind. Ebenso wenig hat *Grau* (Entwicklungsgesch. des neutest. Schriftthums II S. 418. 420 ff.) für die Annahme, daß ‚Gnosticismus und Ebionismus d. h. Heidentum und Judentum in christlichem Gewand, die zugespizten Gegensätze sind, gegen die das vierte Evangelium gerichtet ist‘, und zwar so, ‚daß die Schrift in der ersten Hälfte sich mehr gegen den Ebionismus, in ihrer zweiten Hälfte gegen den Gnosticismus wende‘, den Beweis erbracht, sondern nur gezeigt, daß durch die Darstellung des ewigen göttlichen Wesens Jesu, des fleischgewordenen Christus und der ewigen Erhabenheit desselben über alle Männer Gottes, wie Johannes den Täufer, sowol die ebionitische Herabwürdigung Jesu als die gnostische Vergeistigung Christi indirect negirt sind.

So nahe immerhin die Annahme liegt, daß der Evangelist bei Abfassung seiner Schrift auf zeitgeschichtliche Gegensätze und Gefährdungen der christlichen Gemeinde Rücksicht genommen habe, so stelt er doch — wie schon *Luthardt* (Comm. I S. 195 ff.) treffend ausgeführt hat, sein Zeugnis und zwar das volle Zeugnis von Jesu Christo dem Sohne Gottes und dem Glauben an ihn nicht den einzelnen geschichtlichen Gestalten des Unglaubens jener Zeit im Gnosticismus, Doketismus, Ebionismus u. s. w. gegenüber, sondern nur der ungläubigen Welt, also dem Unglauben dieser Welt, in welcher die gläubige Gemeinde steht, für deren Gebrauch er sein Evangelium geschrieben hat. Jener Unglaube der Welt aber trat Jesu selbst auf Erden in den Juden entgegen. Ungeachtet der vielen einzelnen Gläubigen Israels (11, 45. 12, 42) verweigerten die Juden als Volk Jesu den Glauben, den er als der eingeborene Sohn, welchen Gott der Welt als Erlöser gesandt hat, um den an ihn Glaubenden ewiges Leben zu geben, in Anspruch nahm (1, 11. 12, 37), wobei sie darauf fußten, daß sie Gottes Volk (8, 41. 9, 22) und Abrahams Same (8, 33 ff.) seien. Indem nun der Evangelist Zeugnis von Jesu Christo dem Sohne Gottes und dem Glauben an ihn gegenüber dem Unglauben der Juden ablegt für die christliche Gemeinde, betrachtet er die Juden, welche Jesum verwarfen, als Reprä-

sentanten des Unglaubens, ohne daß man sagen kann, der Zweck seines Evangeliums sei Polemik gegen die Juden seiner Zeit, denn er schrieb nicht für Juden, sondern für die christliche Gemeinde. In dem Unglauben der Juden aber treffen die einzelnen geschichtlichen Gestaltungen des Unglaubens seiner Zeit im Gnosticismus, Doketismus und Ebionismus zusammen, und zwar in der Hauptsache, daß sie in Jesu nicht Gottes Sohn im Fleische sehen und erkennen. Nur diesem Unglauben hat er sein Evangelium entgegengesezt und diese Häresien nur soweit berücksichtigt, als sie in jenem Unglauben wurzeln. Auch in seinem ersten Briefe, der doch der Natur der Sache nach auf die Erscheinungen des Widerchristlichen in der Welt viel bestimtere Rücksicht nahm als das Evangelium, übt er gegen dieselben nur so weit Polemik, als sie Unglaube sind, dem er den Glauben an Jesum den Sohn Gottes im Fleische entgegenstelt. Wir können daher nur der Ansicht von *Luthardt* a. a. O. S. 199 beistimmen, daß dem Evangelisten die besonders ausgeprägte Gestalt des Unglaubens, wie sie sich ihm in mancherlei Formen darstelte, allerdings zum äußeren Anlaß und zur Stärkung seines Vorsatzes, ein volles Zeugnis von Christo dem Sohne Gottes schriftlich abzulegen, gedient haben wird, dieser Anlaß aber nicht Inhalt und Zweck des Evangeliums bestimt hat. Auch mögen wol Bitten ephesinischer Presbyter, wie Kirchenväter erzählen, hinzugekommen sein. Auch mag man frühzeitig angefangen und immer mehr gelernt haben, das Evangelium gegen die verschiedenen Formen des Unglaubens zu gebrauchen und infolge dessen geglaubt haben, es sei gegen dieselben geschrieben; aber dies alles beweist nicht, daß die Bekämpfung dieser Irrtümer wesentlich Zweck des Evangeliums war.

Durch dieses Absehen von den einzelnen besonderen Formen der antichristlichen Häresien seiner Zeit und durch die alleinige Berücksichtigung des ihnen mit den Juden in Jesu Tagen gemeinsamen Gegensatzes des Unglaubens gegen die Warheit von Jesu Christo dem Sohne Gottes hat dieses Evangelium universelle Gültigkeit für die christliche Gemeinde aller Zeiten und Länder erhalten, da alle Irrlehren, welche in der weiteren Entwicklung der Kirche bis auf die Gegenwart herab hervorgetreten sind, ihrem tieferem Grunde nach in der Nichtanerkennung Jesu des Sohnes Gottes, der im Fleische erschienen ist, wurzeln. Daß aber Johannes ein solches Zeugnis von Christo gegen den Unglauben abgelegt hat und durch seine individuelle Geistesart hiefür besonders begabt war, und daß er mit seinem Evangelium das Zeugnis der synoptischen Evangelien von Jesu Christo vervollständigt hat, darin haben wir eine besondere Wirkung und Leitung des heiligen Geistes zu erkennen, welchen Jesus vor seinem Scheiden von der Erde seinen Jüngern zu senden verheißen hat.

§. 5. Das Zeugnis des vierten Evangeliums über seinen Verfasser.

Der Verfasser des vierten Evangeliums nent sich zwar nicht, wie auch die übrigen Evangelien und die Geschichtsbücher des A. T. ihre Verfasser nicht namentlich bezeichnen, gibt sich aber als Augenzeuge der berichteten Thatsachen und als Apostel, welcher dem Herrn nahe gestanden, bestimt zu erkennen.

1. Als *Hebräer* kennzeichnet ihn die Sprache, die zwar verhältnismäßig wenige eigentliche Hebraismen aufweist, wie z. B. das häufig vorkommende ἴδε und ἰδού (1, 29. 36. 48. 3, 26. 4, 35. 5, 14 u. s. w.), ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν (σοι) 1, 52. 3, 3. 5. 11. 19. 24. 25. 6, 26. 32 u. s. w., die Verbindung des υἱός mit einem allgemeinen Begriff, um das Charakteristische einer Person auszudrücken, wie υἱοὶ φωτός 12, 36. υἱὸς τῆς ἀπωλείας 17, 12; aber in der Einfachheit, Sinnlichkeit und Bildlichkeit der Rede, der Umständlichkeit der Erzählungsweise, dem Mangel an griechischen Partikeln, wofür meist καί und οὖν, seltener δέ eintreten, der parataktischen Satzbildung statt des dem Griechischen eignenden Periodenbaues, dem Parallelismus der Satzglieder und Sätze nicht griechischen sondern hebräischen Sprachgeist zeigt und das Urteil begründet, welches *Ewald* (die Johann. Schriften. 1861. I S. 44 f.) gefällt hat, ‚daß die griechische Sprache des Verfassers noch die deutlichsten und stärksten Merkmale eines ächten Hebräers an sich trägt, der unter Judäern 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 Athem seiner Muttersprache in sich trägt und von diesem sich leiten zu lassen kein Bedenken trägt.‘ Aehnlich urteilte schon *Credner,* Einl. in d. N. Test. I S. 209, und so urteilen *Godet,* Comm. I S. 117 ff., der sich S. 120 so ausdrükt: ‚In der Sprache des Johannes ist nur das Kleid griechisch, der Körper ist hebräisch, *Grau,* Entwicklungsgesch. II S. 433 f., *Luthardt,* d. johann. Ursprung S. 131 f. u. Comm. I S. 44—62 der 2. A., wo die Sprache des Evangeliums allseitig und kritisch sichtend erörtert ist. Auch *Keim* (I S. 116) findet in der Sprache des Buchs ‚ein merkwürdiges Gefüge echtgriechischer Leichtigkeit und Gewandtheit und hebräischer Ausdrucksweisen in ihrer ganzen Schlichtheit, Kindlichkeit, Bildlichkeit und wol auch Unbeholfenheit.‘

2. Näher charakterisirt sich der Verfasser als *Judenchrist palästinischer Herkunft* durch die genaue Kentnis der Localitäten und geschichtlichen Verhältnisse des Landes und seiner Bewohner. Er redet von Gegenden und Orten Palästina's wie einer, der alles aus eigener Anschauung kent. ‚Er führt uns in Galiläa über den See hinüber und herüber (6, 2. 22 f.), vom Ufer auf die Höhe (6, 3), und dann wieder in die Synagoge zu Capernaum (6, 17); er weiß, daß man zu Schiff oder auf dem Landweg dahin gelangen konte (6, 22 f.); er kent die Ent-

fernung der Ufer (6, 19)' u. s. w. (*Luth.* johann. Urspr. S. 138). Er schildert den Jakobsbrunnen bei Sichem samt den Erinnerungen der Patriarchenzeit (4, 6 u. 11 f.) und weiß Bescheid über die Localitäten Jerusalems, das Schafthor (5, 2 ff.), das Kidronthal und den Oelberg (11, 31), den Tempel mit dem Schatzkasten im Weibervorhofe (8, 20) und der Halle Salomo's (10, 23). Er erwähnt die jüdischen Feste, weiß daß zum Laubhüttenfeste ein achter Tag gehörte, der besonders feierlich begangen wurde (7, 37), und daß das Engkänienfest in den Winter fiel (10, 22) und kann die Jahre angeben, wie lange damals die Juden am Tempel gebaut haben (2, 20). — Ueber die geographischen und geschichtlichen Irrtümer, welche einzelne Kritiker dem Evangelium aufgebürdet haben, urteilt selbst *Keim* (I S. 133): ‚Diese angeblichen Irrtümer über Bethanien und Bethesda, Kana und Kidron, Salem und Sychar, über den Hohenpriester des Jahres und die Entfernungen von Kana und Kapernaum, Bethanien und Peräa braucht man desto weniger zu glauben, weil der Verfasser sonst eine ziemliche Kunde des Landes zeigt und selbst das Schwierigste aus besonderer Absicht sich erklärt.' Und daß sie in der That völlig unbegründet sind, wird die Auslegung zeigen. — Nicht minder vertraut zeigt sich der Verfasser mit den jüdischen Sitten und Vorstellungen. Er kent nicht nur das gespannte Verhältnis zwischen den Juden und den Samaritern (4, 9), den Gelehrtenstolz der Pharisäer und die Verachtung der Ungelehrten (7, 49 ff.), sondern weiß auch, daß es für unpassend galt, wenn ein Rabbi mit einer Frau öffentlich sprach (4, 27), daß das Betreten eines heidnischen Hauses für verunreinigend gehalten wurde (18, 28), daß nach damaliger streng jüdischer Gesetzauslegung das Heilen am Sabbat verboten (5, 1 ff. 9, 14 ff.), aber die Beschneidung am Sabbat erlaubt war (7, 22) und zeigt sich wolbekant mit den jüdischen Erwartungen des Elias und eines Propheten wie Mose (1, 21) und den verschiedenen Vorstellungen über den Messias, nicht nur von seiner Geburt in Bethlehem nach der Schrift im Gegensatz gegen Nazaret (1, 47), sondern auch von seinem Hervorgehen aus der Verborgenheit (12, 27), seinem ewigen Fortleben und der ewigen Dauer seines Reiches (12, 34), und selbst mit der casuistischen Frage über das Uebel als Folge der Sünde (9, 2). — Aber nicht blos die Kentnis dieser äußerlichen Dinge steht ihm so zu Gebote, daß er sie da, wo sie zur Aufhellung der Erzählung dient, ohne weiteres, ganz frei von einer Spur von Tendenz verwendet, sondern auch die Kentnis der heiligen Schriften Israels, und zwar im Urtexte, wie schon die Deutung des hebr. שִׁילֹחַ (im Sinne von שָׁלוּחַ) durch ἀπεσταλμένος (9, 7), die Wiedergabe der Stelle Jes. 6, 10 in c. 12, 40 und unzweifelhaft das Zurückgehen auf den Urtext bei dem Citate Zach. 12, 10, wo die LXX den Sinn des hebr. Textes ganz verfehlt haben, in 19, 37 beweisen. Mit dem A. T. ist er so vertraut, daß — wie *Luth.* (joh. Urspr. S. 132) sich ausdrükt — ‚sein ganzer Gedankenkreis in demselben wurzelt' und — worauf schon *Wittichen* (der geschichtl. Christus S. 6) hingewiesen — ‚seiner hebräischen Anschauungsweise eine Reihe von (alttestamentlichen) Bildern entstamt, die bei nationalgriechischen

Schriftstellern teils gar keine, teils nur entfernte Analogie haben': so das Bild vom gebärenden Weibe 16, 21 vgl. Jes. 21, 3. Hos. 13, 13; vom guten und schlechten Hirten 10, 1 ff. vgl. Ez. 34, 7. Jer. 2, 8. Zach. 11, 5; von dem lebendigen Wasser 4, 10 vgl. Jes. 41, 18 u. ö. u. s. w. (vgl. *Luth.* a. a. O.). Besonders aber ist es der zweite Teil des Jesaja, worauf der Bilder- und Gedankenkreis sowol in der Schilderung der in Christo sich offenbarenden göttlichen δόξα (vgl. 1, 14 mit Jes. 40, 5) als auch in den mitgeteilten Reden und Zeugnissen Jesu von den durch den Glauben an ihn zu erlangenden Heilsgütern zurückgeht, wie *Luth.* im Comm. I S. 57 f. eingehend nachgewiesen hat. Auch die Idee des Logos, mit welcher das Evangelium anhebt, ruht nicht auf ‚tiefster Sympathie' des Evangelisten ‚in philosophischen Studien' und ‚philosophischer Weltanschauung, namentlich der philonischen Theologie', wie *Keim* I S. 124 meint, sondern wurzelt in der Schrift des A. Test. und in dem Zeugnisse Jesu von seinem Verhältnisse zu Gott dem Vater, wie sich bei der Auslegung ergeben wird. Vgl. hierzu noch *Grau* II S. 433—35.

3. Auch einen *Augen- und Ohrenzeugen* der berichteten Begebenheiten und Reden Jesu sezt das Evangelium als Verfasser voraus. Wie sich der Evangelist in dem ἐθεασάμεθα 1, 14 vgl. mit 1 Joh. 1, 1—3 und in dem ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν 19, 35 als Augenzeuge, der mit Jesu persönlich umgegangen und unter seinem Kreuze gestanden ist, zu erkennen gibt, haben wir schon S. 35 bemerkt. Dies wird auch ziemlich allgemein anerkant, da die Deutung dieser Aussagen von geistiger Anschauung (*Baur, Hlgf., Keim*) durch die Präterita und in 19, 35 auch durch die Natur des Gesehenen ausgeschlossen wird. — Auch viele sonstige einzelne Züge verrathen den Augenzeugen; so die genaue Angabe von Ort, Zeit und Umständen der Verurteilung Jesu bis zur Erwähnung des Mosaikpflasters, auf welchem der Richterstuhl des römischen Landpflegers gestanden 19, 13 f.; die Nennung von Namen, wie Malchus (18, 10), Nathanael (1, 46 ff. 21, 2) und Nikodemus (3, 1. 7, 50. 19, 39), die in den anderen Evangelien nicht erwähnt sind; die Angabe der Tage und Stunden 1, 29. 35. 40. 44. 2, 1. 6, 22. 7, 14. 37. 11, 6. 17. 19, 14 oder der Tageszeiten 3, 2. 6, 16. 13, 30. 18, 28; sodann die charakteristischen Zeichnungen der verschiedenen Personen durch Erwähnung einzelner Züge oder einzelner Worte, wie es eben die Situation mit sich brachte, die — wie *Luth.* im Comm. I S. 84—112 feinsinnig nachgewiesen — unter sich so trefflich zusammenstimmen, daß sich aus ihnen eine bestimte Anschauung der einzelnen Persönlichkeiten gewinnen läßt, woraus sich ergibt, daß der Verfasser die wirklichen Menschen vor Augen hatte, wenn er da und dort einen einzelnen Zug von ihnen in die Geschichte eintrug; endlich überhaupt die Anschaulichkeit, mit welcher einzelne Vorgänge z. B. die Scenen in c. 9 u. 11, einfach, schmucklos, der Wirklichkeit entsprechend, nicht mit dichterischen Farben nach der Phantasie, beschrieben sind. — Wie der Evangelist aber alle diese Züge nur aus eigener Anschauung der Begebenheiten und unmittelbarer Kentnis der Personen entnommen

haben kann, so zeigen auch die vielen seinem Evangelium eigentümlichen Reden und Wechselgespräche Jesu, daß er über einen reichen Schatz von Erinnerungen aus dem Leben Jesu verfügen konte, wie sie nur dem Ohrenzeugen zu Gebote standen. Dies erkent auch *Weiß* (in Meyer's Comment. S. 31) an, obgleich er aus der Aehnlichkeit der Reden Jesu mit den Reden des Täufers und der Lehrweise des ersten Briefs schließt, daß die Reden eine freie Reproduction und Combination des geistreichen Schriftstellers voraussetzen, welcher geschichtlich Gegebenes in weiterer Entwickelung über seine erste concrete Gestalt hinausführte, wobei es nicht habe fehlen können, ‚daß in seiner Erinnerung unwillkürlich das Ursprüngliche mit dem daraus Abgeleiteten sich vermischte, und daß er vielfach frei geschichtliche Motive verwendet, um die Lücken seiner Erinnerung auszufüllen.' Aber die Reden zeigen nicht allein überall ‚einen festen Kern geschichtlicher Erinnerungen', sondern sind auch, wenngleich keine wörtlich genaue, so doch eine wesentlich treue Wiedergabe sowol der kürzeren Aussprüche Jesu und des Täufers als auch des Gedankenganges der längeren Lehrvorträge und Gespräche Jesu, sei es mit seinen Jüngern oder mit Nikodemus, der Samariterin, dem jüdischen Volke und den ihm feindlich entgegentretenden Oberen dieses Volks. Eine Vermischung des Ursprünglichen mit dem daraus Abgeleiteten oder gar eine ‚Verwendung frei geschichtlicher Motive zur Ausfüllung der Lücken' läßt sich weder aus der Aehnlichkeit der Reden Jesu mit denen des Johannes und der Lehr- und Denkweise des ersten Briefs, noch auch aus dem unmittelbaren Uebergange der Rede Jesu in die eigene Erklärung des Evangelisten (3, 19 ff.) und der ‚augenscheinlichen Zusammenfügung einer Reihe von Sprüchen zu einem nicht gehaltenen Monologe (12, 44 ff.)' erweisen. Denn die Reihe von Sprüchen 12, 44—50 gibt sich nicht nur ‚augenscheinlich' als eine von dem Evangelisten zusammengestelte Recapitulation des wesentlichen Inhalts der Zeugnisse Jesu zu erkennen, sondern wird auch durch den voraufgegangenen Abschluß der Reden Jesu vor dem Volke v. 36 deutlich als solcher gekennzeichnet, wodurch also die Folgerung einer von Jesu so gehaltenen Rede hinfällig wird. Der Uebergang aber der Rede Jesu in die eigene Erklärung des Evangelisten 3, 19 ff. ist nicht so ausgemacht, wie von vielen Auslegern angenommen wird (s. die Erkl. z. d. St.); und für die Verwendung frei geschichtlicher Motive zur Ausfüllung der Lücken der Erinnerung fehlt es an gesicherten Belegen. Richtig ist an diesen Annahmen nur so viel, daß die Reden nicht durchweg *ipsissima verba* Jesu und der mit ihm redenden oder über ihn sprechenden Personen enthalten; vielmehr hat der Evangelist den wesentlichen Inhalt der Reden und Gespräche nicht nach rein gedächtnismäßiger Erinnerung sondern nach dem Eindrucke, den die gesprochenen Worte mitsamt der Persönlichkeit der Sprechenden auf seine Seele und Gemüt gemacht haben, in seinem Inneren geistig verarbeitet und in dieser zu seinem geistigen Eigentum gewordenen Form in seiner Denk- und Sprechweise wiedergegeben. Diese geistige Reproduction des im Umgange mit Jesu

und in seiner Nachfolge Gehörten ist sehr verschieden nicht nur von freier schriftstellerischer Combination sondern auch von Vermischung des Ursprünglichen mit daraus Abgeleitetem. Wenn ein Erzähler die Fähigkeit besizt, Gehörtes richtig aufzufassen und seinen Inhalt sachgetreu zu reproduciren, so wird eine solche Wiedergabe eine der Warheit und Wirklichkeit entsprechendere Darstellung von geisterfülten Vorträgen und Gesprächen liefern, als eine mechanische Wiederholung des Wortlautes derselben zu geben vermag, zumal wenn zwischen dem Hören und der Wiedergabe des Gehörten ein längerer Zwischenraum liegt.

Noch weniger begründet ist die Behauptung von *Baur, Keim* u. A., daß die dem vierten Evangelium eigentümlichen Reden und Wechselgespräche Jesu freie Compositionen des Evangelisten seien. Dagegen ist schon mehrfach und jüngst noch von *Weiß* (in Meyer's Comm. S. 31 f.) geltend gemacht worden, daß in den Reden nicht blos ‚der λόγος in der ausgeprägten Form des Prologs' sich nicht wiederfinde, sondern auch andere dem Evangelisten geläufige Vorstellungen, wie die Geburt aus Gott, die ausgebildetere Vorstellung von der Heilsbedeutung des Todes Christi, der Antichrist u. a. nicht vorkommen, ‚während umgekehrt Vorstellungen, wie die von der Geburt aus Wasser und Geist, die Anbetung in Geist und Warheit, der Menschensohn und der Geist als Paraklet nicht in seine Lehrweise übergegangen sind, daher nur auf treuen Erinnerungen beruhen können.' Ueberhaupt aber wäre eine freie Composition der Reden, sei es nach philosophischen Ideen oder aus anderen Motiven nur anzunehmen statthaft, wenn die Voraussetzung, die ihr zu Grunde liegt, daß nämlich dem Verfasser des Evang. keine andere Quellen als die synoptischen Evangelien zu Gebote standen, erweislich oder auch nur warscheinlich wäre. Allein über den von *Weizsäck.* (Unterss. üb. d. ev. Gesch. S. 279—85) versuchten Nachweis, daß in den johanneischen Reden sich nicht nur synoptische Sprüche in anderem Contexte und daher auch anderer Anwendung finden, sondern auch in c. 15, 18—27 ein hervorragendes Beispiel deutlicher Beziehung auf einen synoptischen Redecomplex vorliege, hat schon *Weiß* (in den Studien u. Krit. 1866, I vgl. Meyer's Comm. S. 30) das richtige Urteil gefällt, daß diese Nachweisungen nicht die Abhängigkeit des vierten Evangelisten von den Synoptikern darthun, sondern nur ‚beweisen, daß in vielen Reden des 4. Evang. durch den Schleier der johanneischen Eigentümlichkeit noch die aus den Synoptikern bekante Lehrweise Jesu und namentlich seine Bildersprache hindurchblikt.' Und der Versuch von *Holtzm.*, die Abhängigkeit des 4. Ev. von den Synoptikern zu erhärten, ist — wie wir schon S. 33 Anm. bemerkt haben — so beschaffen, daß er nur zeigt, wie diese Art von Beweisführung für jeden Unbefangenen ihre Widerlegung in sich selbst trägt. Einzelne Berührungen mit den synoptischen Evangelien, oder ‚vielleicht' mit Markus (s. *Weiß* a. a. O.) liefern keinen Beweis für literarische Abhängigkeit, da das 4. Evangelium in einer Zeit entstanden ist, in welcher die evangelische Ueberlieferung, die wir

nur aus den synoptischen Evangelien kennen, durch mündliche Verkündigung in den Gemeinden längst bekant und Gemeingut derselben geworden war.

Ebenso hinfällig aber, wie die Annahme einer literarischen Abhängigkeit unseres Evangeliums von den synoptischen, ist auch der Beweis, welchen die neuere Kritik für die freie Composition der johanneischen Reden d. h. für ihre Erdichtung geliefert hat. Er besteht in der Behauptung gänzlicher Verschiedenheit dieser Reden nach Form und Inhalt von den synoptischen. Wie großer Beschränkung diese übertriebene Behauptung bedarf und wie die wirklich vorhandenen Unterschiede nicht Abhängigkeit verrathen, hat bereits *Luthardt* (d. johann. Urspr. S. 180 ff.) so eingehend dargethan, daß wir nur die Hauptmomente seiner Darlegung wiederholen können. In der *Form* tritt allerdings ein nicht unerheblicher Unterschied offen zu Tage. Die herschende Form der Rede bei den Synoptikern ist der Spruch und das Gleichnis, wozu noch die prophetische Rede komt; bei Johannes wiegt der Dialog vor in der Unterredung und in den Streitverhandlungen, wozu noch die Rede des freien Herzensergusses komt. Jene ist die einfache und volkstümlichere, diese die höhere, lehrmäßige Form der Rede. Aber es fehlt auch nicht an mannigfachen Berührungen. Es finden sich auch bei Johannes kurze, schlagende oder paradoxe Worte, wie sie bei den Synoptikern häufig sind, nicht blos solche, von denen der Evangelist bekent, daß er und seine Mitjünger sie damals, als Jesus sie sprach, nicht verstanden, z. B. 2, 19 ff. 4, 32 ff. 7, 33 ff. 11, 11 ff. 12, 16. 32 f. 13, 27 ff. u. a., sondern auch kurze und änigmatische Sprüche, z. B. 4, 35 ff. 44. 5, 17. 6, 27. 62. 63. 7, 33 ff. u. s. w. Und ‚auch bei den Synoptikern hat Jesus seine Stunden, in denen er aus dem Herzen heraus und in gehobenem Tone redet wie bei Johannes, z. B. Mtth. 12, 25 ff.' — Ferner das für die Volksrede charakteristische Gleichnis, besonders bei Matthäus (vgl. 13, 34 f.), fehlt auch bei Johannes nicht ganz, vgl. das Gleichnis vom guten Hirten c. 10, vom Weinstocke c. 15; doch sind es meist nur lehrmäßige Vergleichungen und in den Zusammenhang der Rede verwebte Bilder, wie das Bild vom Wasser und Brote des Lebens in c. 4 u. 6, nicht ausgeführte Gleichnisse, wie in den älteren Evangelien, wo sie den wesentlichen Inhalt der Rede ausmachen. — Wenn man weiter die Redeweise Jesu bei den Synoptikern anknüpfend, vermittelnd, pädagogisch, bei Johannes hingegen unvermittelt, abstoßend, unpädagogisch gefunden hat, so ist auch dieser Unterschied nur ein relativer, da auch bei jenen schroff lautende Worte, wie das Wort Jesu über seine Mutter und Brüder Mtth. 12, 14 f. vorkommen und die Reden gegen Ende hin immer schroffer werden, vgl. Matth. 21, 42. 23, 13 ff.; und bei Johannes fehlen auch weder Anknüpfungen, wie im Gespräche mit Nikodemus, wo Jesus im Anfang an die Johannestaufe anknüpft, zum Schlusse an das Gewissen appellirt, oder im Gespräche mit der Samariterin, wo die Bitte um einen Trunk Wasser den Ausgangspunkt bildet, noch liebevoll zu dem schwachen Glauben und geringen Verständnisse sich herablassende

Reden, z. B. c. 13 ff., noch harte Reden (6, 60), und scharfe, abstoßende Entgegnungen in den Streitverhandlungen z. B. c. 8. — Wenn man endlich gegenüber der bunten Mannigfaltigkeit der synoptischen Reden Jesu und ihrer Angemessenheit zur gegebenen Situation die Reden im vierten Evangelium als sich immer gleich bleibend, nicht den individuellen Verhältnissen entsprechend bezeichnet und monoton genant hat, so ist auch dieses Urteil nicht ganz unbegründet, aber stark übertrieben. Es fehlt auch den johanneischen Reden nicht an Mannigfaltigkeit der Tonfarbe und an Angemessenheit zur gegebenen Situation. Anders redet Jesus mit der Samariterin am Jakobsbrunnen als mit Nikodemus, ‚dem Meister in Israel'; in anderem Tone spricht er in der Synagoge zu Capernaum c. 6, als in Jerusalem im Conflict mit den Pharisäern und jüdischen Oberen c. 5 u. 8; anders in den Ansprachen an das Volk im Tempel (7, 14 ff. 37 ff.) als in der Rede vom guten Hirten c. 10 oder vollends in den Abschiedsreden an seine Jünger vor seinem Leiden. Aber bei alledem haben diese Reden nicht die Mannigfaltigkeit der Formen der synoptischen, sondern im ganzen eine große Aehnlichkeit des Ausdrucks und in dieser Hinsicht etwas Monotones. Dies hängt aber mit ihrem Inhalte zusammen.[1]

Auch im *Inhalte* finden neben vielfachen Berührungen zwischen den johanneischen und den synoptischen Reden nicht unwesentliche Unterschiede statt. In den ersten Evangelien steht die Belehrung über das Reich Gottes, seine Gründung, Entwicklung und Vollendung, über die Stellung Jesu zum A. Testamente und seine Erfüllung im Vordergrunde wie der Reden an die Volksscharen so auch der Unterweisung seiner Jünger, und Gesetzesfragen bilden den Anlaß zu den Streitverhandlungen mit den Schriftgelehrten und Pharisäern. Bei Johannes ist es die Person und das Selbstzeugnis Jesu von seiner Gottessohnschaft. Zwar fehlt es nicht an Berührungen zwischen den synoptischen und den johanneischen Reden; wir finden ja im vierten Evangelium auch Worte und Aussprüche Christi, welche zeigen, daß dem Verfasser die Worte selbst in der bei den Synoptikern überlieferten Form bekant und gegenwärtig waren, vgl. die Zusammenstellung dieser Berührungen bei *Luth.* a. a. O. S. 185 ff. Auch fehlt es nicht an inhaltlichen Zusammen-

1) ‚Aber — so bemerkt darüber *Luth.* (d. joh. Urspr. S. 183) feinsinnig — ‚es ist nicht die Monotonie der Armut, sondern der Tiefe des Gedankens, die Monotonie des Geistes der immer auf das Centrale blikt, die Monotonie der Ewigkeit. Die Synoptiker stellen in der Geschichte wie in der Lehre Jesu die concrete Erscheinung in der Zeit dar, Johannes die Ewigkeit die in der Zeit erschienen ist. Die Synoptiker leugnen nicht sondern lassen als hinreichend erkennen, daß der concreten Erscheinung ein unendlicher Gehalt einwohnt, aber sie nehmen ihren Standort auf der Seite der Erscheinung. Johannes leugnet es nicht sondern betont es ausdrücklich, daß „das ewige Leben" in Jesu in geschichtliche Wirklichkeit und sinnenfällige Erscheinung getreten, daß „das Wort Fleisch geworden" ist; aber er nimt seinen Standort auf der Seite der Unendlichkeit, welche den Inhalt der Erscheinung bildete. Die Erscheinung ist das Mannigfaltige, „das ewige Leben", welches seinen Inhalt bildet, ist das Eine und selbe stets gleiche.'

hängen, indem Jesus im vierten Evangelium wie in den ersten auf das Thun des göttlichen Willens dringt (7, 17), das Thun der Warheit (3, 21) oder das Verhalten der Liebe fordert (13, 34. 15, 22). Wie in Joh. c. 3 das Gespräch Jesu mit Nikodemus die Frage über die Bedingung für den Eingang in das Reich Gottes zum Inhalte hat, so bildet die Frage über Jesu Person in Mtth. 21, 23 ff. den Ausgangspunkt und in Mtth. 22, 41 ff. den Abschluß der Verhandlungen mit den Pharisäern. Und wie in Mtth. 12, 9 ff. Mrk. 3, 1 ff. Luk. 6, 6 ff. über eine am Sabbate verrichtete Krankenheilung Jesu die Schriftgelehrten und Pharisäer dermaßen in Zorn gerathen, daß sie schon darüber Berathung pflegen, wie sie ihn umbringen könten, so sind es in Joh. c. 5 u. 9 Krankenheilungen am Sabbate, welche die Opposition der jüdischen Oberen gegen ihn zu feindlichen Nachstellungen und Mordversuchen steigern. Aber alle diese Berührungen bestimmen nicht die Eigentümlichkeit des vierten Evangeliums, die darin besteht, daß die Reden Jesu mehr oder weniger immer auf das eine selbe Zeugnis Jesu von sich selbst, von der Notwendigkeit und Heilsamkeit des Glaubens an ihn, den Sohn Gottes, und von dem Gericht des Unglaubens hinauskommen. Jesus der im Fleisch erschienene Sohn Gottes ist das Leben und das Licht der Menschen; er ist der Christ und der Inhalt der alttestamentlichen Offenbarung, Hoffnung und Schrift (5, 39. 8, 57); er ist der Weg, die Warheit und das Leben, ohne den niemand zum Vater komt. Im Glauben an ihn ist das Heil der Menschen beschlossen. „So ihr nicht glaubet, daß ich es bin, werdet ihr sterben in euren Sünden" (8, 24). Dies ist der Grundzug im ganzen Evangelium. Zwar bildet auch in den synopt. Evangelien Jesus der Christ und Heiland der Menschen den Mittelpunkt der Rede, in welchem alle Linien seiner Lehrunterweisung zusammenlaufen. In der Bergpredigt stelt Jesus sein Ich (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν) sowol der pharisäischen Misdeutung als dem Wortlaute des alttestamentlichen Gesetzes gegenüber (Mtth. 5, 22. 28. 32 u. s. w.). Wer seine Worte hört und thut, der baut sein Haus auf einen Fels, welcher allen Stürmen dieses Lebens trozt (7, 24). In der Instruction der Apostel kündigt er denen, die seine Boten nicht aufnehmen, schwereres Gericht an, als es Sodom und Gomorrha betroffen hat (Mtth. 10, 15). Um seinetwillen werden sie Verfolgung leiden, aber sie sollen sich des Beistandes des Geistes Gottes getrösten (v. 20 ff.). Wer ihn bekennet, den will er vor seinem himmlischen Vater bekennen; wer ihn verleugnet, den will auch er verleugnen (v. 32 f. Luk. 12, 8 f.). In seinen Jüngern nimt man ihn und in seiner Person den Vater auf (Mtth. 10, 40 vgl. 18, 5. Luk. 9, 4. 10, 16). Und überall in den Reden der synopt. Evangelien ist das Verhalten der Menschen zu ihm entscheidend für Zeit und Ewigkeit. Er ist die Erquickung aller Mühseligen (Mtth. 10, 17 f.), er spricht das Wehe über die Häupter Israels (23, 13 ff.) und das Gerichtswort (v. 34 f.) über das ganze Volk und die Stadt Jerusalem (v. 37 ff.) aus und er wird kommen in der Herrlichkeit des Vaters zum Gericht über Jerusalem und das schließliche Gericht über alle Völker halten (Mtth. 24 u. 25. Mrk. 13 u. Luk.

21). Demnach stelt Jesus seine Person in den Mittelpunkt seiner Verkündigung bei den Synoptikern so gut als bei Johannes, aber doch in anderer Weise, nämlich in mannigfaltiger Wendung und Beziehung seines Verhältnisses zur alttestamentlichen Zeit, Gemeinde und Schrift. Er ist die Sehnsucht der Frommen Israels und die Erfüllung dieser Sehnsucht (Mtth. 13, 16 f. Luk. 10, 23 f.); er ist Davids Sohn und zugleich Davids Herr (Mtth. 22, 41 ff.); er ist mehr als Jona und Salomo (12, 41. 42), mehr als der Tempel und mehr als der Sabbat (12, 6. 8). Er ist der Bräutigam, der Herr der Gemeinde (9, 15. 22, 2 ff.); er ist die Erfüllung des A. Testaments und bringt die alttestamentliche Schrift zur Erfüllung (Mtth. 5, 17).

Diese für Leben und Seligkeit, Gericht und Verdammnis der Menschen entscheidende Bedeutung, die Jesus sich zuschreibt, beruht auf seinem absoluten Verhältnisse zu Gott, nämlich darauf, daß ihm alle Dinge von seinem Vater übergeben sind, und nur er und der Vater einander kund, aber der Welt beide verborgen sind (Mtth. 11, 27. Luk. 10, 22). Dieser verborgene Hintergrund seines Wesens und seines Verhältnisses zu Gott, woraus sein absolutes Verhältnis zur Welt sich ergibt, bildet im vierten Evangelium den Vordergrund seines Selbstzeugnisses, während die Synoptiker sein Verhältnis zur Welt in den Vordergrund seiner messianischen Bezeugung gestelt haben, und jenen verborgenen Hintergrund nur andeuten, aber nicht ausführen. Es sind demnach zwei Seiten der Selbstoffenbarung Jesu als Christus und Sohn Gottes, die in seiner gottmenschlichen Person vereinigt waren. Von diesen tritt die eine in den synoptischen Evangelien, die andere im vierten Evangelium besonders hervor. Diese zwei Seiten schließen sich nicht aus, sondern fordern sich gegenseitig. ‚Denn Jesus würde nicht das absolute Verhältnis zur Welt einnehmen, wie es die Synoptiker schildern und bezeugen, wenn er nicht in dem Verhältnisse zu Gott stände, welches uns Johannes erkennen läßt' (*Luth.* S. 193). Nur wer die wirkliche Gottheit Jesu, seine Wesenseinheit mit dem Vater *a priori* leugnet und Jesum nur für ein Menschheitsideal oder einen Idealchristus oder einen sein Zeitalter überragenden Lehrer der Religion und Moral hält, der kann das johanneische Zeugnis von dem eingeborenen Sohne Gottes in Abrede stellen und die Verschiedenheit der johanneischen Reden Jesu von den synoptischen als Argument gegen ihre treue Wiedergabe im vierten Evangelium geltend machen. Wer hingegen mit Simon Petrus Jesum als den Χριστός, den Sohn des lebendigen Gottes (Mtth. 16, 16) gläubig bekennen und von Herzen aus innerer Erfahrung sprechen kann: „Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens" (Joh. 6, 68), dem wird auch der apostolische Ursprung des vierten Evangeliums nicht mehr fraglich erscheinen. Denn der Verfasser desselben gibt sich nicht nur als Augen- und Ohrenzeugen dessen was er von Jesu Leben und Wirken berichtet zu erkennen, sondern auch

4. als *Apostel* und zwar als der Jünger, welchen Jesus lieb hatte, d. i. *Johannes*. Als Apostel beweist er sich schon dadurch, daß er die

evangelischen Thatsachen abweichend von der überlieferten, durch die synoptischen Evangelien fixirten Sachordnung oder Einteilung nach der öffentlichen Wirksamkeit Jesu in Galiläa und in Jerusalem, selbständig mehr chronologisch nach den Festreisen Jesu gliederte. So von aller Tradition abweichen und dadurch seinem Werke die Aufnahme erschweren, das konte kein Schriftsteller der zweiten und dritten Generation, auch kein Schüler oder Gehilfe der Apostel, der doch zugleich für einen Augen- und Ohrenzeugen der Thaten und Reden Jesu gelten wolte, sondern nur ein Mann, ‚der seines Gegenstandes sowol in geschichtlicher als in erkentnismäßiger Weise vollkommen Herr' war. ‚Mit dem Mut eines guten Gewissens, ohne Entschuldigung, ohne Rechtfertigung schreitet der Verfasser ebenso über Zeit- und Ortsrahmen der Synoptiker weit hinaus, wie er neue Persönlichkeiten auftreten, wie er endlich unbesorgt Jesum in seiner, des Verfassers, von den Synoptikern so fern abliegenden Redeweise reden läßt' (*Grau,* Entwicklungsgesch. II S. 436). Eine Geschichte Jesu, die nicht nur eine Reihe von unbekanten Thatsachen enthält, welche vielfach bis zum Schein des Widerspruchs von den synoptischen Erzählungen abweichen, sondern auch Reden Jesu fremden Inhalts und gänzlich verschiedenen Ausdruckes, die konte nur ein Augenzeuge, ‚ein Mann in apostolischer Autorität' schreiben. Dabei tritt nirgends die Absicht, die Begebenheiten genau chronologisch zu erzählen oder Ungenauigkeiten und Irrtümer der früheren Evangelien zurechtzustellen, sichtbar zu Tage, sondern die zeitliche Aufeinanderfolge der Ereignisse ist nur so weit angegeben, als es für den S. 41 f. entwickelten Zweck seines Evangeliums erforderlich war, so daß man sieht, wie sie diesem Zwecke untergeordnet ist, und für eine sachliche Zurechtstellung der älteren evangelischen Berichte fehlen deutliche Bezugnahmen auf die synoptischen Evangelien. Ueberdies sezt der Verfasser die evangelische Ueberlieferung voraus und schreibt — das zeigt Anlage und Inhalt seines Evangeliums — für Leser, welche über die Heilsthatsachen durch mündliche oder schriftliche Verkündigung unterrichtet waren, um ihnen die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater voller Gnade und Warheit, die er geschaut hatte, zu schildern, damit sie im Glauben an den Sohn Gottes das ewige Leben empfangen. Ein solches Evangelium vermochte nur ein Apostel zu schreiben, welcher mit Jesu von seinem öffentlichen Auftreten an bis zu seinem Tode in inniger Gemeinschaft gelebt und in seinem Wirken und Leiden die durch die Hülle des Fleisches hindurchleuchtende göttliche δόξα Jesu Christi im Glauben erschaut und erkant hatte. Dazu war unter den Jesu am nächsten stehenden Aposteln, die nicht blos Augenzeugen seiner Wunderwerke waren sondern auch auf dem Berge der Verklärung seine Herrlichkeit gesehen hatten (Mtth. 17, 1 ff. Mrk. 9, 2 ff. Luk. 9, 28 ff. vgl. 2 Petr. 1, 16), allein Johannes nach seinem geschichtlich bezeugten innigen Verhältnisse zu Jesu wie nach seiner geistigen Individualität befähigt. Nicht Jakobus, weil dieser schon wenige Jahre nach Christi Himmelfahrt den Zeugentod erlitt (Act. 12, 2); auch Petrus nicht mit seinem lebhaften, zum Reden und Handeln rasch entschlos-

senen Temperamente, weil dieses Naturell nicht dem Charakter des vierten Evangelisten entspricht, sondern allein der Jünger, welchen Jesus lieb hatte und der nach Joh. 13, 23 beim lezten Mahle an Jesu Brust lag und nach 19, 26 unter dem Kreuze Jesu stand.

Dieser Jünger ist aber kein anderer als *Johannes,* der im vierten Evangelium nicht namentlich aufgeführte, aber doch nicht undeutlich als Verfasser bezeichnete ἄλλος μαθητής (18, 15. 20, 2. 3. 4. 8), welcher anerkantermaßen mit dem Ungenanten, der als der erste mit Andreas sich Jesu anschloß (1, 41), eine Person ist. Während nämlich der vierte Evangelist die Jünger Jesu, wenn er sie redend oder handelnd einführt, immer mit Namen nent, Andreas 4 mal, Philippus 2 mal, Nathanael 5 mal, Thomas 5 mal, Judas (Thaddäus) 1 mal, Judas Ischariot 8 mal, Simon Petrus 33 mal, nent er Jakobus und Johannes, die Söhne Zebedäi, die doch zu dem vertrautesten Jüngerkreise Jesu gehörten, niemals. Dazu komt, daß während das Evangelium die beiden Apostel, welche den Namen Judas führen, sorgfältig unterscheidet (14, 22), den Apostel Thomas mit seinem griechischen Namen einführt (11, 16. 20, 24), endlich den Petrus nie Simon allein nent, sondern entweder Petrus oder Simon Petrus, doch der Täufer Johannes niemals mit seinem Prädicate ὁ βαπτιστής wie Mtth. 3, 1, sondern nur mit seinem Namen Johannes bezeichnet wird (1, 15. 19. 26 u. s. f. 3, 22 ff. 4, 1. 5, 32). Jenes wie dieses wird nur erklärlich, wenn Johannes, des Zebedäus Sohn Verfasser des Evangeliums ist. Er nent sich nicht, weil er der Erzähler ist, und wie er sich nicht nent, so nent er Jakobus nicht, weil er sein Bruder ist, so nent er die Salome nicht, weil sie seine Mutter ist und bezeichnet auch den Täufer nur mit seinem Namen Johannes, weil er einen Jünger dieses Namens nicht genant hat. Seinen Namen aber verschweigt Johannes nicht aus ‚schüchterner Verschwiegenheit' (*Mey.*), oder ‚um nicht durch eine directe Selbstbezeichnung in der ersten Person die Objectivität der Darstellung zu stören' (*Weiß*). Denn ‚würde seine Schrift so objectiven Charakter an sich tragen, wie etwa das erste Evangelium, so hätte er auch so in der dritten Person reden können, wie dort von Levi-Matthäus die Rede ist' (*Luth.*). Aber seine Schrift ist nicht so objectiv, sondern ein subjectiv gefärbtes Zeugnis von Jesu Christo, in welchem sein eigenes Verhältnis zu Jesu zur Sprache komt, daß ihm sich selbst zu nennen oder von sich in der ersten Person zu reden widerstrebte. Aus diesem Grunde verschweigt er seinen Namen und bezeichnet sich, da wo er von sich und seinem Verhältnisse neben den anderen Jüngern zu berichten hatte, als den anderen Jünger (18, 15) oder den Jünger welchen Jesus liebhatte (13, 23. 19, 26. 21, 7. 20), woraus man sieht, daß der ungenante Andere eben der Jünger ist, welchen Jesus lieb hatte, vgl. 20, 2. Da nun von allen Aposteln nur dieser Jünger unter dem Kreuze Jesu gestanden ist, wo ihm Jesus als dem den er lieb hatte seine Mutter befahl (19, 26), und derselbe im Evangelio nachdrücklich bezeugt, daß er gesehen, wie der Kriegsknechte einer mit einem Speere in die Seite Jesu stach, aus der dann Blut und Wasser floß (19, 34), so

bezeichnet er sich damit offenbar als den Verfasser des Evangeliums, welcher die Zeichen, die Jesus vor seinen Jüngern gethan, in diesem Buche geschrieben hat, „auf daß ihr glaubet“ (20, 31).[1] — Ein weiteres Zeugnis hiefür würde in c. 21, 24 vorliegen, falls dieser im Anhange des Evang. stehende Vers von dem Verfasser des Evangeliums geschrieben wäre. Da dies aber zweifelhaft ist, so sehen wir hier davon ab und werden erst bei der Auslegung von c. 21 darüber entscheiden.

Dieses Resultat, welches die Andeutungen des Evangeliums über seinen Verfasser ergeben, stimt nicht nur mit den in §. 2 zusammengestelten Zeugnissen der Kirchenväter über den Ursprung desselben überein und gereicht diesen Zeugnissen zur Bestätigung, sondern es steht auch mit den Andeutungen der Synoptiker über den Charakter des Apostels Johannes in Einklang. — Das nationaljüdische Bewußtsein und die griechische Sprache und Erzählungsweise des Evangelisten, die den Augen- und Ohrenzeugen bekundende Sachkentnis und die Selbständigkeit der Auffassung und Behandlung des evangelischen Geschichtsmaterials bestätigen die patristische Ueberlieferung, daß der Apostel Johannes nach längerem Aufenthalte in Ephesus, einem Mittelpunkte griechisch heidnischer Weisheit und Cultur und zugleich einem Centrum der christlichen Gemeinden Kleinasiens, in hohem Alter das nach ihm benante Evangelium verfaßt und in demselben das in den synoptischen Evangelien gezeichnete Bild von Christo durch den geschichtlichen Nachweis der Offenbarung Jesu als des menschgewordenen Sohnes Gottes vervollständigt habe, um die christliche Gemeinde, für die er schrieb, in der Erkentnis des seligmachenden Glaubens an Christum festzugründen. — Gemäß dieser Bestimmung seines Evangeliums

---

1) Vgl. über diese indirecte Selbstbezeichnung des Apostels außer *Grau* II S. 437 f. u. *Luth.*, d. joh. Urspr. S. 114 ff. auch *Bleek*, Beitrr. S. 176 und *Ebrard*, wiss. Krit. S. 1067 f. — Die Vergleichung der im Texte angef. Stellen 20, 2 mit 19, 26. 34 f. 20, 31 zeigt übrigens nicht nur die Bodenlosigkeit des Einfalls von *Lützelberger* S. 200 ff. in seiner o. a. Schrift, daß der Lieblingsjünger der Apostel Andreas sei, sondern auch die Nichtigkeit der Meinungen von *Scholten* (der Apost. Joh. S. 90 ff.) und *Baur* (krit. Unterss. S. 379). Jener macht den Lieblingsjünger zu einer idealen Figur, die weit über die verständnisunfähigen Jünger hinausgehoben sei, und sieht in diesem ‚geistlichen Bruder Jesu‘ (S. 95) einen Gegner des Johannes, dem er die Absicht zuschreibt: ‚das infolge der Ueberlieferung von Johannes gepredigte jüdische Christentum mit Stumpf und Stiel auszurotten‘, *Baur* hingegen meinte: der Verfasser des Ev. spreche von seiner Identität mit dem Apostel nur wie einer, dem es nicht um die Sache zu thun sei; er wolle nicht einmal den Namen des Apostels aussprechen, um ihn zu dem seinigen zu machen, sondern nur die Leser darauf hinleiten, diese Combination zu machen, und den Namen des Apostels Johannes mit einem in seinem Geiste geschriebenen Evangelium in die engste und unmittelbarste Verbindung zu setzen. Dagegen hat schon *Weiss* (zu Meyers Comm. S. 28) mit vollem Rechte eingewenget, daß diese Art indirecter Selbstbezeichnung in der pseudonymen nachapostolischen Literatur ohne Beispiel ist, da diese gerade die hohen Namen ihrer angeblichen Verfasser am wenigsten verschweigt. Die Scholtensche Meinung aber bedarf als Curiosum keiner ernsten Widerlegung.

für Leser, die mit den evangelischen Thatsachen und Heilswarheiten im allgemeinen bekant waren, beschränkte er sich auf eine Auswahl von den für die Erreichung seiner Absicht ihm besonders geeignet erscheinenden Zügen aus dem Leben und Wirken Jesu Christi, wie er denn am Schlusse seiner Schrift 20,30 selbst ausdrücklich bemerkt, daß viele σημεῖα, welche Jesus gethan, in diesem Buche nicht geschrieben seien, so daß man sein Evangelium, weil es viele Partien des Lebens Jesu übergeht, ein ‚einseitiges Evangelium' (*Keim* I, 122) nennen kann. Wenn aber dieser Kritiker *l. c.* aus der Einseitigkeit die Ungeschichtlichkeit folgert, so liegt erstlich dieser Folgerung die zwiefache irrtümliche Voraussetzung zu Grunde, daß der Evangelist einen allseitigen Bericht über Jesu Leben und Wirken habe liefern wollen und daß er seinen Stoff hauptsächlich aus den synoptischen Evangelien entnommen habe; sodann enthält auch die Folgerung selbst eine gewaltige Uebertreibung des wirklichen Sachverhaltes. Denn wie wir jene Voraussetzungen schon in §. 4 als unbegründet erkant haben, so haben wir auch S. 58 ff. in der Kürze nachgewiesen, daß die Johanneische Schilderung der gottmenschlichen Person Jesu Christi im Handeln und Reden mit der synoptischen Schilderung der messianischen Persönlichkeit und Wirksamkeit Jesu weder in Widerspruch steht, noch sie ausschließt, sondern sie durchweg so voraussezt, daß erst die Zusammenfassung beider ein vollständiges Bild von der gottmenschlichen Person Jesu und seinem Verhältnisse sowol zu Gott seinem himmlischen Vater als zu der von Sünde und Tod zu erlösenden Menschheit ergibt, und hoffen dies bei der Auslegung noch weiter im einzelnen zu erhärten.

Aber auch die in den synoptischen Evangelien überlieferten Charakterzüge des Apostels Johannes stimmen mit dem überein, was sich aus dem vierten Evangelium in der Auswahl und Behandlung der Thaten und Reden Jesu über den Charakter seines Verfassers erkennen läßt. — Der Evangelist Markus erwähnt in dem Apostelverzeichnisse c. 3, 16 u. 17, daß Jesus dreien der Apostel Zunamen gegeben hat: dem Simon den Namen Petrus und den Zebedäussöhnen, Jakobus und Johannes, die Namen Boanerges d. i. Donnerssöhne. Diese Drei sind diejenigen, welche unter den Zwölfen im engsten Verhältnisse zu Jesu standen, wie aus Mrk. 3, 37. 9, 2. 14, 33 auch 12, 3 zu ersehen. Schon hieraus läßt sich schließen, daß in diesen Zunamen, obgleich sie von dem natürlichen Charakter dieser drei Jünger entnommen sind, eine Weißagung über die Bewährung dieses Charakters in der Ausrichtung ihres apostolischen Berufes ausgesprochen ist, wie Jesus auch dem Simon seinen Namen Petrus in Mtth. 16, 13 ausdrücklich deutet. Der Name „Donnerssöhne" bezieht sich offenbar auf den Feuergeist, welchen Jakobus und Johannes kundgaben, als sie auf die Samariter, welche Jesu die Aufnahme verweigerten, Feuer vom Himmel fallen lassen wolten, wie Elias gethan (Luk. 9, 54). Dieses Vorhaben verweist ihnen zwar Jesus mit den Worten: „wisset ihr nicht weß Geistes Kinder ihr seid?" aber tadelt doch den aus diesem Feuergeiste hervortretenden Liebeseifer für ihn nicht. — Eifersüchtige Liebe, die keine Halbheit

dulden mag, spricht sich auch in dem Worte des Johannes aus: „Meister, wir sahen Einen in deinem Namen Dämonen austreiben und wehrten ihm, weil er uns nicht nachfolgt", worauf Jesus erwiderte: „Wehret nicht, denn wer nicht wider uns ist, der ist für uns" (Mrk. 9, 38 f. Luk. 9. 49 f.). Dieser Feuergeist, welchem Jesus damals steuerte, weil er nicht aus der rechten Erkentnis der in dem Sohne Gottes sich offenbarenden Gnade und Warheit kam, tritt uns, gereinigt von den Schlacken fleischlichen Eifers und von der Erkentnis, daß Gott die Liebe ist, beseelt, in den Schriften des Johannes entgegen; sowol in dem ersten Briefe z. B. in der scharfen Scheidung zwischen Kindern Gottes, die aus Gott geboren nicht Sünde thun, und Kindern des Teufels die Sünde thun, da der Teufel von Anfang sündigt (3, 7 ff.), zwischen jeglichem Geist der da bekennet, daß Jesus Christus in das Fleisch gekommen ist, und dem Geiste, der dies nicht bekennet, welcher ist der Geist des Antichrists, der kommen wird und jezt schon in der Welt ist (4, 2. 3) u. a. m.; als auch im Evangelium, hier teils in der starken Betonung, daß Jesus Christus der ins Fleisch gekommene Gottessohn ist und daß nur der Glaube an ihn das ewige Leben gewährt, und wer nicht glaubet, schon gerichtet ist; teils in den Gesprächen und Verhandlungen Jesu mit den ihm feindlich gesinnten Juden, in welchen Jesus denen, die sich zur Rechtfertigung ihres Verhaltens auf ihre Abstammung von Abraham berufen, offen heraus erklärt, daß sie nicht Abrahams Kinder seien, sondern von dem Vater, dem Teufel, dem Mörder und Lügner und Vater der Lüge (8, 33 ff.); sowie überhaupt in der vorzugsweisen Mitteilung von Thatsachen, Reden und Gesprächen, in welchen durch das mächtige Wort- und Thatzeugnis Jesu von seinem himmlischen Ursprung und seiner Einheit mit dem Vater der Unglaube der Juden für das Gericht der Verstockung reif gemacht (vgl. 12, 37 ff.) und selbst der Halbglaube der Galiläer zur Entscheidung für oder wider Christum getrieben wird (vgl. 6, 60 ff.).

Außerdem ist von den Zebedäussöhnen berichtet, daß sie oder ihre Mutter für sie, Jesum baten, bei der Aufrichtung seines Reiches ihnen das Sitzen zu seiner Rechten und seiner Linken gewähren zu wollen (Mtth. 20, 20 ff. Mrk. 10, 35 ff.). Diese Bitte und mehr noch Jesu Erwiderung zeigen, daß die Bitte nicht aus Ueberhebung über ihre Mitapostel oder aus ehrgeizigem Streben nach Teilnahme an der königlichen Herschaft Christi entsprang, sondern aus dem lebhaften Wunsche, die Liebesgemeinschaft mit ihrem Meister und Herrn, der sie im persönlichen Umgange mit ihm sich erfreuten, auch nach seiner Erhöhung auf den Königsthron genießen zu dürfen. Denn obwol Jesus ihnen die Erfüllung ihres Wunsches nicht zusagte, so mißbilligte er doch ihre Bitte nicht, sondern berichtigte nur ihre irrige Vorstellung von der Natur seines Reiches durch die Erinnerung an den Leidenskelch, den er trinken werde und den auch sie in seiner Nachfolge werden trinken müssen. Die innige Liebe zu Jesu aber, welche die beiden Jünger in dieser Bitte kundgaben, konte nur durch reichliche Erfahrung seiner Liebe in ihren Herzen geweckt sein. Von Jakobus

freilich ist uns außer der Nachricht, daß er mit Petrus und Johannes zu den vertrautesten Jüngern Jesu gehörte, nur in Act. 12, 1—3 überliefert, daß er als der erste unter den Aposteln seine Liebe zum Herrn mit dem Zeugentode besiegelte und daß seine Tödtung durch Herodes den Juden angenehm war. Johannes hingegen erwähnt von seinem Verhältnisse zu Jesu zwei Thatsachen, welche zeigen, wie Jesus ihm seine Liebe in besonderem Grade zugewandt hat, erstens beim lezten Mahle dadurch, daß er ihm den Platz an seinem Busen einräumte (13, 23), zweitens dadurch, daß er vom Kreuze herab ihm seine Mutter befahl (19, 26). Infolge dieser thatsächlichen Beweise der Liebe und des Vertrauens Jesu zu ihm konte Johannes sich als den Jünger, welchen Jesus liebte, bezeichnen (20, 2). Diese innige Liebe zu Christo weht uns in seinem Evangelium entgegen. Sie gibt sich wie in der ganzen Schilderung Jesu Christi als des eingeborenen Sohnes vom Vater voller Gnade und Warheit, so besonders in der Mitteilung der lezten Reden Jesu (c. 13—17) zu erkennen, die uns in das Herz Jesu blicken lassen und Zeugnis geben von der brünstigen Liebe, mit welcher der geliebte Jünger das Vermächtnis des aus dieser Welt zum Vater gehenden Sohnes Gottes seinem Herzen eingeprägt hatte und im Gedächtnisse so treu bewahrte, daß er sie im Greisenalter noch so frisch, lebendig und herzergreifend wiederzugeben im Stande war. — In solcher Weise wird durch die in den synoptischen Evangelien von Johannes überlieferten Charakterzüge der apostolische Ursprung unseres Evangeliums bestätigt.

Dagegen haben zwar *Baur* und seine Schüler, auch *Keim* (I S. 158 ff.) u. A. behauptet, daß der in Gal. 2 hervortretende antipaulinische Judaismus des Apostels Johannes mit dem idealen Universalismus, welcher das johanneische Evangelium durchdringt (s. bes. 4, 24. 10, 16. 12, 20), unvereinbar sei. Allein die judaistische Parteistellung, welcher Johannes gehuldigt haben soll, wird nach der richtigen Bemerkung von *Weiß* (zu Meyers Comm. S. 25) ‚in Gal. 2 erst hineingelesen und kann auch nicht ohne völlige Willkür aus den Bestreitungen des Judaismus in den späteren Paulusbriefen erschlossen werden.' Die *geschichtlich* bezeugte Stellung, welche Johannes zur Zeit des Apostelconvents mit Petrus und Jakobus einnahm, steht mit dem in seinem Evangelium vorliegenden Universalismus so wenig in Widerspruch, wie im ersten Evangelium das Gebot Jesu in der Instruction der Apostel: nicht auf der Straße der Heiden zu ziehen und nicht in eine Samariterstadt zu gehen (Mtth. 10, 5) mit dem Befehle Christi: „Gehet hin und machet alle Völker zu Jüngern" u. s. w. (Mtth. 28, 19 f.) und anderen Aussprüchen des doch zunächst für Judenchristen geschriebenen Matthäusevangeliums über die Aufnahme der Heiden in das Reich Gottes (z. B. 8, 11 f. 21, 43. 24, 14) unvereinbar ist. Um den Universalismus im johanneischen Evangelium begreiflich zu finden, bedarf es daher auch nicht der Auskunft von *Weiß* a. a. O., daß die judenapostolische Bestimmung, die sich Johannes zur Zeit des Apostelconvents noch zueignete, allmählich zu dem Universalismus, wie er im Evangelium hervortritt, sich erweitert habe und ‚daß zu dieser Umwandlung gerade die völligere Einsicht in das Paulinische Wirken, welche ihm Gal. 2

wurde, und der Bund der Gemeinschaft, den er Gal. 2 mit Paulus schloß, so wie späterhin das Eintreten in den paulinischen Wirkungskreis in Asien mächtig beitragen konte.' Denn dieser Universalismus schließt die Thatsache, daß das Heil von den Juden ausgeht, in keiner Weise aus, wie schon aus dem von Johannes in sein Evangelium aufgenommenen Worte Christi zur Samariterin 4, 22 ff. erhellt. — Auch die vom Apostel Johannes verfaßte Apokalypse liefert keinen Beweis für einen Judaismus ihres Verfassers, der mit dem im Evangelium ausgesprochenen Universalismus unvereinbar wäre, so daß etwa nur das Evangelium oder die Apokalypse von dem Apostel geschrieben sein könte. Dieses Dilemma negirt nicht nur die nicht zu leugnende Verwandtschaft, die zwischen beiden Schriften stattfindet, sondern beruht eben so gewiß auf einer einseitigen, weil den Charakter der prophetischen Bildrede verkennenden, Auffassung und Deutung der Apokalypse in craß judaistischem Sinn, als auf einer nicht weniger einseitigen Spiritualisirung des Evangeliums, welche die alttestamentlichen Grundlagen und Bezüge seines Lehrgehalts übersieht.

Eben so unrichtig ist die Behauptung, daß die philosophische (hellenistische) Bildung, welche der Evangelist besonders in der Logoslehre zeige, mit dem galiläischen Fischer nicht zu reimen sei (*Bretschn. Baur*), und deshalb ein hochgebildeter Heidenchrist (wie auch *Schenkel* meint) als Verfasser anzunehmen sei, dessen ‚evangelische Geschichtschreibung von der bestehenden christlichen Gemeinde, für welche es schon genug Evangelien gegeben habe, ganz absehe, um sich an das gebildete Bewußtsein der Heidenwelt zu wenden' (*Hlgf.* die Evangelien S. 349). Denn die Voraussetzung, daß der Verfasser seine Aussagen über den Logos aus Philonischen Studien oder asiatischer Gnosis sich angeeignet oder auch nur durch eigene christliche Speculation (wie noch *Meyer* meinte) sich gebildet habe, hat sich bei gründlicher Forschung nicht bewährt.

§. 6. Exegetische Literatur.

Von den Auslegungen der Kirchenväter und katholischen Exegeten des Mittelalters sind des *Origenes in evang. Joannis commentariorum Tomi XXXII* gedrukt in den *Opp. ed. de la Rue, Vol. IV* u. in Band 1. u. 2 der Ausg. von *Lommatzsch.* — *Joh. Chrysostomi Homiliae 87 in ev. Joann.* in *Opp. ed. Montf. Vol. VIII.* Die Fragmente von *Theodor. Mops., Apollinaris, Ammonius* u. *Cyrill. Alex.* sind gesammelt in der *Catena Patrum in ev. Joann. ed. Corderius. Antw. 1630. Aurel. Augustini in Joannis evang. tractatus CXXIV* in *Opp. ed. Bened. T. III. P. 2* u. *ed. Migne T. III. P. 2 p. 1379—1976.* — Ueber die Commentare von *Theophylact, Euthymius Zigabenus, Thomas Aquinas, Maldonatus* u. *Cornel. a Lapide* über die Evangelien s. die exeg. Lit. in m. Comm. zu Matth. S. 48 f.

Aus der Reformationszeit: *Martin Luther's* Auslegungen, Erklärungen vieler einzelner Capp. u. Sermonen über einzelne Verse in *Walch's* Ausg. seiner Werke Bd. 7 u. 8; in der Erlanger Ausg. finden

sich die Auslegg. u. Erklärr. in Bd. 45. 47. 48—50, die Sermonen in Bd. 18 u. 19. (Die lateinische Erklärung über Joh. 6,37—40 ist noch nicht erschienen.) — *Melanchthon, Enarrat. in evang. Joann.* in *Opp. ed. Witeb. Vol. IV.* — *Jo. Calvini Commentarii in evang. sec. Johannem* in *Opp. ed. Amst. Vol. VI* und in dem von *Tholuck* veranstalteten besonderem Abdrucke der *commentarii,* Berlin 1833 ff. 4. Ausg. 1864. — Ueber die Commentare von *Mart. Bucer* u. *Henr. Bullinger,* die *Annotationes majores in N. T.* von *Theod. Beza,* die in den *Critici sacri* zusammengestellten kürzeren *Annotationes* u. *Observationes,* über *Wolf, Curae philol. et crit., Calovii Biblia illustr.* u. *Bengel's Gnomon* s. die näheren Angaben zu Matthäus.

Ein Werk gründlicher Gelehrsamkeit ist des Holländischen Theologen *F. A. Lampe Commentar. exeget. analyticus in ev. Johann. Amst. 1724—26, 3 Voll. 4°.*

Aus der neueren Zeit gehören *C. Chr. Tittmann, Meletemata sacra s. Comment. exeg. crit. hist. in ev. Joh. Lips. 1818, Kuinoel Comment. in Ev. Joh. edit. 3. 1826* und *H. Eb. G. Paulus* philol. krit. u. histor. Comm. Th. IV (Ev. Joh. c. 1—11) einem längst überwundenen Standpunkte der Schriftauslegung an. — Für die neuere sowol philologisch exacte als auch in den Glaubensinhalt der Evangelien einzudringen strebende Exegese wurden bahnbrechend:

Fr. Lücke, Comment. üb. das Ev. des Johannes. 2 Thle. Bonn. 1820 u. 24 3. Aufl. 1840 u. 43.

Aug. Tholuck, Comm. z. Ev. Johannes, Hamb. 1827. 7. Aufl. 1857, und

Herm. Olshausen, Bibl. Comm. z. N. Test. Königsb. 1830 ff. Bd. 2 (Ev. Joh., die Leidensgeschichte u. die Apostelgesch. umfassend) 3. verb. Aufl. 1838; 4. Aufl. umgearbeitet oder revidirt von *Ebrard* 1862. — Weiter förderten die Auslegung

H. A. W. Meyer, kritisch-exeget. Comment. üb. d. N. Test. Gött. 1832 ff. 2. Abth. das Evang. des Johannes. 5. Aufl. 1869 (ausgezeichnet durch philologische Akribie und lichtvolle gedrängte Darlegung des exeget. Materials). In 6. Aufl. völlig umgearbeitet von *Bernh. Weiß.* 1880. Diese Ausgabe ist eine neue Bearbeitung, in der nur die philologischen und antiquarischen Erläuterungen und die schätzenswerten Uebersichten über die ältere Geschichte der Exegese von Meyer in verkürzter Gestalt und bis auf die Gegenwart fortgeführt, sowie einzelne theologische Ausführungen Meyers beibehalten sind, die Auslegung selbst aber nach Form und Inhalt von *Weiß* neugestaltet und in theologischer Beziehung der gläubigen Vermittlungstheologie angepaßt ist.

W. M. Lebr. de Wette, kurzgef. exeg. Hdb. z. N. T. Leipz. 1837. Bd. 3. Evang. u. die Briefe des Johannes. 4. u. 5. Ausg. bearbeitet u. verbessert von *Bruno Brückner* 1852 u. 1863. (Gedrängte Zusammenfassung der verschiedenen Auslegungen mit eigenem ziemlich subjectiven Urteile.)

L. Fr. O. Baumgarten-Crusius, Theol. Auslegung der Johann. Schrif-

ten (Ev. u. Briefe) 2 Bde. Jena 1844. 45 (Belesenheit in der patristischen Literatur bekundend und rationalisirend).

Chr. Ernst Luthardt, das johanneische Evang. nach seiner Eigenthümlichkeit geschildert u. erklärt. 2 Thle. Nürnb. 1852 f. 2. erweit. u. mehrfach umgearb. Aufl. 1875 f. (Feinsinnige Charakterzeichnung der im Evangelium vorkommenden Personen und vorzügliche Entwickelung der religiösen und ethischen Gedanken).

Heinr. Ewald, die Johanneischen Schriften. 1. Bd. 1861 (mehr einseitiges Urteil über das Evangelium, als Auslegung desselben bietend).

W. Fr. L. Bäumlein, Comment. üb. d. Evang. des Johannes. Stuttg. 1863 (nicht bedeutend).

E. W. Hengstenberg, d. Evangelium des heil. Johannes erläutert. 3 Bde. Berl. 1861—63 (reich an Auszügen erbaulichen Inhalts aus Luther u. älteren theol. Auslegungen).

F. Godet, comment. sur l'évang. de St. Jean. 1864. Von der deutschen Uebersetz. dieses Werks: ‚Commentar zu d. Evang. Johannes' ist die zweite, völlig umgearbeitete Ausg. bearb. von *E. R. Wunderlich,* 2 Thle. Hannov. 1878 erschienen (geistestiefe aus der Schrift geschöpfte theol. Auslegung in lebensvoller Darstellung).

Astié, explication de l'Evang. selon St. Jean. 1863.

Neuere römisch kathol. Ausleger:

H. Klee, Comment. über das Evang. nach Johannes. Mainz 1829.

Adalb. Maier, Comment. über d. Evangel. Johannes. 2 Bde. Freiburg 1843 u. 45.

Visping, exeget. Handb. zu den Evangg. u. der Ap.-Gesch. 4 Bde. 1864—66.

Die Johanneische Theologie behandeln:

K. Frommann, der johanneische Lehrbegriff. Leipz. 1839.

K. R. Köstlin, der Lehrbegriff des Evang. u. der Briefe Johannis. Berl. 1843.

Ad. Hilgenfeld, das Evang. u. die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff dargestellt. Halle 1849.

Ed. Reuß, die johanneische Theologie, in den Straßburger Beiträgen zu d. theol. Wissenschaften 1841. Heft 1 und desselben *histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. Strasb. 1852. 3 edit. 1864. II p. 369—600.*

Bernh. Weiß, der Johanneische Lehrbegriff in seinen Grundzügen untersucht. Berl. 1862 u. Lehrbuch der Bibl. Theologie des N. T. 3. Aufl. Berl. 1880. S. 600—688.

Die bedeutenderen Schriften über das Leben Jesu s. in m. Comm. zu Matth. S. 49 ff.

AUSLEGUNG.

Ueberschrift und Eingang des Evangeliums. Cap. I, 1—18.

Die Ueberschrift lautet in den Hdschrr. ℵ u. *B* einfach κατὰ Ἰωάννην, in *ACEFGHKL* und den meisten Uncialen εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην, in vielen Minuskeln τὸ κατὰ Ἰωάννην ἅγιον εὐαγγέλιον. In ihrer einfachsten Form stamt dieselbe wol aus der Zeit der Vereinigung der vier Evangelien zu einem Corpus heiliger Schriften für den kirchlichen Gebrauch, wie schon im Comm. zu Mtth. S. 16 bemerkt worden.

Cap. I, 1—18. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes.

Diese 18 Verse des ersten Cap. bilden den *Eingang* des Evangeliums. Derselbe enthält drei Reihen von Aussagen über die Offenbarung des eingeborenen Sohnes Gottes in der Welt, die von grundlegender Bedeutung für die folgende geschichtliche Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu Christi auf Erden sind: a. Der Logos, der am Anfange bei Gott und Gott war und durch den die Welt geschaffen worden, war das Leben und das Licht der Menschen, wurde aber von der Finsternis nicht ergriffen (v. 1—5); b. Johannes wurde von Gott gesandt, ihn als das warhaftige Licht zu bezeugen. Und als er in sein Eigentum kam, wurde er von den Seinen nicht aufgenommen; denen aber, die ihn im Glauben aufnahmen, verlieh er die Macht, Gottes Kinder zu werden (v. 6—13); c. der Logos wurde Fleisch in Jesu Christo und offenbarte die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater voll Gnade und Warheit, so daß wir aus seiner Fülle Gnade um Gnade empfangen. Durch ihn, der größer ist als Johannes und über Mose den Mittler des Gesetzes erhaben, ist uns die Gnade und Warheit des unsichtbaren Gottes verkündigt worden (v. 14—18).

Dieser Eingang unseres Evangeliums enthält weder eine Geschichte des Logos d. h. der verschiedenen sich allmählich steigernden Offenbarungsformen desselben (*Olsh.*), noch viel weniger eine speculative Ent-

wickelung der Idee des Logos (*F. Ch. Baur*). Der Grundgedanke ist in dem Satze v. 14: „der Logos ward Fleisch u. s. w." ausgesprochen. Die Aussagen der ersten Strophe (v. 1—5) über das vorweltliche Sein des Logos bei Gott und sein Wirken bei der Schöpfung und weiter als das Leben und Licht der Menschen, dienen nur zur Charakteristik der göttlichen Person, die in Jesu dem Christ Mensch geworden und uns die Gnade und Warheit des unsichtbaren Gottes geoffenbart hat. An diese in wenig Sätze von unerschöpflich tiefem Inhalte gefaßte Schilderung des Wesens und Wirkens des Logos vor seiner Menschwerdung ist in der zweiten Strophe (v. 6—13) sofort die Sendung Johannes des Täufers als Zeugen von dem Kommen des Logos zum Volke des Eigentums d. i. von seinem geschichtlichen Auftreten in Israel, und die Aufnahme, welche er bei demselben fand, angereiht, und sodann in der dritten Strophe (v. 14—18) seine Fleischwerdung berichtet und die Herrlichkeit seiner persönlichen Erscheinung geschildert mit den Heilsgütern, welche er denen die an seinen Namen glauben gebracht hat. — So deutlich nun auch in dieser Schilderung der Offenbarung des Logos ein Fortschritt sich zeigt, so findet doch keine geradlinig fortschreitende Entwickelung der verschiedenen Offenbarungsformen desselben statt, sondern schon gegen Ende der ersten Strophe ist das Verhalten der Menschheit zu dem von ihm ausgehenden Lichte angedeutet. Dieser Gedanke ist dann in der zweiten Strophe eingehender so entwickelt, daß der Logos nicht nur von der Welt, die doch durch ihn geschaffen worden, nicht erkant, sondern auch bei seinem Auftreten in Israel ungeachtet des prophetischen Zeugnisses des Johannes von seinem Eigentumsvolke nicht aufgenommen wurde, aber denen, die ihn im Glauben aufnahmen, das Heilsgut der Gotteskindschaft brachte. Diese Andeutung über den Erfolg seines Auftretens unter seinem Volke ist in der dritten Strophe weiter entfaltet, indem erst hier die Art und Weise seines Kommens als Menschwerdung bezeichnet und sowol seine göttliche Herrlichkeit als auch das Heil, welches er den an ihn Glaubenden gewährt, eingehend geschildert wird. — Wie demnach die zweite Strophe an den lezten Vers der ersten anknüpft, so die dritte Strophe an die lezten Verse (12 u. 13) der zweiten, so daß die Schilderung von dem uranfänglichen Sein des Logos bei Gott und von seinem Wirken bei der Schöpfung und in der Welt ausgeht und sich in drei kettenartig verknüpften Strophen zu seiner vollen Offenbarung in der Menschwerdung Jesu Christi fortbewegt. Von einer speculativen Entwickelung der Idee des Logos enthält aber dieser Eingang keine Spur. Selbst die Aussagen über sein Verhältnis zu Gott und sein schöpferisches Wirken (v. 1—3) enthalten nicht speculative Ideen, sondern Zeugnisse, die sich auf Aussprüche des in Jesu Christo erschienenen Sohnes Gottes gründen. Und wie der Inhalt dieses Eingangs in historischen Thatsachen besteht, so ist auch die Darstellung derselben durchweg im historischen Stile der Berichterstattung gehalten. Zwar tritt der geschichtliche Name des fleischgewordenen Logos, Jesus Christus, erst gegen Ende des Eingangs hervor, indem erst in v. 17 die Offenbarung

der Gnade und Warheit, die laut v. 14 in dem fleischgewordenen Logos zu schauen war, Jesu Christo zugeschrieben und damit der in die Menschheit eingetretene eingeborene Sohn Gottes mit der Person Jesu Christi identificirt wird. Doch ist aus dieser von dem Evangelisten bezeugten Identität nicht mit *Luthdt.* zu folgern, daß der Evangelist, wenn er vom Logos redet, damit Jesum Christum meine, den er nur mit jenem Worte bezeichne. Jesus Christus ist der geschichtliche Name des menschgewordenen Logos, durch den als den Eingeborenen vom Vater uns die Gnade und Warheit zuteil geworden ist. Die Aussagen über den Logos zielen zwar auf Christum ab, handeln aber von dem vorweltlichen und vormenschlichen Sein und Wirken der göttlichen Persönlichkeit, die in Jesu dem Christ Mensch geworden und in menschlicher Natur auf Erden erschienen ist.

V. 1—5.[1] Das richtige Verständnis nicht nur dieser Strophe, sondern des ganzen Eingangs hängt ab von der Erklärung des Wortes ὁ λόγος d. h. von der richtigen Bestimmung des mit diesem Worte verbundenen Begriffes. Sprachlich bedeutet λόγος sowol *oratio,* das Sagen, Sprechen, das Gesagte und Gesprochene, die Rede, das Wort nach seinem Inhalte, als auch *ratio* das Berechnen und Denken, Beachtung, Berücksichtigung, Betracht, Rücksicht, Rechenschaft und (bei *Plato* u. A.) auch das Vermögen zu denken oder die Vernunft. Die Bed. *ratio* kann aber hier schon deshalb nicht füglich in Betracht kommen, weil λόγος in dieser Bedeutung im N. T. nur zur Bezeichnung eines Verhältnisses gebraucht wird, z. B. Luk. 16, 2 λόγον ἀποδιδόναι Rechnung ablegen, nirgends aber in der Bed. Vernunft, die nur dem Adjectiv λογικός Röm. 12, 1. 1 Petr. 2, 2 zu Grunde liegt. Im N. T. bed. ὁ λόγος in der Regel die Rede, das Wort, und wird sowol von einzelnen göttlichen Aussprüchen und Geboten, als in collectivem Sinne von dem Worte Gottes als Inbegriff der göttlichen Offenbarung und Heilsverkündigung gebraucht. Von der sprachlich gesicherten Bedeutung *das Wort* ist hier auszugehen. Da nun die Schilderung des ὁ λόγος in die Schilderung der Herrlichkeit Jesu Chsisti, des eingeborenen Sohnes Gottes übergeht, also ὁ λόγος eng mit Jesu dem Sohne Gottes zusammenhängt, so entsteht die zwiefache Frage, in welchem Sinne der Evangelist ὁ λόγος von Jesu Christo gebraucht, und woher er diesen Begriff genommen hat.

Was die erste Frage betrift, so sind die Erklärungen, daß ὁ λόγος soviel sei als ὁ λεγόμενος im Sinne von *promissus,* der Verheißene (*Beza, Ernesti, Tittm.*) oder für ὁ λέγων der Sprecher stehe (*Storr, Justi* u. A.), von vornherein als sprachlich unstatthaft abzuweisen. Ein sprachliches Bedenken steht dagegen der Erklärung, welche *v. Hofm.* im Schriftbew. I S. 109 f. versucht hat, daß ‚ὁ λόγος das Wort des Evangeliums' bezeichne, ‚welches jezt gepredigt und geglaubt wurde, d. i.

1) Vgl. *Arm. Gust. Hoelemann, De evangelii Joannei introitu introitus Geneseos augustiore effigie. Lps. 1855;* und *Fr. Ad. Philippi* der Eingang des Johannesevangeliums (Cap. I, 1—18), in Meditationen ausgelegt. Stuttg. 1866.

Christus selbst persönlich als das Wort gedacht, welches Gott in die Welt gesendet hat', nicht entgegen. Aber sie paßt nicht in den Zusammenhang. Denn dagegen hat schon *Luth.* erinnert, man könne nicht sagen, das Wort, welches die Apostel der Welt brachten, sei bei Gott und Gott gewesen u. s. w., sondern dies könne nur von dem gesagt werden, welchen ihr Wort der Welt verkündigte. ὁ λόγος sei demnach von dem Worte zu erklären, ‚welches Gott in Jesu Christo in die Welt hineingesprochen hat, d. h. von diesem als der persönlichen Offenbarung Gottes'. Den Beweis hiefür sollen Apok. 19, 13 u. 1 Joh. 1, 1 liefern. In Apok. 19, 11 ff. schaut Johannes im Gesichte Christum als Reiter auf weißem Rosse zum Siege und Gerichte über die Welt ausziehen. Von diesem Reiter, der viele Kronen auf seinem Haupte trug, ist v. 12 gesagt: er hatte einen Namen geschrieben (am Haupte oder an der Stirn), den niemand weiß denn er selbst, und v. 16: er hat einen Namen geschrieben an seinem Gewande und auf seiner Hüfte: König der Könige und Herr der Herren. Zwischen diesen beiden geschriebenen Namen ist in v. 13 bei Erwähnung des mit Blut beflekten Gewandes, das er anhatte, noch bemerkt: ‚und sein Name wird genant ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.' Da nun jener Name den niemand kent sein unfaßbares, unergründliches Wesen ausdrücke und der andere: König der Könige und Herr der Herren, sich auf die siegreiche Machtbethätigung in der Geschichte seines Reiches bezieht und von Christo ausgesagt wird, so könne — meint *Luth.* — die als ein feststehender Eigenname behandelte Bezeichnung ὁ λόγος τ. θεοῦ nicht sein innergöttliches Wesen und Wesensverhältnis zum Vater bezeichnen, nicht mit *Ebr.* als ‚das Wort, in welchem der Vater sein Wesen in Ewigkeit vor sich selber ausgesprochen hat', gefaßt werden, weil dann für den ersten unbekanten Namen nichts übrig bliebe. Eben so wenig könne er mit dem dritten identisch sein und Christum bezeichnen, sofern er das von Gott angedrohte schließliche Gericht vollzieht, sondern müsse ‚zwischen dem unsagbaren und unfaßbaren Wesen und der aller Welt kundwerdenden schließlichen Machtbethätigung Christi in der Mitte stehen; und dies könne nichts anderes sein, als daß Christus die Offenbarung Gottes ist, ὁ λόγος τ. θεοῦ als die Einheit und Zusammenfassung aller λόγοι τοῦ θεοῦ, aller Worte Gottes, die je und je an die Welt ergangen sind, die Offenbarung Gottes schlechthin.' Bei dieser Argumentation hat *Luth.* aus den Worten τὸ ὄνομα αὐτοῦ κέκληται ὁ λόγος τ. θεοῦ richtig geschlossen, daß im Unterschiede von den Namen an dem Haupte und am Gewande, „das Wort Gottes" mehr als ein feststehender Eigenname behandelt wird, während die Namen an den beiden anderen Stellen deutlich als appellativische kentlich gemacht sind.' Durch die Formel κέκληται τὸ ὄν. αὐτοῦ wird ὁ λόγος τοῦ θεοῦ als der den Gläubigen, den Christen geläufige Eigenname bezeichnet, ‚welchen der Herr als einen significanten Eigennamen empfangen hat und fortwährend trägt'. Aber daraus, daß er diesen Namen schon von früher her führt, ‚bei seiner Wiederkunft zum Gericht so gut wie er ihn vorher, nämlich bei seiner ersten Ankunft in der Welt geführt hat',

folgt nicht, daß dieser Name die Offenbarung Gottes schlechthin oder die einheitliche Zusammenfassung aller je und je an die Welt ergangenen Worte Gottes ausdrükt, noch weniger, daß ὁ λόγος τοῦ θεοῦ mit dem Namen *Christus* so identisch sei, daß er *promiscue* dafür gebraucht wurde, und daß alles vom Logos Ausgesagte auch von Jesu Christo gelte. Es folgt daraus nichts weiter, als was wir Joh. 1, 14 lesen, daß der λόγος τοῦ θεοῦ in Jesu Christo Mensch geworden ist und daß Christus als Gottmensch nach seiner Erhöhung zur Rechten Gottes in der Fülle der göttlichen Herrlichkeit, welche der Logos vor Anfang der Welt bei Gott besaß, zum Endgerichte über alle widergöttlichen Mächte erscheinen und sich als der λόγος, der im Anfange bei Gott und Gott war, erweisen wird. — Auch aus 1 Joh. 1, 1 ff. ergibt sich nichts weiter, als daß in Jesu Christo, den die Apostel gesehen und gehört, geschaut und betastet haben und den sie verkündigen, der Logos der von Anfang an war erschienen und das ewige Leben, welches bei dem Vater war, geoffenbart worden ist. In beiden Stellen wird die Offenbarung des ewigen, gottgleichen Logos in Jesu Christo als eine der christlichen Gemeinde bekante Warheit erwähnt und Christus als ὁ λόγος τοῦ θεοῦ und ὁ λόγος τῆς ζωῆς bezeichnet, ohne nähere Bestimmung dieser Benennungen und des Verhältnisses, in welchem der Logos zu Jesu dem Christ stand, weil dies als aus dem Evangelium des Johannes oder, falls die Apokalypse vor dem Evangelium verfaßt war, aus der mündlichen johanneischen Verkündigung des Evangeliums als bekant vorausgesezt wird. — Wir haben demnach zuvörderst die Aussagen des Evangeliums darüber in Betracht zu ziehen.

V. 1 u. 2 enthalten drei Aussagen: „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort. Dasselbige war im Anfang bei Gott.“ Ἐν ἀρχῇ weist so deutlich auf בְּרֵאשִׁית ἐν ἀρχῇ Gen. 1, 1 hin, daß fast alle Ausll. die Beziehung auf jene Stelle erkant und die Socinianische Deutung *de principio evangelii* nach Mrk. 1, 1 (*Faust. Socin* u. *Sam. Crell*) einhellig verworfen haben. ἀρχή ohne Beschränkung des Begriffs durch einen Genitiv (Mrk. 1, 1) oder durch den Context, bezeichnet den Anfang aller Dinge, alles creatürlichen Seins; hier wie in Gen. 1, 1 den Anfang der Schöpfung der Welt. In Prov. 8, 23, wo die Weisheit von sich sagt: Gott habe sie πρὸ τοῦ αἰῶνος gegründet ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι, ist es von dem Uranfange gebraucht. Demgemäß haben *Olsh.*, *Mey.* es hier im Sinne der Vorzeitlichkeit oder Ewigkeit gefaßt. Aber dieser Begriff liegt nicht in dem Worte ἐν ἀρχῇ, sondern in der Verbindung desselben mit ἦν ὁ λόγος d. h. in der Aussage, daß der Logos im Anfange der Weltschöpfung *war,* sein Dasein also der Schöpfung aller Dinge vorausgeht. Der Ton liegt auf dem Worte ἦν, welches Prädicat ist, und das persönliche Sein oder Dasein ausdrükt, im Gegensatze zu ἐγένετο in v. 14. ‚Johannes steigt auf Veranlassung des anfänglichen Schöpferwortes 1 Mos. 1 von diesem zeitlichen, unpersönlichen Worte zu dem ewigen, persönlichen Worte auf‘ (*Phil.*). Von diesem sagt er zweitens: ἦν πρὸς τὸν θεόν „es war in Beziehung zu Gott.“ πρὸς τὸν θεόν ist nicht

gleichbedeutend mit παρὰ τῷ θεῷ (vgl. παρὰ σοί 17, 5), drükt nicht blos die innige Gemeinschaft (*Lücke, de W., Bg.-Cr., Hngstb.*) oder die Zugehörigkeit des Beisammenseins (*Brck.*) aus, sondern die innere Bezogenheit, den lebendigen Gemeinschaftsverkehr, wie 1 Joh. 1, 2 vgl. Mtth. 13, 56. Mrk. 6, 3 (*Mey., Luth., v. Hofm.*). — Die dritte Aussage lautet: „und Gott war das Wort." θεός ist Prädicat des Satzes, wie nicht blos das Fehlen des Artikels zeigt, sondern auch der Gedankenzusammenhang unbedingt fordert. Es ist mit Nachdruck vorangestelt und besagt mehr als θεῖος; es sagt von dem Logos die θεότης aus, die Gottheit, nicht im Sinne der Identität, sondern der Wesensgleichheit. Von den drei Sätzen dieses V. sagt demnach der erste die Ewigkeit, der zweite die Persönlichkeit, der dritte die Gottheit des Logos aus. Diese drei Aussagen sind in v. 2 einheitlich zusammengefaßt, indem οὗτος das Subject jener drei Sätze (ὁ λόγος) mit nachdrücklicher Betonung wieder aufnimt: „*der* welcher θεὸς — λόγος Gott von Art war, der war im Anfange bei Gott", um von der Beschreibung seines Wesens zu der in v. 3 anhebenden Schilderung seiner Wirksamkeit in der Welt überzuleiten.

V. 3. „Alles wurde durch ihn und ohne ihn wurde nicht eins, das geworden ist." γίνεσθαι werden, drükt die Entstehung, Erschaffung aus; vgl. τὰ πάντα δι' αὐτοῦ ἔκτισται Kol. 1, 16. Πάντα ohne Artikel: alles Gewordene ohne Ausnahme; sachlich mit τὰ πάντα das All, Weltall identisch, aber die Allheit stärker ausdrückend, und durch die folgende negative Wiederholung desselben Gedankens mit dem nachdrucksvollen οὐδὲ ἕν *ne unum quidem* statt οὐδέν noch mehr verstärkt. Einen Gedanken durch parallele Glieder affirmativ und negativ recht scharf auszudrücken liebt besonders Johannes, vgl. v. 20. 3, 16. 10, 5. 20, 27. 1 Joh. 1, 6. 2, 4. 27, doch komt diese Redeweise auch sonst im N. T. vor und auch bei Klassikern; vgl. *Winer* Gr. S. 567. ὃ γέγονεν gehört offenbar zu οὐδὲ ἕν und schließt, obwol für den Sinn nicht unbedingt erforderlich, doch sehr passend den Gedanken volltönig ab.[1]

---

1) Alt ist die Verbindung des ὃ γέγονεν mit dem Folgenden. Sie findet sich schou bei *Iren., Clem. Al., Orig.*, auch bei *Herakleon* u. *Ptolemaeus*, und noch *Ambros.* hat sie als *lectionis sacrae consuetudinem* der Lesart der Alexandriner und Aegyptier vorgezogen (s. die Stellen bei *Tischend. N. T. ed. VIII* in der krit. Note). Die ältesten Codd. ℵ u. *B* haben keine Interpunktion; *Lachm.* hat ὃ γέγονεν nach *AC*DL al.* zum Folgenden gezogen, *Tisch. 8* hingegen hat es nach *C³EGHK al. plur.* mit οὐδὲ ἕν verbunden. Diese Verbindung wird von fast allen Ausll. als allein richtig verteidigt, da die Verknüpfung mit dem Folgenden keinen erträglichen Sinn gibt. Denn der Gedanke: ‚Was geworden ist, in ihm war es Leben' d. h. es hatte seinen Lebensquell in ihm, ist mit dem Folgenden: ‚und das Leben war das Licht der Menschen' unvereinbar. Denn da die ζωή, welche das Geschaffene im Logos hatte, nur das creatürliche Leben sein könte, so könte von ihr nicht gesagt werden, daß sie das Licht der Menschen war. Der Versuch von *Hofm.* (Weißag. u. Erfüll. II S. 8) aber: ἐν αὐτῷ von ὃ γέγονεν zu trennen und es mit Ergänzung von γέγονεν als Prädicat zu fassen und mit ζωή ἐστιν einen neuen Satz zu beginnen: ‚Was geworden ist, ist in ihm geworden' ergibt eine leere Tautologie, da zwischen δι' αὐτοῦ ἐγένετο und ἐν αὐτῷ γέγονεν ein

Irrig ist aber die Meinung von *Lücke, Olsh., Fromm., de W.*, daß durch diese Antithese die Annahme einer zeitlos vorhandenen ὕλη ausgeschlossen werde. Hätte Johannes diese gnostische Vorstellung abweisen wollen, so hätte er, da die ὕλη im Sinne des heidnischen Altertums kein γεγονός ist, sich deutlicher ausdrücken, er hätte sagen müssen, daß überall nichts sei, was nicht durch den Logos geworden sei. Dies liegt zwar in dem πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, aber nur wenn nach biblischer Anschauung alles außer Gott Vorhandene von Gott erschaffen d. h. hervorgebracht ist. Diese in Gen. 1 deutlich ausgesprochene Anschauung liegt den Worten des Evangelisten zu Grunde, und seine Worte enthalten nichts was Anlaß böte, ihm mit *Scholten* die Idee einer ewigen Materie unterzuschieben. Denn nicht darüber will er belehren, von wem (ἐξ οὗ) alles Gewordene herstamt, sondern nur durch wen (δι' οὗ) es geworden ist. διά bezeichnet das Werkzeug oder Mittel, wodurch etwas zu Stande komt, hier vor einem persönlichen Subjecte also die vermittelnde Thätigkeit, durch welche alles geworden ist. Vgl. über den Unterschied von ἐξ und διά Röm. 11, 36, wo Gott als der gepriesen wird, von dem und durch den und zu dem (ἐξ αὐτοῦ κ. δι' αὐτοῦ κ. εἰς αὐτόν) das Weltall geschaffen ist, und 1 Kor. 8, 6, wo *Gott der Vater* als der ἐξ οὗ τὰ πάντα, und der *Herr Jesus Christus* als der δι' οὗ τὰ πάντα, genant ist. In unserem V. ist nur δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο vom Logos ausgesagt, weil Johannes nicht von der Schöpfung als solcher, sondern nur vom Logos und seiner Beteiligung am Werke der Schöpfung handelt, wobei er das Verhältnis Gottes des Vaters zur Weltschöpfung nicht erwähnt, sondern als aus der Genesis bekant voraussezt. Auch πάντα ist nicht näher bestimt; es umfaßt nach Gen. 1, 1 — 2, 3 Himmel und Erde mit allem ihren Heere, nicht allein die irdischen Geschöpfe, sondern auch die himmlischen Wesen und Engelordnungen, Kol. 1, 16.

V. 4 u. 5. Von dem Wirken des Logos bei der Weltschöpfung geht die Beschreibung über zur Schilderung seines Waltens in der geschaffenen Welt, und besonders in der Menschheit. V. 4. „In ihm war Leben und das Leben war das Licht der Menschen." Wie alle Wesen durch den Logos geschaffen sind, so haben sie in ihm auch ihren Bestand, vgl. Kol. 1, 16 f. Hebr. 1, 3. Alle Creaturen im Himmel und auf Erden empfangen aus der Fülle seines Lebens die Kraft zur Erhaltung und Entfaltung ihres Lebens. ἐν αὐτῷ ἦν correspondirt dem δι' αὐτοῦ ἐγένετο v. 3. Johannes schreibt nicht: der Logos war das Leben, wie der Sohn Gottes selbst sich das Leben nent 11, 25. 14, 6; sondern: „in ihm war Leben", weil er hier nicht weiter vom Wesen des Logos, sondern von seinem Walten in der Welt handelt, und das Leben des Logos als

---

sachlicher Unterschied nicht zu erkennen ist, falls man nicht mit *Hofm.* das zu ergänzende γέγονεν sprachwidrig in: ‚es ist in ihm ein Gewordenes' umsezt. Außerdem würde mit ζωή ἐστιν v. 4 ganz abrupt beginnen. — Keiner Widerlegung bedarf die von *Hlgf.* erneuerte gnostische Deutung der ζωή als Syzygie des λόγος; s. dagg. *Meyer.*

die Quelle des Lebens der Creaturen ins Auge gefaßt hat. ζωή ohne Artikel bezeichnet Leben im vollen, unbeschränkten Sinne, weder blos das physische (*Calv., Bg.-Cr.*) noch blos das geistliche Leben (*Orig., Luth., Lampe, Hngstb., Köstl., Weiß* u. A.), sondern beides in ungetrenter Einheit (*Chrys., Mey.*). Die Beziehung auf das natürliche Leben, wonach in ζωή die erhaltende Thätigkeit des Logos, die *conservatio* mitbegriffen ist, auszuschließen, liegt kein Grund vor. Die Aussage: in ihm war Leben, vermittelt zwar den Uebergang zu dem folgenden Satze: das Leben war das Licht der Menschen, aber ihr Inhalt hat doch zugleich grundlegende Bedeutung für diesen Satz. *Leben* und *Licht* sind wesentlich zusammengehörige Begriffe, wie wir ja auch von Lebenslicht reden. Das materielle Licht ist ein Haupterfordernis für die Entwickelung des physischen Lebens. Ohne Licht gedeiht kein Leben; das irdische Licht ist daher am ersten Tage geschaffen worden. Aber wie das irdische Licht durch die Kraft des schöpferischen Wortes aus der Finsternis hervorgerufen wurde, so ist der Logos auch der schöpferische Lebensquell für das Licht der Menschen. Das Licht vermöge seiner Kraft die Dinge zu beleuchten, daß wir sie erkennen, ist auf geistigem Gebiete Princip der Erkentnis und Erleuchtung, und nach seiner Kraft, das Leben zur vollen Entfaltung und Blüte zu bringen, Bild des Heils. In diesem Sinne sagt David Ps. 27, 1: der Herr ist mein Licht und mein Heil, und spricht in Jes. 49, 6 der Herr zu seinem Knechte, den er erwählt hat (dem Messias): Ich habe dich zum Lichte der Heiden gesezt, daß du mein Heil seist bis an der Welt Ende. Diese zwiefache Bedeutung des Lichts ist auch hier festzuhalten und τὸ φῶς auch in seiner vollen, das natürliche und das geistliche Gebiet des Lichts umfassenden Bedeutung zu nehmen, mithin das Licht sowol der natürlichen Gotteserkentnis in Vernunft und Gewissen, als auch der heilsgeschichtlichen Offenbarung darunter begriffen. — Alles Licht, welches die Menschen über ihr Verhältnis zu Gott und über ihre Lebensbestimmung besitzen, stamt aus göttlicher Offenbarung. Zwar ist ihnen in dem göttlichen Ebenbilde das Vermögen Gott zu erkennen anerschaffen, aber das anerschaffene religiöse Erkentnisvermögen wird bei den Stammeltern unseres Geschlechts nicht durch ihre eigene Vernunft, sondern durch den persönlichen Verkehr Gottes mit ihnen d. i. durch göttliche Offenbarung in ihrer Seele zur klarbewußten Erkentnis Gottes entwickelt. Auch die Stimme des Gewissens regt sich bei den Protoplasten erst als sie wider das positive göttliche Gebot von der verbotenen Frucht vom Baume der Erkentnis gegessen hatten. Erst mit und nach dem Sündenfalle trat ihr Gottesbewußtsein in Gegensatz und Widerspruch gegen den göttlichen Heilswillen. Denn Gott ließ sich ihnen auch nach dem Falle nicht unbezeugt. Mit der Ankündigung des Todes als Strafe für die Uebertretung seines Gebotes eröffnete er ihnen auch die Aussicht auf den endlichen Sieg über den Versucher zum Bösen. Diese Uroffenbarung Gottes ist unter dem Lichte, welches die Menschen aus der ζωή des Logos empfingen, mitbegriffen. Irrig

schließen aber *Mey.* u. *God.* aus dem Imperf. ἦν[1], daß die Aussage nur von der normalen Urzeit gelte, da die Menschheit vom Logos noch ungebrochen und ungetrübt ihr Leben und Licht hatte. Das ἦν ist in beiden Sätzen ähnlich dem in v. 1 u. 2 daraus zu erklären, daß Johannes von dem Standpunkte der Erscheinung des Logos im Fleische aus auf die seiner Fleischwerdung vorhergehende Wirksamkeit desselben zurückblikt. Diese Wirksamkeit dürfen wir aber nicht auf die normale Urzeit beschränken, weil die Aussage ganz allgemein lautet und eine solche Beschränkung sich mit der Aussage v. 5, daß die Finsternis das Licht nicht erfaßte, nicht vereinigen läßt, da der Gegensatz von Licht und Finsternis in der Menschheit erst aus der Sünde entstanden ist.

Eben so wenig begründet ist aber auch die ausschließliche Beziehung der Worte auf das Leben und Licht im heilsgeschichtlichen Sinne, weil gegen den Context. Die Aussagen in v. 4 u. 5 bilden den Uebergang von dem Walten des Logos bei der Weltschöpfung zu dem heilsgeschichtlichen Wirken des in Jesu Christo fleischgewordenen Logos. Wenn diese Vv. auch auf die Erscheinung des Logos im Fleische vorbereiten und man mit *Luth.* ‚in gewissem Sinne' sagen kann, ‚daß dem Evangelisten von Anfang an Christus als die persönliche Heilsoffenbarung vor Augen steht', so ist doch hier noch nicht von Christo und dem von ihm ausgehenden heilsgeschichtlichen Leben und Lichte die Rede. Und selbst zugestanden, daß ‚zu der Schöpfung, von welcher v. 3 die Rede war, nicht das Gebiet des natürlichen Seins und Erkennens, sondern das Gebiet der heilsgeschichtlichen Offenbarung den Gegensatz bilde, welchen der Evangelist im Auge habe', so tritt doch das heilsgeschichtliche Moment nicht hier schon so hervor, daß die Beziehung auf das natürliche Leben und Erkennen ausgeschlossen würde. — Mit dem Wortlaute unvereinbar ist auch die Sinnbestimmung des ganzen Verses bei *Hngstb.*, ‚daß der Logos von Anfang an *virtuell* Leben und Licht der Menschen war, so daß, ehe er im Fleische erschien, die Menschen von Licht und Leben ausgeschlossen waren.' Das Imperf. ἦν drükt nicht die ideale Möglichkeit aus, sondern geschichtliche Wirklichkeit; und für die Behauptung, daß an ein Einstralen des Lichtes in die intelligente Welt in der vorchristlichen Zeit nicht gedacht werden könne, hat *Hngstb.* keinen stichhaltigen Grund beigebracht. Die Behauptung, daß von solcher Lehre sich sonst bei Johannes keine Spur finde, würde, falls sie begründet wäre, zu viel beweisen, da auch die in v. 3 ausgesprochene Lehre, daß alle Dinge durch den Logos geschaffen worden, sich bei Johannes sonst nicht

1) Statt ἦν hat *Tisch.* 8 die Lesart der Codd. ℵ u. *D* ἐστιν, die schon *Orig.* kent, und die in einigen Codd. der Vulg. u. a. Verss. sich findet, vorgezogen; aber sie ist ohne Zweifel nur aus der Erwägung hervorgegangen, daß es sich um eine Wesensbestimmung des Logos handele, für die das Präsens passender erschien; sie ist auch viel zu schwach bezeugt und das ἦν, welches alle übrigen Uncialen bieten, ist noch dazu durch das Imperfect des folgenden Satzes geschüzt.

weiter findet. Aber Christus selbst spricht ja in 10, 16 von noch anderen Schafen, die er außerhalb Israel habe und herzuführen werde, und auch Johannes erklärt 11, 51 f., daß Jesus nicht für das Volk (Israel) allein sterben solte, sondern damit er auch die zerstreuten Kinder Gottes zusammenbrächte. Mögen auch in diesem Ausspruche die Kinder Gottes in der Heidenwelt nicht nach ihrem subjectiven Zustande, sondern nach der göttlichen Erwählung und Vorbestimmung ins Auge gefaßt sein, so wird doch die göttliche Erwählung nur begreiflich, wenn die Heiden schon vor Christo von dem in der Welt scheinenden Lichte des Logos nicht ganz ausgeschlossen waren. Noch weniger läßt sich aus v. 17 und aus den messianischen Weißagungen des A. T (mit *Hngstb.*) folgern, daß selbst bei den Juden, wenn auch bei ihnen eine Wirksamkeit des Logos stattfand, doch das Licht der Zukunft vorbehalten blieb. Denn wenn laut v. 17 die Gnade und Warheit dem Bundesvolke erst durch Christum geworden ist, so wird damit der vorchristlichen Zeit nicht überhaupt Licht und Leben abgesprochen, da die Begriffe: Gnade und Warheit nicht identisch sind mit dem Leben und Licht, welches vom Logos in die Welt ausging. Die messianischen Stellen aber, wie Jes. 9, 1. 42, 6. 49, 6. 60, 1—3, in welchen Christus als das Licht, welches dem in Finsternis wohnenden Volke aufgehen soll, verkündigt und als das Licht der Heiden bezeichnet wird, können schon aus dem Grunde nicht den Sinn haben, daß vor der Erscheinung des Logos im Fleische die Menschheit, und insonderheit Israel des von ihm ausgehenden Lichtes und Lebens ganz entbehrten, weil dieser Gedanke in Widerspruch mit den Stellen des A. T. stehen würde, in welchen die Frommen in Israel den Herrn als ihr Licht und Heil preisen, vgl. Ps. 27,1. 36,10 und besonders Mich. 7, 8, wo Israel sagt: „wenn ich in Einsternis sitze, so ist der Herr mein Licht.“ Der Herr (יהוה), der das Licht der Frommen in Israel war, dessen sie sich in der Finsternis getrösteten, ist nach dem Zeugnisse des ganzen N. Test. kein anderer als der Logos, durch welchen alle Gottesoffenbarung in Israel vermittelt ist; denn Gott hat niemals jemand gesehen (Joh. 1, 18). Die Herrlichkeit Jehova's, welche Jesaja schaute und von der er redete, war nach Joh. 12, 41 die Herrlichkeit Christi d. i. des λόγος ἄσαρκος. Damit steht auch die Weißagung von der zukünftigen Erscheinung des Lebens, in welchem Gott sich als das Licht der Menschen erweisen wird, die während der ganzen Zeit des A. B. in dem Worte der Propheten immer deutlicher hervortritt, nicht in Widerspruch. Denn die Offenbarung des Lichtes, dessen sich die Frommen erfreuten, und die Verheißung der zukünftigen Erscheinung des Lichtes mit der darauf gegründeten Hoffnung, war ,nur eine Vorstufe des wahren Lichtes, nur die im Dunkel der Menschheit der aufgehenden Sonne vergleichbare Morgenröthe. Warhaftig und vollkommen ist das Licht den Menschen erst angebrochen, als der Sohn Gottes Mensch ward und unter uns erschienen ist. Auf diese volle Offenbarung des Lichts, welche die früheren Anbahnungen des Lichtes voraussezt und in sich schließt, blikt der Apostel schon hier von vorn-

herein, wie die Wahl des Präsens φαίνει zeigt' (*Phil.*). Demnach war den Israeliten nicht das Licht überhaupt, sondern nur die volle Offenbarung des Lichtes vorbehalten.

Von der vorchristlichen Einwirkung des Logos auf die Menschheit heißt es in v. 5: „Das Licht scheinet in der Finsternis und die Finsternis erfaßte es nicht." Das Präsens φαίνει wird verschieden gefaßt. Es ist weder das veranschaulichende *praesens histor.* (*de W.*), noch vergegenwärtigt es die Zeit, in welcher das Licht, welches seit der Schöpfung nur von ferne die Menschen erleuchtet habe, plötzlich in die Welt (die ohne dasselbe Finsternis) versezt sei und mitten aus dieser Finsternis scheine (*Ewald,* bibl. Jahrb. V S. 194). Gegen die Annahme eines *praes. histor.* spricht der Context, die Stellung des φαίνει zwischen lauter Präterita, und die *Ew.*'sche Deutung scheitert daran, daß der Gegensatz: nur von ferne — plötzlich mitten in — durch nichts angedeutet, sondern willkürlich eingetragen ist. φαίνει ist eben so gebraucht wie φωτίζει in v. 9; das Präsens charakterisirt die Lichtwirksamkeit des Logos (*Brck.*) und umfaßt die Lichtwirksamkeit des λόγος ἄσαρκος und ἔνσαρκος (*Mey.*). Das Licht scheinet von jeher bis jezt — ἐν τῇ σκοτίᾳ. Finsternis ist erst mit der Sünde in die Menschenwelt gekommen. Weil aber schon die ersten Menschen durch die Sünde in Finsternis geriethen, so ist von dem Urzustande der Menschen vor dem Falle abgesehen. Johannes erwähnt weder den normalen Urstand der Menschen noch den Sündenfall, sezt aber beides aus dem A. T. als bekant voraus. — Von dem Lichte, welches in der Finsternis scheint, heißt es weiter: „und die Finsternis erfaßte es nicht." Die σκοτία ist das Gegenteil des φῶς, Gottesunkentnis und Heillosigkeit, Unseligkeit, ist aber nicht ein uranfänglicher Gegensatz, ‚ein selbständiges dem Lichtreiche entgegenwirkendes Princip' (*Hilgf.*), sondern erst durch den Sündenfall der Menschen entstanden, und nicht blos Mangel an Licht und Heil, sondern auch Widerstreben und Feindschaft gegen das göttliche Licht und Leben. Dieser Zustand, in welchen die Menschen durch die Sünde gekommen sind, ist in dem Satze: das Licht scheint in der Finsternis, als das Element gedacht, in welchem das Licht scheint, im folgenden Satze aber auf die in dieser Verfassung befindlichen Menschen übertragen, und ἡ σκοτία abstracte Bezeichnung der Gesamtheit der Menschen, die sich von dem Lichte nicht erleuchten läßt. Durch den Aorist οὐ κατέλαβεν wird die Nichtaufnahme des Lichts vonseiten der Finsternis als eine geschichtliche Thatsache berichtet, ohne nähere Bestimmung der Zeit, wann dies geschehen ist. Aus dem Zusammenhange, namentlich dem Präsens φαίνει ergibt sich, daß dies sowol vor als nach der Menschwerdung des Logos geschehen ist. οὐ κατέλαβεν ergriff d. h. erfaßte es nicht, so daß sie es sich zu eigen machte. καταλαμβάνειν heißt: etwas so ergreifen, daß man es festhält, vgl. Phil. 3, 12 f. u. Sir. 15, 1. 7 (καταλαμβ. σοφίαν). *Luthers* Uebersetzung: ‚hat es nicht begriffen' ist zwar sprachlich statthaft, s. Eph. 3, 18. Act. 10, 34, hier aber den Gedanken beengend. Unzulässig ist dagegen die Erklärung: hemmte, hinderte, unterdrükte es nicht (*Orig.,*

Chrys. u. A. *Lange, Hoelem. p. 60 sq.*), da καταλαμβ. wol packen, feindlich ergreifen (vgl. Mrk. 9, 18. Joh. 12, 35), aber nicht überwältigen bedeutet.

Ueberblicken wir nun die Aussagen dieser 5 Vv. über den Logos, so ist ihm in v. 1 u. 2 vorweltliches Dasein, persönliche Existenz bei Gott und Wesensgleichheit mit Gott zugeschrieben, in v. 3, daß durch ihn das Weltall geschaffen worden, und in v. 4 u. 5, daß in der geschaffenen Welt Leben und das Licht der Menschen von ihm ausgeht. Nehmen wir noch hinzu, daß im Folgenden sein Kommen in die Welt (v. 9—11) ausgesagt und dieses Kommen in v. 14 als Fleischwerden d. i. als Eingehen in die menschliche Natur und als Erscheinen der Gnade und Warheit Gottes in Jesu Christo (v. 17) geschildert ist, so kann ὁ λόγος nur die göttliche Person, welche in Jesu Christo als Mensch auf Erden erschienen ist, nach ihrem Sein und Wirken vor der Erscheinung in Jesu Christo bezeichnen. — Den Inhalt fast aller dieser Aussagen konte Johannes aus Aussprüchen Christi entnehmen; die über das Verhältnis des Logos zu Gott (v. 1 u. 2) aus den Erklärungen Christi über seine Einheit mit Gott, seinem himmlischen Vater 10, 30: „ich und der Vater sind Eins", vgl. 14, 10. 11. 20: „ich im Vater und der Vater in mir", und über die Herrlichkeit, die er bei dem Vater vor Erschaffung der Welt hatte 17, 5 vgl. mit v. 24: „du hast mich geliebet vor Grundlegung der Welt"; und die über sein Wirken als Leben und Licht der Menschen (v. 4) aus den Aussprüchen Christi 5, 26: „wie der Vater das Leben hat in ihm selber, so hat er auch dem Sohne gegeben das Leben zu haben in ihm selber", und 8, 12. 9, 5: „ich bin das Licht der Welt, wer mir nachfolgt, wird nicht wandeln in Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben"; vgl. dazu 11, 25 u. 14, 6. Nur der Inhalt von v. 3 läßt sich nicht mit Worten Christi belegen, auch nicht mit *God.* aus dem Ausspruche 5, 17: „mein Vater wirket bisjezt und ich wirke auch" herleiten. Was der Evangelist in v. 3 über die Schöpfung aller Dinge durch den Logos sagt, ist aus dem A. Test. genommen, und zwar, wie die Anknüpfung in v. 1 an Gen. 1, 1 zeigt, aus der Schöpfungsgeschichte Gen. 1, aus der Beschreibung, daß Gott alle Werke der Schöpfung durch das schöpferische Wort: וַיֹּאמֶר hervorgebracht hat, was schon in Ps. 33, 6 so ausgedrükt ist: „der Himmel ist durch das Wort des Herrn, בִּדְבַר יהוה, τῷ λόγῳ Κυρίου (LXX) gemacht." Und wie Gott die Welt, in der er seine unendliche Liebe offenbaren wolte, durch sein schaffendes Wort hervorgebracht, so hat er auch den nach seinem Bilde geschaffenen Menschen seinen Willen und Liebesrath durch Worte kundgethan. Das schaffende Wort Gottes aber hypostatisch d. h. als persönliche Gottesoffenbarung zu fassen, darauf führte das Nachdenken über den geschichtlichen Gang der Gottesoffenbarungen im A. Testamente. — Mit den ersten Menschen ging Gott um, wie ein Vater mit seinen Kindern, im Paradiese wandelnd. Noch mit Kain redete er in einer Weise, die eine sichtbare Gegenwart Gottes voraussezt (Gen. 4, 6 ff.). Wie er aber zu Noah gesprochen, das Gericht der Sintflut ihm angekündigt, den Bau der Arche

befohlen und nach der Flut den Schöpfungssegen ihm erneuert hat, ist in Gen. 6—9 nicht näher angedeutet. Und auch aus der Angabe, daß nach dem Eingange Noahs mit den Seinigen in die Arche Jehova um ihn zuschloß (Gen. 7, 16), läßt sich nicht erkennen, wie dies geschehen ist. *Erscheinungen* Gottes werden erst nach der Berufung Abrams erwähnt, als Abram dem Worte des Herrn gefolgt, aus seinem Vaterlande ausgezogen und nach Canaan gekommen war (Gen. 12, 7). Diese Erscheinungen erfolgten teils in Gesichten (Visionen), so die behufs der Bundschließung mit Abram Gen. 15, oder in Träumen Gen. 28, 12 ff. 46, 7, teils in wachem Zustande als Engel in menschenähnlicher Gestalt (Gen. 18), hauptsächlich aber in der Offenbarung des Engels des Herrn oder Gottes (מַלְאַךְ יהוה oder מ' אלהים).[1]

Der Engel des Herrn, der zum ersten Male Gen. 16, 7, wo er der flüchtigen Hagar erscheint, erwähnt ist, identificirt sich mit Jehova und Elohim, indem er sich göttliche Attribute und Werke beilegt, zur Hagar Gen. 16, 10 spricht: „Ich will deinen Samen sehr mehren, daß er vor Menge nicht gezählt werden kann", und 21, 18: „Ich will ihn zu einem großen Volke machen", ganz so wie Elohim 17, 20 in Betreff Ismaels, und Jehova 13, 16. 15, 4 f. zu Abraham geredet hat. Ferner zu Abraham Gen. 22, 12 sagt er: „Nun weiß *ich*, daß du gottesfürchtig bist und *mir* deinen einzigen Sohn nicht vorenthalten hat"; endlich zu Mose Ex. 3, 6 f.: „*Ich* bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams . . .; *ich* habe gesehen das Elend *meines* Volkes in Aegypten — und bin herabgekommen, es aus der Hand Aegyptens zu erlösen." Er thut Wunder und nimt Opfer und göttliche Anbetung an. Er läßt das von Gideon ihm gebrachte Opfer durch Feuer vom Himmel verzehren und fährt in der Flamme des von Manoah ihm gebrachten Opfers gen Himmel (Richt. 6, 19—21. 13, 19 f.). Demgemäß wird er nicht nur von denen, welchen er erschien, für Gott gehalten und als Gott (אֲדֹנָי) angeredet, vgl. Gen. 16, 13. Ex. 3, 6. Richt. 6, 22. 13, 22, sondern auch von den heil. Schriftstellern und schon von den Patriarchen mit Gott identificirt, indem sie den erschienenen *Maleach* Jehova's ohne weiteres *Jehova* nennen, vgl. Ex. 3 v. 2 mit v. 4; Richt. 6 v. 12 mit v. 14 u. 16, besonders Ex. 14, 19, wo der Maleach Jehova's vor dem Heere Israels herzieht, wie nach 13, 21 Jehova vor den Israeliten. So bezeichnet auch Jakob die Erscheinung Jehova's zu Bethel (Gen. 28, 13 ff.) in der Folge als Erscheinung des Maleach Haelohim, des Gottes von Bethel (31, 11). Vgl. außerdem den Segenswunsch des Patriarchen über die Söhne Josephs 48, 15, in welchem er den Engel (הַמַּלְאָךְ) der ihn behütet dem Gotte, vor dem seine Väter Abraham und Isaak gewandelt und der ihn von jeher geweidet habe, beiordnet und ganz gleichstelt; und Hos. 12, 4, wo derjenige, mit welchem Jakob gekämpft, wie in der Genesis Elohim, dagegen in v. 5 der Engel genant wird. — Dem Engel

1) Vgl. m. Abhdl. über den Engel Jahve's im Bibl. Comment. zur Genes. S. 158 ff. der 3. Aufl. und *Gust. Fr. Oehler* Theologie des A. Test. 1873. Bd. 1 S. 196 ff. (die Lehre vom Engel des Herrn).

des Herrn werden auch solche Gottesoffenbarungen zugeschrieben, bei welchen nur eine Stimme vom Himmel vernommen wurde, kein Engel oder eine andere Gestalt sichtbar war, so Gen. 21, 17 ff. 22, 11 f.; ferner solche, wo das sinnenfällige Substrat der Erscheinung keine Engel- oder Menschengestalt war, sondern eine Flamme im brennenden Busche (Ex. 3, 2), oder die Wolken- und Feuersäule, in welcher Gott Israel in der Wüste führte, vgl. Ex. 14, 19 mit 13, 21 f. Diese Schriftaussagen berechtigen zu dem Schlusse, daß auch die Gotteserscheinungen, von welchen nichts weiter berichtet ist als die Worte, welche Gott geredet hat, mithin alle in das Gebiet der äußeren Sinne fallenden Gottesoffenbarungen durch den Engel des Herrn vermittelt waren.

Diese Ansicht erhält eine Bestätigung durch den Aufschluß, welcher Mosen am Sinai, als das Volk durch Anbetung des goldenen Kalbes den Bund mit Gott gebrochen hatte, über die fernere Führung des widerspenstigen Volkes vonseiten Gottes gegeben wird. Da spricht Jehova zuerst zu Mose Ex. 32, 34: „Mein Engel soll vor dir herziehen", und 33, 2: „Ich will meinen Engel vor dir hersenden — denn ich will nicht in deiner Mitte hinaufziehen, denn du bist ein widerspenstiges Volk, damit ich dich nicht unterwegs vertilge." Auf die wiederholte Fürbitte Mose's aber sagt Gott ihm dann 33, 14: „Mein Angesicht soll mitgehen (פָּנַי יֵלֵכוּ) und ich will dich zur Ruhe bringen." Diese Zusage versteht Mose so, daß er v. 16 Gotte antwortet: „Daran soll erkant werden, daß ich und dein Volk Gnade in deinen Augen gefunden, wenn du mit uns gehest." Hier ist also פנה das Angesicht Jehova's im Gegensatz gegen einen geschaffeneu Engel eine Manifestation der göttlichen Gnadengegenwart, in welcher Gottes Angesicht d. i. sein für Menschen erfahrbares Wesen sich kundgibt. Dieses „Angesicht" Gottes aber ist identisch mit dem Engel, in welchem der Name Gottes ist d. h. Gottes Wesen sich geschichtlich bezeugt, welcher Ex. 23, 21 u. 23 dem Volke als Führer nach Canaan verheißen war, und der als Jehova in der Hülle der Wolken- und Feuersäule den Zug des Volkes leitete und schirmte; derselbe Engel, der bei der Einnahme Canaans vor Jericho dem Josua als ein Mann mit gezücktem Schwerte erschien, sich als den Fürsten des Heeres Jehova's kundgab und zu ihm sprach: Siehe, ich habe Jericho in deine Hand gegeben u. s. w. (Jos. 5, 13 — 6, 2 ff.); der Maleach Jehova's, der in der Richterzeit zum Volke nach Bochim kam und sich als den bezeugte, welcher den Vätern geschworen, das Land Canaan ihnen zum Erbe zu geben, und einen Bund mit ihnen geschlossen habe, nun aber da sie den Bund gebrochen, die Canaaniter nicht ferner vor ihnen vertreiben werde (Richt. 2, 1—3), und der später dem Gideon und dem Manoah in menschlicher Gestalt erschien (Richt. 6, 11 ff. u. 13, 2 ff.).

Diese Gottesoffenbarungen durch den Engel Jehova's treten von der Zeit an zurück, als durch Samuels reformatorische Wirksamkeit die Prophetie zu einer geistigen Macht in Israel ausgebildet und durch David das theokratische Königtum begründet wurde. Die Erscheinung des Engels des Herrn, welchen David nach der Volkszählung zwischen

Himmel und Erde bei der Tenne Ornans stehen sah, seine Hand über Jerusalem ausreckend und das Volk mit der Pest schlagend (2 Sam. 24, 16. 1 Chr. 22, 15 ff.), ist die lezte, in den Geschichtsbüchern des A. T. erwähnte Erscheinung desselben. Denn bei Elia, welchem der Engel des Herrn befahl, den Boten des Ahasja entgegenzugehen und ihnen den Tod des götzendienerischen Königs anzukündigen (2 Kön. 1), ist von einer Erscheinung des Engels nicht die Rede und wol nur an innere göttliche Einsprache zu denken. In den Propheten rüstete Gott durch seinen Geist sich Diener seines Wortes aus, welche den frommen Königen rathend zur Seite standen und als Wächter des Gesetzes den Gottlosen göttliche Strafe ankündigten. Als aber infolge der Abgötterei des alternden Salomo das Reich durch den Abfall der zehn Stämme vom Königtume Davids geschwächt wurde und dann beide Reiche in Conflict mit den zu Macht erstarkenden Weltreichen geriethen, da weißagten die Propheten dem sündigen Volke und seinen Königen nicht nur das Gericht der Hingabe in die Gewalt der Heiden, sondern zugleich die Errettung des frommen Restes des Volks in den Gerichten Gottes, die Erhaltung des Gottesreiches und den endlichen Sieg über alle gottfeindlichen Mächte. Auf Grund der dem David erteilten Verheißung des ewigen Bestandes seines Königtums (2 Sam. 7, 16) wird schon in den messianischen Psalmen und noch bestimter in den Weißagungen der Propheten die Erweckung eines Sprosses aus dem Stamme Davids angekündigt, welcher die verfallene Herschaft Davids wieder aufrichten, alle seine Feinde überwinden, sein Volk in Recht und Gerechtigkeit regieren und ein Reich des Friedens ohne Ende gründen werde. Dieser Weißagung geht in den Psalmen und den prophetischen Schriften zur Seite die Verkündigung von der Vollendung des Gottesreiches durch die persönliche Offenbarung Jehova's in seiner Herrlichkeit, um sein Volk aus der Gewalt der Heiden, in die er es um seiner Sünden willen dahingegeben, zu befreien, es durch seinen Geist zu erneuern und einen neuen Bund mit ihm zu schließen, der ewig unverbrüchlich bestehen soll. Vgl. Ps. 2. 72. 110. Hos. 3, 5. Jes. 11, 1 ff. Mich. 4, 8. 5, 1 ff. Jer. 23, 8 ff. 33, 14 ff. Ez. 32, 23 f. 37, 24. Zach. 3, 8. 6, 12 mit Ps. 96, 10 ff. 98, 7 ff. Jes. 35, 4 ff. 40, 10 f. 52, 12. Jer. 31, 21 ff. Ez. 34, 11 ff. u. a.[1]

Als aber bei der Rükkehr eines Teils der Exulanten aus Babel in das Land der Väter die geweißagte Erlösung in Erfüllung zu gehen anfing und die Heimgekehrten durch die Hinderung des begonnenen Wiederaufbaues des Tempels vonseiten der feindlichen Samariter ent-

1) Mehr über diese zwiefache Anschauung von der Vollendung des Heils s. bei *Oehler*, Theol. d. A. T. II S. 209 u. 253 ff. Die beiden Linien der Verheißung, Messiaserscheinung und Gotteserscheinung, laufen bei den Propheten neben einander her und berühren sich hie und da fast, wo dem Messias als Nachkommen Davids neben der menschlichen Geburt zugleich göttlicher Ursprung, z. B. Mich. 5, 1 und göttliche Prädicate: die Namen Wunderrath, starker Gott, Ewigvater, Friedefürst (Jes. 9, 5 f.) zugeschrieben werden; aber ganz vereinigen sie sich im A. T. nicht, sondern erst in der Erfüllung durch Jesum Christum, den Menschen- und Gottes-Sohn.

mutigt das in Angriff genommene Werk liegen ließen, da erschien wiederum der Engel des Herrn. Der Prophet Zacharja schaute in Nachtgesichten ihn und vernahm seine Fürbitte um Erbarmen für Jerusalem und tröstliche Worte, welche Jehova ihm antwortete (Zach. 1, 8 ff.). Ferner schaute derselbe den Hohenpriester Josua vor dem Engel des Herrn stehend und den Satan zu seiner Rechten Josua anklagend, und wie der Satan von Jehova bedroht, Josua hingegen auf Befehl des Engels des Herrn mit reinen Kleidern angethan und vom Herrn der Heerscharen im Hohepriestertume bestätigt wird (3, 4—6). Endlich verkündigt Maleachi, der lezte Prophet des A. Test., mit dem Kommen Jehova's zugleich das Kommen des Bundesengels, in dem Worte Gottes: „Siehe ich sende meinen Boten und er bereitet den Weg vor mir, und plötzlich wird kommen zu seinem Tempel der Herr den ihr suchet, und der Engel des Bundes den ihr begehret. Siehe er kommt" (3, 1). Der Bote, welcher vor dem Herrn den Weg bahnet, ist nach v. 22 Elia der Prophet d. h. ein Prophet im Geiste und der Kraft des Elia. Der Herr, der diesen Vorläufer vor sich her sendet, ist Jehova, der in 2, 17 ersehnte Gott des Gerichts, und der Bundesengel (מַלְאַךְ הַבְּרִית), dessen Kommen mit dem Kommen Jehova's zusammenfält, ist nicht mit *v. Hofm.* (Schriftbeweis I S. 183) als ein menschliches Organ zur Aufrichtung des Bundes, der Mittler des neuen Bundes als Gegenbild des Mose, zu denken. Dieser Gedanke liegt dem Contexte ferne und die Benennung מַלְאַךְ הברית deutet auch nicht auf einen Bundesmittler hin, sondern erinnert mehr an מַלְאַךְ יהוה, welcher Mosen im feurigen Busche erschien, sich den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nante und ihm die Erlösung seines Volkes aus der Hand der Aegypter ankündigt, der sodann vor den Israeliten herziehend am rothen Meere in der Wolkensäule zwischen das Heer der Israeliten und der ihnen nachjagenden Aegypter tritt (Ex. 14, 19 f.), der endlich zu Bochim das Volk an seine Verheißung, daß er seinen Bund mit ihnen nicht brechen wolle, erinnert (Richt. 2, 1). Demnach ist bei dem מַלְאַךְ בְּרִית zunächst ‚an jenen Eugel des göttlichen Angesichts (Jes. 63, 9) zu denken, in dem einst Jehova sein Volk in der Wüste leitete und der auch jezt wieder sein Bundesverhältnis zu Israel vermitteln soll' (*Oehler* II S. 264).

Diesen so oft erwähnten Engel des Herrn haben etliche Ausll. für einen geschaffenen Engel halten und die Schriftaussagen, in welchen er mit Jehova identificirt ist, daraus erklären wollen, daß der Gesendete im Namen des Senders auftrete, rede und handle. Von den Vertretern dieser Ansicht dachten die Meisten mit *Steudel* an einen für jeden einzelnen Fall aus der Zahl der Maleachim von Gott besonders abgeordneten Engel, wogegen *v. Hofm.* einen und denselben Engel annahm, durch welchen Gott von Anfang bis zu Ende des A. Test. sein Verhältnis zum Offenbarungsgeschlechte vermittelte, ‚den sonderlichen Engel, der in dieses Volkes Gemeinwesen und Geschichte waltet' (Schriftbew. I S. 177). Aber diese Ansicht wird weder in dieser noch in jener Fassung den Schriftaussägen gerecht. Wenn auch in einzelnen Stellen die

Identificirung des Engels Jehova's mit Jehova sich daraus erklären lassen solte, daß der Gesandte im Namen des Senders auftreten kann, so bezeichnet sich doch der Engel des Herrn in Ex. 3, 6 ff. u. Richt. 2, 1 auf eine Weise als Jehova den Gott der Erzväter, der einen Bund mit ihren Nachkommen, dem Volke Israel geschlossen habe, wie es ein Engel als Gesandter Gottes nicht thun konte. Ganz unvereinbar ist aber jene Ansicht mit dem Ex. 33 erzählten Vorgange, wo Jehova seine Drohung, nicht selbst vor dem Volke herzuziehen, sondern seinen Engel vor demselben herziehen zu lassen (Ex. 32, 34 u. 33, 3) infolge der Trauer des Volks und der erneuten Fürbitte Mose's zurücknimt und die Zusage erteilt: Mein Angesicht soll mit ziehen (33, 14). Das Angesicht Jehova's ist eine göttliche Offenbarung, die über eine durch Engel vermittelte Offenbarung unendlich erhaben ist. In seinem Angesichte verheißt Gott selbst mitzuziehen (vgl. Ex. 34, 9) und diese Verheißung wird so erfült, daß Jehova in der Wolkensäule sein Volk nach Canaan führt. Der Engel des Herrn ist demnach eine besondere Weise der Selbstoffenbarung Gottes, ‚eine in die creatürliche Sphäre eintretende Selbstdarstellung Jehova's, die mit Jehova wesenseins und doch wieder von ihm unterschieden ist.' Wenn daher statt Jehova's als in der Wolke das Volk führend in Ex. 14, 19 u. Deut. 4, 37 der Engel Jehova's genant ist, so erklärt sich dies daraus, ‚daß in dem göttlichen Angesichte das sich Versenken Gottes in die creatürliche Sphäre, wodurch er dem Menschen unmittelbar erfahrbar sich gegenüberstelt, von Gottes überweltlichem Wesen in seiner Unendlichkeit unterschieden ist' (*Oehler* I S. 194). Nach seinem überweltlichen Wesen in seiner Unendlichkeit ist Gott unsichtbar und unschaubar, als der absolute Geist ist er gestaltlos und über jede räumliche Beschränkung erhaben. Hiernach sind alle Offenbarungen Gottes, in welchen er seine Gegenwart den Menschen in sinnenfälliger Weise kundgibt, auf den Engel des Herrn zurückzuführen, der Gottes Angesicht d. h. Gottes Eintreten in die creatürliche oder endliche Sphäre darstelt.

Schon die Kchvv. *Justin, Iren., Tertull., Euseb.* von *Caesarea* u. A. haben den Maleach Jehova's für den Logos gehalten. Ebenso die Lutherischen Dogmatiker, und noch *Hngstb.* hat diese Ansicht verteidigt (Christol. III, 2 S. 31 ff.). Sie ist auch im wesentlichen richtig und an ihr nur das auszusetzen, daß sie — wie *Oehler* I S. 202 gegen sie erinnert — ‚ein fertiges Dogma über einen immanenten Unterschied im göttlichen Wesen in das A. T. einträgt, wozu in den vorliegenden Stellen keine genügende Berechtigung enthalten ist, da diese nichts über ein inneres Wesensverhältnis aussagen, sondern nur das in die creatürliche Sphäre eingetretene Göttliche unterscheiden von dem göttlichen Wesen in seiner überweltlichen Unendlichkeit.' Doch vom Standpunkte des N. Test. aus die Sache betrachtet, ist es der Logos, der Sohn Gottes, der in dem Maleach Jehova's wirkt und durch den die Offenbarungen Gottes in Israel vermittelt werden, obgleich nirgends im N. Test. der Sohn Gottes ausdrücklich mit dem Maleach Jehova's identificirt wird; gewiß nur um der irrigen Vorstellung vorzubeugen,

als sei seiner Menschwerdung eine bleibende Engelwerdung vorangegangen; eine Vorstellung, die auch in den Aussagen des A. Test. über den Maleach keine haltbare Stütze hat, da demselben nicht blos die Engelgestalt, sondern auch Naturphänomene, die Flamme (Ex. 3), die Wolkensäule (Ex. 40, 36 ff.) als Erscheinungsform dienen. Auch nach der Anschauung des N. T. wirkt der Sohn Gottes vor seiner Menschwerdung in den übrigen Gottesoffenbarungen des A. Bundes auf gleiche Weise wie in den Formen der Maleach-Erscheinungen. — So geeignet aber auch diese Erscheinungsformen für die Unterscheidung des in die creatürliche Sphäre eintretenden Göttlichen von dem überweltlichen und über die Endlichkeit erhabenen göttlichen Wesen waren, so eignete sich doch aus den genanten Gründen der Name Engel des Herrn nicht zur Bezeichnung der göttlichen Persönlichkeit, welche die Gottesoffenbarungen im A. Test. vermittelte. Johannes wählt daher die Benennung ὁ λόγος *das Wort* im Anschlusse an den Schöpfungsbericht der Genesis, nach welchem Gott durch das schöpferische Wort die Welt hervorgebracht und in der ins Dasein gesezten Welt sich geoffenbart hat. Das schaffende Wort Gottes hypostatisch zu fassen, d. h. als Hypostase oder Persönlichkeit des göttlichen Wesens zu denken, ergab sich aus der Erwägung der Aussagen des A. T. über das Verhältnis Jehova's, welcher den nach seinem Bilde geschaffenen Menschen sich von Anfang an in persönlicher Selbstbezeugung darstelt und die Erlösung der gefallenen Menschheit vorbereitet, zu dem unendlichen über Zeit und Raum erhabenen, für die Menschen unsichtbaren und unschaubaren göttlichen Wesen; zunächst schon aus den Aussagen über die Erscheinungen Jehova's und des Engels Jehova's, sodann noch deutlicher aus der Weißagung der Propheten von der Erweckung des Messias aus dem Stamme Davids und der persönlichen Offenbarung Jehova's zur Vollendung des Werkes der Erlösung. — Ziehen wir außerdem noch in Betracht, daß *das Wort* diejenige geistige Macht ist, kraft welcher Gott sowol bei den Erscheinungen als auch mittelst der Propheten seinen Willen und Heilsrath kundthut und sein Reich auf Erden gründet, erhält und baut, so ergeben sich aus dem A. T. alle Elemente für die Wahl des Wortes ὁ λόγος zur Bezeichnung der göttlichen Persönlichkeit, welche in Jesu Christo Mensch geworden ist und sich als den eingeborenen Sohn Gottes des Vaters bezeugt hat, ohne daß es der Annahme einer Entlehnung des Logosbegriffes aus der späteren jüdischen Literatur oder der alexandrinischen Philosophie bedarf.

Für diese Annahme pflegt man aber geltend zu machen, daß der Evangelist den Logosbegriff weder erklärt noch begründet, sondern in einem sehr bestimten dogmen-historischen Zusammenhange als bekant voraussezt (*Lücke* S. 249 vgl. 630 f.). Auch *Delitzsch* (Johannes u. Philo, in Ztschr. f. luth, Theol. 1863 S. 219 ff.) bemerkt: ‚Wir sehen uns beim Evangelisten vergeblich nach einer directen Darlegung der Mittelglieder um, durch welche der Gebrauch des λόγος von dem in Jesu Christo erschienenen ewigen Subjecte mit dem Gebrauche des λόγος von dem gesprochenen oder geschriebenen Worte zusammenhängt. Dieser Mangel einer directen Vermittelung des Begriffs

kann seinen Grund nur darin haben, daß der Evangelist ein in seiner Zeit und seinem Leserkreise gangbares Theologumen, einen seinem Inhalte nach wolbekanten und keiner Vermittelung bedürftigen Begriff in die evangelische Verkündigung aufgenommen hat.' Und die Ansicht, daß Johannes den Begriff oder wenigstens den Ausdruck ὁ λόγος für die in Jesu Christo erschienene göttliche Person bei seinen Zeitgenossen, denen er die evangelische Warheit mündlich und schriftlich verkündigte, als bekant voraussetze, ist schon alt und wird von Vielen geteilt, welche eine Entlehnung der Logosidee aus alexandrinischer oder anderer philosophischer Speculation verwerfen.[1] So sagt z. B. *Ebrard* (wissensch. Krit. S. 1121): ‚Die Anschauung, daß Gott in sich ein *Wort*, einen Act des Hervorgehens habe, nämlich seine *Weisheit*, in welcher sein einiges Wesen sich zum Wollen einer vielgestaltigen, bestimmungsreichen Welt gestalte, und welches also sei die Einheit von Weisheit und Schöpferwille — diese fand Joh. im Bewußtsein seiner Zeit vor. Es war dies die Blüte der jüdischen Theologie, welche auf dem Grunde der alttestamentl. Offenbarung (vgl. den מלאך יהוה) ruhend es zu der tiefen Idee des „*Wortes*" brachte', und nimt S. 1120 eine ‚ununterbrochene Fortentwickelung des Logosbegriffes von den Proverbien an bis in die spätesten Targumim herab' an. Ein Zusammenhang zwischen dem Logosbegriffe und der hebräischen Weisheitslehre wird ziemlich allgemein angenommen. Nach *Hngstb.* kann es keinem Zweifel unterworfen sein, daß uns der Logos als Teilnehmer an der Weltschöpfung in der Stelle Prov. 8, 22—31 unter dem Namen der vorweltlichen und weltbildenden *Weisheit* Gottes entgegentrete. — Um uns ein begründetes Urteil hierüber zu bilden, müssen wir auf diese Ansichten etwas näher eingehen.

In Prov. 8, 22 ff. ist die göttliche Weisheit personificirt und also redend eingeführt: „Jehova bereitete mich als Anfang seines Wegs (d. h. seines Wirkens und Waltens) vor seinen Werken, vordem. Von Ewigkeit hat er mich eingesezt, von Anfang, von Urbeginn der Erde. Als er den Himmel bereitete, war ich dort .... da er den Grund der Erde legte, da war ich bei ihm als Werkmeister, und ich war Wonne Tag für Tag, spielend vor ihm allezeit" u. s. w. Hier ist die Weisheit, die als vor der Weltschöpfung hervorgebracht und als die Werkmeisterin bei der Schöpfung thätig und das Geschaffene ordnend erscheint, nicht blos eine Eigenschaft in Gott, auch nicht als eine unselbständige Kraft dargestelt, sondern ‚als der aus Gott hervorgegangene schöpferisch ordnende und wirkende Weltgedanke, der für Gott selbst objectiv ist' (*Oehler* II S. 284). Ebenso ist die Weisheit in Hiob 28, 23 ff., wo vor ihr gesagt ist, daß nur Gott ihren Weg versteht und ihre Stätte kennet und, als er dem Winde Gewicht gab und das Gewässer mit

1) Schon *Theod. Beza*, obwol er die häretische Richtung, den Johann. Logos aus neuplatonischen *deliriis* zu erklären, statt aus Mose und den Propheten, verwirft, sagt doch: *Joannes ... in tradenda theologia ac praesertim in istis declarandis arcanis neque a verbis neque a locutionibus recessit, quae in verbo Dei et in Synagogis erant ita usitatae, ut ab ipso etiam vulgo, si non res ipsa, at certe vocabula intelligerentur*, und weist auf die *editio chaldaica* hin, welche für Jehova *Memra* gebraucht, wonach es warscheinlich sei, daß Joh. das Wort ὁ λόγος *veluti e medio* genommen habe.

dem Maße abwog, dem Regen ein Gesetz gab und dem Donnerstrale einen Weg, sie sah und kundthat, als der aus Gott hervorgegangene Weltgedanke gefaßt, und kein Geschöpf wie die Dinge in der Welt; ‚ihr Hervortreten aus Gott ist vielmehr die Voraussetzung der Weltschöpfung' (*Oehl.*). In dieser Personification der Weisheit liegt unverkennbar ‚ein Keim ontologischer Selbstunterscheidung Gottes', aber nicht mehr als ein Keim, da die Weisheit noch nicht als persönliche Hypostase erfaßt ist. Ferner ist sie Prov. 9, 1. 8, 15 als das ordnende Princip in der Menschenwelt auf Erden wohnend und als Herscherin in allen Lebensverhältnissen waltend geschildert, aber in den kanonischen Büchern des A. T. nicht in specielle Beziehung zur Theokratie gesezt. Dies geschieht erst im Buche des Siraciden c. 24, wo sie redend eingeführt von sich sagt: sie sei im Uranfang der Dinge aus dem Munde des Höchsten hervorgegangen und habe, bei allen Völkern Ruhe suchend, von dem Schöpfer in Jakob Wohnung und Besitzung angewiesen erhalten und habe im heiligen Zelte vor ihm gedient, auf Zion festen Sitz, in der geliebten Stadt Ruhe, in Jerusalem ihre Herschaft erlangt (v. 3. 7—11) und habe in dem gepriesenen Volke, dem Erbteile des Herrn Wurzel geschlagen, Blätter getrieben und Früchte getragen (v. 12 ff.). Diese Rede ist nicht mit *Oehl.* S. 287 so zu verstehen, daß hier an die Stelle der Schechina Jehova's im Heiligtume die Einwohnung der göttlichen Weisheit auf dem Zion trete. Diese Auffassung ist mit den Worten ἐν σκηνῇ ἁγίᾳ ἐνώπιον αὐτοῦ ἐλειτούργησα, καὶ οὕτως ἐν Σιὼν ἐστηρίχθην v. 10 unvereinbar; denn λειτουργεῖν (שָׁרַת) kann unmöglich von der Schechina prädicirt werden. Gemeint ist der gesetzliche Cultus in der Stiftshütte (σκηνὴ ἁγία), welcher durch David mit der Bundeslade auf den Zion verlegt und durch Erbauung des Tempels unter Salomo dort befestigt wurde und zur Herschaft gelangte. Diesen Gottesdienst als Ausfluß göttlicher Weisheit schreibt sich vermöge der Personification die Weisheit selber zu. In v. 22 bemerkt der Siracide ausdrücklich, daß alles, was die Weisheit von sich und ihren Früchten geredet, vom Bundesbuche Gottes, von dem Gesetze, welches Mose als Erbteil der Gemeinde Jakobs befohlen habe, gelte. In Israel wohnte die Weisheit in der Form des von Gott gegebenen Gesetzes, und in der Wirkung, welche der Gesetzescultus d. i. die in dem Cultus gepflegte Verehrung des wahren Gottes auf das Volksleben ausübte, trieb die Weisheit ihre Blüten und köstlichen Früchte. Aber als δόξα τοῦ θεοῦ erscheint sie weder in der Stiftshütte noch im Tempel. Dahor läßt sich auch nicht mit *Lücke* (S. 264) behaupten, daß hier unter der σοφία τοῦ θεοῦ alles mitbegriffen sei, was sonst im A. T. von dem πνεῦμα und dem λόγος τοῦ θεοῦ gesagt werde. In den Worten: ich bin vom Munde des Höchsten ausgegangen u. s. w. v. 3 ff. ist dies nicht gesagt, daß sie — wie *Lücke* meint — mit dem weltschaffenden Offenbarungsworte vor der Zeit, von Anfang an (v. 9) aus Gott hervorgegangen sei. Sie sagt ja v. 9 ausdrücklich: πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέ με (hat mich Gott geschaffen). Geschaffen hat aber Gott weder sein πνεῦμα noch den schöpferischen λόγος. Wenn demnach in dieser Schilderung der göttlichen Weisheit ein Fortschritt in der Erkentnis des göttlichen Wesens sich zeigt, so kann doch die alttestamentliche Weisheitslehre nicht als eine Vorstufe für die Entwickelung der Logosidee betrachtet werden, da die Weisheit in

diesen poetischen Schilderungen als bei der Weltschöpfung und in der Natur und Menschenwelt wirkendes Princip nicht schaffend, sondern nur ordnend in die Weltgestaltung und Weltentwickelung eingreift, und weder zu dem schaffenden Worte Gottes noch zu dem Engel des Herrn in Beziehung gesezt ist.[1]

Eine weitere Entwickelung der in dem Verhältnisse des Engels Jehova's zu Jehova angedeuteten Unterscheidung zwischen dem überweltlichen und für die Menschen unsichtbaren göttlichen Wesen und dem in der Menschheit sich offenbarenden und die Erlösung derselben vorbereitenden Gotte liegt in den chaldäischen Paraphrasen des A. T. vor, indem die Targumisten in den Fällen, wo eine Einwirkung Gottes auf die Welt oder seine Gegenwart in derselben sichtbar oder sinnlich warnehmbar erzählt ist, anstatt des im Grundtexte genanten Elohim oder Jehova מֵימְרָא דיהוה *das Wort Jehova's* setzen. So z. B. lautet Gen. 3, 8: ‚sie hörten die Stimme Jehova's Gottes', der im Garten wandelte', bei *Onkel.*: sie hörten קָל מֵימְרָא דַיְיָ אֱלֹהִים *vocem verbi Jovae Dei ambulantis.* וַיִּסְגֹּר יהוה בַּעֲדוֹ 7, 16 paraphrasirt *Onk.*: וְאַגִּין יְיָ בְּמֵימְרֵיהּ עֲלוֹהִי Jehova schirmte ihn durch sein Wort; וַיֹּאמֶר 8, 21: וַאֲמַר יְיָ בְּמֵימְרֵיהּ Jehova sprach durch sein Wort. Die göttliche Zusage von dem Zeichen des Bundes, welchen ich (Jehova) *zwischen mir und zwischen euch* setze 9, 12 lautet bei *Onk.* בֵּין מֵימְרִי וּבֵינֵיכוֹן zwischen meinem Worte und zwischen euch. Elohim war mit dem Knaben (אֶת־הַנַּעַר) 21, 20: וַהֲוָה מֵימְרָא דַיְיָ בְּסַעֲדֵיהּ דְרַבְיָא *erat verbum Jovae in adjutorium pueri.* In Ex. 19, 17: Mose führte das Volk heraus לִקְרַאת הָאֱלֹהִים übersezt *Onk.* לְקֳדָמוּת מֵימְרָא דַיְיָ *in occursum verbi Jovae.* In Ex. 25, 22 lauten die Worte Jehova's: וְנוֹעַדְתִּי לְךָ שָׁם ich stelle mich dir (komme mit dir zusammen) dort (zwischen den Cherubim auf der Bundeslade) bei *Onk.* וְאֶזְמַן מֵימְרִי לָךְ תַּמָּן ich stelle dir mein Wort daselbst; u. a. St. mehr. Diese Umschreibung Jehova's und auch Elohims z. B. Gen. 20, 3 u. Num. 22, 20 durch *Memra Jovae* läßt sich zwar in einzelnen Stellen als Personification des Wortes Gottes

---

1) Eine andeutende Vorstellung vom *Logos* als dem ersten Sohne Gottes, zu welcher später die palästinische Lehre vom מֵימְרָא דַיְיָ in Alexandrien sich ausprägte, scheint zwar in dem Räthselspruche Agurs Prov. 30, 4: „Wer stieg hinauf gen Himmel und fuhr hernieder? Wer hat den Wind gefaßt in seine Fäuste? Wer eingebunden die Wasser in ein Tuch? Wer aufgerichtet der Erde Enden alle? Wie heißt er und wie heißt sein Sohn, falls du es weißt?" enthalten zu sein, wenn die vierteilige Frage nicht von vornherein von Menschen gemeint ist, in dem Sinne: welcher Mensch hat das irgendwann vermocht? (*Aben Esr.*, *Raschi* u. A.), sondern auf die Antwort abzielt: Kein Mensch, sondern ein über alle Creaturen erhabenes Wesen, wie mit den älteren Auslegern sie nicht nur *Delitzsch* sondern auch *Ewald* faßt. Allein auch bei dieser Auffassung des Spruches drücken die Fragen: „wie heißt er und wie heißt sein Sohn" doch nur den Gedanken aus, daß Gottes innerliches Wesen für die Menschen unerforschlich und unerreichbar ist; und die Frage: wie heißt sein Sohn ist nicht so zu pressen, daß ‚der Fragende Gott den Weltschöpfer und seinen Sohn den Weltbildungsmittler ihrem Wesen nach kennen möchte', sondern nur populärer Ausdruck des Gedankens, daß kein Mensch von Gott eine seinem Wesen adäquate Erkentnis erlangen kann, wie von Menschen, deren Herkunft und Familienverhältnisse bekant sind.

fassen, aber in den meisten Fällen ist מֵימְרָא יְיָ Bezeichnung des sich den Menschen offenbarenden Gottes und als Hypostase der in die Erscheinung tretenden Gottheit gedacht; nicht blos ‚eine Umschreibung für Jehova selbst, hauptsächlich um Anthropomorphismen von ihm ferne zu halten' (*Lutht.*). Scheu vor Anthropomorphismen konte wol zur Deutung der Worte Ex. 24, 11: ‚die Aeltesten Israels schauten Gott (וַיֶחֱזוּ האלהים) in: sie schauten אֵת יְקָרָא דַיְיָ die Herrlichkeit Jehova's veranlassen, aber nicht zur Umschreibung der Worte: Elohim war mit dem Knaben (Ismael) Gen. 21, 20 in: das Wort Jehova's ward zur Stütze des Knaben. Schon bei Gen. 3, 8, wo wir bei *Onk.* zuerst מימרא דיי für יהוה finden, ist an eine Personification des Wortes Gottes nicht zu denken. Denn hier ist מימרא דיי, dessen Stimme Adam und Eva hören, Jehova selbst, der im Paradiese wandelt nnd den Protoplasten die Uebertretung seines Gebotes vorhält.

Ein Zusammenhang aber des *Mêmra* Jehova's mit dem Engel Jehova's ist nicht ersichtlich. Nirgends ist in den Targumim מלאך יהוה durch מֵימְרָא דיהוה paraphrasirt, sondern überall מלאך oder מלאכא gebraucht, und zwar so, daß der Gedanke an die Wesenseinheit des Engels Jehova's mit Jehova zurücktritt gegenüber der Vorstellung eines geschaffenen Engels, dessen sich Gott zur Offenbarung seines Willens bedient. Die Erklärung Gottes über diesen Engel, mit welcher Exod. 23, 21 die Warnung vor Auflehnung gegen seine Stimme motivirt ist: „denn mein Name ist in ihm" lautet bei *Onk.*: אֲרֵי בִשְׁמִי מֵימְרֵיהּ „denn in meinem Namen ist (d. h. ergeht) sein Wort", woraus deutlich zu ersehen, daß der Engel als ein geschaffener Engel gedacht ist. Und die Zusage Jehova's Ex. 33, 14: פָּנַי יֵלֵכוּ „mein *Angesicht* wird gehen" lautet bei *Onk.*: שְׁכִנְתִי meine *Schechina* wird gehen, und die Worte Jes. 63, 8. 9: „Er (Jehova) ward ihnen zum Heiland — und der Engel seines Angesichts schaffte ihnen Heil" — sind im Targ. wiedergegeben: ‚Sein Wort (מֵימְרֵיהּ) ward ihnen Erlöser und ein Engel von ihm (מַלְאָךְ מִן קֳדָמוֹהִי) erlöste sie.' — Eben so wenig läßt sich ein Zusammenhang des *Mêmra*-Begriffes mit der alttestamentlichen Weisheitslehre erweisen, selbst wenn man die poetischen Schilderungen der göttlichen Weisheit in Prov. 8, 22 ff. u. Sir. c. 24 so auffaßt, ‚daß in ihnen die Weisheit nicht blos als Weltidee gedacht ist, sondern als Hypostase, welche die Weltidee in sich hat und ihre natürliche und geistliche Verwirklichung vermittelt.'[1] Auch aus dem synonymen Gebrauche von Logos und Sophia, Wort und Weisheit im B. d. Weish. 9, 1 f. ergibt sich ein solcher Zusammenhang nicht, da die Sätze, daß Gott durch sein Wort alle Dinge geschaffen und durch seine Weisheit die Menschen bereitet habe, einfach aus der Erwähnung des Geistes Gottes neben dem schaffenden Worte in Gen. 1, 2 ff. gefolgert sind, und weder das Wort noch die Weisheit hypostatisch gedacht ist, ganz abgesehen davon, daß im B. der Weish. die alttestamentliche Lehre von der Weisheit mit der platonischen Idee der Weltseele verschmolzen ist. Und wenn auch im *Targ. Jerusch.* Gen. 1, 1 בְּרֵאשִׁית nicht: im Anfang, sondern בְּחוּכְמְתָא durch die Weisheit übersezt ist, als welche Anfang und Medium der Wege

1) So *Frz. Delitzsch*, System der christl. Apologetik. 1869. S. 433; auch *Hngstb.* Johannes-Ev. I S. 9 ff.

Gottes ist, und Weisheit und Wort z. B. auch in *Pirke Aboth III, 18* als Bezeichnung des vermittelnden Principes der Weltschöpfung wechseln (*Del.*), so ergibt sich daraus allerdings, daß allmählich die Idee der göttlichen Weisheit mit der Idee des schöpferischen Wortes Gottes zusammenfloß, aber durchaus nicht, daß der Begriff des *mêmra* Jehova's in den älteren Targumim aus der Idee der bei der Weltschöpfung wirkenden göttlichen Weisheit entwickelt worden sei. Selbst im *Targ. Jerusch.* ist es Gen. 1, 27 nicht die Weisheit, sondern das *mêmra* Jehova's, welches den Menschen nach seinem Bilde oder בִּדְמוּת מִן קֳדָם יהוה schuf. Eine ununterbrochene Fortentwickelung des Logosbegriffes von den Proverbien an bis in die Targumim herab' (*Ebr.*) ist also geschichtlich nicht zu constatiren. Warscheinlich haben die älteren Targumisten den Begriff des *mêmra* Jehova's unmittelbar aus der göttlichen Offenbarung im A. T. abgeleitet, nämlich daraus daß Gott nicht nur die Welt durch sein allmächtiges Wort geschaffen hat und erhält, sondern auch durch sein Wort seinen Heilsrath in Israel ausgeführt hat. Durch den Gebrauch der Targumim in den Synagogen wurde aber *mêmra* Jehova's zur Bezeichnung des sich offenbarenden Gottes so verbreitet, daß Johannes die griechische Uebersetzung dieses Begriffs ὁ λόγος τοῦ θεοῦ als bekant und den Lesern seiner Schriften verständlich voraussetzen konte. Denn mögen auch die uns erhaltenen Targume in der schriftlichen Redaction, in welcher wir sie besitzen, frühestens aus dem zweiten oder dritten Jahrh. n. Chr. stammen, so ist doch in dieser Redaction nur eine alt überlieferte Auffassung und Erklärung des Gesetzes und der Propheten schriftlich fixirt und der Ursprung aramäischer Paraphrasen des A. T. bis in die ersten Zeiten des zweiten Tempels hinauf zu verfolgen und das Vorhandensein von Targumen schon im Zeitalter der Makkabäer als sicher anzunehmen. Onkelos wird für einen Zeitgenossen des älteren Gamaliel gehalten und Jonathan, der Sohn Uziëls, als ein Schüler Hillels bezeichnet.[1] Doch darf man aus der Verbreitung des *Mêmra*-Begriffes zur Zeit des Evangelisten nicht den Schluß ziehen, daß Johannes Namen und Begriff aus den Targumim entlehnt habe. Denn die von Aelteren, z. B. von *Schöttgen* (Jesus der wahre Messias S. 8) aufgestelte und noch von *Bertholdt, Christolog. Judaeorum p. 129* wiederholte Ansicht, daß die Targumim zuweilen den Messias mit dem מימרא דיהוה identificiren, ist wenigstens in Bezug auf die älteren ganz unhaltbar. In 4 Mos. 23, 21, wo *Onk.* paraphrasirt: ‚das Wort Jehova's ihres Gottes ist ihre Hilfe und die Schechina ihres Königs ist unter ihnen', ist der Messias nicht mit dem Worte Gottes zu identificiren und unter dem Könige nicht der Messias sondern Jehova zu verstehen; vgl. *Oehler*, Messias in *Herzog*'s Realencycl. IX S. 437 u. *Weber l. c.* S. 174 ff.

Mehr Beifall fand, seitdem *Philo*'s Schriften bekanter wurden, die Ansicht, daß Johannes den Logosbegriff aus dem Systeme dieses alexandrinischen Philosophen aufgenommen habe, der etwa vom J. 25 v. Chr. bis in die Mitte des ersten Jahrh. lebte und dessen Schriften zur Zeit, als der

1) Vgl. außer meinem Lehrb. d. Einl. in d. A. T. S. 186—188 der 3. Aufl. noch *Wilh. Bacher*, Krit. Untersuchungen zum Prophetentargum, in d. Ztschr. der DMG. XXVIII S. 56, und *Ferd. Weber*, System der altsynagogalen palästinischen Theologie. Lpz. 1880. S. XI ff.

Evangelist schrieb, bereits in Asien bekant und verbreitet sein mochten.[1] In Ephesus hatte ja der Alexandriner Apollos gewirkt und dort lebte gleichzeitig mit Johannes der Gnostiker Kerinth, der von Aegypten dahin gekommen sein soll. Aber der Begriff des Logos ist viel älter als Philo. Er

---

1) Die zahlreiche Literatur über Philo und die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie s. in den Comment. von *De Wette, Meyer* u. *Luthardt* (I S. 263 f.) und in *Schürer*'s Lehrb. der neutestl. Zeitgesch. S. 648 f. — Die erste Druckausgabe der Werke *Philo*'s von *Turnebus*, erschien zu Paris 1552; ihr folgte die Genfer Ausg. von *Höschel* im J. 1613; vollständiger und mit zahlreichen Hilfsmitteln versehen ist die Ausg. von *Thom. Mangey* vom J. 1742. — *Hugo Grotius* war der erste, welcher in seinen 1644 erschienenen *Annotatt. in N. Test.* aus dem A. T., den Rabbinen und chaldäischen Paraphrasen, aus den Schriften Philo's u. den ältesten Kirchenvätern alles zusammenstelte, was zum geschichtlichen Verständnisse des Prologs aus der theologischen Denkweise seiner Zeit dienen konte. Hierauf unternahm der Socinianer *Chrph. Sand (Interpretationes paradoxae IV evangeliorum, quibus adfixa est dissertatio de verbo. Amstelod. 1670)* den Johanneischen Logosbegriff aus Philo zu erläutern, wurde aber von *Abr. Calov, Biblia ill. ad Joh. 1, 1 ff.* ausführlich widerlegt. Das historische Verhältnis zwischen der Johanneischen und der Philonischen Lehre suchte erst *Clericus (Comm. in Pentat. Frcf. 1714 p. 391* u. zu *Hammand*'s *Paraphr. N. T. I, 396)* genauer zu bestimmen. Auch *Wetstein (N. T. 1751)* wies auf die Verschiedenheit des Sinnes hin, in welchem einerseits die Gnostiker u. Alexandrinischen Juden, andererseits Johannes das Wort λόγος gebrauchen, während *Coccejus, Lampe, Bengel* u. A. sich entschieden gegen die Entlehnung des Logosbegriffes aus jüdisch-alexandrinischer, griechischer oder gnostischer Philosophie erklärten, und *Carpzov* bemerkt: *scripsisset Joannes ita omnino, si vel nullus etiam Plato, aut Philo nullus, umquam aliquid de Logo exposuisset.* Dagegen nahmen *Ballenstedt* (Philo u. Johannes), *Gfrörer* (Urchristenthum) und *Grossmann (Quaestiones philonianae)* einen überwiegenden Einfluß Philo's auf das Christentum an, und selbst noch *Lücke* sucht den Lehrbegriff einseitig aus und nach Philo zu erläutern. Nachdem aber *Zeller* (Philosophie der Griechen III, 2) und *M. Heinze* (die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie 1872, vgl. Zur Geschichte des Logosbegriffes, in d. Ev.-Luth. KZ. von *Luthardt* 1872. Nr. 51) den bedeutenden Einfluß der Stoa auf Philo gegenüber der früheren Betonung des Platonismus nachgewiesen, beschränkten sich sowol *Baur* und seine Schüler als auch die neuprotestantischen Kritiker *Lipsius, Keim* u. A. darauf, die Logosidee des vierten Evangeliums im allgemeinen aus der damals in Ephesus herschenden jüdisch-alexandrinischen oder gnostischen Zeitphilosophie zu erklären. Dagegen haben nicht nur *Hoelemann l. c., Hngstb., Lutht.* u. *Godet* (in den Comment.), sondern auch *B. Weiß* (Lehrb. der bibl. Theol. des N. T. 3. Aufl. §. 145) die Herleitung des Johanneischen Logos aus der philonischen oder anderer Speculation für unbegründet erklärt und den Logos-Begriff und -Namen aus dem A. Test. und den Aussprüchen Jesu über sein vorgeschichtliches Sein abgeleitet. *Weiß* bemerkt darüber S. 264: ‚Johannes fand im A. T., das ja nach seiner Auffassung von dem ewigen Sohne Gottes geweißagt hatte, neben Gott von Anfang an vielfach sein Wort genant, als ein lebendig wirksames, und da es ja eben das Wesen des Wortes ist, das Innere des Redenden zu offenbaren, so lag es nahe den Sohn, welcher bei seinem Erscheinen auf Erden der Offenbarer des Vaters gewesen war, in diesem Worte Gottes bezeichnet zu finden', und weiter in der Anmerk.: ‚Die Erfahrung von der lebendigen Wirksamkeit des Wortes Gottes konte nicht zu der Hypostasirung desselben führen; aber wenn Johannes den Gottessohn als das selbstlebendige (persönliche) Organ der Gottesoffenbarung, das vom Anfang beim Vater gewesen war, kennen gelernt hatte, und von diesem Gesichtspunkte aus das A. T. (vielleicht ge-

komt schon bei dem altjonischen Naturphilosophen *Heraclit* in seinem Buche περὶ φύσεως vor von der Rede, welche alle Dinge führen und auf die wir nur zu hören brauchen, um zur Erkentnis des die Weltharmonie begründenden Gesetzes zu gelangen. Dann erhält ὁ λόγος in den Sokratischen Schulen die Bedeutung der Definition, welche die wesentlichen Merkmale der Dinge angibt, und den Begriff der wesentlichen Merkmale. Das Wesen der Dinge suchte *Plato* in ewigen lebendigen Vorbildern oder Formen, die er Ideen nante; *Aristoteles* dagegen zog die Trennung der Ideen von den Dingen in Zweifel und ließ das Wesen den betreffenden Objecten einwohnen, obwol auch ihm die Form, der Begriff (ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία) dasjenige war, was erst dem nur mit Anlagen begabten Stoffe seine Wirklichkeit verleiht. Dieser alle wesentlichen Merkmale in sich enthaltende und den Stoff darnach formende Begriff wurde von den Stoikern verselbständigt und materialistisch als eine feurige Luftart (πνεῦμα) gefaßt, welche als das Thätige den ganzen Stoff (Wasser und Erde) durchzieht, woraus sich eine Menge im Stoffe wirkender λόγοι ergab, welche, da die Dinge allmählich aus Anfängen, aus dem Samen erwachsen, λόγοι σπερματικοί sind. Da nun die gesamte Welt ein großer Organismus ist, vom πνεῦμα d. i. von feuriger Luft, welche die Gottheit und Weltseele zugleich ist, erfüllt und geboren, und sich allmählich zur jetzigen vollkommenen Welt entwickelt hat, so ergibt sich ein allgemeiner λόγος, welcher alle einzelnen λόγοι in sich befaßt; und dieser λόγος wird aus einer Luft, einem πνεῦμα bestehen und dieses Pneuma früher als die jetzige Weltgestalt gewesen, also ihr σπερματικὸς λόγος sein. Dieser allgemeine oder oberste λόγος ist, da die λόγοι als wirkende Begriffe mit Notwendigkeit wirken, gleich dem Gesetze, der Notwendigkeit (εἱμαρμένη), gemäß der alles wird, und entspricht religiös gedacht der Vorsehung, der absoluten Weisheit, in der sich die einzelnen Unvollkommenheiten in die allgemeine Weltharmonie auflösen. — Was aber von der Welt als Makrokosmos gilt, das gilt auch vom Menschen als Mikrokosmos. Er trägt ein materiell gedachtes πνεῦμα d. h. sowol Luft, Feuerhauch, als auch wirkender Begriff oder Vernunft in sich und hat dem λόγος gemäß d. h. naturgemäß zu leben. Dieser λόγος ist zunächst ein dem Menschen einwohnender λόγος ἐνδιάθετος, wird aber zum λόγος προφορικός, sofern er in den Aeußerungen der Rede heraustritt. — Der λόγος der Stoiker ist demnach die dem Weltall inwohnende Vernunft, die bewußte alles durchdringende Seele der Welt, die einfach mit der Gottheit zusammenfält. Den Begriff des göttlichen Logos hat Philo aus der stoischen Philosophie, die um Christi Zeit die herschende Denkweise aller Gebildeten von ernster Gesinnung war, entnommen, aber den Pantheismus der Stoa mit der Platonischen ‚Idee der Ideen' vermählt und, als Monotheist und schriftgläubiger Jude, den Logos als ein Mittelglied Gottes und der Welt, als Abbild des göttlichen Wesens und Urbild des Weltalls gefaßt und mit den alttestamentlichen Ideen des schöpferischen Wortes und der göttlichen Weisheit combinirt. Zu Grunde liegt dem Logos-

---

rade mit der targumistischen Deutung מֵימְרָא דְיְיָ) las, das überall von dem Sohne zeugen solte (Ex. 5, 34), so mußte er wol darauf kommen, jenes lebendige Gotteswort für eine Bezeichnung dieses Gottessohnes zu nehmen.' Vgl. noch *W. Beyschlag*, z. Joh. Frage S. 150 ff.

begriffe des Philo die stoische Lehre von der Gottheit als in der Welt wirkenden Vernunft. Dieser stoischen Lehre hat Philo durch die Unterscheidung des Logos von der Gottheit ihr pantheistisches, durch seine Unterscheidung von dem gebildeten Stoffe ihr materialistisches Gepräge abgestreift und so den Logos zu einem Mittelwesen zwischen Gott und der Welt gemacht, das weder ungeschaffen ist wie Gott, noch geschaffen nach Art der Menschen, und zwischen persönlichem und unpersönlichem Sein unklar in der Mitte schwebt, bald mehr stoisch als eine in der Welt wirkende Kraft oder Eigenschaft Gottes und als Organ der Weltbildung geschildert ist, bald mehr alttestamentlich als Hypostase, als Stellvertreter und Gesandter Gottes, als Engel oder Erzengel, welcher die Offenbarungen Gottes überbringt und umgekehrt die Beziehungen der Welt zu Gott als Hoherpriester vermittelt.

Mag nun Philo der erste gewesen sein, der aus dem Logos der Stoa durch Verquickung mit den alttestamentlichen Ideen vom Geiste und Worte Gottes und der göttlichen Weisheit ein solches Mittelwesen gebildet hat, oder schon sein Landsmann und Vorgänger *Aristobul* ähnliches gelehrt haben, so viel ergibt sich daraus evident, daß der Apostel Johannes weder seine Logoslehre noch auch nur den Logosnamen für die Bezeichnung des Sohnes Gottes in seinem vorgeschichtlichen Sein aus diesem alexandrinischen Produkte entnommen hat. Wenn also auch die Philonische Logosidee in der Umgebung des Apostels bekant und verbreitet war, so daß er derselben die christliche Warheit entgegensetzen wolte, so konte er doch zur Bezeichnung des vorgeschichtlichen Seins des Sohnes Gottes nicht von Philo den Namen Logos sich aneignen, weil Philo mit diesem Worte einen wesentlich anderen Begriff verbunden hatte. Solte bei dieser Verschiedenheit Johannes den Begriff nicht selbständig aus den Aussprüchen Jesu über sein vorweltliches Sein bei dem Vater in Verbindung mit der alttestamentlichen Lehre vom Worte Gottes gebildet haben, und solte er den Begriff in einem bestimten dogmenhistorischen Zusammenhange als bekant voraussetzen, so würden wir den Mangel einer Erklärung und Vermittelung dieses Begriffs aus der Bekantschaft der Leser seines Evangeliums mit den targumischen Theologumen des *mêmra Jehova's* zu erklären haben. Aber notwendig erscheint auch diese Annahme nicht. Denn da die johanneischen Aussagen über den Logos nicht Resultate aprioristischer Speculation eines christlichen Gnostikers über das göttliche Wesen, das im Anfange bei Gott war, sondern geschichtliche Aussagen sind, zu welchen die Prämissen in dem was Johannes in dem evangelischen Berichte als Worte und Thaten des geschichtlichen Jesus mitteilt, und in der Lehre des A. T. vom Worte Gottes vollständig gegeben sind: so konte er bei der deutlichen Bezugnahme auf das schöpferische Wort Gottes in v. 1 f. voraussetzen, daß der Leser den Zusammenhang des Logosbegriffes mit dem Worte Gottes, durch welches nach der Anschauung des A. T. alle Beziehungen des unsichtbaren Gottes zu den Menschen vermittelt sind, erkennen und die Wahl des Wortes ὁ λόγος für den Sohn Gottes in seinem vorgeschichtlichen Sein und Walten in der Welt verstehen würde. Solte aber diese Annahme zur Erklärung des Logosnamens nicht ausreichen, so läßt sich die Behauptung, daß die Art wie er den Logosnamen

als bekant voraussetze, auf eine Entlehnung aus einer Zeitphilosophie hinweise, mit der Bemerkung von *B. Weiß* (Lehrb. der bibl. Theol. des N. T. S. 625 d. 3. Aufl.): ‚diese Behauptung übersieht, daß diese Bezeichnungsweise den Lesern aus der Lehrwirksamkeit des Verfassers bekant sein konte', entkräften.

V. 6—13. Die zweite Strophe: Johannes von Gott gesandt als Zeuge von dem in die Welt kommenden Lichte und die Aufnahme des warhaftigen Lichtes vonseiten der Menschen. — V. 6—8. „Es trat auf ein Mensch, gesandt von Gott, mit Namen Johannes; dieser kam zum Zeugnisse, damit er von dem Lichte zeugete, auf daß alle durch ihn glaubeten. Nicht war derselbe das Licht, sondern daß er zeugete von dem Lichte." Ἐγένετο steht nicht für ἦν, sondern wie Mrk. 1, 4. Luk. 1, 5 in der Bedeutung; es trat auf, ist also nicht mit ἀπεσταλμένος zu verbinden, oder Umschreibung für ἀπεστάλη (*Chrysost.* u. v. A. bis auf *Hngstb.*). ἀπεσταλμ. παρὰ θεοῦ gesandt von Gott her, weist auf Mal. 3, 1 u. 23 hin und bezeichnet Johannes als den dort angekündigten Propheten und Herold Christi. Gemeint ist der Täufer, aber der Evangelist bezeichnet ihn nicht näher durch das Prädicat ὁ βαπτιστής, wie Mtth. 3, 1 u. a.; doch nicht aus dem Grunde, weil er in seinem Evangelium keinen anderen Johannes erwähnt, sondern weil er den Taufberuf des Johannes als bekant voraussetzt und hier nur von der Bedeutung seines Zeugnisses handelt. Der Zweck seiner Sendung wird durch εἰς μαρτυρίαν zuerst allgemein angegeben, sodann durch ἵνα μαρτυρ. κτλ. näher bestimt. Περὶ τοῦ φωτός d. i. von dem Logos, der laut v. 4 das Licht der Menschen war. Durch das Zeugnis, welches Johannes von Christo ablegte, solten alle zum Glauben an Christum gelangen. δι' αὐτοῦ d. i. durch Johannes; nicht durch das Licht (*Grot. Lamp.*) oder durch Christus (*Ew.*). Πιστεύειν absolut gebraucht ist der Glaube an Christum, durch welchen wir das Leben haben 20, 31. Darin liegt die Bedeutung der Sendung des Täufers, daß er durch sein Zeugnis zu dem Lichte, welches Christus ist, führt. Dies wird in v. 8 noch deutlicher ausgesprochen. „Nicht war er das Licht", wofür er bei seinem Auftreten vom Volke gehalten wurde, s. zu v. 20 u. Luk. 3, 15. Der Nachdruck liegt nicht auf dem ἦν (*Mey.*), sondern auf dem Subjecte ἐκεῖνος (*Luthdt., God.*). Zu ἀλλ' ist aus dem Vorhergehenden ἦλθεν hinzuzudenken (*Mey.*), nicht ἦν (*Lücke, God.*), das, wenn sprachlich nachweisbar, hier nicht passen würde; s. *Winer,* Gr. §. 43. S. 297.

V. 9—11. Das Zeugnis des Täufers solte allen ein Führer zum Glauben werden, dennoch fand das Licht bei seinem Kommen in die Welt keinen Glauben. V. 9. „Es war das warhaftige Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, in die Welt kommend." Dieser Vers wird verschieden construirt. Wir verbinden ἦν mit ἐρχόμενον, fassen es aber nicht als Umschreibung des Imperfects ‚es kam', nur gewählt, um die Beziehung auf die Grundweißagung Mal. 3, 1 deutlicher hervorzuheben oder Christum als den ἐρχόμενος zu bezeichnen (*Hngstb.*). Denn solte durch ἐρχόμενον das Licht als der der Weißagung gemäß Kommende bezeichnet werden, so dürfte der Artikel nicht fehlen, da hierfür ὁ ἐρχόμενος der constante Ausdruck ist. Auch ist ἦν ἐρχόμενον nicht

paraphrastisches Futurum: *erat venturum (Thol., Olsh., Lthdt.)*: das Licht als eins, das kommen solte, bezeichnend, sondern: es war kommend s. v. a. es war im Kommen begriffen. Das Kommen ist als Zustand gedacht, in welchem das Licht sich befand. Als Johannes von Jesu zu zeugen begann, schikte sich Jesus an, als Heiland aufzutreten. ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον ist nicht = geboren werden, auch in 18, 37 nicht, sondern: in die Erscheinungswelt eintreten, in der Welt hervortreten. Das Auftreten Jesu begann mit seiner Taufe, bei welcher er dem Täufer als der Sohn Gottes bezeugt wurde, daß dieser fortan von ihm zeugen konte, v. 31—34. Abzuweisen ist demnach sowol die Auffassung des ἦν im Sinne von *aderat:* vorhanden war das wahre Licht (*Mey.*), als auch die Ergänzung des Subjects, so daß τὸ φῶς ἀληθ. Prädicat wäre: Es (das Licht von dem Johannes zeugte) war das wahrhaftige Licht (*Luther*). Denn ἦν gegenüber dem οὐκ ἦν v. 8 kann nicht die Bed. *aderat* haben, und aus dem vorhergehenden V., in welchem Johannes Subject war, läßt sich nicht τὸ φῶς als Subject entnehmen. Unzulässig ist auch die Verbindung des ἐρχόμενον mit ἄνθρωπον, die nicht nur ein müßiger Beisatz wäre, sondern auch einen unrichtigen Gedanken ergäbe, da ja alle Menschen in die Welt kommen, das Licht aber nicht jeden, der in die Welt komt, erleuchtet, sondern nur jeden der sich erleuchten läßt. Diese Ergänzung ergibt sich bei dem nicht näher bestimten πάντα ἄνθρωπον von selbst aus dem Contexte, da das Präs. φωτίζει nur ausdrükt, was das Licht vermag. πάντα ἄνθρ. jeden Menschen ist stärker als alle Menschen. Das Prädicat ἀληθινός, bei Johannes häufig, bezeichnet nicht das Wahre im Gegensatz gegen das Falsche, sondern das Reale, seiner Idee Entsprechende im Gegensatz gegen die unvollkommenen Realisirungen der Idee, oder das Urbildliche im Gegensatz gegen die irdischen Abbilder. Auch Johannes war λύχνος φαίνων, von dem Licht ausging (5, 35), aber das warhaftige Licht ist Christus, der sich 8, 12 das Licht der Welt nent.

V. 10 u. 11. „In der Welt war er und die Welt ist durch ihn geworden, und die Welt erkante ihn nicht. In sein Eigentum kam er und die Eigenen nahmen ihn nicht auf.“ Die Aehnlichkeit des Inhalts beider Vv. hat viele Ausl. verleitet, den Unterschied beider blos in dem Wechsel von ὁ κόσμος mit τὰ ἴδια zu suchen und den Gegensatz, der in den Verben ἦν und ἦλθεν liegt, zu übersehen. Das ἐν τῷ κ. ἦν ist weder nähere Bestimmung des nachdrücklichen ἦν v. 9 (*Mey.*), noch resumirt es den Inhalt des vorigen Verses, welcher über das Kommen des Lichtes, des Heilandes in der Welt berichtet: ‚so war er also in der Welt‘ (*Hngstb.*). Das *so* und *also* ist eingetragen. Auch bedeutet ἦν weder: ‚er war erschienen‘ (*Lücke*), noch steht es für das Plusquamperfect: ‚er war stets in der Welt gewesen‘ (*Thol., Olsh.*), sondern besagt einfach: er war in der Welt. Richtig bemerkt *God.*: der erste Satz von v. 10 bildet einen Contrast gegen die lezten Worte von v. 9: ‚das Licht, das in die Welt komt, war schon in derselben.‘ Das *schon* ist zwar nicht ausgesprochen, liegt aber im Zusammenhange, namentlich in dem folgenden Satz: ‚und die Welt ist durch den-

selben geworden', welchen *Mey.* richtig als klimaktische weitere Vorbereitung des Gegensatzes unter Rückblick auf v. 3 faßt. — Wie der Apostel in dieser Klimax auf v. 3 zurückblikt und den Gedanken jenes V. zur Steigerung des Gegensatzes wiederholt, so nimt er in ἐν τῷ κόσμῳ ἦν den in v. 4[b] u. 5[a] angedeuteten Gedanken wieder auf, um das Widerstrebeu der Menschheit gegen das vom Logos ausgehende Licht und Leben weiter darzulegen. Das αὐτόν des lezten Satzes zeigt, daß der Begriff des λόγος infolge der Wiederaufnahme des Gedankens: die Welt ist δι' αὐτοῦ geworden wieder hervortritt, denn in diesem Satze kann αὐτοῦ nicht als Neutrum gefaßt und auf τὸ φῶς bezogen, sondern nur wie in v. 3 als Masculinum von ὁ λόγος verstanden werden. Demgemäß wird auch zu ἐν τῷ κ. ἦν nicht τὸ φῶς sondern ὁ λόγος als Subject anzunehmen sein. Die Aussage: ‚er war in der Welt' bezieht sich auf die Zeit vor der Menschwerdung des Logos, nicht auf die Zeit, da Johannes von ihm zeugte (*Hngstb., Mey.* u. A.), worauf das εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν geht. Dem Kommen εἰς τὰ ἴδια ging das ἦν ἐν τ. κόσμῳ zeitlich vorauf. Der Apostel wiederholt den Gedanken von v. 4 u. 5, *ne quis illud veniens in mundum* (v. 9) *ita accipiat, ac si lux antea in mundo plane non fuisset (Beng.),* und fügt erläuternd und begründend hinzu: „die Welt ist durch ihn geworden"; er war ihr also nicht fremd, um so eher hätte sie ihn erkennen können und sollen, dennoch erkante sie ihn nicht. Die drei Sätze sind nur durch καί verbunden, wodurch der Contrast zwischen dem was sein solte und dem was war gehoben wird. κόσμος ist in den beiden ersten Sätzen die sublunare Welt als Wohnstätte der Menschheit, im dritten die Menschheit in ihrem geschichtlichen Verhalten zum Logos, dem sie ihr Dasein verdankt. — V. 11. Nicht nur die Welt erkante den Logos nicht als den Quell des Lichtes und Lebens, sondern auch das Volk Israel nahm ihn als er kam nicht auf, obwol es auf sein Erscheinen vorbereitet war. Τὰ ἴδια das Eigene, das Eigentum, im Unterschiede von ὁ κόσμος, verstehen die meisten Ausl. von Israel als dem Eigentume Jehova's unter allen Völkern (Ex. 19, 5. Deut. 7, 6. Ps. 135, 4). Im allgemeinen richtig, aber sprachlich nicht genau, da das Abstractum τὰ ἴδια nicht *pro concreto* οἱ ἴδιοι steht. Genauer *Beng.: propria Messiae erant quaecunque Israelis erant, terra, urbs, templum.* Τὰ ἴδια also das alttestamentliche Gottesreich, und οἱ ἴδιοι die Israeliten als Bürger dieses Reichs, als die Glieder des Volks, welches Jehova sich zum Eigentum aus allen Völkern erwählt hat. Der Jehova des A. Test. ist ja der Logos vgl. 12, 41; und ἦλθε die Erscheinung des Logos im Fleische, sein geschichtliches Auftreten in Israel, als der von den Propheten geweißagte Messias und Heiland. αὐτὸν οὐ παρέλαβον sie nahmen ihn nicht auf, wie sie ihn als den Herrn, der zu seinem Tempel kam (Mal. 3, 1), hätten aufnehmen sollen. ‚Es hätte — sagt *God.* — eine nationale, feierliche, officielle Anerkennung des ganzen Volks sein sollen, welches seinem Messias zugejauchzt, seinem Gotte gehuldigt hätte.' Aber das Volk Israel, als Ganzes betrachtet, verwarf ihn.

Doch nicht alle Einzelnen. Dies hebt der Apostel in v. 12 u. 13

hervor, mit Angabe des Heilsgutes, welches die Aufnahme denselben gewährte. V. 12. „Wie viele aber ihn aufnahmen, denen gab er Macht Kinder Gottes zu werden, denen die an seinen Namen glauben." ἐξουσία bed. nicht Würde, Vorzug (*Erasm. Beza* u. A.), auch nicht die blose Möglichkeit oder Kraft (*de W., Lücke*), sondern Macht, Ermächtigung, vgl. 5, 27. 10, 18. 17, 2 (*Mey., Lthdt.*), wogegen der Einwand von *God.*, daß der Gläubige nicht sich selbst zu einem Kinde Gottes machen kann, nichts beweist. Denn darin, daß Christus die Macht dazu gibt, liegt ja deutlich, daß er dies aus eigener Kraft nicht vermag. Die Macht, Kinder Gottes *zu werden,* gab er denen, die an seinen Namen glauben, nicht die Kindschaft selbst, weil diese den Geist der Wiedergeburt zu ihrer Voraussetzung hat, dessen Mitteilung erst nach dem Stadium des irdischen Lebens Jesu folgte, hier aber der Evangelist nur das irdische Leben Jesu und den Glauben während desselben im Auge hat (*Lthdt.*). πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ steht nicht für πιστεύειν εἰς αὐτόν. Der Name ist die Offenbarung des Wesens. An den Namen Jesu glauben heißt also: an Jesum als den eingeborenen Sohn Gottes, wie er sich kundgegeben hat (v. 14), glauben. τοῖς πιστεύουσιν nicht *quippe qui credunt,* begründend gedacht, indem sie als die Glaubenden die subjective Bedingung zur Kindschaft erfüllt haben (*Mey.*). Dieser Gedanke ist gegen den Context, in welchem die Gotteskindschaft als ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι gefaßt ist. Noch irriger ist die Folgerung von *Bg.-Cr.*, daß das Gotteskindwerden von dem Wollen und Mitwirken des Menschen selbst abhängig gemacht sei. τοῖς πιστ. ist Apposition zu αὐτοῖς die Bestimmung nachbringend, daß die Aufnahme Jesu mittelst des Glaubens an seinen Namen geschieht. — In v. 13: „welche nicht aus dem Geblüte, auch nicht aus Willen des Fleisches, auch nicht aus Willen eines Mannes, sondern aus Gott geboren sind", geht οἳ nicht auf τοῖς πιστεύουσιν, sondern auf τέκνα θεοῦ, da hier das Wesen der Gotteskindschaft beschrieben wird. Zuerst negativ so, daß jede Art natürlicher Geburt und menschlicher Mitwirkung ausgeschlossen wird. Οὐκ ἐξ αἱμάτων nicht aus menschlichem Geblüte, vgl. Act. 17, 26. Das Blut ist als der materielle Grundstoff gedacht, aus welchem der menschliche Organismus hervorgeht, vgl. *Delitzsch,* Bibl. Psychol. S. 246; und bei dem Plural ist der Stoff als Inbegriff verschiedener Bestandteile vorgestelt, vgl. *Kühner,* Gr. II S. 14, 2; dabei also weder an beide Eltern (*August.*), noch an die Vielheit der Gotteskinder (*Bg.-Cr.*), noch an die *continuos propagationum ordines (Hoel.)* zu denken. Die zwei folgenden Bestimmungen: οὐδὲ ἐκ θελήμ. σαρκὸς οὐδὲ ἐκ *cet.* sind nicht als dem ἐξ αἱμάτ. subordinirte Teile zu fassen, was durch οὔτε — οὔτε hätte ausgedrükt werden müssen, sondern coordinirt, oder vielmehr zwei parallele Bestimmungen, welche die natürliche, menschliche Erzeugung verneinen, wie das vor beiden stehende θελήματος lehrt. Bei σάρξ ist aber nicht (mit *August., Olsh.* u. A.) an das Weib im Unterschiede von dem Manne zu denken. Diese Bedeutung hat σάρξ nirgends. Es bed. den Menschen nach seiner natürlichen, ungeistlichen Seite, und ἀνήρ denselben nach der bei der Zeugung in Betracht kommenden

Persönlichkeit. Den Gegensatz zu allen drei Bestimmungen bildet ἐκ θεοῦ aus Gott d. i. aus dem Geiste Gottes (3, 5) gezeugt. Was vom Fleische geboren ist, das ist Fleisch; die Gotteskindschaft ist geistlicher, göttlicher Natur und kann nur vom Geiste Gottes gewirkt werden. — Der Begriff der Gotteskindschaft in diesem Sinne ist dem A. T. fremd. Die göttliche Vaterschaft Israels bezeichnet nur das Verhältnis der Liebe und der sittlichen Gemeinschaft, in welches Jehova Israel durch Erwählung zum Bundesvolke zu sich gesezt hat. So Exod. 4, 22 f., wo Jehova dem Pharao sagen läßt: ‚mein erstgeborener Sohn ist Israel', Deut. 32, 11, wo Gott der Vater heißt, der Israel geschaffen und bereitet hat, vgl. Jes. 43, 1. 15. 45, 11. 64, 7. Diese Vaterschaft hat sich bethätigt in der Erlösung Israels aus Aegypten Hos. 11, 1 und wird sich in der künftigen Erlösung und Führung Israels erweisen, Jes. 63, 16 vgl. Jer. 31, 9. 20. Mal. 1, 6. 2, 10. Wie Israel im Ganzen Sohn Gottes heißt, so ist diese Benennung auch auf die einzelnen Israeliten übertragen, daß sie Söhne Jehova's heißen Deut. 14, 1, aber nur als Angehörige des Volks, sofern sie demselben einverleibt sind. Vgl. *Oehler,* Theolog. des A. Test. I S. 270 ff.

V. 14—18. In der dritten Strophe wird das Kommen des Logos näher als Menschwerdung bestimt und die Fülle des Heils geschildert, welches er als der Eingeborene vom Vater uns gebracht hat.[1] V. 14.

---

1) V. 16. Statt καί (Rec. nach *AC³EFG al., Syr. Vlg.*) bieten ℵ*BC*DLX, It. (pler.), Copt. Arm.* ὅτι, welches nicht nur besser bezeugt ist, sondern auch als die schwierigere Lesart den Vorzug verdient. — In v. 18 ist die Rec. ὁ μονογενὴς υἱός durch *AC³EFGHKMSŪVXΓΔΛΠ*, sämtl. Minusk. außer 33, *It., Vlg., Syr. vet., Harcl.* u. *Hierosol., Memph.* bezeugt, wogegen ℵ*BC*L. 33. Syr. vulg., Syr. Harcl. marg., Armen.* μονογενὴς θεός (ℵ* u. 33 ὁ μονογ. θ.) lesen. Diese Lesart, welche nach dem Urteile der meisten Kritiker aus einer dogmatischen Glosse geflossen ist, hat jüngst einen umsichtigen Verteidiger gefunden an *F. J. A. Hort, Two dissertations. I.: On* Μονογενὴς θεός *in scripture and Tradition . . ,. Cambr. and London 1876,* der durch eingehende Erörterung der patristischen Zeugnisse nachgewiesen, daß beide Lesarten bis in das dritte Drittel des 2. Jahrh.'s zurückverfolgt werden können, und daß im Oriente die LA μονογενὴς θεός von Anfang an bis ins 4. Jahrh. die herschende war, dagegen ὁ μονογεν. υἱός im vornicänischen Zeitalter nur am *Vetus Latinus* einen einzigen selbständigen Zeugen hat, woraus sich ergebe, daß ὁ μονογ. υἱός eine von den zahlreichen antinicänischen abendländischen Lesarten sei, die in den eklektischen griechischen Bibeltext des 4. u. 5. Jahrh.'s recipirt worden sind. Diese Ansicht hat *H.* sodann durch innere Gründe so probabel zu machen versucht, daß *Ad. Harnack* in der Anzeige seiner Schrift in *Schürer's* Theol. LZ. 1876. Nr. 21 u. *B. Weiß* in *Meyer's* Comm. den Beweis, ‚daß μονογενὴς θεός in den Johanneischen Text gehöre, für ‚unwiderleglich erbracht' halten. In den Text hat sie *Tregelles* aufgenommen, während der berühmte Textkritiker *E. Abbot (Bibliothek. Sacra Octob. 1861. Unitarian Review. Juni 1875)* u. Prof. *Drummond (Theolog. Rev. Octob. 1871)* für die recipirte Lesart eingetreten sind, die auch *Tischend.* in der *edit. VIII* noch beibehalten hat.

So viel steht fest und wird von *Hort* wie von *Tischend.* anerkant, daß die Variante nicht durch zufällige Vertauschung von ΥC und ΘC entstanden ist. Aber dafür daß μονογενὴς θεός ursprünglich, also echt johanneisch sei, läßt sich aus dem Ptolemäusfragment bei *Iren. I, 8, 5* kein historischer Beweis entnehmen. Denn solte in diesem Fragment auch mit *Hort* (nach dem

„Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns und wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit wie eines Eingeborenen vom Vater, voller Gnade und Warheit." Καί steht weder für γάρ denn, nämlich, v. 11—13 begründend (*Chrysost. Theophyl., Lampe, God.* u. A.), noch

---

Referate von *Harnack*): Ἰωάννης .... Ἀρχήν τινα ὑποτίθεται τὸ πρῶτον γεννηθὲν ὑπὸ τ. θεοῦ, ὃ δὴ καὶ Υἱὸν καὶ Μονογενῆ Θεὸν κέκληκεν, ἐν ᾧ τὰ πάντα ὁ Πατὴρ προέβαλε σπερματικῶς zu lesen sein, während der Text in der Irenäusausg. von *Stieren:* Ἰωάννης ... βουλόμενος εἰπεῖν τὴν τῶν ὅλων γένεσιν, καθ' ἣν τὰ πάντα προέβαλεν ὁ Πατὴρ, ἀρχήν τινα ὑποτίθεται, τὸ πρῶτον γεννηθὲν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, ὃν δὴ καὶ υἱὸν Μονογενῆ καὶ Θεὸν κέκληκεν, ἐν ᾧ *cet.* (ohne Erwähnung einer Variante) lautet, so ergibt sich doch aus dem Context dieser Stelle ganz evident, daß Ptolemäus die angeführte Benennung der ersten ἀρχή: μονογενῆ θεόν nicht aus dem Evangelientexte Joh. 1, 18 genommen, sondern aus Joh. 1, 1 u. 14 gefolgert hat. In §. 5 der a. St. weist nämlich *Iren.* nach, wie Ptolemäus lehre, Johannes der Jünger des Herrn habe die erste Aeonen-Ogdoas in Joh. 1, 1—14 angezeigt; und zwar in v. 1 u. 2 die drei: Θεὸν καὶ ἀρχὴν καὶ λόγον, wobei sie (die Valentinianer) aus καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος schließen: τὸ γὰρ ἐκ Θεοῦ γεννηθὲν Θεός ἐστιν. Weiter schließen sie aus v. 3, daß der Logos für alle folgenden Aeonen μορφῆς καὶ γενέσεως αἴτιος geworden; aus v. 4 u. 5 leiten sie die drei: Ζωὴν καὶ Ἄνθρωπον καὶ Ἐκκλησίαν ab, und aus λόγον σάρκα γενόμενον, οὗ τὴν δόξαν ἐθεασάμεθα — οἷα ἦν ἡ τοῦ Μονογενοῦς, ἡ ὑπὸ τοῦ Πατρὸς δοθεῖσα αὐτῷ, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας (v. 14) die Aeonen Χάρις καὶ Μονογενής καὶ Ἀλήθεια, worauf das Fragment mit den Worten schließt: Οὕτως ὁ Ἰωάννης περὶ τῆς πρώτης καὶ μητρὸς τῶν ὅλων Αἰώνων ὀγδοάδος εἴρηκε. Πατέρα γὰρ εἴρηκε καὶ Χάριν καὶ Μονογενῆ καὶ Ἀλήθειαν καὶ Λόγον καὶ Ζωὴν καὶ Ἄνθρωπον καὶ Ἐκκλησίαν. In dieser Darlegung fehlt jede Spur davon, daß Ptolemäus die dem Johannes zugeschriebenen Benennungen des Logos aus Joh. 1, 18 genommen oder in seinem Evangelienexemplar μονογενὴς θεός gelesen habe. Auf Joh. 1, 18 hat Ptolemäus gar nicht Bezug genommen, und ebenso wenig Irenäus in der Widerlegung §. 6 f. Die Stelle Joh. 1, 18 wird bei Irenäus dreimal angeführt, in Stellen, die uns nur in lateinischer Uebersetzung erhalten sind, nämlich III, 11, 6 u. IV, 20, 6, wo sie *unigenitus filius Dei, qui est in sinu Patris*, und IV, 20, 11, wo sie *unigenitus Deus, qui* .... bei *Stieren* lautet. — Wie demnach das Ptolemäusfragment keinen Beweis für die Lesart μονογενὴς θεός liefert, so sind auch die inneren Gründe, die hiefür geltend gemacht werden, für diesen Beweis zu schwach.

So soll schon der Umstand schwer ins Gewicht fallen. daß das in 1, 18 als alt bezeugte μονογενὴς θεός eine sonst im N. T. nicht vorkommende Phrase ist, während ὁ μονογ. υἱός Joh. 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9 und in allen diesen Stellen ohne Variante sich findet. Allein dieser Umstand erklärt sich vollständig daraus, daß die letzteren Stellen die Aussage enthalten: ὁ θεός hat τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ gegeben (3, 16) oder τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογ. gesandt (1 Joh. 4, 9), wo die Aenderung des υἱόν in θεόν die häretische Lehre von zwei Göttern, dem sendenden ὁ θεός und dem gesendeten τὸν θεὸν τὸν μονογ. ergeben hätte, die falls durch einen Schreibfehler in eine Hdschr. gekommen, bald würde beseitigt worden sein, wogegen in 1, 18 durch Aenderung des υἱός in θεός ohne weiteres die Idee der *aeterna filii generatio* gefunden werden konte. — Ferner sagt man: *a*) der Artikel ὁ vor μονογ. υἱός errege Bedenken, da von einem eingeborenen Sohne Gottes bisher noch gar nicht die Rede gewesen, sondern nur von dem ὁ λόγος, dessen δόξα mit der eines eingeborenen Sohnes verglichen wurde; *b*) die Identität des λόγος mit diesem μονογενὴς sei durch nichts angedeutet; *c*) der bestimte *terminus* ὁ μονογ. υἱός diene der Argumentation hier wenig, man erwarte vielmehr ein Prädicat für den λόγος, welches begreiflich zu machen vermöge, wie eine Gotteserkentnis eben durch ihn beschafft werden konte. Allein das zu erwartende

für οὖν (*Bl.*), sondern ist das die Rede fortführende *und*. Der Evangelist fügt zu den bisherigen Aussagen über den Logos noch die Hauptsache, daß er Mensch geworden, hinzu. Um die Größe dieser Gnadenthat deutlich zu machen, nimt er das Subject ὁ λόγος wieder auf. Der

Prädicat folgt ja in ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τ. πατρός, und zwar ein solches, welches ohne Widerrede dem υἱός viel besser als dem θεός entspricht. Die Behauptung aber, daß die Identität des λόγος mit dem μονογενής durch nichts angedeutet sei, wäre nur dann richtig, wenn v. 18 ganz isolirt vom Vorhergehenden im Texte stände. Faßt man hingegen den Zusammenhang von v. 18 mit v. 17 ins Auge, so leuchtet ein, daß der μονογενής in v. 18 eine Person mit Ἰησοῦ Χριστοῦ v. 17 ist; Ἰησ. Χρ. aber ist identisch mit dem fleischgewordenen λόγος, dessen Herrlichkeit wie die eines Eingeborenen vom Vater die Jünger geschaut haben (v. 14). Wie aber der mit Jesu Christo identische μονογενὴς υἱός (v. 18) nicht der λόγος ἄσαρκος ist, so ist auch in v. 14 von der δόξα nicht des λόγος ἄσαρκος, sondern des λόγος ὃς σὰρξ ἐγένετο die Rede und μονογενής (v. 18) wird regelrecht mit dem Artikel ὁ eingeführt, weil Jesus Christus in v. 14 indirect als eingeborener, nicht θεός sondern υἱός (wie παρὰ πατρός lehrt), als eingeborener *Sohn* bezeichnet war. Grammatisch betrachtet verhält sich ὁ μονογενής v. 18 zu μονογενής v. 14 ganz so, wie in v. 4 ἡ ζωή zu dem vorhergehenden ζωή. — Endlich wird für die Ursprünglichkeit der LA μονογενὴς θεός angeführt, daß schon die ungemeine Häufigkeit der Phrase, so wie der Umstand, daß sie im 3. u. 4. Jahrh. von allen christologischen Parteien in gleicher Weise benuzt werde, sich schon in vielen alten Glaubensbekentnissen vom Ende des 3. Jahrh. an finde, und sich über dieselbe niemals ein Streit erhoben hat, es sehr warscheinlich machen, daß sie nicht ohne biblische Begründung sein kann. Aber aus allen diesen Umständen folgt weiter nichts, als daß diese Lesart nicht von einer häretischen Partei in den Text eingeschwärzt worden ist, sondern ihre Entstehung einem dogmatischen Lehrsatze verdankt, welcher von allen christologischen Parteien, von den orthodoxen Kirchenlehrern wie von den Valentinianern, Arianern und Semiarianern als richtig anerkant wurde, nämlich dem Dogma, daß Christus als eingeborener Sohn Gottes θεός war, γεννηθεὶς ἐκ Θεοῦ. Diesen Lehrsatz hat schon der Gnostiker Ptolemäus aus 1, 1 u. 2 gezogen (s. oben) und die *aeterna filii Dei generatio* haben auch schon *Clem. Al.* u. *Origenes* gelehrt, bis sie in dem Nicänischen Bekentnisse in dem Satze γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτ' ἐστὶν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεοῦ ἐκ θεοῦ symbolisch fixirt wurde, woraus deutlich zu ersehen, daß nicht nur in dieser Formel, sondern auch schon in der Vorlage, in welcher der Satz τουτ' ἐστὶν — πατρός fehlte, μονογενῆ θεόν nicht einheitlich verbunden war. Aus dem Ev. Joh. (1, 18) aber kann die Formel μονογενὴς θεός nicht genommen sein, nicht nur deshalb nicht, weil sie in dem geschichtlichen Teile des Evangeliums und den Briefen des Johannes, wie in allen Schriften des N. T. unerhört ist, sondern auch aus dem Grunde, weil sie mit dem durchweg auf dem historischen Grunde und Boden des evangelischen Zeugnisses sich haltenden Charakter des johanneischen Prologs in Widerspruch steht und ein Produkt dogmatischer Speculation ist über das innertrinitarische Verhältnis des Vaters und Sohnes, über welches der Apostel Johannes nichts weiter ausgesagt hat, als im Prologe 1, 1 u. 14, daß der λόγος, der im Anfange bei Gott und θεός war, Fleisch geworden und die einem Eingeborenen vom Vater her eigene δόξα manifestirt hat, und in der Geschichtserzählung (3, 16 u. 18 u. 1 Joh. 4, 9), daß Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat. Wie hier der Apostel den Begriff ὁ υἱὸς ὁ μονογενής aus den Aussagen des Prologs (1, 1 u. 14) gefolgert hat, so hat er dies auch schon in v. 18 des Prologs gethan. Wenn also *B. Weiß* die Bemerkung, daß die LA μονογενὴς θεός wider allen biblischen und johanneischen Sprachgebrauch sei, ‚eine leere Behauptung' nent, so hat er den Charakter des johanneischen Prologs gründlich verkant.

Logos, der im Anfange bei Gott und Gott war, durch den alles geworden ist, der von jeher das Leben und das Licht der Menschen war und in sein Eigentum kommend denen, die im Glauben ihn aufnahmen, das Heilsgut der Gotteskindschaft brachte, der wurde Fleisch. σάρξ bezeichnet die Menschheit nach ihrer Naturseite (s. zu v. 13), nicht blos die materielle Leiblichkeit des Menschen, sondern den ganzen Menschen nach Leib, Seele und Geist (1 Thess. 5, 23), wie z. B. in Ps. 65, 3: du erhörest Gebet, darum komt alles Fleisch zu dir, Ps. 145, 21: alles Fleisch lobe seinen heiligen Namen ewiglich u. ö., häufig aber die Menschheit oder die menschliche Natur mit dem Nebenbegriff der Schwäche, Hinfälligkeit und Sterblichkeit, wie sie nicht ursprünglich aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen, sondern durch Adams Fall geworden und gegenwärtig beschaffen ist; so z. B. Jes. 40, 6 (alles Fleisch ist wie Gras), 1 Petr. 1, 24. Jak. 1, 10, uud öfter auch nach ihrer sündlichen, durch die Sünde verderbten Beschaffenheit; so schon Gen. 6, 12 (alles Fleisch verderbte seinen Wandel) und fast überall, wo es im Gegensatz zum Geiste steht Joh. 3, 6. Gal. 5, 16 ff. u. ö. Der Nebenbegriff der sündlichen Verderbtheit komt hier nicht in Betracht, da nicht nur Jesus in unserem Evang. 8, 46 sich gegen seine Widersacher auf seine Sündlosigkeit beruft, sondern auch alle Apostel dieselbe bezeugen, vgl. 1 Joh. 3, 5. 2 Kor. 5, 31. Hebr. 4, 15. 7, 26. 1 Petr. 2, 22; aber der Nebenbegriff der Schwachheit, Leidensfähigkeit und Sterblichkeit ist festzuhalten. Nach Röm. 8, 3 ist der Sohn Gottes in der Aehnlichkeit des sündlichen Fleisches erschienen, und auch in unserem Evangelium schauen wir ihn troz seiner göttlichen Herrlichkeit als den Menschensohn in Schwachheit, Leiden und Tod; und der Evangelist hat den Ausdruck: ‚der Logos ward Fleisch' statt: ward Mensch, gewählt, um die Schwachheit und Leidensfähigkeit seiner Natur anzudeuten, um zu bezeugen, daß der Sohn Gottes in allem, die Sünde ausgenommen, uns Menschen gleich geworden ist. Das Verb. ἐγένετο drükt die Veränderung der Seinsweise, nicht die Verwandlung des Seins aus. Dies zeigt der Zusatz, daß der σάρξ Gewordene die δόξα ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός ausgestralt und die Fülle der göttlichen Gaben dargereicht habe. Demnach besagen die Worte nur: der Logos, welcher bei Gott war, ist in die Natur der schwachen, leidensfähigen Menschheit eingegangen. In dem σάρξ ἐγένετο ist übrigens der Act der Menschwerdung deutlicher ausgedrükt als in den Worten ἐν σαρκὶ ἐλήλυθεν 1 Joh. 4, 2. 2 Joh. 7, oder ἐφανερώθη ἐν σαρκί 1 Tim. 3, 16, in welchen nur die Erscheinung des Logos in menschlicher Natur betont ist. Die Art des Eingehens des Logos in das menschliche Sein und Leben ist in keiner dieser Schriftstellen näher angedeutet, aber die übernatürliche Lebensentstehung Jesu, wie sie Mtth. 1, 18. 20 u. Luk. 1, 31. 34 f. berichtet ist, nicht geleugnet, wie *Keim*, Gesch. Jesu I, 125 behauptet, sondern als selbstverständlich vorausgesezt. In c. 18, 37 bezeichnet Jesus sein Kommen in die Welt als Geborenwerden (γεγέννημαι), und schon daraus, daß Jesus an Maria seine Mutter hat (2, 1), ergibt sich, daß das Fleisch- oder Menschgewordensein des

Logos als Geburt zu verstehen ist, nicht als Markionitische Erscheinung in Menschengestalt (*Lthdt.* der johann. Urspr. S. 161). Erfolgte aber die Menschwerdung des Logos durch menschliche Geburt von der Jungfrau Maria, so ist damit nicht nur die Ansicht, daß der göttliche Logos sich nur mit einem irdisch materiellen Körper umkleidet habe (*Baur, Zeller, Köstlin, Scholten*), sondern auch die Apollinaris'sche Vorstellung, daß bei Christo der Logos an die Stelle des νοῦς oder menschlichen Geistes getreten sei, ausgeschlossen, da zur menschlichen Natur nicht blos σῶμα und ψυχή sondern auch πνεῦμα gehört und, wenn auch das Wort σάρξ notwendig nur die ψυχή mitbegreift, doch die menschliche ψυχή nicht für sich, sondern nur in unlösbarem Zusammenhange mit dem πνεῦμα existirt. Demgemäß redet auch Johannes nicht nur 12, 27 von der Seele, sondern in 11, 33. 13, 21 u. 19, 30 auch vom Geiste Jesu. Wie 12, 27 von der ψυχή so wird 13, 21 von dem πνεῦμα Jesu ein Erschüttertwerden ausgesagt. Dieses πνεῦμα, welches er beim Sterben aufgibt (19, 30), kann nicht das πνεῦμα des Logos, sondern nur das die menschliche Seele constituirende πνεῦμα sein, und unser Evangelium lehrt im Einklange mit dem ganzen N. Test. die Vollständigkeit der menschlichen Natur des fleischgewordenen Logos.

Der Modus der Fleischwerdung des Logos ist ein Geheimnis, μέγα μυστήριον (1 Tim. 3, 16), welches von der menschlichen Vernunft nicht begriffen, sondern nur im Glauben erfaßt werden kann. Aber die Thatsächlichkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes ist in den Evangelien und apostolischen Schriften so entschieden bezeugt, daß die Kirche auf Grund des Schriftzeugnisses von jeher nicht nur die Vereinigung der Gottheit und Menschheit in der Person Jesu Christi bekant, sondern auch die ungetrente und unvermischte Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur in der Person des menschgewordenen Sohnes Gottes gelehrt, und wie den Ebionismus, welcher die wahre Gottheit Christi, und den Arianismus, welcher die gottgleiche Wesenheit des Logos leugnete, so auch den gnostischen Doketismus, welcher die wahre Menschheit und den Apollinarismus, welcher die Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi in Abrede stelte, als Irrlehren verworfen hat.[1]

Die Menschwerdung des Logos haben die Kirchenlehrer alter und neuer Zeit mit Rücksicht darauf, daß der Logos schon vor derselben als göttliche Person subsistirt, als Aufnahme der Menschheit in seine göttliche Persönlichkeit gefaßt[2], und die Vereinigung der beiden Naturen in der Person des

1) Die geschichtlichen Belege s. bei *Thomasius,* Christi Person u. Werk II S. 25—48 u. *Philippi,* Kirchl. Glaubenslehre IV, 1 S. 183—215. Das kirchliche Bekentnis ist in den 3 ökumenischen Symbolen u. in der *Confess. Augustan.* Artik. III und der *Formula Concord.* Art. VIII der *Epitome* u. der *Solida declaratio* festgesezt.

2) Vgl. *Thomasius l. c.* S. 52 ff. u. *Philippi* a. a. O. S. 121 ff. Schon *Irenaeus* I, 9, 2 sagt: *Verbum caro factum est, carnem nostram assumsit* und im *Symbol. Athanas.* besteht die *fides recta* darin *ut credamus et confiteamur, quod Dominus noster Jesus Christus Dei filius, Deus et homo est — unus Christus — non ex conversione Deitatis in carnem sed assumtione humanitatis in Deum.* — Aber aus der Schrift läßt sich der Begriff der *assumtio* nicht erweisen. Vgl. *Steinmeyer,* Apologet. Beitrr. IV S. 62 ff.

Gottmenschen durch die Lehre von der Idiomencommunication näher zu bestimmen gesucht. — Nach dem Schriftzeugnisse läßt sich die Menschwerdung des eingeborenen Sohnes Gottes nicht anders als eine Selbstbeschränkung der Gottheit des Logos in der Person Jesu Christi denken. Dies liegt schon in der Aussage, daß der Logos, der Gott war, Fleisch wurde d. h. in die Beschränktheit des menschlichen Seins und Lebens eingegangen ist. Sodann spricht Jesus in dem hohepriesterlichen Gebete: Vater, verkläre mich mit der δόξα, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war, Joh. 17, 5, das Bewußtsein aus, daß er während seines irdischen Lebens sich der vorweltlichen δόξα, die er als Logos bei Gott hatte, entäußert hatte. Dies lehrt ganz deutlich auch der Apostel Paulus in Phil. 2, 5 ff., wo er, um die selbstlose Demut Christi den Philippern als Vorbild zur Nachahmung darzustellen, von Christo sagt: „Da (obwol) er in Gottesgestalt war, achtete er das gottgleiche Sein nicht für einen Raub, sondern entäußerte sich selbst, indem er Knechtsgestalt annahm, in Menschenähnlichkeit einging und an Haltung wie ein Mensch erfunden ward; er erniedrigte sich, indem er gehorsam ward bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz; darum hat ihn auch Gott erhöhet" u. s. w. In dieser paränetischen Darlegung der Selbstentäußerung Christi handelt zwar der Apostel nicht unmittelbar von der Menschwerdung des Logos, sondern von der Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi, geht aber v. 6 f. von dem vormenschlichen Sein Christi bei Gott aus und sagt von ihm, daß er ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων das εἶναι ἴσα θεῷ nicht ὡς ἁρπαγμόν festhielt, sondern ἑαυτὸν ἐκένωσεν sich selbst entäußerte. Diese Selbstentäußerung bestand darin, daß er die μορφὴ θεοῦ, die er hatte, darangab und die μορφὴ δούλου annahm, die Gottesgestalt mit der Knechtsgestalt vertauschte und in den Stand der Menschenähnlichkeit eintrat (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος). Sie begann nicht erst in irgend einem Zeitpunkte des irdischen Lebens Jesu, etwa bei seiner Taufe (wie *de W.* meinte), sondern schon mit der Incarnation und Geburt als Menschenkind, sezte sich dann fort in der menschlichen Entwicklung des von der Jungfrau Maria geborenen Sohnes Gottes als ein Kind, welches heranwuchs und zunahm an Weisheit, Leibesgröße (ἡλικία) und Huld bei Gott und Menschen (Luk. 2, 40. 52), und vollendete sich in der ὑπακοή gegen Gott, welche er bis zum Kreuzestod bewies.[1] Durch die Empfängnis

1) Von dem λόγος ἄσαρκος und seiner ἐνσάρκωσις verstehen fast alle Kirchenväter und die Mehrzahl der neueren Theologen die Vv. 6 und 7; nur *Pelag.*, *Ambrosiaster*, sodann *Erasm.*, *Luther*, *Calv.* und die luther. Dogmatiker und in neuester Zeit noch *Hoelem.*, *van Hengel*, *Baumg.-Cr.*, *Schneckenburger*, *de Wette*, *Ewald*, *Dorner* (in Jahrbb. f. D. Theol. I S. 394 ff.) u. *Philippi* (der thät. Gehorsam Chr. S. 1 ff. u. Kirchl. Glaubensl. IV S. 440 ff.) erklären die ganze Stelle v. 6—8 vom Stande der Erniedrigung des λόγος ἔνσαρκος, wobei übrigens *Luther* kein Bedenken trägt, in der Predigt über Ev. Joh. I, 1—14 zu sagen: ‚Weil wir Gottes Kinder sollen werden durch den Glauben an das Wort, hat sich *das Wort* müssen uns offenbaren und Fleisch d. i. ein natürlicher Mensch werden, und hat unter uns gewohnt d. i. mit uns umgangen, alle menschliche Notdurft und Gebrechlichkeit angenommen, *ja sich geäußert der göttlichen Majestät*, wie Paulus sagt Phil. 2, 7. 8 (Kirchenpostille, Erl. Ausg. Bd. 15 S. 154). — Für die Beziehung von v. 6 u. 7 auf den λόγος ἔνσαρκος wird hauptsächlich der Name *Christus Jesus* d. i. der historische Christus, von dessen Erhöhung in v. 8—11 die Rede ist, geltend

und Geburt aber hat sich nicht ‚der Gottmensch', wie *Philippi*, Kirchl. Glaubensl. IV S. 144 sagt, sondern der ewige Logos ‚in den Stand der Erniedrigung begeben', sich der μορφὴ θεοῦ d. i. seiner vorweltlichen δόξα (Joh. 17, 5) entäußert, um als Menschenkind geboren zu werden und als Mensch durch sein Leben und Wirken, Leiden und Sterben das Werk der Erlösung zu vollbringen. Diese Selbstentäußerung des Logos ist allerdings nicht als ‚eine Beschränkung seiner Gottheit an sich weder nach ihrem Wesen noch nach ihren Eigenschaften' zu denken, aber deshalb nicht blos ‚auf seine Menschheit zu beziehen, in Bezug auf welche wir zwischen Potenz und Act unterscheiden können und anzunehmen haben, daß die göttlichen Kräfte, welche gegenwärtig in dem erhöhten Menschen sich offenbaren und wirksam erweisen, während des Standes seiner Niedrigkeit, wenn auch in Wirklichkeit ihm mitgeteilt, doch verborgen in ihm geruht haben' (*Phil.* S. 137). Sie bezieht sich zugleich auf die Gottheit des Logos vom Momente der Incarnation an und auf die göttliche Natur des menschgewordenen Logos im Stande seiner Erniedrigung und besteht, wie selbst *Phil.* S. 141 anerkent, in einer ‚Selbstbeschränkung ihrer Aeußerung', d. h. der Wirksamkeit der Christo einwohnenden Gottesfülle. Die Kenose des Sohnes Gottes in diesem Sinne ist als Schriftlehre festzuhalten[1]; denn die dogmatische Unter-

---

gemacht. Allein da es galt, die Person zu bezeichnen, welche bei Gott gewesen, ehe in der Welt, welche dann in der Welt und im Leibe unseres Fleisches gelebt hat und nun in verklärter Menschennatur überweltlich bei Gott ist, so konte nur Jesus Christus als Subject genant werden, wie Kol. 1, 13—16. Hebr. 1, 1—3 und wie Jesus selbst in Joh. 17, 1 von seiner Herrlichkeit redet, die er vor der Welt bei dem Vater hatte. Hieraus läßt sich doch nicht folgern, daß der λόγος ἔνσαρκος vor Erschaffung der Welt bei Gott war. — Auf den weiteren Einwurf aber: wie doch ein Act der Kenose, der gänzlich in das Gebiet des Unsichtbaren falle, den Philippern als Beispiel hätte vorgestelt werden können (*Dorn., Phil.*), hat *Steinmeyer* (die Geschichte der Geburt des Herrn u. s. ersten Schritte im Leben; Apologet. Beitrr. IV S. 89 f.) treffend entgegnet: ‚Aber sieht man es nicht ein oder will man es nicht einsehen, daß die ταπεινοφροσύνη Christi, welche der Apostel der Gemeinde anempfielt, schlechterdings einer Voraussetzung bedarf, ohne welche sich ihre herrliche Erscheinung nicht zu entfalten im Stande war? — Mensch hat der Herr werden und kraft dieser Menschwerdung haben die göttlichen Proprietäten und die durch sie bedingte δόξα zur Latenz gelangen müssen, solte anders ein ταπεινοφρονεῖν bei ihm denkbar sein. Die ταπείνωσις des Herrn hat auf dem anfänglichen ἐκένωσεν ἑαυτόν beruht, auf einer *That*, die eigentlich vorbildlich für die Christen nur in ihren Consequenzen (in der Erscheinung Jesu) ist, die indeß ihre erweckliche Kraft auch an sich selbst betrachtet auf sie ausüben kann.' Vgl. außerdem die Erkl. von *Wiesinger, Meyer* u. *v. Hofm.* (die heil. Schr. N. Test.) zu Phil. 2, 5 ff., *Thomasius*, Christi Person u. Werk II S. 148 ff. u. *Steinmeyer* a. a. O. S. 77 ff.

1) ‚Ist der Logos — bemerkt *Steinm.* S. 81 — in Christo Mensch geworden, so hat sich derselbe durch diesen Eingang in das creatürliche Wesen selbstverständlich beschränkt; er hat sich dessen entäußert, was durch das εἶναι πρὸς τὸν θεόν ebenso entschieden gesezt wie durch das εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ, ἐν ὁμοιώματι σαρκός vollkommen ausgeschlossen wird.' Und S. 83: ‚Die Kenose, um die es sich handelt, hat nichts mit einem Acte gemein, kraft dessen der Logos Proprietäten, die er gehabt, von seinem Sein und Wesen ausgeschieden hätte. Sondern vollzogen hat sich dieselbe ver-

scheidung von κτῆσις und χρῆσις der Eigenschaften der göttlichen Natur Christi im Stande seiner Erniedrigung reicht nicht aus, um sowol die warhaft menschliche Entwickelung Jesu Christi, als das Wirken und Walten, und das Leiden und Sterben des Gottmenschen zur Vollbringung des Werkes der Erlösung wissenschaftlich zu erklären. Daher haben nicht nur Theologen, wie *Dorner, Rothe* u. A., die von philosophiscsen Principien aus, sondern auch Dogmatiker, wie *Sartorius, Thomasius, Steinmeyer,* die auf Grund der Schrift und des kirchlichen Bekentnisses die Lehre von der göttlichen Natur des Erlösers zu reconstruiren versuchten, die Annahme einer Selbstbeschränkung oder Kenose des Logos für notwendig erachtet, obgleich die bisherigen Versuche, diese Lehre wissenschaftlich durchzuführen, nicht als gelungen gelten können. Das Geheimnis der Person des Erlösers besteht eben darin, daß in ihm Gottheit und Menschheit in Einem so vereinigt sind, daß beide Naturen in jedem Augenblicke seines Lebens zusammen und in einander wirken. Dieses dogmatische Problem ist noch nicht befriedigend gelöst.

Und er (der fleischgewordene Logos) wohnte unter uns. σκηνοῦν ist der technische Ausdruck für das Wohnen (שָׁכַן) Gottes unter seinem Volke Israel in der Stiftshütte (σκηνή) und im Tempel. Schon Exod. 25, 8 haben *Symm.* u. *Theodotion* das שָׁכַנְתִּי in der göttlichen Verheißung: Ich werde in ihrer Mitte (in dem zu erbauenden Heiligtume) wohnen durch σκηνώσω übersezt, und die LXX in der Wiederholung derselben Ez. 43, 9 durch κατασκηνώσω. Diese Verheißung wurde im A. T. durch eine die Gnadengegenwart des Herrn im Allerheiligsten der Stiftshütte und des Tempels abschattende Wolke erfült und ihre vollkommene Erfüllung in der Zukunft von den Propheten geweißagt Joel 3, 22. Ez. 37, 27. 43, 9 u. a.; und der Apostel deutet mit der Wahl des Wortes ἐσκήνωσεν an, daß diese volle Erfüllung durch die Menschwerdung des Logos in Jesu Christo eingetreten sei. Die Idee eines vorübergehenden Aufenthaltes (*God.*) ist demnach mit ἐσκήνωσεν nicht zu verbinden. ἡμῖν sind nicht die Menschen überhaupt, auch nicht die Israeliten (οἱ ἴδιοι v. 10), sondern die Apostel und Jünger, welche Jesum mit Augen sahen und sein Wort hörten und gläubig aufnahmen (vgl. 1 Joh. 1, 1). Auf den persönlichen Umgang mit ihm weist auch der folgende Satz hin: „und wir schauten seine Herrlichkeit u. s. w.“ Die Deutung des ἐθεασάμεθα von innerer Anschauung, deren alle Gläubigen sich erfreuen (*Baur, Keim*), ist gegen den Zusammenhang, denn das Object der Anschauung ist der fleischgewordene Logos, die menschlich sichtbare Person Jesu Christi; aber θεᾶσθαι statt ὁρᾶν gewählt, weil zum Erkennen der δόξα des fleischgewordenen Logos das sinnliche Auge nicht ausreicht, sondern ein in das Wesen der Person

---

möge seiner Hingabe in die menschliche Beschränktheit unmittelbar von selbst; sie war die Consequenz des materiellen Leibes, die Consequenz der irdischen Existenzweise, in welche er eingetreten ist. *Da treten diejenigen Qualitäten natürlich und notwendig in die Latenz, welche der absoluten Person als solcher eigen sind.*‘ — Wie mit dieser Ansicht auch die Wunder Jesu sich vereinigen lassen, werden wir später zeigen.

eindringendes Anschauen erforderlich war. δόξαν αὐτοῦ die Herrlichkeit des menschgewordenen Logos, welche in Jesu durch die Hülle des Fleisches durchstralte. δόξα entspricht dem hebr. כָּבוֹד, von Gott prädicirt (כְּבוֹד יהוה) bezeichnet es die Offenbarungsseite des göttlichen Wesens d. h. die Offenbarung seines überweltlichen, für Menschen unerfaßbaren göttlichen Wesens in einer seine persönliche Gegenwart manifestirenden, dem irdischen Auge sichtbaren Hülle, vgl. Ex. 33, 18 ff. u. *Oehler,* Theol. d. A. T. I S. 189 u. 194. Behufs der Gründung seines Reiches in Israel erschien Gott auf dem Sinai in der Hülle einer dunklen, von Feuer durchleuchteten Wolke, welche den Lichtglanz seines Wesens abschattete, als Wolken- und Feuersäule den Zug der Israeliten durch die Wüste geleitete und in der Stiftshütte und im Tempel die Gegenwart Gottes andeutete, s. *m.* Comm. zu Exod. 13, 21 u. 40, 34. Diese *göttliche* δόξα war in Jesu Christo als dem fleischgewordenen Logos zu schauen, sofern der Logos seiner Natur nach (v. 1) an der Fülle des göttlichen Wesens teilhatte, der Sohn Abglanz der Herrlichkeit Gottes und Ebenbild seines Wesens (Hebr. 1, 3) ist. Der Apostel beschreibt sie näher als δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός Herrlichkeit wie die eines Eingeborenen vom Vater. ὡς ist vergleichend: eine δόξα wie sie einem Eingeborenen vom Vater her eigen ist, dem Wesen eines Eingeborenen entspricht (*Chrys., Mey., Lthdt.*). Aus dieser Vergleichung erklärt sich das Fehlen des Artikels vor μονογενοῦς und πατρός. Der Apostel braucht diese Wendung, weil er den fleischgewordenen Logos noch nicht als den Sohn Gottes bezeichnet hat, um seine δόξα significanter auszusprechen, als wenn er τοῦ μονογ. παρὰ τοῦ πατρός des Eingeborenen von dem Vater gesagt hätte. Denn daß durch diesen vergleichenden Ausdruck die wesentliche Gleichheit der δόξα des Sohnes Gottes mit der δόξα des Vaters implicite ausgesagt wird[1], ergibt sich unzweifelhaft daraus, daß Johannes auf Grund dieser Aussage in v. 18 (vgl. 3, 16. 18) Jesum Christum ὁ μονογενὴς υἱός nent. μονογενής bezeichnet das einzige Kind (Sohn oder Tochter) eines Ehe-

1) Dies hat auch *B. Weiß* anerkant in *Meyer*'s Comm. zu v. 18, wo er, um die Lesart μονογενὴς θεός zu rechtfertigen, μονογενής v. 14 von einem Eingeborenen versteht, in welchem Gott die ganze Fülle seiner Herrlichkeit ausgeschüttet hat, obgleich er bei Erklärung des 14. V. *Meyer*'s Ansicht, daß μονογενής hier den eigenen Begriff des Apostels von der einzigartigen Gottessohnschaft Christi ausspreche, bestreitet, weil sie das Fehlen des Artikels vor μονογενοῦς ignorire, während der Logos dadurch, daß er unter die Kategorie eines einzigen Sohnes gestelt sei, außer welchem der Vater keinen hat, nicht in irgendeinem einzigartigen Sinn ὁ μονογενής genant, sondern von seiner Herrlichkeit etwas ausgesagt werde, wodurch er der Herrlichkeit eines jeden μονογενής gleichartig sei. Damit sollen für v. 14 die Fragen fortfallen, ob mit μονογενής das metaphysische Verhältnis seines Ursprungs aus Gott (*Mey., God.* u. die meisten nach *Orig.*) oder das einzigartige Verhältnis der Wesensgleichheit mit Gott (*Olsh.*) oder ein besonderes Gemeinschaftsverhältnis zu Gott für die Heilsoffenbarung (*Lthdt.*) bezeichnet sei, ob der Ausdruck sich auf die geschichtliche Person Jesu beziehe (*Beyschl.*) und auf die Thatsache seiner Menschwerdung hinweise (*v. Hofm.*), ob er mit dem Paulinischen πρωτότοκος identisch sei (*Lücke*) u. dgl. (?).

paares Luc. 7, 12. 8, 42. 9, 38. Hebr. 11, 17, wird aber von Johannes nur von Christo gebraucht, um das einzigartige Verhältnis Christi zu Gott auszudrücken (1, 18. 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9). Die Bedeutung des Wortes wird gänzlich abgeschwächt, wenn man unter Berufung auf die ungenaue Uebersetzung des יָחִיד durch ἀγαπητός bei den LXX Gen. 22, 2. Jer. 6, 26 u. a. darin nur den Begriff der innigen Liebe findet (*Keim*).

Die meisten Ausll. bis auf *Mey.* herab beziehen μονογενής auf die *generatio aeterna,* und auch *Mey.* denkt an ‚das metaphysische Daseinsverhältnis aus dem Wesen Gottes, wornach der Logos ἐν ἀρχῇ bei Gott war, selbst göttlicher Natur und Persönlichkeit', welches durch die Menschwerdung in die Erscheinung getreten ist. Dagegen ist eingewandt worden, daß nicht von der δόξα des vorweltlichen Logos, sondern von der des menschgewordenen Sohnes Gottes oder des historischen Christus die Rede ist (*Lthdt.* u. A.). Daraus folgt jedoch keineswegs, daß μονογενής nicht ein innergöttliches Wesensverhältnis des ewigen Sohnes zum Vater, wie es an sich abgesehen von aller Offenbarung ist, bezeichne, sondern ein geschichtliches Verhältnis und ‚von dem in Gott begründeten Gemeinschaftsverhältnisse Christi zu Gott für die Heilsoffenbarung, wie es in den verschiedenen Stadien seines Seins und in den verschiedenen Formen des Daseins stets dasselbe war' (*Lthdt.*), zu verstehen sei. Das Wort hat metaphysische, nicht ethische Bedeutung und bezeichnet von Christo gesagt nicht blos ‚sein in Gott für die Heilsoffenbarung begründetes Gemeinschaftsverhältnis zu Gott', sondern das uranfängliche Verhältnis der Wesenseinheit des ewigen Sohnes Gottes, der in Christo Mensch geworden, zu Gott dem Vater, welches die Kirchenlehrer die *aeterna filii Dei generatio* nennen. Diese Bedeutung ist festzuhalten, da Johannes selbst die Wiedergeburt der Gläubigen als γεννηθῆναι ἐκ θεοῦ faßt v. 12 vgl. 3, 3. 5 f. Richtig ist an dem erwähnten Einwande nur so viel, daß der Apostel mit der Aussage über die δόξα des Eingeborenen, die an Christo zu schauen war, keinen speculativen Aufschluß über den innergöttlichen trinitarischen Prozeß geben will, sondern nur das einzigartige Verhältnis des Sohnes Gottes zum Vater im Himmel andeutet, und den Ausdruck μονογενής auf Grund der Aussagen Jesu über sein Verhältnis zu Gott gebildet hat, wie denn Jesus außer in dem für die Jünger bestimmten Gebete des Vaterunsers in den Reden zum Volke und den Gesprächen mit den Jüngern niemals ‚unser Vater', sondern constant ‚mein Vater und euer Vater, mein Gott und euer Gott' sagt, vgl. Joh. 20, 17. Mtth. 18, 10 u. 19 mit v. 14 u. a. — Παρὰ πατρός ist nicht mit μονογ. zu verbinden, das Gezeugtsein vom Vater ausdrückend (*Lücke*), oder die Herkunft vom Vater aussagend (*Hngstb., Lthdt., God.*). Die Zeugung würde durch den Genitiv oder die Präposition ἐκ ausgedrükt sein; die Andeutung der Herkunft, des Gekommenseins des Eingeborenen vom Vater wäre eine im Zusammenhange überflüssige Angabe. Es gehört zu δόξαν, welches hinter ὡς hinzuzudenken ist (*v. Hofm.* Schriftbew. I, 119 f., *Weiß*). Denn mit παρὰ πατρός soll ‚ja nicht etwas über

das Wesen des Logos ausgesagt werden, sondern daß die Herrlichkeit, die an ihm geschaut wurde, eine solche war, wie sie ein Eingeborener vom Vater her hat, weil eben der Vater dem einzigen Sohne alles mitteilt was er hat' (*Weiß*). Die Ausdrucksweise ist von menschlichen Verhältnissen auf das Verhältnis Christi zu Gott übertragen. Trotzdem aber liegt in μονογενὴς υἱός keine Beziehung darauf daß Gott viele Söhne und Kinder hat, aber nur einen, der eingeboren ist, den er von Ewigkeit gezeuget hat, während die anderen Menschen, die an seinen Namen glauben, durch ihn Kinder Gottes werden (*Luther* u. v. A.). Denn Johannes nent die durch den Glauben an Christum Kinder Gottes gewordenen Menschen nicht υἱοὶ θεοῦ, sondern τέκνα θεοῦ (v. 12 u. 11, 52. 1 Joh. 3, 1. 2. 10. 5, 2); und auch Paulus nent dieselben nur in Gal. 3, 26. 4, 6 υἱοὶ θεοῦ, sonst auch τέκνα θεοῦ Röm. 8, 16. 17. 21. 9, 7. 8. Phil. 2, 15.

Der Apostel schildert weiter die dem Eingeborenen vom Vater her eigene Herrlichkeit, die am fleischgewordenen Logos zu schauen war, als πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας voller Gnade und Warheit. Wegen des Nominativs πλήρης verbinden die meisten Ausll. diesen Beisatz mit ὁ λόγος, so daß der Satz καὶ ἐθεασάμεθα *cet.* eine Parenthese bildete oder eine Unterbrechung der objectiven Schilderung durch eine die Wonne der Erinnerung ausdrückende Gefühlserregung enthielte (*God.*). Allein der Satz καὶ ἐθεασάμεθα bringt die unmittelbare Fortsetzung der Thatsache der Fleischwerdung des Logos. Aus dem Schauen seiner Herrlichkeit erkanten die Jünger, daß in dem Fleischgewordenen der Logos erschienen war. Der Nomin. πλήρης ist für die Verbindung mit ὁ λόγος nicht entscheidend, sondern ist abweichend von dem Casus des logischen Subjects gewählt, um die Aussage nachdrücklich hinzustellen; *Winer* Gr. §. 62, 3. Fraglich ist nur, ob πλήρ. zu δόξαν αὐτοῦ oder blos zu αὐτοῦ gehöre. Jene Verbindung liegt der Variante πλήρη zu Grunde, diese der Uebersetzung *pleni* bei *August.*, welche von *Bg.-Cr., Mey., Brückn., Lthdt., Hngstb., Weiß* vorgezogen wird: ‚die Herrlichkeit dessen, der voll Gnade und Warheit war'. Wir geben der ersteren: eine Herrlichkeit voll Gnade und Warheit, als der einfacheren und contextgemäßeren den Vorzug, da in dem Satze καὶ ἐθεασάμεθα *cet.* nicht von der Person des fleischgewordenen Logos, sondern von seiner δόξα die Rede ist und in der δόξα das Wesen seiner Erscheinung sich manifestirte, womit auch v. 17 im Einklange steht. — Nahe liegt bei diesem Beisatze die Annahme einer Beziehung auf Exod. 34, 6, wo Jehova auf die Bitte Mose's, seine Herrlichkeit ihn sehen zu lassen, in der Wolke an ihm vorüber ging und ausrief: Jehova, Jehova, Gott barmherzig und gütig und langmütig und רַב חֶסֶד וֶאֱמֶת reich an Gnade und Warheit. Aber da die LXX πολυέλεος καὶ ἀληθινός übersetzen und חֶסֶד auch sonst durch ἔλεος wiedergeben, so läßt sich die Beziehnung jedenfalls nicht so eng fassen, daß man mit *Hngstb.* sagen könte: ‚Hier wird ohne weiteres auf Christum übertragen, was im A. T. von Jehova ausgesagt wird.' Χάρις ist ein weiterer Begriff als ἔλεος (חֶסֶד), nicht nur die Liebe, welche die Schuld vergibt (*Brckn.*), sondern ‚die göttliche Liebe, welche sich als Herablassung und Leutseligkeit gegen die Freunde, als Barmherzigkeit gegen

die Elenden, als Vergebung gegen die Schuldigen offenbart' (*God.*), ἀλήθεια als der Gegensatz von allem Scheinwesen, ist hier die Warheit des göttlichen Wesens und Waltens in der Menschheit. Die Gnade und die Warheit Gottes sind die Heilsgüter, welche durch Christum geoffenbart worden (v. 17), verhalten sich aber nicht so zu einander, daß ἀλήθεια das eigentliche Heilsgut sei, welches der Logos als solcher aus seiner Fülle mitteilen konte, und χάρις dasselbe nur nach seiner segensreichen Bedeutung ausdrücke (*Weiß*); sondern das eigentliche Heilsgut ist laut v. 16 die χάρις und in diesem Gute wird uns Gott nach seinem wahren Wesen, welches die Liebe ist (1 Joh. 4, 16), enthüllt.

Wie konten aber die Jünger an dem fleischgewordenen Logos d. i. an Jesu Christo die Herrlichkeit des Eingeborenen schauen, da er bei der Fleischwerdung sich des gottgleichen Seins entäußert hatte (s. oben (S. 105), und Jesus in 17, 5 den Vater bittet, ihn zu verherrlichen mit der δόξα, die er hatte, ehe die Welt war, also während seines Erdenlebens nicht besaß? Diese scheinbare Differenz läßt sich dadurch nicht ausgleichen, daß man das in unserem V. ausgesagte Schauen der δόξα auf die Verklärung Jesu auf dem Berge bezieht (*Weiss.*, *Tittm.*), oder δόξα von dem höchsten Grade geistiger Würde (*de W.*) oder von der Fülle der Gnade und Warheit (*Olsh.*) deutet. Den Schlüssel zur Lösung der Schwierigkeit bietet der Evangelist mit der Bemerkung über die ersten Wunderwerke Jesu, indem er dieselben σημεῖα nent, in welchen Jesus seine δόξα offenbarte, daß die Jünger an ihn glaubten (2, 11. 4, 46. 54). Nur dürfen wir die Offenbarung seiner δόξα nicht auf die Wunderwerke beschränken. Jesus offenbarte dieselbe nicht weniger darin, daß er als Herzenskündiger das Denken und Thun der Menschen unmittelbar weiß (2, 24 f. 4, 17 f. 39), und in seinen Reden, in welchen er seine Herabkunft vom Himmel, sein vorweltliches Dasein, seine Einheit mit dem Vater bezeugt, sein Wirken nicht nur ein Vollbringen der Werke seines Vaters nent, der ihm die Macht gegeben, die Todten aufzuerwecken und das Gericht zu halten (5, 25 ff.), sondern dasselbe auch dem Wirken des Vaters gleichstelt (5, 19 ff.), wenn er ferner um seiner Worte und seiner Werke willen Glauben fordert, daß der Vater in ihm und er im Vater ist (10, 39) und von diesem Glauben den Empfang des ewigen Lebens abhängig macht u. desgl. .Im Evangelium — sagt daher *B. Weiß* — wird wesentlich an den Allmachtsworten und den Allwissenheitswundern Christi, die ihm der Vater zu thun und zu reden gibt, nachgewiesen, wie die göttliche δόξα des Logos an dem Fleischgewordenen zur Erscheinung gekommen'. Aber richtiger bemerkt hierüber *Steinm.* a. a. O. S. 86: ‚Wenn der Herr Kranke geheilt oder dem Winde oder dem Meere geboten hat: ein Walten der Allmacht war das nicht. Wenn er die Gedanken der Herzen erkundete oder die Lebensgeschichte der Samariterin erkant oder wenn er gewußt hat, was zwischen Simon Petro und den Steuererhebern vorgegangen war: Erweisungen des Allwissenden waren dies nicht. Wenn er inmitten des See's an dem Schiffe der Jünger erscheint, da er doch unmittelbar vorher auf der Höhe des Berges gestanden hatte: von seiner Allgegenwart kann darum doch nicht

die Rede sein. — Ganz gewiß sind jene Manifestationen des Herrn überführende Zeugnisse davon, daß er kein ψιλὸς ἄνθρωπος, sondern der Sohn des lebendigen Gottes war; denn nur Er konte diese σημεῖα thun; aber durch allen Glanz derselben wird der *Mensch* unserem Auge nicht entrükt, und ungeachtet dieser Erweisungen waren die göttlichen Qualitäten der Allmacht, der Allwissenheit, der Allgegenwart in derjenigen Latenz und Quiescenz, die der Begriff des Menschgewordenen postulirt.' Die δόξα, die an dem Menschgewordenen als die einem Eingeborenen vom Vater her eigene zu schauen war, ist von der uranfänglichen, vorweltlichen δόξα des Logos, die sich Jesus nach Vollbringung seines Werkes auf Erden vom Vater wieder erbittet (17, 5), zu unterscheiden (gegen *Weiß*). Bei der Menschwerdung hat er sich derselben entäußert, des ἴσα θεῷ εἶναι sich begeben. Erst als er nach Vollbringung des vom Vater ihm aufgetragenen Werkes mit der Auferstehung aus dem Grabe und seiner Erhöhung zur Rechten des Vaters alle Gewalt im Himmel und auf Erden empfangen hat (Mtth. 28, 18. Ephes. 1, 20ff.), ist er wieder in den Stand des gottgleichen Seins eingetreten, und zwar als Gottmensch, daß alle Creaturen im Himmel, auf Erden und unter der Erde im Namen Jesu die Knie beugen und Jesum Christum als Herrn bekennen sollen (Phil. 2, 10 f.).

V. 15. Von dem Erschienensein des fleischgewordenen Logos, dessen Herrlichkeit voll Gnade und Warheit die Jünger geschaut haben, hat Johannes (der Täufer) gezeugt. Dieses Zeugnis erwähnt der Apostel hier als ein fort und fort gültiges, daher das Präs. μαρτυρεῖ und das in Präsenzbedeutung stehende κέκραγεν ‚ruft laut'; das laute Rufen ist Ausdruck zuversichtlicher Gewißheit und Wichtigkeit der Sache, also hier des Zeugnisses. Schon in v. 6 hat der Apostel gesagt, daß Johannes von Gott gesandt worden, um von dem in die Welt kommenden Lichte zu zeugen, hier führt er den Inhalt des Zeugnisses an: „Dieser war es, von dem ich sagte: der nach mir Kommende ist vor mir gekommen, denn eher als ich war er". Dieses Zeugnis erwähnt der Apostel nochmals in V. 30 als vom Täufer an dem folgenden Tage, nachdem er vor den Abgesandten des Synedriums sich als Vorgänger und Herold des Messias bezeichnet hatte, zu seiner Umgebung gesprochen, als er Jesum zu sich kommen sah, in der Form οὗτός ἐστιν dieser *ist* es von dem ich sagte; während er im Prolog schreibt: οὗτος ἦν dieser *war* es u. s. w., weil er da auf die irdische Erscheinung Christi als der Vergangenheit angehörend reflectirte. — Das Zeugnis: ὁ ὀπίσω *cet.* wird verschieden gedeutet. *Luther* in der Uebersetzung: ‚nach mir wird kommen, der vor mir gewesen ist, denn er war eher denn ich', hat, wie schon *Origenes*, alle drei Sätze zeitlich verstanden. So auch noch *Mey., Brck., Hngstb., God., Weiß,* nur daß *Mey.* das in den beiden ersten Sätzen liegende Oxymoron genauer ausdrükt: ‚Der nach mir Kommende ist mir vorangekommen, (nicht: ist vor mir gewesen, da γέγονεν nicht gleich ἦν gebraucht wird). ἐρχόμενος geht nicht auf die Geburt Jesu, sondern auch sein messianisches Auftreten, wie Mtth. 3, 11. ὀπίσω und ἔμπροσθεν haben örtliche Bedeutung, werden aber auch auf das zeitliche

Verhältnis übertragen. Nach (d. h. später als) Johannes ist Jesus gekommen, sofern er erst, nachdem er sich von Johannes hatte taufen lassen, als Heiland hervorgetreten ist. Dennoch ist er ἔμπροσθεν *vor* ihm γέγονεν geworden d. h. gekommen. γίνεσθαι mit einem Adverb. des Orts im Sinne des Kommens, wie 6, 25 und im Griechischen, s. *Passow's* Lex. *s. v.*; hier wie in v. 6 vom Hervortreten, in Action treten. Zeitlich gefaßt läßt sich ἔμπροσθέν μου γέγονεν nur von dem Wirken des Logos vor seiner Menschwerdung im A. Test. verstehen, und statt des Aor. ἐγένετο, der das Auftreten in einen bestimten Zeitpunkt setzen würde, was durch v. 1—3 ausgeschlossen ist, ist das *perf.* γέγονεν gewählt, um das seit Erschaffung aller Dinge (v. 3) fortdauernde Wirken Christi in der Menschheit und speciell in Israel auszudrücken. Diese Aussage wird durch den dritten Satz πρῶτός μου ἦν „erster im Vergleich mit mir war er" begründet. πρῶτός μου steht nicht ohne weiteres für πρότερός μου eher denn ich, sondern hebt die Priorität stärker hervor (vgl. *Winer* Gr. §. 35, 4 Anm. 1), deutet hier also die Präexistenz an. Dagegen ist eingewandt worden, der Täufer könne die Präexistenz Christi nicht ausgesprochen haben, da er nach neutestamentlicher Darstellung zwar die prophetisch gewirkte Erkentnis der Messianität Jesu hatte, aber das Geheimnis seiner Präexistenz erst durch das Selbstzeugnis Jesu allmählich enthüllt wurde (*Lthdt.* u. A.). Aus diesem Grunde meint *Weiß,* der Evangelist habe in einen Ausspruch des Täufers, der die ihn weit überragende Würdestellung Christi auf dessen höheren Beruf (als Messias) zurückführte, seine tiefere Erkentnis Christi hineingelegt, während *Strauß, Weiße, de W.* u. A. ohne weiteres behaupteten, der Evangelist habe dem Täufer dieses Wort in den Mund gelegt. Aber gegen diese Verdächtigung des geschichtlichen Charakters des Ausspruchs haben *Lthdt., God.* u. A. mit Recht die feste Form dieses Zeugnisses geltend gemacht, und *Hngstb.* u. *God.* meinen, der Täufer habe diese Erkentnis aus Mal. 3, 1 geschöpft, wo auf der einen Seite der Bote, also Johannes, als Vorläufer des Messias erscheint, auf der anderen Seite aber auch wieder der Messias als Vorgänger des Boten, da er es ist, der ihn sendet und sich durch ihn den Weg bereiten läßt. Bei tieferem Nachsinnen über diese Weißagung mußte der Täufer erkennen, daß der Sendende vor dem Gesendeten präexistirt habe. Wenn aber auch das Zeugnis des Täufers über Christum mehr enthält als die alttestamentliche Erkentnisstufe und mehr als die damalige jüdische Theologie, so ist ihm die Erkentnis der Präexistenz Christi nicht abzusprechen, da er als Prophet unter dem Einflusse göttlicher Erleuchtung stand und ihm, wie er v. 31 selbst erzählt, die Erkentnis Jesu als des Sohnes Gottes durch übernatürliche Erleuchtung vermittelt wurde; wogegen der Einwand von *Weiß*: ‚der Ausspruch redet von der Präexistenz als von einer bekanten Sache und war wenigstens nur unter dieser Voraussetzung den Jüngern des Täufers verständlich', gar nichts verschlägt, da der erste Satz desselben in die Worte eingetragen ist, und dem zweiten die irrige Meinung zu Grunde liegt, daß die Propheten nur War-

heiten haben verkündigen können, welche den Hörern schon bekant waren.

Viel gewichtigeren Bedenken unterliegt die Erklärung des Ausspruches von der höheren Würde Christi, gleichviel ob man mit *Lücke, Thol., Olsh., de W.* nur den zweiten Satz, oder mit *Chrys., Calv., Grot.* nur den dritten, oder mit *v. Hofm.* (Schriftbew. II, 1 S. 10 ff.) u. *Lthdt.* beide Sätze vom Range versteht. Da ὀπίσω μου anerkantermaßen zeitlich gemeint ist, so kann das ihm correspondirende ἔμπροσθέν μου auch nur zeitlich verstanden werden und die zeitliche Fassung nicht bildlicher Ausdruck für den Rang sein. Diesen Uebergang sucht zwar *Lthdt.* durch den Gedanken zu vermitteln: Jesus komt hinter dem Täufer drein, sofern er nach ihm aufgetreten ist; so scheint der Täufer der größere, Jesus der von ihm abhängige, im Schülerverhältnis zu ihm stehende zu sein. So liege in dem Nachher zugleich scheinbar die Unterordnung; aber Johannes sage: er ist mir vorangekommen. Im Gegensatz zu Johannes, der nur mit Wasser tauft, ist er der geworden, der mit heiligem Geiste tauft. Das Factum, welches der Täufer meine, sei die Taufe Jesu, mit welcher dieser in seinen Beruf eingetreten ist, der ihn hoch über den Täufer erhebt. Allein in dem Hinterdreinkommen liegt durchaus nicht die Vorstellung des Schülerverhältnisses. Der später Auftretende ist als solcher nicht Schüler des Vorhergekommenen, der geringere Würde hat. Außerdem ist die Beziehung des ἔμπροσθέν μου γέγονεν auf die Taufe Jesu, oder darauf, daß Johannes nur mit Wasser taufte, Jesus der geworden sei, der mit dem Geiste tauft, nicht zu rechtfertigen. In v. 29, wo dieser Ausspruch des Täufers in seinem geschichtlichen Zusammenhange überliefert ist, führt ihn der Täufer an zur Bestätigung seiner Aussage, daß Jesus das Lamm Gottes ist, welches die Sünde der Welt trägt. Endlich steht der Beziehung des πρῶτός μου ἦν auf den Rang auch das Präter. ἦν entgegen, wofür ἐστί zu erwarten wäre. Dieser Grund läßt sich durch die Entgegnung, daß das Vorangekommensein in Betreff der Berufsstellung durch die an sich höhere Würde seiner Person als der Gottessohn begründet war, nicht entkräften. Denn der Täufer konte, als er v. 29 Jesum zu sich kommen sah, zu seinen Schülern nicht sagen: dieser ist mir durch seinen Beruf vorangekommen, weil er der Sohn Gottes *war*, sondern nur: weil er seiner Person nach der Höhere im Vergleich mit mir *ist*. Die Gottessohnschaft Jesu ist nicht ein Vergangenes. Das Präter. ἦν fordert demnach, πρῶτος zeitlich d. h. von dem früheren Dasein Christi zu verstehen.

V. 16. Mit den Worten: „denn aus seiner Fülle nahmen wir alle, und zwar Gnade um Gnade", begründet der Apostel den v. 14 ausgesprochenen Gedanken, daß in dem fleischgewordenen Logos eine Herrlichkeit voller Gnade zu schauen war, mit dem Hinweise auf die Erfahrungsthatsache, daß alle Gläubigen aus der Fülle Christi Gnade über Gnade schöpfen. Dabei ist jedoch v. 15 nicht als parenthetisch eingeschoben zu betrachten, sondern die Begründung ist in der Form einer Bestätigung des Johanneszeugnisses (v. 15) gegeben (*Lücke, Bg.*-

Cr., Lthdt., Weiß); und zwar des Inhalts dieses Zeugnisses, nicht blos des μαρτυρεῖ καὶ κέκραγε, wie *Weiß* Form und Inhalt wunderlicherweise scheiden will. Der Gedankengang ist folgender: Johannes bezeugt, daß in Jesu Christo der ewige Logos erschienen und seine Herrlichkeit zu schauen war; dieses Zeugnis wird uns durch die Erfahrung bestätigt, denn aus der Fülle seiner δόξα nahmen wir alle Gnade. πλήρωμα weist auf πλήρης χάριτος v. 14 zurück, ist also die Fülle der Gnade, die in Christo zu schauen war. ἡμεῖς πάντες im Unterschiede von ἡμῖν v. 14 sind alle Gläubigen, nicht blos die unmittelbaren Jünger Jesu, die ihn während seines Erdenlebens gesehen haben, auf welche ἡμῖν sich bezieht, sondern auch die, welche durch die Predigt der Apostel nach Christi Himmelfahrt zum Glauben gekommen waren. Eine Andeutung der Unerschöpflichkeit des πλήρωμα (*Mey., Lthdt.*) ist in πάντες nicht zu suchen; noch weniger ist in πάντες der Täufer mit einzuschließen, ‚der nur dann aus eigener Erfahrung zeugen konte' (*Weiß*); denn der Täufer hat nicht aus eigener Erfahrung gezeugt, sondern vermöge göttlicher Erleuchtung, wie er v. 31 ausdrücklich erklärt. καὶ χάριν und zwar Gnade. καί epexegetisch, um das Object stärker hervorzuheben. χάριν ἀντὶ χαρ. Gnade um Gnade d. h. eine Gnadenerweisung mit der andern abwechselnd — *proximam quamque gratiam satis quidem magnam gratia subsequens cumulo et plenitudine sua quasi obruit* (*Beng.*) — nicht: alt- und neutestamentliche Gnade (*Chrys., Beza* u. A.), da in v. 17 der χάρις der νόμος Μωυς. entgegengesezt ist, sondern die Fülle der Gnadenerfahrungen, Rechtfertigung, Friede mit Gott, Hoffnung u. s. w., vgl. Röm. 5, 1 ff. (*Mey.*), selbst die Fülle der besonderen Charismen eingeschlossen (*Ew.*); nicht blos die Gnadengabe der ἀλήθεια v. 14—17, ‚die nach johanneischer Anschauung in stufenweisem Fortschritte immer reicher gegeben und immer voller angeeignet werde' (*Weiß*).

V. 17. Diese Warheit wird mit dem Satze begründet, daß nicht durch das mosaische Gesetz, sondern durch Jesum Christum die Gnade und die Warheit geoffenbaret worden. Der Nachdruck liegt nicht auf der Gegenüberstellung von Mose und Christus (*Lücke*), sondern auf ὁ νόμος und ἡ χάρις κ. ἀλήθ. Moses ist nur der Mittler, durch welchen das Gesetz gegeben wurde, Jesus Christus der, durch welchen die Gnade .... geworden (ἐγένετο d. h. erschienen, kundgeworden); nicht: den Gläubigen zuteil geworden (*Weiß*), da zu dieser Beschränkung des ἐγένετο kein Grund vorliegt. Das Gesetz gebietet und fordert, kann das Heil nicht geben, weil die Menschen als Sünder seine Gebote nicht zu erfüllen vermögen. Damit wird die Gesetzesreligion des A. T. nicht als nicht göttlichen Ursprungs dargestelt, sondern nur als das Heilsbedürfnis nicht befriedigend bezeichnet. Die Befriedigung dieses Bedürfnisses war auch nicht der Zweck, zu welchem Gott das Gesetz durch Mosen gab, sondern zur rechten Erkentnis der Sünde solte es führen und dadurch das Verlangen nach Erlösung wecken und so das Erscheinen der Gnade in Christo vorbereiten. Davon daß Gott auch unter der Oekonomie des Gesetzes sich denen, die ihre Sünde Gott bekanten und Ver-

gebung derselben suchten, Gnade erzeigte, ist hier, wo es galt den Unterschied von Gesetz und Gnade zu zeigen, abgesehen. Neben der χάρις ist hier wie in v. 14 die ἀλήθεια genant, sofern erst durch die Gnade, die wir empfangen, das wahre Wesen Gottes offenbar geworden; s. zu v. 14. — Dies wird durch v. 18 weiter begründet. „Gott hat Niemand jemals gesehen, der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schoß ist, der hat die Kunde gebracht.“ Ueber das wahre Wesen Gottes kann kein Mensch, sondern allein der eingeborene Sohn Gottes Aufschluß geben. Dies besagt v. 18; nicht: warum die Gnade in Christo erschienen ist (*Lthdt.*). Denn θεός bezeichnet nicht ‚den wesentlichen Inhalt Gottes, sofern er für uns ist, also Gnade und Warheit‘, und von ‚Jesu Wort, welches nicht nur belehrt, sondern seinen Inhalt mitteilt, in Gemeinschaft Gottes und Jesu selbst, also des Lebens nicht minder wie des Lichtes versezt‘, ist weder in diesem Verse noch im ganzen Prologe die Rede, sondern von der Offenbarung des Logos in der Welt von der Schöpfung an und von seiner Menschwerdung in Jesu Christo, durch welche uns die Gnade und die Warheit geoffenbaret worden, da nur der eingeborene Sohn das Wesen des unsichtbaren Gottes kundthun konte. Unrichtig ist auch sowol die Annahme, daß in v. 16 die χάρις entwickelt sei und in v. 18 die Entwickelung der ἀλήθεια folge (*Mey., God.*), als auch die Meinung *Hngstb.'s*, daß wie keine Partikelverbindung so auch kein näherer Zusammenhang zwischen v. 17 und 18 stattfinde, sondern in v. 18 eine andere Seite der Gabe Christi uns vorgeführt werde. Denn χάρις und ἀλήθεια sind nicht von einander zu trennen, sondern gehören zusammen, nur nicht so, daß die ἀλήθεια den Inhalt der χάρις bilde (*Weiß*), sondern so, daß mit und in der χάρις, die wir aus der Fülle Christi nehmen, uns die ἀλήθεια das wahre Wesen Gottes, welches die Liebe ist (1 Joh. 4, 16), erschlossen wird. οὐδείς kein Mensch, auch Mose nicht, vgl. Mtth. 11, 27.

Der Satz: „Gott hat kein Mensch jemals je gesehen“, wird mit den Stellen des A. T., in welchen sichtbare Erscheinungen Gottes berichtet sind, wie Gen. 16, 13. 32, 31. Exod. 24, 10 (wo die Aeltesten des Volks den Gott Israels schauen) und Num. 12, 8 (wonach Mose die Gestalt Gottes sah), von den meisten Ausll. durch den Hinweis auf Exod. 33, 20, daß kein Mensch das Angesicht Gottes sehen und leben könne, so vereinigt, daß sie ἑώρακεν auf den unmittelbaren Anblick der wesentlichen göttlichen Herrlichkeit, welchen kein Mensch haben könne, beziehen. Dagegen hat *Hngstb.* mit Grund eingewandt, daß dort (in Ex. 33) nicht wie hier (in unserem V.) die absolute Unsichtbarkeit Gottes behauptet werde, sondern nur, daß den *vollen* Glanz der göttlichen Herrlichkeit niemand ertragen könne, da die Bitte Mose's: laß mich deine Herrlichkeit sehen, ja in beschränkter Weise Erhörung finde. Die Ausgleichung liege vielmehr darin, daß durch den Gegensatz gegen den Sohn in unserem V. wie in 6, 46. 14, 16. Mtth. 11, 27 Gott näher bestimt werde als Gott der Vater, den man nur durch den Sohn erkennen oder sehen könne, während jene alttestamentlichen Stellen sich nicht auf Gott den Vater beziehen, sondern, wie aus der Lehre vom

Engel des Herrn sich ergebe, auf den Logos als den Vermittler des unsichtbaren Gottes, der in Christo Mensch geworden. Dies ist in der Hauptsache zwar richtig, aber doch nicht ganz zutreffend, weil die Unterscheidung zwischen Gott dem Vater und dem Sohne Gottes weder auf Stellen, wie Röm. 1, 20. 1 Tim. 1, 17. 1 Joh. 4, 12 paßt, wo die Unsichtbarkeit Gottes überhaupt, ohne Beziehung auf den Sohn Gottes gelehrt ist, noch der Stufe der alttestamentlichen Gottesoffenbarung und Gotteserkentnis entspricht, auf welcher die Unterscheidung zwischen Gott dem Vater und Gott dem Sohne noch nicht erschlossen war. Alle Gottesoffenbarungen des A. T. sind theophaner oder visionärer Art d. h. Versichtbarungen des göttlichen Wesens in creatürlicher (Engel- oder Menschen-) Gestalt oder anderer irdischer Hülle (Wolke, Feuer). Diese Gotteserscheinungen gehören zur σκιά des A. Bundes, sind nur Abschattungen der für das menschliche Auge unsichtbaren Herrlichkeit Gottes, um den Glauben an das Sein und Walten eines über der Welt unendlich erhabenen Gottes zu begründen und zu beleben. Neben diesen Manifestationen des göttlichen Wesens zieht sich durch das ganze A. T. der Glaube und die Lehre, daß kein sterblicher Mensch Gottes Angesicht d. i. das überweltliche Wesen Gottes unverhüllt sehen könne. Diese beiden Vorstellungen von Gott sind durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes im N. T. dahin vertieft worden, daß Gott seinem Wesen nach unsichtbar nur in dem eingeborenen Sohne erkant und gesehen werden kann.

„Der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schoß ist." ὁ ὤν kann nicht auf den vormenschlichen Zustand des Logos bezogen werden; dies würde durch ὃς ἦν ausgedrükt sein; ebenso wenig auf die Rükkehr des Sohnes zum Vater nach der Himmelfahrt Christi, in dem Sinne: der jezt oder wieder in den Schoß des Vaters zurückgekehrt ist (*Hofm.* Schriftbew. I, 120. *Mey., Lthdt., Weiß*). Die meisten Ausll. fassen das Particip zeitlos von dem ewigen, uranfänglichen, auch durch die Menschwerdung nicht unterbrochenen Gemeinschaftsverhältnisse zum Vater. Dagegen hat *Mey.* eingewandt, daß bei Christo während seiner irdischen Lebenszeit das εἶναι εἰς τὸν κόλπ. τ. πατρός nicht stattfand. Die Gemeinschaft des Menschgewordenen mit Gott sei geblieben, Er in Gott und Gott in ihm, aber nicht in derselben metaphysischen Weise, wie vor der Menschwerdung und nach der Erhöhung. Aber zur Entkräftung dieses Einwandes reicht schon 3, 13 hin, wo der vom Himmel Herabgekommene (καταβάς) im Himmel ist. Noch weniger zu bedeuten haben die von *Lthdt.* erhobenen Bedenken: daß das Particip, da es in historischer Umgebung steht, im eigentlichen Sinne präsentisch gemeint sein müsse. Aber schließt denn das ewige Sein des Sohnes bei dem Vater die Gegenwart etwa aus, und nicht vielmehr ein? Auch in 3, 13 steht ὁ ὤν in historischer Umgebung und kann doch nicht von der Zeit der Rükkehr des Sohnes zum Vater verstanden werden. Auch läßt sich nicht sagen, ‚daß bei der zeitlosen Fassung εἰς τὸν κόλπον seiner vollen Bestimtheit entkleidet und zu einem unbestimten Sinn verallgemeinert würde.' Denn der Ausdruck bezeichnet nicht nur die Gottes-

gemeinschaft überhaupt, εἰς τὸν κόλπον ist nicht gleichbedeutend mit ἐν τῷ κόλπῳ (*de W., Hngstb.*), sondern die Liebesgemeinschaft, welche zwischen dem Sohne und dem Vater stattfindet. Der Ausdruck ist bildlich und das Bild nicht von der Tischgemeinschaft hergenommen, was hier ganz unpassend wäre, sondern von der Haltung des Sohnes, der im Schoße seines Vaters sitzend sich an seine Brust gelehnt hat (*God.*), nicht aber von der Liebesumarmung des in den Schoß des Vaters zurückgekehrten Sohnes (*Mey.* u. A.). Und dieser Zusatz weist nicht darauf hin, daß sein Hingang zum Vater Bestätigung seiner Aussage ist (*v. Hofm.* a. a. O.), sondern soll erklären, wodurch er im Stande ist, den unsichtbaren Gott zu offenbaren, wie aus dem folgenden nachdrücklichen ἐκεῖνος *eben dieser* erhellt. Für diese Erklärung paßt aber nicht der Hinweis darauf, daß der eingeborene Sohn zum Vater zurückgekehrt ist. Denn um den unsichtbaren Gott während seines Erdenwandels, worauf das ἐξηγήσατο bezogen werden muß, kundzumachen, dazu befähigte ihn nicht seine Rükkehr zum Vater, sondern nur entweder sein Gekommensein vom Vater oder sein ewiges Sein in der Gemeinschaft des Vaters. — Zu ἐξηγήσατο ist das Object aus dem ersten Satze zu entnehmen: den unsichtbaren Gott; nicht ‚den Inhalt seines Gottgeschauthabens' (*Mey.* nach 8, 38), wodurch das ἐξηγήσατο auf die Lehre Christi beschränkt würde, während nach dem Contexte von der Kundmachung des göttlichen Wesens die Rede ist. Dies kann nur der Sohn, der — wie *Luther* sagt — ‚dem Vater in seinem Schoß und Armen liegt und ihm so nahe ist, daß er gewiß weiß was der Vater in seinem Herzen beschlossen hat.' ἐξηγεῖσθαι bei den Griechen vom Erklären, Dolmetschen göttlicher Dinge; im N. Test. nur hier bei Joh., in der LXX Lev. 14, 57. — In der Offenbarung des Vaters durch den eingeborenen Sohn ist das Heil der Menschheit beschlossen. Das ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τ. πατρός weist auf das ἦν πρὸς τὸν θεόν v. 1 zurück. Der Logos, der im Anfange bei Gott war, ist Fleisch geworden und hat in der ihm als dem Eingeborenen vom Vater her eigenen δόξα, welche seine Jünger schauten, die Gnade und Warheit des unsichtbaren Gottes kundgethan. In diesem Gedanken ist der Inhalt des ganzen Prologs erschöpfend zusammengefaßt. — Wie nun Jesus Christus als der eingeborene Sohn den Vater kundgethan hat, dies darzulegen ist die Aufgabe der Geschichtserzählung, zu welcher der Apostel von v. 19 an übergeht.

Erste Hälfte. Die öffentliche Bezeugung Jesu Christi als des Sohnes Gottes. Cap. I, 19—XII, 50.

1. Die Einführung Jesu in die Welt. Cap. I, 19—II, 12.

Der geschichtliche Bericht begint mit der Vorführung einer den Zeitraum von acht Tagen ausfüllenden Reihe von Begebenheiten, welche das öffenliche Auftreten Jesu anbahnen. An der Spitze steht ein dreifaches Zeugnis Johannes des Täufers über die Ankunft des Messias, wodurch einige seiner Jünger bewogen werden, Jesu nachzugehen (v. 19—37). Diesen bezeugt sich Jesus so, daß sie in ihm den Messias erkennen, ihre Brüder auf ihn hinweisen und mit denselben in seine Nachfolge eintreten (v. 38—43). Gleicherweise veranlaßt Jesus noch zwei andere Jünger ihm nachzufolgen (v. 44—52) und offenbart dann vor ihnen in engerem Familienkreise zu Kana durch ein Wunder seine Herrlichkeit (2, 1—11). Der innere Zusammenhang dieser Begebenheiten ist durch die Zeitangaben v. 29. 35. 44 u. 2, 1 angedeutet. Auf ihren Inhalt gesehen bilden sie zwei auf drei und vier Tage verteilte Gruppen. In der ersten (v. 19—40) wird das Zeugnis dargelegt, durch welches der Täufer Jesum in die Welt einführt, in der zweiten (v. 41—2, 11) sehen wir Jesum sich selbst in die Welt einführen durch Gewinnung eines Kreises von Jüngern, welche den Grundstock seiner Gemeinde zu bilden bestimt waren.

Cap. I, 19—40. Das Zeugnis des Täufers von Christo.

Alle vier Evangelisten beginnen die Darstellung der messianischen Wirksamkeit Jesu mit einem Berichte über das Auftreten und Wirken Johannes des Täufers, als des von den Propheten geweißagten Wegbereiters für die Offenbarung des Herrn zur Vollendung seines Reiches. Die drei älteren schildern in allgemeinen Zügen die Predigt und Taufe zur Buße, durch welche derselbe die Nähe des Himmelreichs ankündigte und das jüdische Volk auf die Erscheinung des verheißenen Messias hinwies, der Evangelist Johannes berichtet nur das Zeugnis des Täufers von Jesu als dem Sohne Gottes, dessen hohe Bedeutung für die Weckung des Glaubens an Christum er schon im Prologe v. 6—8 u. 15 angedeutet hat. Dieses Zeugnis wird von v. 19 an dargelegt, wie er es an drei auf einander folgenden Tagen ausgesprochen hat: *a*) vor den Abgesandten des Synedriums, *b*) vor seinen Jüngern und *c*) nochmals vor zwei Jüngern, die Jesu dann nachgehen. — Die Genauigkeit und Umständlichkeit der Mitteilung dieses Zeugnisses beweist, welch entscheidenden Einfluß dasselbe nicht nur auf das eigene Glaubensleben des Apostels, sondern auch für die ersten Jünger Jesu und für die

ganze Menschheit hatte. ‚Die drei hier von dem Evangelisten geschilderten Tage waren diejenigen, an welchen nicht nur sein und der Apostel Glaube, sondern der Glaube überhaupt in der Menschheit angebrochen war' (*God.*).

V. 19—28. **Das Zeugnis des Täufers vor den Juden.**[1] — V. 19. „Und dies ist das Zeugnis des Johannes." Καί weist auf v. 15 zurück und deutet an, daß das dort erwähnte Zeugnis nun berichtet werden soll. Dieses Zeugnis, welches der Täufer ablegte, „als die Juden aus Jerusalem Priester und Leviten sandten, ihn zu fragen wer er sei", soll nach *Hngstb.* nicht mit dem in v. 15 sondern mit dem in v. 30 folgenden identisch, das in 20—28 also vor der Taufe Jesu abgelegt sein. Im Wortlaute stimt allerdings das in v. 30 mit dem in v. 15 genau überein; aber in v. 30 erinnert der Täufer nur an einen früher gethanen Ausspruch über Jesum, welchen der Evangelist in v. 15 mitgeteilt hat; aber weder dort noch sonst irgendwo ist angegeben, an welchem Tage oder bei welchem Anlasse der Täufer sich so ausgesprochen hat (s. zu v. 30). Wann dies geschehen, läßt sich gar nicht ermitteln, da dieser Ausspruch im Prologe nur als der wesentliche Inhalt des gesamten Johanneszeugnisses angeführt ist. οἱ Ἰουδαῖοι ursprünglich Bezeichnung der Angehörigen des Stammes Juda, wurde nach dem Exil, da aus Babel hauptsächlich nur Geschlechter des Reiches und Stammes Juda zurückgekehrt waren, Benennung der ganzen Nation, und der Name Israel zur Bezeichnung der religiösen Eigentümlichkeit derselben verwendet. In dieser allgemeinen Bedeutung gebraucht Johannes Ἰουδαῖοι z. B. 2, 6. 13. 3, 1, in 6, 52 auch von den

---

1) In v. 19 hat *Lachm.* nach *BC**, Minusk. u. Verss. πρὸς αὐτόν hinter ἀπέστειλαν aufgenommen, welches in *AX* u. Verss. hinter Λευίτας steht. Da es in ℵ*C*³*LΓΔΛΠ* fehlt, so hat *Mey.* es für Zusatz erklärt und *Tisch. 8* getilgt, wogegen *Weiß* seine Echtheit verteidigt. Notwendig ist es nicht. — In v. 20 ist der Rec. οὐκ εἰμὶ ἐγώ mit *Griesb., Tisch.* u. A. die Wortstellung ἐγὼ οὐκ εἰμί in ℵ*ABLX al.* vorzuziehen. — V. 21. Nach ℵ*L* hat *Tisch. 8* die Lesart τί οὖν; Ἠλίας εἶ vorgezogen; dagegen hält *Weiß* die Lesart σὺ οὖν τί; Ἠλίας εἶ in *B* für ursprünglich und vermutet in der Rec. τί οὖν; Ἠλ. εἶ σύ (*AΓΔΛΠ*) eine Umstellung des σύ, das in ℵ*L* weggelassen worden sei, wornach dann οὖν umgestelt werden mußte. — V. 24. Das Fehlen des οἱ vor ἀπεσταλμ. in ℵ**A*BC*L* ist wol nur ein durch das vorhergehende καί entstandener Schreibfehler, und οἱ nicht mit *Tisch. 8* zu streichen. — V. 25. Für οὔτε—οὔτε der Rec. in *ΓΔΛΠ al.* ist οὐδὲ—οὐδέ in ℵ*ABCL al.* unbedingt vorzuziehen. — V. 26. Das δέ hinter μέσος der Rec. ist nach ℵ*BC*L* u. *Heracl.* bei *Orig.* zu tilgen. Statt ἔστηκεν hat *Tisch. 8* στήκει in *BL* vorgezogen, ἑστήκει in ℵ*G*, da dies nur Plusqprf. von ἵστημι sein könte, während στήκει in der späteren Gräcität eine von ἔστηκα gebildete Präsensform ist, von στήκω *ich stehe*, vgl. Mrk. 11, 25 u. a. — V. 27. Sowol αὐτός ἐστιν vor ὁ ὀπίσω als auch ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν der Rec. fehlen in ℵ*BC*LT*ᵇ *al.*, und sind von *Lachm.* eingeklammert, von *Tisch. 8* als erläuternde Glossen gestrichen, leztere aus v. 15 oder 30 eingekommen, werden aber von *Hngstb.* u. *God.* als echt verteidigt. — V. 28. Das Βηθαβαρᾷ der Rec. in *C*²*KT*ᵇ*UΛΠ*, Minusk. u. Verss. ist gegen entscheidende Zeugnisse (ℵ**ABC*EFGH cet., It., Vulg.* u. A.) von *Origenes* aus geographischen Gründen vorgezogen worden, da er von ἐν Βηθανίᾳ selbst gesteht, daß es σχεδὸν ἐν πᾶσι τοῖς ἀντιγράφοις stehe. Mehr s. bei Erkl. von v. 28.

Galiläern, meistens aber im Gegensatz zur christlichen Gemeinde von den Repräsentanten des Unglaubens, da zur Zeit der Abfassung des Evangeliums das jüdische Volk im großen und ganzen Christum verworfen hatte (vgl. v. 11). Die nähere Bestimmung des Begriffs ergibt sich aus dem jedesmaligen Zusammenhange. Hier in diesem V. sind οἱ Ἰουδαῖοι die jüdischen Oberen, der aus ἀρχιερεῖς, γραμματεῖς und πρεσβύτεροι bestehende Hoherath (*Sanhedrin, Synedrium* vgl. *m.* Bibl. Archäol. §. 151). ἐξ Ἱεροσολ. gehört zu ἀπέστειλαν, da dort das Synedrium seinen Sitz hatte und Priester und Leviten zur Hand waren. „Priester und Leviten" steht nicht für levitische Priester, sondern Leviten wurden mit den Priestern gesandt, als Gehülfen (nicht blos Diener) der Priester, um der Gesandtschaft einen officiellen Charakter zu geben; wie schon der König Josaphat eine Deputation von Priestern und Leviten mit dem Gesetzbuche in die Städte Juda's gesandt hat, um das Volk im Gesetze zu unterweisen (2 Chr. 17, 7—9), da der Unterricht des Volks im Gesetze nach Deut. 33, 10 nicht blos den Priestern, sondern auch den Leviten oblag; vgl. 2 Chr. 35, 3. Neh. 8, 7. — Die Frage: „wer bist du?" bezieht sich nicht sowol auf die Person als auf den Beruf des Täufers. Da er mit Hinweisung auf das messianische Reich taufte (v. 26), so konte sein Auftreten den Glauben, daß er der Messias sei, wecken. Diese Meinung liegt der an ihn gerichteten Frage zu Grunde, wie seine Antwort zeigt. Sich darüber Gewißheit zu verschaffen, dazu war die höchste geistliche Behörde berechtigt, da ihr nach Deut. 18, 31 f. die Prüfung der auftretenden Propheten zustand. Die Frage verräth also weder bösliche Absicht (*Chrys.* u. A.), noch inquisitorischen Sinn (*de W.*). V. 20. Johannes bekante daher unumwunden und feierlich (dies liegt in dem ὡμολόγησεν κ. οὐκ ἠρνήσατο κ. ὡμολ.): „Ich bin nicht ὁ Χριστός der Gesalbte d. i. der erwartete Messias. Das nachdrückliche ἐγώ entspricht dem mit Nachdruck vorangestellten σύ der Frage. — V. 21. Sie fragten weiter: τί οὖν „was also?" bist du denn wenn nicht der Messias. „Bist du Elias?" Aus dem Taufberufe des Johannes schlossen sie, daß er in naher Beziehung zum Messias stehen müsse, wenn nicht der Messias, so doch wol der Vorläufer desselben, der nach Mal. 3, 23 ihm den Weg bereiten solte, sein möchte. Die Antwort: „ich bin es nicht" konte der Täufer geben, ohne seiner Luk. 1, 17 angekündigten Bestimmung und der Erklärung Christi Mtth. 11, 14. 17, 11 zu widersprechen. Denn seine Antwort galt der Frage, wie die Abgesandten sie meinten, daß vor der Ankunft des Messias der Prophet Elias persönlich wieder erscheinen werde. Der persönlich wiedergekommene Elias war der Täufer nicht. — Weiter fragen sie: „Bist du der Prophet?" ὁ προφήτης nicht ein Prophet (*Luther*), sondern der Prophet, dessen Kommen verheißen war. Nicht Jeremias, wie *Grot., Olsh., Lange* u. A. aus Mtth. 16, 14 geschlossen haben; denn die unter dem Volke verbreitete Meinung, daß Jeremias vor dem Messias wieder erscheinen werde, gründete sich auf kein Schriftwort, sondern nur auf die apokryphische Legende von der Verbergung der Bundeslade vor der chaldäischen Zerstörung des Tempels,

deren Ort Jeremias bei der Ankunft des Messias anzeigen werde, 2 Makk. 2, 4 ff.; s. *m.* Commeut. z. d. St. Auch nicht der Prophet, in welchem nach dem zweiten Teile des Jesaja alle prophetische Thätigkeit des A. B. ihren Schluß und ihre Erfüllung finden solte (*Hofm.* Weiß. u. Erf. II, 69), weil dort von dem Knechte Gottes, nicht von einem Propheten die Rede ist, sondern der Deut. 18, 15 angekündigte Prophet, der zwar Act. 3, 22. 7, 37 von den Aposteln und laut Joh. 1, 46 u. 6, 14 auch von Anderen für den Messias gehalten, von den Gesandten des Synedriums aber nur in nahe Beziehung zur Erscheinung des Messias gesezt wurde.

Da nun der Täufer auch diese Frage mit οὔ kurz verneinte, so fordern sie ihn v. 22 zu einer positiven Erklärung auf: τίς εἶ „wer bist du?“ τί λέγεις περὶ σαυτοῦ „was sagst du über dich selbst?“ Diese Erklärung gibt er v. 23 so, daß er die Weißagung Jes. 40, 3 auf sich bezieht und sich damit als den Wegbereiter für die Offenbarung des Herrn zur Vollendung seines Reiches d. i. als den geweißagten Vorläufer des Messias bezeichnet. Dieser Prophetenspruch wird Mtth. 3, 3. Mrk. 1, 3. Luk. 3, 4 auf den Täufer bezogen, um sein Auftreten und seine Stellung zum Messias zu charakterisiren, s. die Erkl. zu Mtth. 3, 3. Aus dieser Beziehung ergibt sich zwar nicht, daß der Täufer selbst den Ausspruch von seinem Berufe gebraucht habe, aber auch durchaus kein Grund zur Verdächtigung der Aussage des Täufers in unserem Verse und für die Behauptung von *Hlgf.*, daß der Apostel Johannes die von den Synoptikern citirte Schriftstelle dem Täufer nur in den Mund gelegt habe. In der Beziehung dieses Schriftwortes auf sich liegt zwar zunächst dies, daß der Täufer allen Nachdruck auf seinen Beruf legt und seine Person ganz zurücktreten läßt (*Lthdt., Brckn.*), darin aber zugleich die Absicht, den Abgeordneten des Synedriums die Notwendigkeit der Sinnesänderung als die unerläßliche Bedingung für die Theilnahme an dem im Anbruche begriffenen messianischen Heile ans Herz zu legen. Darauf deutet die Bemerkung v. 24 hin, daß die Abgesandten aus den Pharisäern waren, dieser Partei angehörten, da diese Notiz erst hier nachgebracht ist, um die v. 25 folgende Frage nach der Berechtigung des Johannes zum Taufen zu motiviren, welche die Fragenden als unempfänglich für die vom Täufer geforderte μετάνοια erscheinen läßt. Als eifrige Wächter des Gesetzes und der Cultussatzungen hielten sie Johannes nicht für befugt zum Taufen, wenn er weder der Messias, noch Elias, noch der Prophet war. Auf Grund von Stellen, wie Ezech. 36, 24 ff. 37, 23 ff. erwartete man wol in der messianischen Zeit eine allgemeine Lustration des Volks, wie sie durch eine Taufe nach Art der Johanneischen vollzogen werden konte, aber nur vom Messias oder einem seiner traditionell erwarteten Vorläufer (*Weiß*). Hätten die Gesandten nun geistliches Verständnis für das vom Täufer auf sich bezogene Wort des Jesaja gehabt, so hätten sie einsehen müssen, daß er dieser Vorläufer sei. Aber dieses Verständnis ging ihnen ab, daher fragen sie: „warum taufest du denn, wenn ....?“ Darauf antwortet v. 26 f. der Täufer so, daß er nicht nur sein Taufen

in bestimte Beziehung zur Ankunft des Messias sezt, sondern auch die Ankunft desselben als bereits erfolgt andeutet. Den Ausspruch: „ich taufe mit Wasser u. s. w." haben auch Matth. c. 3. 11 (Mrk. 1, 7) u. Luk. 3, 16, nur ohne die Worte: „mitten unter euch steht den ihr nicht kennet", anstatt dessen aber den in ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι liegenden Gegensatz der Geistestaufe des Messias mitgeteilt, welcher hier nicht ausgesprochen ist. Diese Verschiedenheit erklärt sich aus der Verschiedenheit des Anlasses zur Mitteilung der Worte des Täufers. Die Synoptiker berichten das Wort, welches der Täufer zum Volke sprach, der Evangelist Johannes, was derselbe den Abgesandten des Synedriums gesagt hat. Für das Volk war die Erwähnung der Geistestaufe des kommenden Messias wichtig, um demselben die Bedeutung seiner Bußtaufe klar zu machen (Matth. hat daher εἰς μετάνοιαν zugesezt). Zur Rechtfertigung seines Taufberufes vor den Abgeordneten des Synedriums war die Andeutung, daß der nach ihm kommende Stärkere bereits da sei, nur noch unerkant, viel wichtiger als eine Belehrung über seine Wassertaufe, um den geistlichen Leitern des Volks das messianische Auftreten Jesu anzukündigen. Dem *Ich* (ἐγώ) stelt der Täufer den nach ihm kommenden Größeren gegenüber. Zu ἐν ὕδατι ist nicht ἐν πνεύματι als Gegensatz zu ergänzen. Denn nicht seine Wassertaufe will Johannes hier der Geistestaufe des Messias gegenüberstellen und unterordnen, sondern nur seinen Beruf rechtfertigen, indem er sein Taufen in bestimte Beziehung zur Erscheinung des Messias sezt, und sofern es ein Taufen mit Wasser ist, als eine Vorbereitung des Volks auf dessen Kommen bezeichnet. Die Bedeutung des Zeugnisses, welches der Täufer vor den Gesandten der obersten geistlichen Behörde der Juden ablegt, liegt in dem Satze: μέσος ὑμῶν στήκει *cet.* „mitten unter euch steht, den ihr nicht kennet, der nach mir Kommende". ὁ ὀπίσω μου ἐρχ. gehört als nachgebrachtes Subject zu στήκει, da αὐτός ἐστιν des *text. rec.* erläuternd eingeschoben ist. Der Messias ist schon da, nur ihr kennet ihn nicht. ὑμεῖς hat den Ton: ihr Pharisäer (v. 14) oder: Leute wie ihr seid (*Lthdt.*). Hätten die Pharisäer auf den Bußruf des Täufers geachtet, so würden sie nicht nur ihn als den von den Propheten angekündigten Vorläufer des Messias erkant haben, sondern sich auch durch sein Zeugnis auf die Erscheinung des Messias haben bereiten lassen, um Jesum bei seinem öffentlichen Auftreten als den verheißenen Messias zu erkennen. Jesus war zwar damals noch nicht öffentlich als Messias aufgetreten, aber von Johannes bereits getauft und im Auftreten begriffen. Da nämlich der Täufer in v. 32 f. sagt, daß er Jesum erst bei der Taufe infolge göttlicher Offenbarung als den mit heiligem Geiste taufenden kennen gelernt habe, so läßt sich die Kentnis, welche er hier von Jesu, als dem Herrn, dem er nicht würdig sei die Schuhriemen aufzulösen (s. die Erkl. zu Mtth. 3, 11), ausspricht, nicht mit *Hngstb.* aus der Gewißheit von seiner eigenen Mission auf Grund der Weißagung Mal. 3, 1 herleiten und als eine vorläufige Erkentnis betrachten, wie er sie nach Mtth. 3, 14 schon vor der Taufe, von der persönlichen Bekantschaft mit Jesu von früherher

hatte. — Ueber ἄξιος mit folgendem ἵνα statt des Infinitivs s. *Winer*, Gr. §. 44, 8c.

V. 28. Um der Wichtigkeit dieses Zeugnisses willen erwähnt der Evangelist noch den Ort, wo die Sache sich begeben hat, woraus man sieht, wie genau er darüber unterrichtet war. „Dies geschah zu Bethania jenseits des Jordans, wo Johannes taufte.“ ἦν βαπτίζων mit Taufen beschäftigt war. Die Ortsangabe ἐν Βηθανίᾳ ist durch die Hdschrr. und das Zeugnis des Origenes (s. die krit. Note) so vollständig kritisch gesichert, daß dagegen die durch *Elzevire* in den Text gekommene: ἐν Βηθαβαρᾷ nicht für ursprünglich gehalten werden kann. Die Gründe, welche *Origenes* bestimten ἐν Βηθαβαρᾷ für richtig zu halten, weil nämlich zu seiner Zeit ein Bethania jenseits des Jordan nicht aufzufinden war, und Βηθανία nach 11, 18 diesseits des Jordan 10 Stadien von Jerusalem liege, jenseits des Jordans aber Βηθαρά oder Βηθαραβά als Taufort des Johannes gezeigt werde — diese Gründe sind nicht durchschlagend, da im Laufe zweier Jahrhunderte, wo das Land wiederholt durch Kriege verwüstet wurde, ein kleiner Ort leicht verschwunden sein konte. Vielleicht aber hat sich, worauf *Delitzsch, Horae hebr. et talmud. IV* in der Luther. Ztschr. 1876 S. 602 aufmerksam gemacht, von dem transjordanischen Βηθανία eine Spur erhalten in dem בטנה südlich von Ramot-Gilead, wo nach *Beresch. rabba c. 47* einer der drei besuchtesten palästinischen Jahrmärkte war (*Neubauer, Géographie du Talmud p. 262*), da es kaum einen linksjordanischen Ort mit anklingenderem Namen als diesen gibt.[1]

V. 29—34. **Das Zeugnis des Täufers vor seinen Jüngern.**[2] — V. 29. Am folgenden Tage sieht der Täufer Jesum zu sich kommen und sagt zu seiner Umgebung: „Siehe das Lamm Gottes, welches die

---

1) Solte aber diese Vermutung nicht begründet sein und keine Spur von einem transjordanischen *Bethania* mehr existiren, so wäre doch deshalb dem Evangelisten kein geographischer Irrtum beizumessen, und könte nur maßlose Hyperkritik daraus ein Argument gegen die apostolische Abfassung des Evangeliums entnehmen wollen. — Die beiden Namen Βηθανία und Βηθαβαρά nur für verschiedene Benennungen eines und desselben Ortes zu halten (mit *Possin. Spicil. evang. p. 32* in der *Catena in Marc. p. 382 f.*), da בֵּית עִבְרָה *domus transitus*, Furthausen dasselbe bedeute wie בֵּית אֲנִיָּה *domus navis*, Schiffhausen — ist deshalb unthunlich, weil diese Deutung von Βηθανία nicht auf das Bethanien am Oelberge paßt. Ueberhaupt sind die verschiedenen Deutungen dieses Namens, wie בית־חינו Dattelhausen (*Lightf.*) בית עניה *locus depressionis (Simonis)* oder בית עֲנָיָא *domus miseri* höchst zweifelhaft. — Auch über die Lage von *Bethabara* läßt sich nichts weiter sagen, als daß der Ort an einer der Jordanfurten lag. Die Identificirung mit בֵּית־בָּרָה (Richt. 7, 24) ist fraglich und für die Bestimmung der Lage nichts austragend, weil auch die Lage dieses Ortes unsicher ist; s. *m.* Comm. zu Richt. 7, 24.

2) V. 29. Das Subject ὁ Ἰωάννης in der Rec. nach *EFGHΓΔ al.* fehlt in א*ABC*KL cet.* und ist als Einschiebsel für die kirchliche Lection zu streichen. In v. 30 hat *Tisch. 8* ὑπέρ in א**BC** u. *Orig.* dem gewöhnlichen περί in א^{c}*AC*^{3}*LP cet.* vorgezogen; ebenso in v. 32 ὡς in א*ABCEFG cet.* dem ὡσεί der Rec., welches sich erst in *KMP al.* findet.

Sünde der Welt auf sich nimt.“ τῇ ἐπαύριον ist der auf den Vorgang v. 19—27 folgende Tag; nicht unbestimt einer der folgenden Tage. ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν zu sich kommend. Zu welchem Zwecke, ist nicht angegeben, aber sicher nicht, um sich von ihm taufen zu lassen (wogegen v. 32 f.), noch auch um von dem Täufer sich vor der Versuchung zu verabschieden (wogegen v. 35); vielleicht um sich im Kreise des Täufers Jünger zu suchen (*God.*), was sich mit v. 36 unschwer vereinigen ließe. Mit ἴδε weist der Täufer seine Umgebung auf den zu ihm Kommenden hin und bezeichnet ihn als ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ das (bestimte) Gotteslamm, welches in der Person des Messias laut prophetischer Verkündigung als der Träger und Tilger der Sünden des Volks erwartet wurde. Streitig ist unter den Ausll., welche Stelle des A. T. dieser Bezeichnung zu Grunde liege, ob Jes. 53, 7, wie schon die griech. Kchvv. und die meisten Ausll. älterer und neuerer Zeit annehmen, oder die Idee des Paschalammes, wofür *Grot., Lampe, Hofm.* (Schriftbew. II, 1 S. 295) u. *Lthdt.* sich erklärt haben. Für diese Ansicht und gegen die Beziehung auf Jes. 53, 7. u. 12 macht *Hofm.* geltend, daß dort das Lamm nur als Bild der Hingebung dient, mit welcher der Knecht Gottes sich mißhandeln läßt, während der Täufer sagen wolle, was die Welt an Jesu habe, was er ihr von Gottes wegen sei und leiste, nämlich das, was Israel, als es aus Aegypten erlöset wurde, an dem Paschalamm hatte. Allein dieses Argument erschiene doch nur dann beweiskräftig, wenn die Beziehung auf Jes. 53, 7 blos auf die Worte ‚wie ein Lamm‘ zu beschränken und von dem Zusammenhange ganz abzusehen wäre. Erwägt man aber, daß dort der Knecht Gottes dargestelt wird als der, welcher unser aller Sünde trägt und zur Schlachtung geführt seinen Mund nicht aufthut und wie ein Lamm vor seinen Scheerern verstummt, und daß er seine Seele zum Schuldopfer gibt, so läßt sich gar nicht verkennen, daß der Täufer aus dieser Weißagung das Bild von dem Lamme Gottes, welches der Welt Sünde trägt, entnommen hat. Dagegen würde der Einwand, daß es in diesem Falle näher gelegen hätte, Jesum statt nach jener Vergleichung mit einem Lamme vielmehr als den zum Sündenträger bestelten Knecht Gottes zu bezeichnen, doch nur in dem Falle in Betracht kommen können, wenn nicht nur der zur näheren Bestimmung des Lammes hinzugefügte Satz: ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτ. τ. κόσμου mit *Gabl.* u. A. in die unbestimte Vorstellung des geduldigen Ertragens der durch menschliche Verkehrtheit und Bosheit zugefügten Leiden abgeschwächt und das Bild des Lammes auf den Begriff der Sanftmut und geduldigen Hingebung beschränkt, sondern auch jede Beziehung auf den Opferbegriff sowol in der Weißagung Jes. 53 als in dem Ausspruche des Täufers in Abrede gestelt wird; wie dies *B. Weiß* gethan hat, der gegen die Verbindung des Opferbegriffs mit der Beziehung auf Jes. 53, 7 einwendet, daß dieser Begriff wol Jes. 53, 10 vorkomme, aber mit dem Bilde des Lammes nichts zu thun habe, und daß auch dem Täufer nur das Bild des gottgeweihten unschuldigen und stillen Dulders vorschwebe. Aber diese Beschränkung des Bildes des Lammes ist gleich unvereinbar mit der

Weißagung des Propheten wie mit der Erklärung des Täufers über das Lamm Gottes. — Ferner meint man: die Bestimtheit des Ausdruckes: *das* Lamm Gottes fordere, mit *Lampe* an ein geschichtliches Lamm zu denken, also an das Paschalamm, wozu auch der Genitiv τοῦ θεοῦ am besten passe, möge man ihn als Genitiv des Eigentums: das Gott gehörige (*Mey.*) oder im Sinne: von Gott gegeben (*v. Hofm.*) fassen (*Lthdt.*). Allein die in dem Artikel ὁ liegende Bestimtheit weist nicht auf ein wirkliches oder geschichtliches Lamm hin, sondern erklärt sich vollständig daraus, daß der Täufer die messianische Erklärung von Jes. 53 als anerkant voraussezt. Dies konte er aber voraussetzen, da diese Erklärung traditionell war, und *Abravanel* ausdrücklich bezeugt, daß *Jonathan ben Uziel* diese Weißagung auf den künftigen Messias deute und dies auch die Ansicht der Alten in vielen Midraschim sei. Auch der Karäer *Jefet* bezieht Jes. 53 auf den Messias und seine Geschichte von der Geburt bis zum Throne und beruft sich dafür auf den Vorgang seines Confessionsgenossen *Benjamin ha-Nahâwendi.* Erst die Polemik der Christen nötigte die jüdischen Ausleger diese traditionelle Erklärung aufzugeben. S. *Delitzsch,* Jesaj. S. 533 f. den 3. A. und *Hngstb.* Christol. II S. 349 ff. — Endlich meint *Hofm.*: In der Apokalypse 5, 9 verbinde sich mit der Hinweisung auf die Schlachtung des Lammes die Beziehung auf Israels Erlösung aus Aegypten so unmittelbar, daß man nicht zweifeln könne, es sei bei dem Lamme an das Pascha gedacht. Allein die Beziehung anf Israels Erlösung aus Aegypten tritt da keineswegs so hervor, daß dadurch bei τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον eine Hinweisung auf das Paschalamm warscheinlich gemacht wird. Die Darstellung Christi als des Lammes, welches geschlachtet worden, in der Apokalypse ruht auf Jes. 53, 7 in Verbindung mit Joh. 1, 29 u. 1 Petr. 1, 19 und sezt den Opfertod Christi voraus, welcher in Jes. 53, 10 geweißagt ist.

Wenn sonach für die Herleitung der Bezeichnung Christi ὁ ἄμνος τοῦ θεοῦ vom Paschalamme beweiskräftige Indicien fehlen und der Beisatz ὁ αἴρων *cet.* unleugbar auf Jes. 53 hinweist, so erklärt sich diese Bezeichnung doch vollständig nur aus dem Gebrauche des Lammes als Sühnopfer. Zwar schreibt das Gesetz für die Sühnung der ganzen Gemeinde und des Hohenpriesters junge Stiere, und des Fürsten einen Ziegenbock als Sühnopfer vor (Lev. 4, 3. 14 u. 23), aber behufs der Sühnung von Unterlassungs- und Uebereilungssünden einzelner Glieder des Volkes weibliche Lämmer (Lev. 4, 32 u. 5, 6), und was für unsere Stelle besonders in Betracht komt, behufs der Wiederaufnahme des geheilten Aussätzigen in die theokratische Gemeinschaft und für den Nasiräer, der sich verunreinigt hatte, in den geweihten Stand des Nasiräats war ein Lamm und ein jähriges Lamm als Schuldopfer zu bringen (Lev. 14, 12 u. Nun. 6, 12), womit der Ausspruch des Propheten, daß der Knecht Gottes, der die Sünden des Volks trägt, seine Seele zum Schuldopfer gibt Jes. 53, 10, in vollem Einklange steht. — Zweifelhaft erscheint auch die von *Bengel* in den Worten: *etiam sub typo agni paschalis* angedeutete Nebenbeziehung auf das Paschalamm, die

Hngstb. weiter zu begründen versucht hat und auch *God.* für warscheinlich erachtet, da weder die Bemerkung, daß das Paschalamm das eigentliche Bundesopfer und die Grundlage des ganzen übrigen Opferwesens war und die übrigen Sündopfer nur in Verbindung mit ihm Wert und Bedeutung hatten, noch die Stellen 19, 36, wo Christus als das Gegenbild des Pascha's erscheint, und 1 Kor. 5, 7: τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη Χριστός, stichhaltige Gründe hiefür liefern. Denn so richtig auch die Auffassung des Paschalammes als Sündopfer und Bundesopfer ist, so bildet dasselbe doch nur insofern die Grundlage der ganzen Opferinstitution, als diese auf der durch das Pascha begründeten Bundesgemeinschaft als ihrem Fundamente ruht und alle Sühnopfer auf Wiederherstellung der durch Sünden der ganzen Gemeinde oder einzelner Glieder derselben getrübten oder verletzten Bundesgemeinschaft abzwecken. Außerdem fehlt wie in der Weißagung Jes. 53 so auch in dem Ausspruche des Täufers über Christum als Lamm Gottes jede Hindeutung auf das Paschalamm, während die nähere Bestimmung: ὁ αἴρων *cet.* insofern dagegen spricht, als dem Paschalamme nirgends die Bedeutung des Tragens oder Wegnehmens der Sünde zugeschrieben wird. Die Stellen c. 19, 36 u. 1 Kor. 5, 7 aber ermangeln der Beweiskraft, zwar nicht deshalb, weil die Anschauung von Christo als Paschalamm erst *ex eventu* eintrat, weil Christus eben am Schlachtungstage des Paschalammes gekreuzigt wurde (*Lücke, Mey., Weiß*), denn diese Behauptung ist zum Teil irrig (s. zu 18, 28), zum Teil unerweislich, wol aber, weil die apostolische Anschauung von Christo als Paschalamm sich nicht auf diesen Ausspruch des Täufers, sondern auf Belehrungen gründet, welche Christus seinen Jüngern über die Bedeutung seines Todes z. B. Mtth. 20, 28, und über sein Leiden, Sterben und Auferstehen als Erfüllung dessen, was im Gesetze Mose's, in den Propheten und Psalmen geschrieben stehe (Luk. 24, 26 f. 44 ff.), erteilt hat. — Der Genitiv τοῦ θεοῦ drückt nicht die Zugehörigkeit aus (*Mey.* u. A.), sondern die Herkunft, das Lamm, welches Gott gibt, der Welt sendet (3, 17. Röm. 8, 32. 1 Petr. 1, 20). αἴρων *Vulg. tollit.* αἴρειν bed. sowol aufnehmen als wegnehmen, im Griechischen wie im N. T., vgl. für die erste Bedeutung Mtth. 11, 29 (ἄρατε τ. ζυγόν μου) 16, 24. Da aber Johannes das Wort sonst nur in der Bed. wegnehmen oder abnehmen gebraucht (11, 48. 15, 2. 17, 15. 19, 31. 38) und in 1 Joh. 3, 5 den Act der Versöhnung als Hinwegnehmen der Sünde (ἄρῃ) faßt, auch die LXX niemals das Tragen der Sünde durch αἴρειν sondern nur durch φέρειν, durch αἴρειν dagegen das Hinwegnehmen derselben ausdrücken (1 Sam. 15, 25. 25, 28 u. a.), so soll nach *Mey.-Weiß* αἴρειν auch hier in dieser Bedeutung zu fassen sein, nämlich so, daß der Evangelist das Hinwegnehmen der Sünde nach ihrer mit Schuld belastenden oder befleckenden Wirkung (1 Joh. 1, 7) als die unmittelbare Folge des in Jes. 53 geweißagten Sündentragens denkt, aber in dem Wortlaute αἴρειν nicht beides zusammen ausgedrückt sein, wie *Melanth., Flac.,* auch *Hngstb., God., Lthdt.* u. A. meinen. Allein für durchschlagend können wir diese Argumentation nicht halten, da weder der Gebrauch des Wortes αἴρειν in

den übrigen Stellen des Evangeliums, noch der in 1 Joh. 3, 5 ausgesprochene Gedanke für den vorliegenden Ausspruch des Täufers entscheidend sind. Stelt man die Bed. auf sich nehmen in Abrede, so zerschneidet man den allgemein anerkanten Zusammenhang des Ausspruchs mit der Weißagung des Jesaja. Wir ziehen daher die Bed. auf sich nehmen vor, die sich aus der Grundbedeutung aufheben einfach ergibt und das Tragen in sich schließt wie in Mtth. 11, 29. 16, 24. Das Particip Präs. ist nicht mit *Mey.* daraus zu erklären, daß der Täufer prophetisch den Versöhnungsact des Gotteslammes wie gegenwärtig schaut, weist auch nicht auf die beständige Kraft des Opfers Christi hin (*Hngstb.*), sondern bezeichnet den Beruf, der diesem Lamme als solchem eignet (*Weiß*), aber nicht zeitlos, sondern Jesum als schon gegenwärtig in der Ausrichtung desselben begriffen, sofern er bereits damit, daß er sich der Johannestaufe unterzog, die Sünde der Menschheit auf sich genommen hat. τὴν ἁμαρτίαν ist die Sünde mit ihren Folgen, nicht die Strafe der Sünde. Diese Bedeutung hat ἁμαρτία nicht. ἡ ἁμαρτία τοῦ κόσμου die Sünde der Welt, als eine große Masse gedacht. In τοῦ κόσμου ist nicht die prophetische Vorstellung von der Sühnung des Volks Jes. 53 auf die ganze Menschheit erweitert, sondern nur deutlich ausgesprochen, was in Jes. 52, 15 vgl. mit 42, 1—7. 49, 1—7 u. a. St. geweißagt ist.

An diesem Ausspruche des Täufers über Jesum hat die neuere Kritik Anstoß genommen. Nach *Strauß, Keim* u. A. soll die hier ausgesprochene Erkentnis des Täufers mit seiner späteren Frage Mtth. 11, 3 in Widerspruch stehen und von dem Evangelisten ungeschichtlich dem Täufer in den Mund gelegt sein. Dagegen haben selbst *Lücke, de W., Ew.* bemerkt, daß dem Täufer auf Grund von Jes. 53 die Idee eines leidenden Messias aufgehen konte, während Andere (*Schweizer, Lange*) einen plötzlichen Lichtblick des Täufers oder eine in ihm aufgestiegene, aber im Kerker wieder verschwundene Ahnung annehmen, *Mey.* hingegen die Erkentnis, daß Jesus der durch sein Leiden die Welt versöhnende Messias sei, auf eine besondere göttliche Offenbarung zurückführt, deren er bedurfte, um die Idee des leidenden Messias, die, wenn sie auch in einzelnen tiefer schauenden Gemütern durch die prophetischen Spuren oder durch göttliche Erleuchtung (Luk. 2, 25. 34 f.) gefunden war, doch jedenfalls der volksmäßigen Erwartung sehr ferne lag (vgl. 12, 34. Luk. 24, 26), daß selbst die Jünger sich dafür sehr unempfänglich zeigten (Mtth. 16, 21 f.). — Die Berufung auf den prophetischen Charakter des Täufers will auch *B. Weiß* im allgemeinen gelten lassen, macht jedoch gegen *Mey.* geltend, daß es nicht im Wesen der göttlichen Offenbarung liege, Erkentnisse mitzuteilen, welche in dem Geistesleben des Propheten und in dem Gesichtskreise derer zu denen er redet, noch keinerlei Anknüpfungspunkte finden. Demnach werde die Beziehung der Heilsbedeutung des Messias auf den κόσμος (zumal das Wort in diesem Sinne erst der späteren apostolischen Lehrsprache angehöre) jedenfalls vom Evangelisten eingetragen sein; ebenso die Deutung des Sündetragens auf das Hinwegnehmen der Sündenschuld jedenfalls ihm angehören, da nur die dem jesajanischen Contexte angehörige Vorstellung des Sündetragens, wonach der Unschuldige die Leiden trägt, welche ihm aus der Gemeinschaft mit dem sün-

digen Volke, unter dem er lebt, erwachsen, zu dem Bilde des Lammes d. h. des unschuldigen und stillen Dulders passe. Wie weit der Täufer auf Grund von Jes. 53 dieses Leiden bereits als sühnend erkante, erhelle nicht; keinenfalls liege darin bereits die bestimte Vorstellung eines sühnenden Todes. — Dagegen Folgendes: Dieser ganzen Argumentation liegt der durch rationalistische Verflachung des prophetischen Wortes erzeugte Irrtum zu Grunde, daß in Jes. 53 nur von Leiden die Rede sei, welche dem Knechte Gottes als einem Unschuldigen aus der Gemeinschaft mit dem sündigen Volke erwachsen, und daß in der Vergleichung desselben mit einem Lamme, das zum Schlachten geführt wird, nur das Bild eines unschuldigen und stillen Dulders gezeichnet sei. Aber Jesaja verkündigt ja, daß der Knecht Gottes, der kein Unrecht gethan (v. 9), unsere Krankheit auf sich genommen und getragen hat, um unserer Frevel willen durchbort, um unserer Missethat willen zermalmt worden, daß die Strafe uns zum Frieden auf ihm lag und durch seine Striemen uns Heilung ward (v. 5 f.) und daß er wie ein Lamm zum Schlachten geführt wurde und sein Leben zum Schuldopfer geben und als der Gerechte die Vielen gerecht machen und ihre Sünden auf sich laden wird (v. 10. 11). Der Prophet redet also nicht von einem Leiden, welches dem Unschuldigen nur aus der Gemeinschaft mit dem sündigen Volke erwächst, sondern von dem Todesleiden des Knechtes Gottes um der Sünde des Volks willen, durch welches er, der Gerechte, den Vielen Gerechtigkeit schafft, d. h. um es kurz auszudrücken, von dem sühnenden Todesleiden des Gerechten für die Ungerechten. Dies zu erkennen, dazu bedurfte der Täufer keiner besonderen göttlichen Offenbarung, keines besonderen Lichtblickes, sondern nur der geistlichen Befähigung für das richtige Schriftverständnis. Mochte auch die aus dieser prophetischen Verkündiguug sich ergebende Idee nicht blos des leidenden Messias, sondern auch der sühnenden Bedeutung seines Todesleidens der volksmäßigen Messiasvorstellung sehr fern liegen, so hat doch die Ansicht, daß diese Idee tieferen Gemütern nur durch übernatürliche Erleuchtung erschlossen worden sei, keinen Schriftgrund. Die prophetische Erleuchtung, kraft welcher der Greis Simeon und die Prophetin Hanna in dem Jesuskinde den Christ des Herrn erkanten, daß sie dasselbe als Heiland aller Völker priesen (Luk. 2, 25—38), bezieht sich nicht auf die Erkentnis des Leidens Christi, sondern darauf, daß sie in dem Kinde, das sich in seiner irdischen Erscheinung durch nichts von anderen Menschenkindern unterschied, den Heiland und Erlöser erblikten. Auch die göttliche Offenbarung, welche der Täufer darüber erhielt, daß der zu seiner Taufe kommende Jesus der Sohn Gottes sei, der mit heiligem Geiste taufe (v. 32—34), gab ihm keinen Aufschluß über den Opfertod Jesu Christi, sondern nur die Gewißheit, daß Jesus der Messias sei, dessen sühnendes Leiden in Jes. 53 geweißagt war. Durch diese Offenbarung wurden ihm keine Erkentnisse mitgeteilt, welche in seinem Geistesleben und in dem Gesichtskreise derer, zu denen er redete, keinerlei Anknüpfungspunkte fanden. Um den tiefen Sinn der Weißagung Jes. 53 richtig zu erfassen, dazu gehörte aber nicht nur ein tiefer Blick in die Macht der Sünde, wie ihn nach *Weiß* der Bußprediger gethan hatte, sondern zugleich herzliches, aus der Erkentnis der Macht der Sünde und dem Gefühle der menschlichen Ohnmacht, ihre Herschaft zu

brechen, entspringendes Verlangen nach Erlösung — eine Erkentnis, die wir nicht blos ihm, dem Propheten, sondern auch den tiefer blickenden Gemütern der Frommen in Israel abzusprechen nicht berechtigt sind.

Auch die Behauptung, daß κόσμος in dem hier gebrauchten Sinne erst der späteren apostolischen Lehrsprache angehöre, ist unerweislich. Wenn Christus schon in der Bergpredigt seine Jünger τὸ φῶς τοῦ κόσμου nent (Mtth. 5, 14), so bezeichnet er damit zugleich die Menschheit als in Finsternis lebend und des Heils ermangelnd. Und wenn der Täufer den Knecht Gottes, dessen sühnendes Todesleiden in Jes. 53 geweißagt war, in Jes. 42,6. 49, 6 als das Licht der Heiden, damit das Heil Gottes bis zum Ende der Erde komme, dargestelt fand, so konte er von dem Lamme Gottes auch das Aufsichnehmen der Sünde der Welt aussprechen, so daß nicht erst der Evangelist die Beziehung der Heilsbedeutung des Messias auf den κόσμος in die Worte des Täufers einzutragen brauchte. — Was endlich den vermeintlichen Widerspruch des vorliegenden Zeugnisses des Täufers von Jesu mit dem Vorgange in Mtth. 11, 3 betrift, so haben wir schon im Comm. zu Matth. S. 270 f. bemerkt, daß die in der lezteren Stelle erwähnte Frage des im Gefängnisse sitzenden Täufers an Jesum, ob er der Kommende sei, nicht aus der volkstümlichen Gestalt seiner messianischen Reichserwartung entsprungen, sondern psychologisch aus einer inneren Anfechtung, die seine Erkentnis momentan trübte, zu erklären sei.

V. 30—34. Nach dem Hinweise auf Jesum als das Lamm Gottes erklärt der Täufer seinen Zuhörern: „Dieser (der zu ihm kommende Jesus) ist der, von welchem ich sagte: Nach mir kommt ein Mann, der mir vorangekommen ist" u. s. w. ὑπὲρ οὗ von dem Gegenstande, über welchen gesprochen wird, wie Röm. 9, 27; vgl. *Winer* Gr. §. 47. 1 3 (S. 358). εἶπον wird von *de W., Ew., Hngstb., God.* u. *Weiß* auf die Andeutung bezogen, welche der Täufer Tags zuvor den Gesandten des Synedriums über das Kommen des Messias gab (v. 26 f.). Diese Auffassung liegt schon der Lesart αὐτός ἐστιν ὁ ὀπ. μ. ἐρχ., ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν des *text. rec.* zu Grunde, den *Hngstb.* u. *God.* für ursprünglich halten, während *Weiß*, ohne die Richtigkeit dieser Lesart zu vertreten, diese Beziehung durch die Annahme zu rechtfertigen sucht, daß das Hauptmoment der Rückweisung auf dem ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος v. 27 liege und der Täufer bei der Rückweisung auf die dort im Bilde bezeichnete höhere Würdestellung Christi dieselbe in einer änigmatischen Weise ausgedrükt habe, welche erst der Evangelist nach seiner tieferen Erkentnis Christi deutete. Allein zu dieser Auskunft dürfte man sich doch nur in dem Falle verstehen, wenn eine andere Beziehung unsers 30. V. als auf v. 26 f. unmöglich wäre. Aber warum solten die Worte nicht mit *Lücke, Mey., Brckn.* auf ein anderes vom Täufer früher vor seinen Schülern und Zuhörern abgelegtes Zeugnis bezogen werden können, nämlich auf das, welches der Evangelist in v. 15 in wesentlich gleichlautender Form mitgeteilt hat? Doch wol nicht deshalb, weil derselbe bei v. 15 die Zeit der Ablegung nicht angemerkt hat, oder weil er auch das dort angeführte Zeugnis nur dem Täufer in den Mund gelegt hat. Die Erklärung dieses Zeug-

nisses s. zu v. 15. Die formellen Abweichungen: οὗτός ἐστιν v. 30 statt οὗτος ἦν v. 15 und ἔρχεται ἀνὴρ ὅς statt ὁ ἐρχόμενος erklären sich daraus, daß der Evangelist hier (v. 30) die Worte des Täufers in ihrer ursprünglichen geschichtlichen Form anführt. — In v. 31 ff. gibt der Täufer an, wie er die für dieses Zeugnis von Jesu erforderliche Gewißheit erlangt hat. κἀγώ *und ich*, wie v. 33 u. 34 die Rede weiterführend; nicht: *auch* ich, wie alle anderen (*God. Lthdt.*); denn die drei auf einander folgenden κἀγώ können nicht in verschiedenem Sinne gefaßt werden. ἐγώ nachdrücklich: ich meinerseits — im Gegensatz zur göttlichen Offenbarung. — Der Gedankenzusammenhang in v. 31—33 ist folgender: Ich kante ihn nicht als Sohn Gottes, war aber aufgetreten mit Wasser taufend, um ihn Israel offenbar zu machen, und bei Ausrichtung dieses Berufs sah ich den Geist vom Himmel auf ihn herabkommen und erkante daran, daß Jesus der Sohn Gottes ist, da mir Gott zuvor verkündet hatte, daß der, auf welchen ich den Geist Gottes herabkommen sehen werde, der ist, welcher mit heiligem Geiste tauft. Der Apostel hat in seiner parataktischen Erzählungsweise die einzelnen Punkte dieser Erklärung des Täufers einfach durch ἀλλά und καί an einander gereiht, und zwar so, daß er erst die Hauptsache, das Schauen des Herabkommens des Geistes auf Jesum erwähnt und dann erst den Umstand nachholt, durch den er in den Stand gesezt wurde, an diesem Zeichen Jesum als Sohn Gottes zu erkennen. Den Vorgang, bei dem dies geschah, sezt er als in der christlichen Gemeinde bekant voraus, so daß er unerwähnt läßt, daß es bei der Taufe Jesu geschehen. Daraus mit *Baur* u. *Keim* zu schließen, daß der vierte Evangelist von einer Taufe Jesu nichts wisse, ja daß er von seiner Gesamtanschauung aus nichts davon wissen könne und dürfe, ist hyperkritische Willkür, wie *Beyschlag*, Zur Johann. Frage S. 31 schlagend gezeigt hat.[1]

Mit den Worten: ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ *cet.* deutet der Täufer an, daß, obgleich er Jesum nicht kante, doch sein Auftreten mit der Wassertaufe in innerem Zusammenhang mit der Erscheinung des Messias stand, dazu dienen solte, denselben dem Volke Israel offenbar zu machen. ἵνα φανερωθῇ *cet.* ist voraufgestelt als die Hauptbestimmung für die göttliche Anordnung seines Auftretens als Täufer. ἦλθον ich kam d. h. trat auf, nicht aus eigenem Entschluß sondern von Gott gesandt (laut v. 33). Diese Aussage über den Zweck seiner Sendung schließt die in v. 23 erwähnte Bestimmung seines Berufes, dem Kommen des Herrn den Weg zu bahnen, nicht aus sondern ein. Denn der Messias konte Israel nicht eher offenbart werden, als bis ihm der Weg bereitet war (*Hngstb.*). — In v. 32 f. gibt der Täufer an, wie er zu der Erkentnis Jesu, die er bei seinem Auftreten noch nicht hatte, gelangte, nämlich dadurch, daß er den Geist auf Jesum herabkommen und auf ihm bleiben sah. Da der Evangelist aber das Zeugnis des Täufers von

1) Auch *Weiß* bemerkt treffend: ‚Es ist ganz undenkbar, daß der Evangelist durch sein bloses Schweigen von dem Taufacte gemeint haben solte, eine in der Gemeinde überall angenommene Thatsache wegzuleugnen.'

Jesu berichten will, so führt er die Erklärung des Täufers über die ihm gewordene Anschauung mit: (καὶ) ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων ein. Logisch betrachtet sind diese Worte mit *Beng.* u. *Lücke* parenthetisch zu fassen, aber von dem Evangelisten eingeflochten, um ‚das eigentliche *punctum saliens* in der Rede des Täufers', dasjenige weshalb diese Rede mitgeteilt wird, hervorzuheben (*Hngstb.*), daß nämlich das Zeugnis des Täufers auf einer Thatsache beruht, die er erlebt hat. ὅτι ist recitativ. τεθέαμαι geschaut habe ich — das Perfect. wie in v. 34 von einem abgeschlossenen und für die Gegenwart feststehenden Factum, vgl. *Winer* §. 40, 4 S. 256. — Das Nähere über die Sache s. im Comm. zu Matth. 3, 16. Durch den Uebergang vom Participe zum Verbum fin. ἔμεινεν wird die Wichtigkeit dieses Punktes hervorgehoben. ἐπ' αὐτόν steht nicht für ἐπ' αὐτοῦ, sondern: er blieb auf ihn herabgekommen, nicht: ‚auf ihn hingerichtet' (*Weiß*), wornach der Geist nicht als etwas gedacht wäre, das sich mit Jesu vereinigte, sondern nur, daß Jesus unter dessen dauernder Einwirkung von der Taufe an blieb. — V. 33. Was Johannes schaute, erhielt die beabsichtigte Bedeutung für ihn dadurch, daß Gott, der ihn gesandt hat, ihm das zu Schauende als das Phänomen bezeichnet hatte, an dem er Jesum als den mit heiligem Geiste taufenden erkennen solte. Daß aber dieses Schauen bei Jesu Taufe stattfand, ergibt sich sowol daraus, daß Johannes zum Taufen gesandt war und beim Vollzuge dieses Berufs die verheißene Kundgebung erwarten solte (*Mey.*), als auch aus der Bezeichnung Jesu ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Mit heiligem Geiste taufen kann nur der, welcher durch den Empfang dieses Geistes dazu ausgerüstet ist. — In v. 34 schließt der Täufer seinen Bericht über diesen Vorgang mit nachdrücklicher Bezeugung des Erlebten. „Und ich habe gesehen und habe bezeugt, daß dieser ist der Sohn Gottes." In dieser Erklärung klingt offenbar die Stimme vom Himmel: dieser ist mein geliebter Sohn, an welchem ich Wolgefallen habe (Mtth. 3, 17), nach (*Hngstb.*). Daß ὁ υἱὸς τ. θεοῦ nicht einfache Bezeichnung des Messias im Sinne der damaligen jüdischen (und der neuprotestantischen) Theologie ist, sondern den Begriff der göttlichen Natur Christi in sich schließt, erhellt aus der in v. 30 u. 27 ausgesprochenen tiefen Unterordnung des Täufers unter Jesum. Wenn aber der Täufer Jesum an dem Herabkommen des Geistes auf ihn zufolge göttlicher Offenbarung als den mit heiligem Geiste Taufenden erkennen solte, und an dem Schauen dieses Phänomens ihn als den Sohn Gottes erkant hat, daß er vor den Abgesandten des Synedriums und vor seinen Jüngern von ihm zeugen konte, so muß er notwendig den Vorgang bei der Taufe als eine reale Geistesmitteilung an Jesum aufgefaßt haben. Mit vollem Rechte bemerkt daher auch *Weiß:* ‚Die Annahme, daß es sich hier nur um ein göttliches σημεῖον für den Täufer handelt, dem keinerlei inneres Erlebnis Jesu entsprochen habe, durch das vielmehr nur dem Täufer das Erfültsein des Messias mit dem Geiste kundgethan sei (*Mey.* und wol auch *Brckn.* nach *Schleierm.* L. J. S. 150, vgl. *Baur,* neutestl. Theol. S. 367), widerspricht ebenso der Johanneischen wie der synoptischen Vorstellnng,

und scheitert schon daran, daß dies σημεῖον das gerade Gegenteil von dem *dargestelt* hätte, was es *andeuten* solte'; obgleich *Weiß* nach seiner oben erwähnten Deutung des ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν dieses innere Erlebnis darauf reducirt, ‚daß der Geist nur herabkomt, um auf ihn gerichtet zu bleiben d. h. ihm dauernd seine Anregungen und Kraftmitteilungen zuteil werden zu lassen.'

Aus v. 33 erhellt klar, daß der Täufer das v. 29 u. 30 berichtete Zeugnis von Christo erst nach der Taufe Jesu abgelegt hat. Da aber dies am nächsten Tage nach der Verhandlung der Deputation des Synedriums mit ihm geschah, so könte die Taufe Jesu, falls sie nach der Befragung des Täufers über seinen Beruf vonseiten des Synedriums zu setzen wäre, nur an einem dieser beiden Tage zwischen v. 31 u. 32 (*Ew.*) zu setzen sein, entweder gleich nach dem Weggange der Gesandten (*Bg.-Cr., Brckn.*) oder am Tage des zweiten Zeugnisses d. i. kurz vor Ablegung desselben (*Hngstb.*). Für diese Annahme hat *Hngstb.* teils die Unbestimtheit des Täuferzeugnisses über die Person Christi (v. 19—28), teils die Verwandtschaft der Erklärung des Täufers in v. 19—28 mit der in Mtth. 3, 11. Luk. 3, 16, endlich das Kommen Jesu zu Johannes v. 29 geltend gemacht. In v. 19—28 enthalte sich Johannes jeder näheren Bezeichnung der Person Christi. Dies ist allerdings richtig, aber die Gesandten des Synedriums hatten ihn auch nicht über die Person Christi, sondern nur über seine Person und sein Taufen befragt. Dennoch erklärt er denselben sein Verhältnis zu Christo mit den Worten: Er steht mitten unter euch, den ihr nicht kennet (v. 26), welche zeigen, daß er von dem messianischen Auftreten Jesu schon Kentnis hatte. — Die Verwandtschaft aber der Erklärung des Täufers in v. 26 u. 27 mit der bei Matth. u. Luk. a. a. O., die sich namentlich darin kundgebe, daß hier wie dort die Wirksamkeit des Messias als eine rein zukünftige erscheine, wie denn auch jene Aeußerung des Täufers bei Mtth. u. Luk. in die Zeit vor der Taufe Jesu gesezt sei, liefert kein Argument für die nähere Bestimmung der Zeit der Taufe Jesu, weil das ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος (bei Mtth. u. Johannes) nichts weiter besagt, als daß Jesus später als der Täufer öffentlich aufgetreten ist, und nach Mtth. u. Luk. zwischen der Taufe Jesu und seinem öffentlichen Auftreten die 40tägige Versuchung liegt, ferner Matth. u. Luk. ohne nähere chronologische Angaben nur zuerst die Wirksamkeit des Täufers übersichtlich schildern, sodann die Taufe Jesu als den Höhepunkt derselben erwähnen, mit der sie ihre Berichte über das Wirken des Täufers schließen, Luk. sogar gleich seine Gefangensetzung unmittelbar anreiht. — Noch weniger läßt sich endlich aus dem Kommen Jesu zum Täufer v. 29 schließen, daß es kein anderes als das Kommen zur Taufe sei, von welchem die anderen Evangelisten, besonders Matth. in 3, 13 reden, weil sonst für dieses Kommen Zweck und Ziel fehle. Denn obgleich der Zweck und die Absicht desselben nicht überliefert ist, so gründet sich doch die Annahme, ‚daß nach allen Spuren ein näherer persönlicher Verkehr zwischen Jesu und Johannes nicht stattfand, vielmehr absichtlich vermieden wurde', auf blose Vermutung die als *argumentum e silentio* nichts beweisen kann. Dagegen wird die Annahme, daß Jesu Taufe zwischen v. 31 u. 35 unseres Cap. falle, schon durch die genaue Zeitangabe v. 29 ausgeschlossen, weil dann, da die beiden in

v. 19—28 und v. 29—34 berichteten Vorgänge nur einen Tag von einander getrent sind, für die 40 Tage der Versuchung Christi, welche die anderen Evangelisten unmittelbar nach der Taufe stellen, kein Raum übrig bleibt. Dieses Factum läßt sich durch die Auskunft, ‚daß die Versuchung Christi eine sehr passende Stelle in der Zeit finde, da Jesus sich mit seinen Jüngern in dem jüdischen Lande aufhielt 3, 22, und um vieles begreiflicher werde, wenn Jesus mit seinen Zeichen und mit der Offenbarung seiner Herrlichkeit bereits den Anfang gemacht hatte' (*Hngstb.*), nicht beseitigen, wird vielmehr sowol durch das εὐθύς Mrk. 1, 12 als auch durch die Angabe, daß Jesus von dem Geiste, der bei der Taufe auf ihn herabgekommen war, in die Wüste geführt wurde, um vom Teufel 40 Tage versucht zu werden (Mtth. 4. 1. Luk. 4, 1), als unstatthaft zurückgewiesen. Wir müssen demnach mit *Lücke, Thol., Olsh., de W., Wiesel., Ebr., Lthdt., God.* u. vielen älteren die Taufe Jesu vor der Ankunft der vom Synedrium an Johannes abgesandten Priester setzen, und zwar nicht unmittelbar vor dieser, sondern so weit vorher, daß derselben auch die 40tägige Versuchung Jesu in der Wüste voraufgegangen ist, was *Mey.* aus dem ganz nichtigen Grunde bezweifelt, weil die Versuchung als wirklich äußerlicher Vorgang für den Zweck des vierten Evangeliums so bedeutsam gewesen wäre, daß der Apostel sie hätte nicht unerwähnt lassen können.

V. 35—40. **Nochmaliges Zeugnis des Täufers vor zweien seiner Jünger.**[1] — V. 35 f. Am nächsten Tage wiederum, als Johannes mit zweien seiner Jünger dastand und auf Jesum, der einher wandelte, seinen Blick richtete, sprach er: „Siehe das Lamm Gottes." Τῇ ἐπαύριον πάλιν weist auf v. 29 zurück, πάλιν aber gehört nicht zu εἱστήκει vor dem es steht, sondern sachlich zu λέγει· ἴδε *cet.* Denn nicht das will der Evangelist betonen, daß Johannes wie am Tage zuvor dastand mit zwei Jüngern und Jesum einherwandeln sieht, sondern dies, daß er Jesum, als sein Blick auf ihn sich richtete, wiederum als das Lamm Gottes bezeugt. Das Dastehen des Johannes ist in v. 29 nicht einmal erwähnt und kann, wenn es sich auch von selbst verstand, als ein für das Zeugnis untergeordnetes Moment nicht durch πάλιν hervorgehoben sein. Hier ist es nur erwähnt, um die Anwesenheit der beiden Jünger bei dem Täufer daran zu knüpfen, und εἱστήκει parataktisch dem folgenden καὶ λέγει coordinirt, logisch aber dem λέγει unterzuordnen. Damit wird die Deutung: er stand da ‚in Erwartung Jesu' (*Hngstb.*) hinfällig. ἐμβλέψας den Blick auf Jesum, als er einher wandelte, gerichtet habend. Das Zeugnis: „siehe das Lamm Gottes" ist eine abgekürzte Wiederholung des Tags zuvor ausgesprochenen (v. 29), inhalt-

1) In v. 37 hat *Tisch. 8* καί vor ἤκουσαν nur auf Grund von ℵ* getilgt, gegen überwiegende Zeugen; und αὐτοῦ mit ℵ*B* hinter μαθηταί gestelt, was schwerlich mit *Mey.* für Conformation nach v. 35 betrachtet werden kann. In AΔ ist αὐτοῦ unmittelbar mit ἤκουσαν als Genetiv des Objects verbunden. — In v. 40 ist mit *Griesb.* u. *Tisch.* nach *BC*LT*^{b} *al.* καὶ ὄψεσθε zu lesen statt κ. ἴδετε, das nach v. 36 u. 47 conformirt erscheint. Hinter ἦλθον ist nach ℵ*ABCL cet.* οὖν aufzunehmen, das in der Rec. fehlt, und hinter ὥρα nach den ältesten Zeugen (ℵ*ABCLP cet.*) δέ der Rec. zu streichen.

lich jenem gleich, aber nach Absicht und Erfolg verschieden und deshalb vom Evangelisten mitgeteilt. Tags zuvor komt Jesus auf den Täufer zu, wie einer der sich ihm anschließen will; da spricht Johannes nur, daß der welcher sein Jünger zu sein scheine, sein Meister sei (v. 30). Das solten seine Jünger wissen. Tags darauf, als er Jesum wandeln sieht, wiederholt er vor den bei ihm stehenden zwei Jüngern das Zeugnis: dieser ist das Lamm Gottes, um sie zu veranlassen oder indirect aufzufordern Jesu nachzufolgen (*Baur, Lthdt., God., Hngstb.*). Denn daß dieses Wort an die beiden gerichtet ist, was *Weiß* bestreitet, das wird schon dadurch außer Zweifel gesezt, daß ihre Anwesenheit ausdrücklich angegeben ist. Richtig bemerkt übrigens *W.*, daß ἴδε ὁ ἀμνος τ. θ., da der erläuternde Zusatz v. 29 fehlt, offenbar rückweisenden Charakter habe und also voraussetze, daß die beiden Jünger am vorigen Tage auch zugegen gewesen waren (gegen *de W.* u. *Ew.*). Daß aber Johannes die beiden Jünger nicht direct zum Anschlusse an Jesum auffordert, sondern es indirect in der Form einer Aussage über Jesum thut, das wird nach der treffenden Bemerkung von *Lthdt.* seinen Grund darin haben, ‚daß die Anschließung an Jesum eine freie That sein solte und nicht eine That des Gehorsams der Schüler gegen ihren Meister, welchem zu gehorchen sie gewohnt waren, vielmehr eine Folge des persönlichen Eindrucks Jesu und nicht ohne Kundgebung seines eigenen Willens (vgl. v. 40)'. Der eine dieser Jünger wird v. 41 Andreas genant, der Name des anderen ist nicht erwähnt, wird aber von den meisten Ausll. für Johannes gehalten, der sich ja in seinem Evangelium nirgends ausdrücklich nent, da er sichtlich aus genauer Erinnerung erzählt und die Genauigkeit der ganzen Erzählung den Augenzeugen zu erkennen gibt, auf dessen Inneres dieser Vorgang einen bleibenden Eindruck gemacht hat. — V. 38 ff. Jesus wandte sich um; er hatte die Tritte der Nachfolgenden gehört oder im Geiste sie sich folgen gesehen. Sich umwendend fragt er sie: τί ζητεῖτε, was suchet ihr? Sie antworteten: „Rabbi, wo weilest du? d. h. wo herbergest du — μένεις correlat dem περιπατοῦντι v. 36. Die Anrede gibt der Evangelist in ihrer ursprünglichen Form ῥαββί (רַבִּי = mein Herr, von רַב Großer), verdolmetscht sie aber für die griechischen Leser des Evangeliums durch διδάσκαλε. Ueber den Titel *Rabbi* als übliche Bezeichnung der jüdischen Gesetzeslehrer s. die Erkl. Matth. 10, 51. Aus der Anrede Rabbi läßt sich ebenso wenig als aus der Frage ποῦ μένεις schließen, daß sie Jesum nur für einen jüdischen Lehrer oder reisenden Rabbi hielten, der dort in der Nähe bei einem Gastfreunde seine Herberge hatte (*Mey.*). Denn *Rabbi* war wie das franz. *monsieur* eine sehr respectvolle Anrede, gleichbedeutend mit κύριε, so daß die Jünger sie neben dem allerdings häufigeren κύριε bis in die lezten Zeiten des Erdenlebens Jesu hin gebrauchen; so nach Mrk. 9, 5 noch bei der Verklärung Jesu und 11, 21 noch bei der Verfluchung des Feigenbaumes zu Anfang der Leidenswoche, und bei Johannes nicht nur 4, 31. 9, 2, sondern auch noch 11,8 bei der Auferweckung des Lazarus, wie denn auch Jesus noch in den lezten Reden vor seinem Leiden 13, 13 beide Benennungen (ὁ διδά-

καλος und ὁ κύριος) gut heißt. — Jesus antwortet v. 40: „Kommet so werdet ihr sehen". Sie hatten nur den Herbergsort wissen wollen, um ihn hernach dort aufzusuchen, Jesus aber ladet sie ein gleich mitzukommen. So kamen sie denn mit ihm und sahen, wo er herbergete (ποῦ μένει nach bekanter Einflechtung der directen Rede in abhängigen Sätzen, s. *Winer* §. 40, 2. c.), und blieben bei ihm jenen Tag. Die erste Zusammenkunft mit Jesu ist dem Johannes so wichtig, daß er noch im späten Alter die Stunde angeben kann. „Es war um die zehnte Stunde" etc. als sie zu Jesu kamen. Ob diese Angabe nach der römischen Stundenzählung von Mitternacht an, oder nach der jüdischen von Sonnenaufgang an gerechnet, also gegen 10 Uhr vormittags oder um 4 Uhr nachmittags war, läßt sich nicht sicher bestimmen, warscheinlich ist die zehnte Stunde des Vormittags gemeint, da die Bemerkung: sie blieben jenen Tag, dazu besser paßt, als für die Zeit um 4 Uhr nachmittags, wo nur 2 Stunden von dem Tage übrig waren.[1] Ueber den Inhalt des Gesprächs ist nichts mitgeteilt, nur ersehen wir aus dem Folgenden, daß sie daraus Jesum als den Messias erkant haben.

Cap. I, 41—II, 12. Die erste Selbstbezeugung Jesu als Sohn Gottes.

Von v. 41 an wird erzählt, wie sich Jesus selbst durch Wort (v. 41—52) und That (2, 1—12) vor seinen ersten Jüngern und im Familienkreise als Messias und Sohn Gottes bezeugt hat.

V. 41—52. **Die ersten Jünger Jesu.**[2] — V. 41. Die Notiz, daß der eine der beiden Jünger, welche Jesu nachgegangen und auf seine

---

1) Die Bestimmung der Tagesstunden nach der römischen Stundenzählung im Evang. des Joh. ist durch die Angabe 19, 14 vgl. mit Mrk. 15, 25 außer Zweifel gesezt, wofür wir die geschichtlichen Belege zu Matth. 27, 45. S. 585. Note beigebracht haben. Wenn aber nicht nur *Mey.* mit Anderen, sondern auch noch *Weiß* zu *Mey.*'s Comm. diese Annahme als ‚in harmonistischer Absicht' herbeigezogen verdächtigt, so beweist *W.* damit nur Unkentnis der geschichtlichen Zeugnisse, welche *Wieseler,* Beiträge S. 252 ff. dafür, daß gegen Ende des ersten Jahrh. die römische Stundenzählung schon in Kleinasien bekant und üblich war, zusammengestelt hat. Vgl. noch *Gttfr. Jäger,* Beiträge zur Evangelien-Auslegung. Lpz. 1880. H. 1. S. 30 f.

2) In v. 42 hat *Tisch. 8* πρῶτος in ℵ**LΓΔΛ al., Lchm.* πρῶτον in ℵ^{c}*BM* T^{b}*X*Π vorgezogen. Welche von diesen Lesarten ursprünglich sei, läßt sich nicht ermitteln. — V. 43. Καί vor ἤγαγεν Rec. in AΧΓΔΛΠ fehlt in ℵ*BL* und ist von *Tisch. 8* gestrichen; ebenso auch δέ hinter ἐμβλέψας der Rec. nach SΧΔΛΠ *al.*, weil es in ℵ*ABL*Γ fehlt. Ueber die Variante Ἰωνᾶ statt Ἰωάννου s. die Erkl. zu v. 43. — In v. 44 hat die Rec. nach ἠθέλησεν mit *FGH UΓ al.* ὁ Ἰησοῦς hinzugefügt, wol nur um den neuen Anfang zu markiren, und dies dann hinter λέγει αὐτῷ als überflüssig fortgelassen. Nach ℵ*ABE KLM cet.* ist es nur hinter λέγει αὐτῷ für ursprünglich zu halten. — V. 46. Mit ℵ*B* 33 u. *Orig.* liest *Tisch. 8* υἱὸν τοῦ Ἰωσ., da der Artikel τόν vor υἱόν in der Rec. *(ALX al.)* wol nur wegen des folgenden τόν ἀπὸ Ναζ. zugesezt ist. — In v. 50 haben *BL* nur ἀπεκρίθη αὐτῷ Ναθ.; die Rec. ἀπεκρίθη Ναθ. καὶ λέγει αὐτῷ ist conformirende Erweiterung nach v. 51. — V. 51. Das ὅτι vor

Einladung hin jenen Tag bei ihm geblieben waren, Andreas hieß, wird hier nachgebracht in Rücksicht darauf, daß dieser zuerst seinen Bruder Simon trift und Jesu zuführt (v. 42). εὑρίσκει findet, trift, sezt zwar nicht notwendig ein absichtliches Suchen voraus, schließt dasselbe aber auch nicht aus. Die Freude, die sich in dem εὑρήκαμεν τ. Μεσσίαν (v. 42) ausspricht, macht es höchst warscheinlich, daß er nach dem Weggange von Jesu sobald als möglich seinen Bruder aufgesucht und die selige Erfahrung ihm mitgeteilt haben wird. Zu εὑρήκαμεν merkt *Beng.* treffend an: *magnum et laetum* εὕρημα, 40 *propemodum saeculis a mundo exspectatum. Ex Johanne didicerunt in proximo esse.* Freilich läßt sich daraus nicht schließen, daß Andreas noch an demselben Abend seinen Bruder nicht nur getroffen, sondern auch zu Jesu geführt habe. Das leztere anzunehmen verbietet die Angabe v. 40, daß sie jenen Tag bei Jesu blieben, also jedenfalls bis zum Abend, so daß nach dem Weggange nicht mehr Zeit war, noch an dem nämlichen Tage Simon zu Jesu zu führen. Mit Recht erklärt sich daher *Weiß* gegen die Annahme von *Mey., God., Hngstb., Brückn.* u. A., daß die Scene v. 42 f. noch an dem v. 35 genanten Tage spiele. Die Zählung der Tage v. 29. 35. 44 u. 2, 1 reicht zur Begründung dieser Annahme nicht aus, und mit *God.* u. A. hinzuzudenken, daß die beiden Jünger Jesum einen Augenblick verließen und daß Petrus von Andreas eingeführt noch vor der Nacht zu Jesu kommen konte, ist nicht nur unberechtigt, sondern auch mit dem εὑρίσκει πρῶτος unvereinbar. Nur geht *W.* darin zu weit, daß er aus dem Fehlen einer Zeitbestimmung schließt, die Ereignisse v. 42 f. hätten nicht einmal notwendig am nächsten Tage stattgefunden. Diese Notwendigkeit ergibt sich aus der Natur der Sache, da wir uns den Simon nicht so entfernt zu denken haben, daß Andreas ihn wenn nicht schon am Abende, so doch gewiß am nächsten Tage finden konte. In der Angabe, daß dieser (Andreas) zuerst seinen Bruder fand, liegt mehr, als daß dies der erste Fall eines solchen Treffens war, wie es sich v. 44 u. 46 wiederholte, denn in v. 44 trift nicht einer der Jünger, sondern Jesus den Philippus und fordert ihn auf, ihm zu folgen. Auch folgt aus dem εὑρίσκει πρῶτος nicht, daß beide (Andreas und der Ungenante) zusammen ausgingen, den Simon zu suchen (*Beng., Thol., de W., Hngstb.*), wol aber, was *Weiß* bestreitet, daß beide ihre Brüder suchten und jeder den seinigen fand. τὸν ἴδιον ἀδελφόν ist nicht blose Umschreibung des Possessivs (*Lcke., Thol., de W.* u. A.), doch weist es auch nicht darauf hin, daß auch der andere Jünger (Johannes) im weiteren Sinne Bruder des Petrus war, ‚gleichsam die Privatbrüderschaft, die leibliche im Gegensatz gegen die geistige und geistliche Brüderschaft bezeichnend (*Hngstb.*), sondern hebt einfach hervor, daß es sein eigener Bruder in leiblicher und geistiger Hinsicht war, den zu Jesu zu führen ihm am nächsten liegen mußte. Eine Andeutung, daß auch der andere Jünger

εἶδον fehlt in der Rec. gegen ℵ*ABL al.*, nach welchen *Tisch. 8* es aufgenommen hat. — In v. 52 hat *Tisch. 8* ἀπάρτι dor Rec., weil in ℵ*BL a. b. c. f. al.* fehlend, getilgt, da kein Grund es wegzulassen, abzusehen ist, dagegen die Hinzufügung auch abgesehen von Mtth. 26, 64 sehr nahe lag.

seinen Bruder suchte und traf, ist darin schwerlich zu sucheu; diese liegt viel eher in dem πρῶτος. Denn ‚war Andreas der erste, der seinen Bruder findet, so wird auch Johannes seinen Bruder Jakobus gefunden haben, nur eben später; denn sonst wäre Andreas nicht der erste, sonder einzige gewesen' (*Lthdt.*). Wie der Evangelist nur Andreas nent und von sich schweigt, so schweigt er auch von dem Suchen und Finden seines Bruders. Darin hat man von altersher mit Recht eine Spur des Verfassers gefunden. Auch τὸν Μεσσίαν, hier und 4, 25 durch Χριστόν verdolmetscht, ist ein Zeichen treuer Schilderung des Erlebten, während in dem Berichte von dem Zeugnisse des Täufers v. 20 u. 25 gleich die griechische Uebersetzung steht. — V. 43. Sobald Jesus seinen Blick auf Simon gerichtet hat, spricht er: „Du bist Simon, des Johannes Sohn, du solst Kephas heißen, d. i. verdolmetscht Petrus." σὺ εἶ Σίμ. ist nicht mit *Ew.* fragend zu fassen, aber auch nicht mit den Kchvv., *Beng.* u. v. A. als übernatürlich gewußt zu denken; denn Andreas konte seinen Bruder nicht ohne seinen Namen zu nennen, bei Jesu einführen. Mit Recht wird aber die Namengebung als Beweis, daß Jesus sofort das Herz Simons durchschaute und sich beiden Jüngern als Herzenskundiger (2, 25) offenbarte, betrachtet, daraus jedoch von *Weiß* die irrige Folgerung gezogen, daß die Namengebung nicht auf seinen künftigen Beruf, der Fels der Gemeinde zu sein, sich beziehe, sondern nur auf den Charakter des Simon, dessen rasches, durch jeden Eindruck leicht bestimmbares Wesen dem oberflächlichen Anschauen leicht das gerade Gegenteil einer Felsennatur zeigte, während der Tiefblick Jesu, der den innersten Kern derselben erfaßte, sich troz alledem schließlich bewährt hat. Aber läßt sich denn Charakter und Bewährung desselben im Beruf so abstract trennen? oder solte Jesus als Herzenskundiger in der Kernnatur des Simon nicht auch sofort den Jünger erschaut haben, der sich als Fels seiner zu gründenden Gemeinde bewähren werde? Und liegt denn nicht in dem κληθήσῃ die Bewährung des inneren Kerns der Natur ausgesprochen? Denn daß καλεῖσθαι mehr als blose Namengebung aussagt und daß der Name, welchen Gott oder Christus einer Person erteilt, Natur und Wesen derselben ausdrükt, das solte doch keines Beweises mehr bedürfen, wenn nicht noch *Mey.* κληθήσῃ so abgeschwächt hätte, daß Jesus damit nur sage, wie er künftig heißen soll. Zwar liegt in κληθήσῃ auch dies, daß Simon künftig den Namen Petrus führen werde, aber nur, weil er sich als Fels der Gemeinde Christi bewährt, weil er, wie Jesus Mtth. 16, 18 ihm sagt, Petrus ist. Denn daß dort Jesus nicht erst diesen Namen ihm beilegt, haben wir schon bei Erkl. jener Stelle bemerkt. Warscheinlich hat Simon diesen Namen erst nach jener Bewährung desselben durch das Bekentnis Jesu als des Sohnes Gottes im Kreise der Apostel erhalten (vgl. Gal. 1, 18. 2, 9. 11. 1 Kor. 1, 12. 9, 5. 15, 5), obwol er in den nach seiner Bewährung als Fels der Gemeinde (Act. 2, 14 ff. 36. 3, 1 ff. 12 ff. 4, 8. 13. 5, 3 u. s. f.) verfaßten Evangelien schon früher so genant wird, und Mark. in seinem compendiarischen Berichte der evangelischen Geschichte schon bei Mitteilung des Apostelverzeichnisses 3, 16 bemerkt, daß Jesus dem Simon

den Namen Petrus gegeben habe. Ueber die Namen *Kephas* u. *Petros* s. zu Matth. 16, 18.[1]

V. 44 f. Am folgenden Tage, als Jesus vom Jordan, wo er in der Nähe des Täufers gewesen (v. 29 u. 35), nach Galiläa hinausgehen wolte, trift er Philippus und fordert ihn auf, ihm zu folgen. τῇ ἐπαύριον ist nicht von v. 35 sondern von dem v. 42 ff. erzählten Vorgange an zu zählen, also nicht der dritte sondern der vierte Tag von v. 19 an gerechnet (s. zu v. 42). Aus ἠθέλησεν ἐξελθεῖν ergibt sich, daß Jesus den Philippus beim Antritt der Reise in die Heimat traf, nicht unterwegs auf der Reise (*Lcke., Thol.*). ἀκολούθει μοι ist nicht als Berufung zur apostolischen Nachfolge zu fassen, sondern zunächst nur Aufforderung, sich ihm anzuschließen. Darauf deutet die Notiz v. 45 hin, daß Philippus von Bethsaida her war, welches am See Genezaret (s. zu Mtth. 11, 21), also in Galiläa lag, wohin Jesus gehen wolte. Aber der Zusatz: „aus der Stadt des Andreas und Petrus" zeigt, daß der Ruf mit dem Anschlusse dieser beiden zusammenhing. Denn obgleich von diesen in v. 42 u. 43 nicht ausdrücklich berichtet ist, daß sie Jesu nachfolgten, so läßt sich dies doch schon aus der Freude schließen, mit welcher Andreas seinem Bruder Simon verkündet, daß sie den Messias gefunden haben, und denselben Jesu zuführt. Auch von Philippus und Nathanael ist in v. 44—52 nicht ausdrücklich angegeben, daß sie Jesu nachfolgten und doch hat Jesus drei Tage später Jünger, die mit ihm zur Hochzeit in Kana Galiläa's geladen werden (2, 1 f.). Daraus ergibt sich unleugbar, daß alle die v. 41—46 als zu Jesu gekommen Genanten sich mit ihm, in seinem Gefolge nach Galiläa begeben hatten. Warscheinlich war auch Philippus wie Andreas zeitweilig bei dem Täufer jenseits des Jordan gewesen, wenn er auch nicht sein Schüler geworden war. — V. 46. Philippus trift den Nathanael,

---

1) In Matth. 16, 17 heißt Simon Βαριωνᾶ Sohn Jona's, in sämtlichen Hdschr. ohne eine Variante, hier dagegen in v. 43 und in 21, 15. 16. 17 hat der *text. rec.* nach *A* (*B*[3] u. *C*[2]. [3]) ΧΓΔΛΠ *al.*, und in 21, 15 ff. auch *D*, gleichfalls Ἰωνᾶ, aber die Codd. ℵ*B**L*. 33 *a. b. f. al.* bieten Ἰωάνου (*B*) oder Ἰωάννου, welche Lesart *Lchm.* u. *Tisch.* vorgezogen haben. Einen Widerspruch würde der Name Ἰωάννου im 4. Evang. mit dem Ἰωνᾶ bei Matth. nur in dem Falle bilden, wenn — wie von den meisten Ausll. und auch in unserm Comm. zu Matth. angenommen wird — der Name Ἰωνᾶ mit dem des Propheten *Jona* identisch und von יוֹנָה Taube abzuleiten wäre. Allein dieser Name kann auch eine der mancherlei Abkürzungen der griechischen Namensform des hebr. יְהוֹחָנָן oder יוֹחָנָן sein, da dieser Name in 2 Chr. 28, 12 von den LXX durch Ἰωάνης wiedergegeben ist und in 2 Kön. 25, 23 sich selbst das Ἰωνά dafür findet. ‚Hiernach wird man in Matth. 16 den Accent ändern und annehmen müssen, daß der Name von Simons Vater mit dem des Propheten Jonas nichts zu thun hat'. ‚Ob bei Johannes der Name auch Ἰωνᾶ geschrieben war wie bei Matth., oder ob Johannes die der ursprünglichen Form des Eigennamens näher kommende Form Ἰωάνου gebraucht, kann man dahingestelt sein lassen' (*Hngstb.*). Wir halten die leztere Annahme für die warscheinlichere, weil sich, wenn Johannes gleichfalls Ἰωνᾶ geschrieben hatte, die Entstehung der Variante Ἰωάνου (Ἰωάννου) schwer begreifen läßt, da sich den späteren Abschreibern kaum die Kentnis der richtigen Bedeutung des Namens Ἰωνά als Abkürzung von Ἰωάννης zutrauen läßt.

nicht am Jordan oder unterwegs auf der Reise nach der Heimat (*Mey., Hngstb.*), sondern wie aus v. 49 erhellt, nach der Ankunft in Bethsaida, nicht in Kana, woher Nathanael nach 21, 2 war (*Ew.*), denn seine erste Zusammenkunft mit Jesu ist, wenn nicht an dem v. 46 genanten Tage, so doch jedenfalls vor dem 2, 1 erwähnten dritten Tage anzunehmen. Ναθαναήλ (נְתַנְאֵל d. i. Gottesgabe, Theodor, s. Num. 1, 8. 1 Chr. 2, 14), ist nach der Auferstehung Christi unter den Aposteln genant (21, 2), findet sich aber unter diesem Namen in keinem der Apostelverzeichnisse und ist nach fast allgemeiner und kaum zweifelhafter Annahme eine Person mit dem in jenen Verzeichnissen neben Philippus genanten *Bartholomaeus*, da dieser Name nur ein Patronymicum ist, s. zu Mtth. 10, 3.[1] Treffend bemerkt *God.*: ‚Die umständliche Beschreibung der Berufung Nathanaels führt von selbst auf die Voraussetzung, daß er später einer der Zwölfe wurde, wie alle in diesem Berichte hier erwähnten Jünger.' Philippus weist ihn auf Jesum als den Messias hin mit den Worten: „Den von welchem Mose im Gesetze und die Propheten geschrieben (d. h. den in der Schrift geweißagten Messias) haben wir gefunden, Jesum Josephs Sohn von Nazaret." Dafür galt Jesus unter den Leuten, sofern er in Nazaret seinen Eltern unterthan aufgewachsen war. Seine übernatürliche Empfängnis war Geheimnis der Familie geblieben und seine bei einem vorübergehenden Aufenthalte der Eltern in Bethlehem erfolgte Geburt war nach 30 Jahren bei den Fernerstehenden längst in Vergessenheit gekommen. Dieser volkstümlichen Bezeichnung Jesu soll sich Philippus (nach *Hngstb.*) nur bedient haben, um Nathanael zunächst nur über die Person des Messias, den sie gefunden, zu orientiren, selbst aber schwerlich Jesum als blosen Sohn Josephs gedacht und Nazaret für seinen Geburtsort gehalten haben. Dies soll schon daraus erhellen, daß Philippus ohne Zweifel zu dem Kreise der Jünger des Täufers gehörte, welcher das übermenschliche Wesen des Messias so nachdrücklich betonte, auch soeben die Unterweisung des Andreas und Johannes empfangen hatte, welche Christus schon mit den Worten ἔρχεσθε καὶ ἴδετε auf seine göttliche Natur hingewiesen; noch weiter daraus, daß

1) Obgleich *Chrys., Gregor Nyss., Aug.* u. *Gregor* d. Gr. seine Apostelschaft in Abrede stellen und *Epiphan.* ihn für einen der beiden Emmausjünger halten will, so wird er doch schon in der apokryphischen Schrift *Duae viae* zu den Aposteln gerechnet und selbst von *Keim* (Gesch. II, 222. 311 f.) und von *Hoekstra* in der *Theologisch Tijdschrift* 1867 S. 413 f. mit Bartholomäus identifizirt. Dagegen hat *Hlgf.* früher (d. Evang. Joh. 1849 S. 271, die Evangg. nach ihrer Entstehung 1854 S. 244) ihn mit Matthäus, hauptsächlich wegen der gleichen Bedeutung der Namen, später (in *Nov. Test. extra canon. 1866 IV, 105* u. Ztschr. f. wiss. Theol. 1868) mit Matthias combinirt, und *N. Späth* in ders. Ztschr. 1862 H. 2 u. 1880 H. 1 ihn mit dem Lieblingsjünger Johannes zu identifiziren gesucht und Joh. c. 21, wo er neben den Söhnen des Zebedäus aufgeführt ist, für unecht erklärt. *Schleiermacher* L. J. S. 368 läßt es zweifelhaft, ob Nathanael überhaupt zu den Zwölfen gehört habe. Endlich *Holtzmann* im Bibellex. IV S. 296 f. meint, die Nathanaelscene lasse sich am besten erklären, wenn Nathanael sich schließlich als ein Symbol des Paulinismus enthüllen solte.

Philippus, da er sich ausdrücklich auf die Propheten beruft, die so bestimt und deutlich die Geburt des Messias in Bethlehem verkündigt haben, daß die damalige jüdische Theologie darüber ganz im Klaren war, vgl. Mtth. 2, 4 f., unmöglich die Ueberzeugung aussprechen konte, in Jesu den Messias gefunden zu haben, falls er Nazaret für seinen Geburtsort, nicht blos für seinen Wohnort hielt. Allein dieser Argumentation liegen verschiedene unhaltbare Voraussetzungen zu Grunde. Zuvörderst schon die abstracte, durch die Erfahrung nicht bestätigte Vorstellung, daß verstandesmäßige Erkentnis der Gottheit Christi unbedingt erforderlich sei, um zum Glauben an Jesum als Heiland und Erlöser zu gelangen, und daß die Erkentnis der Natur und Person Christi, wenn sie dem Glauben nicht vorausgehe, so doch gleichen Schritt mit ihm halten müsse. Wäre diese Vorstellung richtig und allgemeine Regel für die Entwickelung des Glaubenslebens, so würde kein ungebildeter Laie zu lebendigem, rechtfertigendem und beseligendem Glauben gelangen können. Ferner folgert *Hngstb.* teils aus der Bezeichnung des Messias: ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς *cet.*, daß Philippus ein theologisch wissenschaftliches Verständnis des A. T. gehabt habe, wie es kaum die Schriftgelehrten jener Zeit haben mochten, während diese Bezeichnung doch nur den Glauben, daß Jesus der im A. T. verheißene Messias sei, ausdrükt; teils aus dem Zeugnisse von dem übermenschlichen Wesen des Messias, daß alle Schüler und Zuhörer des Täufers zur vollen Erkentnis der Gottheit Christi geführt worden seien, und aus dem Gespräche Jesu mit Andreas und Petrus, daß dasselbe in theoretischer Belehrung über seine göttliche Natur bestanden habe.[1]

V. 47. Nathanael entgegnet: „Aus Nazaret kann etwas Gutes sein?“ Frage des Befremdens darüber, daß Jesus von Nazaret der Messias sein solte. Nicht etwa, weil Nazaret in dem von den Pharisäern und Obersten der Juden verachteten Galiläa (7, 52) lag (Kchv., *Luther* u. A.), oder das Städtchen wenigstens im engeren Kreise (denn Nathanael war aus Kana) in üblem Rufe stand (*Weiß*). Denn daß der aus dem galiläischen Bethsaida gebürtige und dort wohnende Philippus die pharisäische Verachtung Galiläa's geteilt haben solte, ist doch kaum denkbar, und von dem üblen Rufe Nazarets ist gar nichts bekant und aus Mrk. 6, 6. Luk. 4, 15 durchaus nicht mit *Mey.* auf sittliche Verkommenheit zu schließen. Auch nicht wegen seiner Kleinheit und Unbedeutendheit (*Lcke., de W., Brckn., Ew.* u. A.), denn τὶ ἀγαθόν hat nicht die Bedeutung von etwas Großem, sondern weil Nazaret mit der Hoffnung Israels in keinem Zusammenhange stand, im A. T. nicht einmal erwähnt

1) Ganz thöricht ist es freilich, wenn *Strauß, de W.* u. andere moderne Kritiker aus der Bezeichnung Jesu: ‚Sohn Josephs von Nazaret‘ vonseiten des Philippus folgern, daß der vierte Evangelist von der wunderbaren Empfängnis und von der Geburt Jesu in Bethlehem nichts wußte oder wissen wolte, als ob der Evangelist bei Mitteilung der Worte des Philippus gegen diese populäre Bezeichnung Jesu hätte Verwahrung einlegen oder dem Philippus seine tiefere Erkentnis hätte in den Mund legen sollen — um der naturalistischen Kritik einen begründeten Anlaß zur Bestreitung der evangelischen Geschichte zu bieten.

ist (*God., Hngstb., Lthdt.*). τὶ ἀγαθόν etwas Gutes im höheren Sinne, geschweige denn den Messias. ‚Die Worte sprechen das Vorurteil der natürlichen Menschen aus, daß das Gute eine natürliche Grundlage haben müsse' (*Hngstb.*). Philippus gibt die beste Antwort auf solches Urteil: „Komm und siehe!" *Optimum remedium contra opiniones praeconceptas. Beng.* Wie er aus der persönlichen Zusammenkunft mit Jesu die Ueberzeugung, daß er der Messias sei, gewonnen hatte, so hoft er, daß Jesu Person und Erscheinung auch auf Nathanael denselben Eindruck machen werde. Und diese Hoffnung geht in Erfüllung. — V. 48. Als Jesus den Nathanael zu sich kommen sieht, spricht er περὶ αὐτοῦ von ihm, zu seiner Umgebung, aber nach v. 49 so laut, daß Nathanael sein Wort hörte: „Siehe warhaftig ein Israelit, in dem kein Falsch ist." ἀληθῶς ist nicht mit Ἰσραηλίτης zu verbinden in dem Sinne: ein wirklicher Israelit oder ein Israelit, welcher der Idee entspricht (*Lcke., de W.*), mag man dies auf das israelitische Volksideal beziehen (*Lcke.*), oder auf das Bild des Stammvaters im Hinblick auf Gen. 25, 27, wo Jakob als אִישׁ תָּם LXX ἄπλαστος, Aq. ἁπλοῦς, *Symm.* ἄμωμος bezeichnet ist (*Mey.*), oder mit *God.* unter Berücksichtigung des Namens Ἰσραηλίτης darauf, daß Jakob, der mit List und Schlauheit nach der Erstgeburt getrachtet, erst infolge des Kampfes mit Gott mit den rechten Waffen der Demut und des Gebets (Hos. 12, 4) ausgerüstet wurde. Denn ἀληθῶς entspricht weder in der Bedeutung noch nach seiner Stellung vor Ἰσραηλίτης dem Begriffe des ἀληθινός. Auch galt Geradheit und Aufrichtigkeit nicht als israelitische Nationaltugend; vielmehr sind nach Röm. 9, 6 nicht alle die von Israel, auch Israel, und schon im A. T. werden die wahren Israeliten von der Masse des Volks, das nur den Namen Israels hatte, unterschieden, vgl. Ps. 24, 3—6; und in Ps. 32, 1 wird der selig gepriesen, dem die Sünde von Gott nicht zugerechnet, sondern vergeben wird und in dessen Geiste kein Falsch ist (οὐδὲ ἐστιν ἐν τῷ πνεύματι αὐτοῦ δόλος). Hiernach dient der Relativsatz nicht zur Bestimmung des Begriffes eines echten Israeliten, sondern nur zur Erklärung, in welcher Hinsicht Nathanael ein rechter Israelit ist, und ἀληθῶς dient zur Bekräftigung der Warheit des Ausspruches über Nathanael.

V. 49. Die Frage Nathanaels: „woher kenst du mich?" zeigt, daß Jesu Urteil über seinen Charakter Eindruck auf ihn gemacht hat, daß er merkt, Jesus habe sein Inneres durchschaut. Auf diese Frage antwortet Jesus so, daß Nathanael erkennen mußte, Jesu Urteil über ihn sei nicht aus menschlichem Scharfblicke geflossen, sondern Beweis übernatürlichen Geistesblickes. „Bevor Philippus dich rief, als du unter dem Feigenbaum warest, sah ich dich." ὄντα ὑπὸ τ. συκῆν gehört nicht zu φωνῆσαι (*Hngstb.*), sondern zu εἶδον σε, wie v. 50 zeigt. Das gegen diese Verbindung erhobene Bedenken, daß dann die Zeit, die Nathanael unter dem Feigenbaume war, gar nicht näher bestimt wäre und doch diese Bestimmung notwendig zur Sache gehörte, ist nicht begründet. Wenn Jesus ihn unter dem Feigenbaume sitzen sah, bevor Philippus ihn rief, so hat er ihn ja eher gesehen als er durch

Philippus Kunde von Jesu bekam. Der Artikel τήν vor συκῆν weist auf den ihm bewußten Feigenbaum hin, ohne daß sich daraus erkennen läßt, ob der Baum am Wege (Mtth. 21, 19) oder vor seinem Hause (Mich. 4, 4) stand. εἶδον bezeichnet nicht ein innerliches Erkennen oder ins Herz sehen, sondern zunächst nur ein Sehen in der Ferne, wie es dem natürlichen Menschenauge nicht möglich ist. Aus dem mächtigen Eindrucke, welchen laut v. 50 dieses Wort auf Nathanael machte, hat man geschlossen, daß er von dem Herrn gerade in einem Momente gesehen worden, wo er betend oder meditirend mit der Hoffnung Israels oder mit ernster Selbstprüfung beschäftigt war (*Olsh.*, *Thol.* u. A.), Jesus ihn also von ferne schon innerlich erkant habe (*Lcke.*, *Lthdt.*). Aber dies ist weder in dem εἰδόν σε angedeutet, noch zur Erklärung des Eindrucks v. 50 erforderlich. Hatte Jesus ihn auf übernatürliche Weise in der Ferne gesehen, so konte er ihm auch ins Herz schauen. Nur so viel ist festzuhalten, daß Jesus das Sehen des in der Ferne Befindlichen nicht als ein beliebiges σημεῖον seines übernatürlichen Wissens nent, sondern damit die Frage des Nathanael beantwortet, so daß dieser daraus erkennen mußte, daß der, welcher ihn auf übernatürliche Weise in der Ferne sehen konte, auch das Vermögen besitze, in die Tiefe des menschlichen Herzens zu blicken, Jesus also wirklich der Messias sei, wie Philippus ihm gesagt hatte. Diese Ueberzeugung spricht Nath. in v. 50 aus: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du der König Israels." βασιλεὺς τ. Ἰσρ. ist gleichbedeutend mit Messias, dem von den Propheten verkündigten Herscher in Israel, der von Jesu gebrauchten Bezeichnung Nathanaels als echten Israeliten entsprechend; und „Sohn Gottes" Ausdruck der Ueberzeugung von der göttlichen Natur Christi, soweit Nathanael dieselbe unmittelbar im Herzen erfaßt hatte, nicht in der Bestimtheit der Johanneischen Lehre vom Sohne Gottes. In der Wiederholung des σύ du bist — du — zeigt sich die Erregtheit des Herzens ob der Freude, den Erlöser gefunden zu haben.

V. 51 f. Auf dieses Bekentnis Nathanaels antwortet Jesus mit der feierlichen Versicherung, daß seine Jünger größere Offenbarungen seiner Herrlichkeit sehen werden. Der Satz: „weil ich dir sagte, daß ich dich unter dem Feigenbaum gesehen, glaubest du" wird seit *Chrysost.* von den Meisten fragend, doch von *Hngstb.* u. *God.* affirmativ gefaßt. Aber daß bei der affirmativen Fassung die Antwort Jesu viel würdiger sei (*God.*), würde doch nur begründet erscheinen, wenn die Frage entweder einen Tadel enthielte (*Theophyl.*: er habe noch nicht richtig an die Gottheit Christi geglaubt) oder Ausdruck der Mißbilligung des noch unzureichenden Glaubensgrundes wäre (*de W.*, *Ew.*). Aber weder dies noch jenes liegt in der Frage; auch nicht einmal Verwunderung, wodurch Jesus den Glauben Nathanaels als einen kaum schon erwarteten freudig anerkenne (*Mey.*), sondern Aufforderung zur eigenen Beantwortung derselben, um ihm den Grund seines jetzigen Glaubens d. h. seiner aus der eben gemachten Erfahrung gewonnenen Ueberzeugung von Jesu Messianität ins Bewußtsein zu rufen und daran die Verheißung noch höherer Bestätigung zu knüpfen (*Weiß*). „Grö-

ßeres als dieses." τούτων was du eben gesehen hast und was dir Grund des Glaubens geworden. Das folgende καὶ λέγει leitet die Angabe des Größeren als ein sehr zu beachtendes Wort besonders ein, dessen Wichtigkeit durch die feierliche Versicherung: ἀμὴν ἀμήν *cet.* „warlich, warlich ich sage euch" noch erhöht wird.[1] ὑμῖν geht auf Nathanael, Philippus und die anderen Jünger, welche Jesus v. 40—43 um sich gesammelt hatte. „Ihr werdet den Himmel geöffnet sehen und die Engel Gottes auf- und herabfahren auf des Menschen Sohn." Diese Worte sind Bild der ununterbrochenen Gemeinschaft zwischen Gott und Christo dem Menschensohn. Das Geöffnetsein (beachte das *partic. perf.*) des Himmels weist zurück auf den Mtth. 3, 16 u. Parall. erwähnten Vorgang bei Jesu Taufe. Da öffnete sich der Himmel und der Geist Gottes kam auf Jesum herab, um ihn mit der Kraft Gottes für sein amtliches Wirken auszurüsten. Von dieser Zeit an ist der Himmel geöffnet, die Verbindung zwischen Himmel und Erde in dem Menschensohne wieder hergestelt und das von dem Propheten Jes. 64, 1 im Namen der Gemeinde an Gott gerichtete Flehen erhört. Der Herr hat den Himmel zerrissen (vgl. σχιζομένους τοὺς οὐρανούς Mrk. 1, 10 mit Jes. 64, 1) und ist herabgekommen, um in Christo seinen Namen den Völkern kundzuthun. Mit der Oeffnung des Himmels ist hier das Auf- und Absteigen der Engel auf den Menschensohn verbunden. Dies erinnert an das Gesicht von der Himmelsleiter, welche Jakob zu Bethel im Traume sah Gen. 28, 12. Wie dort so ist auch hier das ἀναβαίνειν vor dem καταβαίνειν erwähnt. Das Bild der Himmelsleiter mit den auf- und absteigenden Engeln zeigt und verheißt dem Stammvater Israels die schützende und bewahrende Fürsorge Gottes auf allen seinen Wegen. Die Engel als die Vermittler zwischen Gott und der Welt bringen die Anliegen und Gebete der Menschen zu Gott hinauf und dann die Erhörung und Hilfe herab. Wenn nun die Jünger Jesu das Gleiche, was dort Jakob in Bezug auf sich geschaut hat, hier an Jesu in Wirklichkeit schauen werden, so besagt dies allerdings, daß in Jesu die Geschichte Israels erfüllt sei (*Lthdt.*), aber noch mehr als dies. Die Engel kommen herab nicht blos zu dem Menschensohne, um ihm zu

1) Der Gebrauch des ἀμήν = אָמֵן im Sinne von ἀληθῶς am Anfange von Aussprüchen des Herrn ist ein Idiotismus der Evangelien, der seinesgleichen weder im A. T. noch in der talmudischen Literatur hat, da אָמֵן im A. T. (LXX γένοιτο) nur als Antwort, wodurch sich jemand zur Annahme eines ihm eröffneten Beschlusses oder Befehls verpflichtet, vorkomt (Num. 5, 22. Deut. 27, 26. 1 Kön. 1, 36), wie ἀμήν 1 Kor. 14, 16 und das liturgische *Amen*, mit welchem die Gemeinde sich das Vorgebetete aneignet und besiegelt. Als Eröffnung einer Aussage komt es nur im Munde des Herrn vor, und zwar bei Matth. 30 mal: ἀμὴν λέγω, bei Joh. 25 mal ἀμὴν ἀμὴν λέγω. Diese Verdoppelung des ἀμήν erklärt *Delitzsch*, Talmud. Studien IX in der Luther. Ztschr. 1856. 3 S. 422 f. als griechische Uebertragung des אָמֵן אָמִינָא, in welchem אמינא eine in talmudischen Tractaten häufige Verkürzung von אָמַר אֲנָה ist, die der Apostel Matth. in treuer Ueberlieferung der Worte des Herrn durch ἀμὴν λέγω wiedergegeben, Johannes aber durch das an אמן אמינא anklingende ἀμὴν ἀμήν ausgedrükt habe.

dienen (vgl. Mtth. 4, 11. 26, 53. Luk. 22, 43), sondern auf ihn (ἐπὶ τὸν υἱόν), wie der Geist Gottes bei der Taufe auf ihn herabkam, um ihm die Kraft aus der Höhe zur Ausrichtung seines Werkes mitzuteilen. Daraus folgt aber durchaus nicht, daß die Engel nur als die persönlichen Kräfte des mannigfaltig wirkenden Gottesgeistes (*Lthdt.* nach *Hofm.*) oder als die personificirten göttlichen Kräfte (*Olsh., de W.* u. A.) gedacht oder nur symbolische Darstellung des beständigen lebendigen Wechselverkehrs zwischen dem Messias und Gott sind (*Mey.*). Die Engel sind dienstbare Geister, welche die göttliche Wunderhilfe vermitteln, die Jesu dem Menschensohne bei allem seinen messianischen Wirken vom Himmel herab d. i. von seinem Vater im Himmel zufließt (*Weiß*). In dem Ausspruche Christi sind die wirklichen Engelerscheinungen der evangelischen Geschichte mit begriffen, nur ist derselbe nicht mit den Kchvv. darauf zu beschränken. Sehr passend gebraucht Jesus hier zum ersten Male von sich die nach Daniel 7, 13 gebildete Bezeichnung ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, mit der er sich nicht als das Urbild der Menschheit oder als zweiten Adam, sondern als den auf Erden wandelnden Gottessohn zu erkennen gibt. S. die Erörterung des Begriffs ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. im Comm. zu Mtth. 8, 20.

Die Jünger, deren Kommen zu Jesu v. 40—52 erzählt ist, finden wir 2, 2. 12. 17 im Gefolge Jesu, woraus wir ersehen, daß sie seinen Ruf, ihm zu folgen, angenommen haben. Dieser johanneische Bericht soll nach den Satzungen der neueren Evangelienkritik mit dem synoptischen von der Berufung der zwei Brüderpaare Mtth. 4, 18 ff. u. Parall. nach Ort, Zeit und Umständen durchaus unvereinbar sein. Nach *Baur* (die kanon. Evangg. S. 111 ff.) will der vierte Evangelist in der Weise, wie er von der Begründung der ersten Jüngerschaft redet, über die Berufung der Apostel alles zusammenfassen, was in Ansehung derselben aus der evangelischen Tradition in seine Darstellung aufzunehmen für ihn von Interesse sein konte, und weder die eigentliche, noch auch nur eine vorläufige Berufung der Apostel historisch erzählen; vielmehr hat er, was die Synoptiker historisch berichten, in seiner ideellen Bedeutung aufgefaßt als das erste Moment der sich manifestirenden δόξα der göttlichen Natur Jesu als des Messias, wie dies zur Oeconomie seines Evangeliums gehörte. Dagegen aber haben *Lücke, Lthdt.* u. A. eingewandt, daß von einer Apostelberufung d. i. einer Berufung zum Zeugnis und zur Verkündigung hier gar nicht die Rede sei, sondern von einer Sammlung von Jüngern, die nur als die ersten Gläubigen, als der Anfang der Gemeinde in Betracht kommen; und der johanneische Bericht schließe die synoptische Erzählung von der Berufung der Apostel als Boten Jesu an die Welt so wenig aus, daß er diese vielmehr fordere. Diese Unterscheidung wollen zwar nicht nur *Baur, de W., Hlgf.*, sondern auch *Mey.* u. A. nicht gelten lassen, weil die μαθηταί 2, 2 bei Jesu sind und bleiben, aber sie ist dennoch wol begründet. Denn aus 2, 2 u. 12 ergibt sich nur so viel klar, daß die Jünger ein paar Tage nach ihrem Anschlusse an Jesum mit ihm auf der Hochzeit zu Kana waren und von dort mit Jesu und seiner Mutter und seinen Brüdern nach Capernaum hinabzogen. Aber dies schließt, selbst wenn sie mit Jesu nach Jerusalem gezogen waren (2, 17. 22), zeit-

weilige Trennungen von ihm und Rükkehr zu ihrem Gewerbe nicht aus, so daß Jesus sie erst später zu seinen ständigen Begleitern berufen und zu Aposteln d. i. zu Sendboten an die Welt erwählen konte. Vgl. die Erört. hierüber im Comm. zu Matth. 4, 19. — Die Berufung sowol der beiden Brüderpaare Mtth. 4, 18 ff. als der übrigen Apostel sezt Johannes als in der Gemeinde aus der Ueberlieferung her bekant voraus, vgl. die gelegentliche Erwähnung derselben 6, 67, wo Jesus τοὺς δώδεκα fragt, ob auch sie wie viele τῶν μαθητῶν αὐτοῦ weggehen wolten, hält es aber nicht für nötig ihre Berufung zu erzählen, weil dieselbe für den Plan seines Evangeliums, Jesum als den Sohn Gottes für den Glauben darzustellen, von keinem Belange war.

Cap. II, 1—12. **Die Hochzeit zu Kana.**[1] Nachdem Jesus in der Nähe des Täufers durch den mächtigen Eindruck seiner Persönlichkeit und seines übernatürlichen Geistesblickes einige Jünger gewonnen hatte, zog er mit denselben nach Galiläa, wo er nach seiner Ankunft zu einer Hochzeit geladen wurde. Auf derselben offenbarte er durch ein Wunder seine göttliche Herrlichkeit, um durch diese Kundgebung seiner Wundermacht seine Jünger im Glauben zu stärken. — V. 1. Am dritten Tage fand eine Hochzeit statt zu Kana in Galiläa. Der dritte Tag ist mit *Orig.* c. *Cels.* 6, 30 von dem τῇ ἐπαύριον 1, 44 an zu rechnen, also nicht der sechste, sondern der siebente Tag von 1, 19 an gezählt. Die Ansicht von *God.*, daß der 1, 44 als Tag der Abreise bezeichnete Tag als der erste der Reise zu berechnen sei, können wir nicht für die ‚natürliche Auslegung des Textes' halten, da ἠθέλησεν ἐξελθεῖν nicht besagt, daß Jesus an dem bezeichneten Tage die Reise auch angetreten hat. Κανᾶ τῆς Γαλ. wird von der klösterlichen Ueberlieferung seit dem 16. Jahrh. mit *Kefr Kenna,* einem kleinen Dorfe 1½ St. NO. von Nazaret auf dem Wege nach Tiberias identificirt, ist aber, wie *Robins.* Pal. III S. 443 ff. überzeugend dargethan, in der Ruinenstätte *Kâna el Dschelil,* gegen 3 St. nordöstlich von Nazaret zu suchen. Entscheidend hiefür ist der Beisatz τῆς Γαλιλαίας, durch den *Kana* nicht blos hier v. 11 u. 4, 46, sondern auch 21, 2 von einem anderen Kana im Stamme *Ascher* an der Grenze von Sidon (Jos. 19, 28, s. *m.* Comm. z. d. St.) unterschieden wird, während die von *Hngstb.* u. *God.* für Kefr Kenna geltend gemachten Gründe nicht durchschlagend sind. „Und die Mutter Jesu war dort (auf der Hochzeit)." Dies wird bemerkt, um die Ein-

---

1) Statt der Rec. καὶ ὑστερήσαντος οἴνου, λέγει *cet.* nach ℵ^{a} *ABLX*ΓΔΛΠ *al., Copt., Syr. Armen.* hat *Tisch. 8* aus ℵ und einigen Codd. der It. die Lesart καὶ οἶνον οὐκ εἶχον, ὅτι συνετελέστη ὁ οἶνος τοῦ γάμου· εἶτα λέγει aufgenommen, die aber offenbar nur erklärende Glosse ist. Auch οἶνος οὐκ ἔστιν in ℵ* ist wol nur Aenderung der Rec. οἶνον οὐκ ἔχουσιν. — In v. 6 hat *Tisch. 8* die Wortstellung λίθιναι ὑδρίαι und κατὰ τ. καθαρ. τ. Ἰουδαίων κείμεναι in ℵ*BLX al.* der Rec. ὑδρίαι λίθιναι — κείμεναι κατὰ τὸν καθ. *cet.* in ΑΓΔΛΠ vorgezogen. — In v. 10 hat die Rec. τότε τὸν ἐλάσσω, während τότε in ℵ**BLT al.* fehlt und von *Tisch. 8* gestrichen worden ist. Daß es vor τόν durch Versehen ausgefallen sein solte, ist nicht warscheinlich; eher mag es wegen des voraufgegangenen πρῶτον zugesezt sein. — V. 12. Die Lesart Καφαρναούμ ist auch bei Johannes durch ℵ*BTX al.* (in anderen Stellen noch durch *CDRZ*) mehr beglaubigt als die Rec. Καπερναούμ.

ladung Jesu mit seinen Jüngern (v. 2) zu motiviren. Warscheinlich war die Familie des Brautpaares mit der Mutter Jesu befreundet oder verwandt, dies läßt sich aus ihrem Auftreten v. 3 schließen. ἐκλήθη steht nicht für das Plusqpf., daß mit *Schleierm.* anzunehmen wäre, Jesus sei schon früher geladen worden und der Hochzeit wegen vom Jordan aufgebrochen, oder habe bei seiner Ankunft in Galiläa die Einladung schon vorgefunden. Auch die Annahme von *Ew.* u. *Weiß*, daß Maria mit ihrer Familie damals in Kana wohnte, wird weder durch die Nichterwähnung, daß Jesus mit den Jüngern von Nazaret herübergekommen sei, noch durch die Anwesenheit der Brüder Jesu in Kana (v. 12) zur Warscheinlichkeit erhoben. Denn aus v. 12 läßt sich eben so wenig schließen, daß die ἀδελφοί Jesu in Kana wohnten oder auf der Hochzeit waren, als aus Mrk. 6, 3, daß damals *nur noch* die Schwestern Jesu in Nazaret wohnten. Diese Annahmen gründen sich auf die irrige Voraussetzung, daß der Evangelist einen vollständigen Bericht nicht nur über die Hochzeitfeier, sondern auch über Jesu Wanderungen gegeben oder zu geben beabsichtigt habe, während er nur die für die Offenbarung der Herrlichkeit Christi wichtigen Momente berichtet. Am nächsten liegt die Annahme, daß Jesus sich mit den am Jordan gewonnenen Jüngern nach seiner Vaterstadt Nazaret begab und von da weiter nach Kana, von wo Nathanael gebürtig war, und entweder in Nazaret oder in Kana die Einladung erhielt, nach der Hochzeit aber mit seinen Jüngern wieder nach Nazaret zurükkehrte und von da laut v. 12 mit seiner Mutter, seinen Brüdern und seinen Jüngern zu einem Besuche nach Kapernaum am galiläischen Meere hinabging. — V. 3. Da es der die Hochzeit ausrichtenden Familie an Wein mangelte, so sprach die Mutter Jesu zu ihm: „sie haben nicht Wein". Wann der Weinmangel eintrat, bleibt unbestimt. Die gewöhnliche Meinung, daß die Hochzeit nach jüdischer Sitte sieben Tage gedauert habe (Gen. 29, 27. Jud. 14, 14. Tob. 9, 12. 10, 1), läßt sich nicht ohne weiteres voraussetzen und für die Bestimmung der Zeit des eintretenden Mangels an Wein verwerten. Vermutlich wurde der nicht bedeutende Vorrat dadurch, daß Jesus 5 oder 6 Jünger mitbrachte, bald erschöpft. In dem Worte der Maria liegt eine indirecte Aufforderung — nicht zum Weggehen (*Beng., Ebr.*), sondern zur Abhilfe des Mangels, offenbar aus zarter Rücksicht gegen das hochzeitliche Haus. So hat Jesus v. 4 ihr Wort verstanden. Die meisten Ausll. nehmen an, daß sie ein Wunder erwartet habe. Dagegen haben *Mey.* u. *Weiß* eingewandt, daß die hiezu nötigen Voraussetzungen bei Maria fehlen, ‚da an eine frühere Wunderthätigkeit Jesu schon nach v. 11 nicht gedacht werden könne, da die außerordentlichen Ereignisse bei seiner Geburt doch immer nur auf die Messianität, aber nicht auf eine unbegrenzte Wundermacht Jesu hinwiesen, da auch die Kunde von den Zeugnissen des Täufers und von der Taufe Jesu höchstens eine Kundgebung als Messias in Aussicht stelte, die man sicher nicht in solchen Wundern erwartete, und eine Mitteilung des Ausspruchs c. 1, 52 doch nirgends angedeutet sei.' Die Mutter habe daher nur ‚an natürliche Abhilfe (durch Herbeischaffung

von Wein [*Mey.*]) gedacht, für die der Sohn um so eher Mittel und Wege finden konte, als er von seinen Freunden umgeben war, denen es hier in Kana nicht einmal an Verbindungen fehlte.' Allein wenn auch Jesus noch kein Wunder verrichtet und auch Maria den Ausspruch 1, 52 noch nicht vernommen hatte, wenn wir selbst den sehr unwarscheinlichen Fall setzen, daß die außerordentlichen Ereignisse bei seiner Geburt und der Darstellung des Jesuskindes im Tempel und das Wort des zwölfjährigen Knaben Luk. 2, 49, wovon es dort v. 51 heißt, daß sie alle diese ῥήματα in ihrem Herzen bewahrte, ihrem Gedächtnisse entschwunden waren, so konte doch schon das Heraustreten Jesu aus dem elterlichen Hause, um von Johannes sich taufen zu lassen, den Gedanken an seine messianische Bestimmung in ihrer Seele wieder wach rufen und die Rükkehr Jesu nach Nazaret oder Kana mit fünf oder sechs Jüngern sie in der Ueberzeugung bestärken, daß er der Messias sei und nun sein messianisches Wirken beginnen werde. Vom Messias aber erwartete man Wunder. Diese Erwartung der Maria abzusprechen haben wir eben so wenig Grund, als ihrem Worte v. 5 den Sinn ‚unbegrenzter Wundermacht' unterzulegen. —

V. 4. Die Antwort Jesu: „Was habe ich mit dir zu schaffen, Weib? meine Stunde ist noch nicht gekommen", zeigt, daß Maria von ihm wunderbare Abhilfe des Mangels begehrte; und troz der abweisenden Worte τί ἐμοὶ κ. σοί benimt er ihr die Gewährung ihres Wunsches nicht ganz, sondern nur die Bestimmung der Zeit für sein hilfreiches Wirken. τί ἐμοὶ καὶ σοί = מַה־לִּי וָלָךְ ist Abweisung der Gemeinschaft, vgl. Jos. 22, 24. Jud. 11, 12 u. ö. Mtth. 8, 29. Luk. 8, 28. Mrk. 1, 24. 5, 7. Die Anrede γύναι ist nicht unfreundlich, wie 19, 26 zeigt; aber die Antwort doch der Art, daß Maria lernen soll, sich nicht ferner als seine Mutter zu ihm zu stellen, und daß er in seinem Berufe sich nicht nach ihren Wünschen richten könne. Treffend sagt *Luther:* ‚Wiewol keine größere Gewalt auf Erden ist, denn Vater und Mutter Gewalt, so ist sie doch aus, wenn Gottes Wort und Werk angehen.' ἡ ὥρα μου ist nicht in ‚Zeitpunkt, in welchem ich wirken soll' (*Mey.*), abzuschwächen, oder ‚die Stunde, da es für mich angemessen ist, der vorliegenden Not abzuhelfen' (*Hngstb.*), wobei der prägnante Sinn, in welchem Johannes den ihm eigentümlichen Ausdruck, ‚meine, seine Stunde' gebraucht, nicht zu seinem Rechte komt. Doch auch nicht die Todesstunde (*Schweizer, Ebr.* u. A. unter Verweisung auf 7, 30. 8, 20, wo „seine Stunde" die Stunde der Gefangennehmung sein soll), oder die Stunde des Weggangs aus der Welt zum Vater nach 13, 1 oder der Verherrlichung nach 12, 23 u. 17, 1 (*Lcke.:* die Todes- und Verklärungsstunde). In allen diesen Stellen ist ἡ ὥρα die von Gott bestimte Zeit der Offenbarung seines Wesens (*Lthdt.*) oder seiner Herrlichkeit. Diese ging durch den Tod zur Verklärung, woraus sich die angef. Stellen 7, 30. 8, 20. 12, 23 u. a. erklären. Hier in unserem V. liegt aber der Gedanke an Tod und Verklärung ganz fern. Auch den Zeitpunkt der Offenbarung seiner Herrlichkeit scheint er mit οὔπω ἥκει noch nicht als gekommen zu erachten, und doch hilft er alsbald dem

Mangel ab durch ein Wunder, in welchem er seine Herrlichkeit offenbart (v. 11). Diesen scheinbaren Widerspruch sucht *Lthdt.* durch die Erklärung zu heben: ‚nicht hier auf dieser Hochzeit und in diesem Privathause ist die rechte Stunde seiner Manifestation; aber ein Abbild und Vorbild der Offenbarung seiner Herrlichkeit kann er doch geben und gibt er auch.' Allein diese Ausgleichung läßt sich weder mit dem Wortlaute οὔπω ἥκει noch mit der Bemerkung des Evangelisten v. 11 vereinigen, daß das Wunder, welches er alsbald auf der Hochzeit verrichtete, der Anfang der Zeichen genant wird, in welchen er seine Herrlichkeit offenbarte, und dem dann in 4, 54 die wunderbare Heilung des Sohnes des βασιλικός zu Capernaum als zweites σημεῖον zur Seite gestelt wird. Der Widerspruch zwischen der Antwort Jesu und der bald darauf gewährten Abhilfe läßt sich nur durch die Annahme ausgleichen, daß Jesus nicht sowol das an ihn gestelte Verlangen, als vielmehr die Gesinnung, aus der dasselbe floß, abweisen wolte. Maria meinte, ihr Sohn werde sofort ihren Wunsch erfüllen, darauf erwidert Jesus: die Zeit der Manifestation seiner Messianität sei von Gott bestimt, worüber er nicht beliebig verfügen könne. Mit dieser Antwort wies er das Ungeziemende ihres Verlangens zurück und versagt doch nicht ausdrücklich die Erfüllung ihres Wunsches. Daher hofft sie von der Liebe ihres Sohnes und seiner göttlichen Bestimmung zum Heilande, daß er zur rechten Zeit noch helfen werde. In dieser Hoffnung spricht sie v. 5 zu den Dienern: „was er euch sagen mag, das thuet", wobei sie, ohne zu ahnen, wie er dem ihm kund gewordenen Mangel abhelfen werde, voraussezt, daß er deren Dienst dabei in Anspruch nehmen möchte.

V. 6 u. 7 berichten, wie er half. Dort (ἐκεῖ im Hause, nicht im Speisesaale, wegen v. 9, sondern am Eingange) standen sechs steinerne Wasserkrüge behufs der Reinigung der Hände und Gefäße vor und nach der Mahlzeit gemäß jüdischer Sitte (vgl. Mrk. 7, 1—4); jeder 2 oder 3 Maß fassend (ἀνά distributiv, s. *Winer* Gr. §. 49[b]); μετρητής ist warscheinlich der attische Metretes, welcher 12 χόαι oder 144 κοτύλοι, 1½ röm. Amphoren d. i. etwa 38 Liter faßte, wornach der einzelne Krug gegen 76 oder 114 Liter, das Ganze zwischen 4½ oder 6¾ Hektoliter betrug. Diese Krüge befahl Jesus den Dienern mit Wasser zu füllen und als dies geschehen war, daraus zu schöpfen und dem Speisemeister zu bringen, was sie auch thaten. Als dieser nun das Wein gewordene Wasser kostete, ohne zu wissen, woher der Wein komme, rief er, überrascht von der Güte des noch rükständigen Weines, den Bräutigam und sagte zu ihm: „Jederman reicht zuerst den guten Wein, und wenn die Gäste trunken worden sind, den geringeren. Du hast den guten Wein bis jezt behalten." ἀρχιτρίκλινος Tafelmeister, bei *Petron. 27. Triclinarches,* ist der oberste Tischdiener, welcher die Einrichtung und Anordnung des Mahles zu besorgen und Speisen und Getränke vorzukosten hatte, τὸ ὕδωρ οἶνον γεγεν. ist durch Weglassung des Artikels vor οἶνον in einen Begriff zusammengefaßt. In diesen Worten ist das Wunder angedeutet. Durch die folgende Be-

merkung: der Speisemeister wußte nicht πόθεν ἐστίν woher es (das Wein gewordene Wasser oder das von den Dienern Geschöpfte) sei (über das Präsens ἐστίν s. zu 1, 40), die Diener aber wußten's, die das Wasser geschöpft hatten, wird die ihm durch die wunderbare Wasserverwandlung bereitete Ueberraschung über die Güte des Weins hervorgehoben. Was er v. 10 dem Bräutigam sagt, redet er aus seiner gewöhnlichen Erfahrung, woraus man nicht schließen darf, daß auf dieser Hochzeit die Gäste schon so reichlich getrunken hatten, daß sie nicht mehr im Stande waren, die Güte des Weins zu würdigen.

Das Wunder der Verwandlung des Wassers in Wein läßt sich — das liegt im Begriffe des Wunders — nicht begreifen. Der Evangelist nent es v. 11 ein σημεῖον, welches Jesus that als Anfang der Zeichen (als erstes Zeichen), und offenbarte seine Herrlichkeit, und es glaubten an ihn seine Jünger. σημεῖον sofern es die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes Gottes offenbarte (δόξαν αὐτοῦ weist auf 1, 14 zurück). Darin liegt der Begriff des Wunderzeichens, den das Wort σημεῖον an sich nicht hat und nur als Manifestation übernatürlicher, göttlicher Macht erhält. In diesem Sinne sind 4, 48 Zeichen und Wunder (σημεῖα καὶ τέρατα) mit einander verbunden. Alle Wunder der Schrift sind Zeichen, aber nicht alle Zeichen sind Wunder, da zuweilen auch natürliche Dinge und Ereignisse als Zeichen verwendet werden. Der Zweck dieses Wunders war, daß Jesu Jünger an ihn glaubten. πιστεύειν bezeichnet den Glauben in seinen verschiedenen Entwickelungsstufen, sowol das erste Erwachen des Glaubens als die weitere Entwickelung und tiefere Begründung desselben. Schon der Eindruck der Persönlichkeit Jesu und seines übernatürlichen Geistesblickes, mit dem er das Innere der Herzen durchschaute, hatte in den Jüngern den Glauben gewekt, daß er der Messias, der Sohn Gottes sei (1, 42—50). Um sie in diesem Glauben zu bestärken, hatte er ihnen größere Beweise seiner göttlichen Natur in Aussicht gestelt (1, 52). Einen Anfang dieser Zeichen bildet das Wunder auf der Hochzeit zu Kana, das zwar äußerlich betrachtet durch die Teilnahme Jesu an einem Familienfeste veranlaßt war, aber in engster Beziehung zu seinem Kommen in die Welt steht. Schon der Umstand, daß bei dieser Hochzeit Mangel an Wein eintrat, die Familie des Bräutigams also nicht reich an irdischen Gütern war, ist bedeutsam als Motiv für Jesum, sich als den zu erweisen, der aus seiner Gottesfülle dem Mangel an Gütern dieses Lebens abzuhelfen vermag. Sodann ist in diesem Wunder die Kraft des neuen Lebensgeistes, welchen Christus der Menschheit bringen will, abgeschattet. Johannes der Täufer trat in der Wüste auf, predigte Buße und taufte mit Wasser zur Reinigung von Sünden; Jesus tritt in das Familienleben mit seinen Freuden und Sorgen ein und verwandelt das in die zur Reinigung der Juden dienenden Gefäße gefülte Wasser in köstlichen Wein, der die Lebenskräfte erfrischt und erneut.

Daß der Evangelist ein Wunder erzählen will, läßt sich nach v. 9 u. 11 nicht in Zweifel ziehen. In dem Begriffe des Wunders liegt aber die physikalische Unbegreiflichkeit des Vorgangs. Schon deshalb sind alle Ver-

suche, es dem Verstande näher zu bringen, als Abschwächungen des Wunders abzuweisen, nicht nur die rationalistische Umdeutung des Factums in eine durch heimliche Herbeischaffung von Wein dem Bräutigam und seinen Gästen bereitete Ueberraschung (*Paul.*, *Gfroer.*), oder in ein seltsames Stimmungswunder, welches Jesus durch seinen Geist und seine Liebe bewirkte, in eine Emporhebung der Gesellschaft in eine höhere Stimmung, ähnlich der der drei Jünger auf dem Verklärungsberge, wodurch Christus einen Kreis frommer und ergebener Menschen in den Himmel versezt und aus dem geheimnisvollen Borne seiner höchsten Lebenskraft getränkt habe (*J. P. Lange*, L. J. II S. 478 f.), sondern auch die Auffassung des Wein gewordenen Wassers als ein Wasser, welches ohne Substanzverwandlung Farbe, Geschmack und Wirkung von Wein empfangen hat (*Neand.*, *Beyschl.*, *Weiß*), und selbst der Versuch, das Wunder als beschleunigten Naturprocess zu erklären (*Olsh.*). Ganz unbegründet sind auch die Versuche von *Baur*, *Strauß*, *Keim* u. A., die Erzählung von der Voraussetzung der Unmöglichkeit eines solchen ‚göttlichen Allmachtswunders' aus für einen Mythus oder eine Parabel oder freie Lehrdichtung zu erklären. Denn das Schweigen der Synoptiker über dieses Wunder liefert keinen Grund zur Verdächtigung seiner Geschichtlichkeit, sondern erklärt sich einfach daraus, daß die Synoptiker außer der Taufe und Versuchung über die Anfänge des messianischen Auftretens Jesu überhaupt nichts erzählen. Sodann haben alle Versuche, durch sinnreiche Combination und Herbeiziehung fernliegender, ganz anders gearteter alttestamentlicher Analogien eine das Ganze beherschende Idee, aus der sich eine solche Sage oder Dichtung bilden konte, zu gewinnen, nur ein schillerndes Spiel so mannigfacher Motive zu Tage gefördert, aus dem sich eine so schlichte, durchsichtige, in sich harmonische Erzählung durchaus nicht erklären läßt (*Weiß* in *Mey.*'s Comm.). Diese unlösbaren Schwierigkeiten, welche der Verwandlung der geschichtlichen Erzählung in Mythus oder Dichtung entgegentreten, lassen sich durch Leugnung des johanneischen Ursprungs des Evangeliums nicht beseitigen.

V. 12. Darnach ging Jesus hinab nach Capernaum, er und seine Mutter und seine Brüder und seine Jünger, blieben aber dort nicht lange. μετὰ τοῦτο κατέβη besagt nicht, daß Jesus von der Hochzeit zu Kana direct nach Capern. gezogen sei, und schließt die Annahme nicht aus, daß er von Kana mit der Mutter, den Brüdern und Jüngern nach Nazaret zurükkehrte, sodann nach Capernaum sich begab und nach kurzem Aufenthalte daselbst mit seinen Jüngern zum Osterfeste nach Jerusalem reiste. Mit Unrecht nent *Weiß* diese gangbare Annahme eine Eintragung und folgert daraus, daß die Anwesenheit der Brüder in Kana ohne weiteres vorausgesezt werde, ohne Grund (mit *Ew.*), daß die Familie damals in Kana gewohnt habe. Konten denn die ἀδελφοί nicht mit der Mutter auf der Hochzeit gewesen sein? Daß sie bei derselben nicht ausdrücklich erwähnt sind, erklärt sich einfach daraus, daß sie dort keine Rolle gespielt haben. Ziehen wir aber in Betracht, daß die Notiz dieses V. zur Ueberleitung zu dem folgenden Auftreten Jesu in Jerusalem dient, so steht auch der Annahme nichts im Wege, daß erst von Nazaret aus die Brüder mit Maria, Jesu und seinen

Jüngern nach Capernaum am See Tiberias sich begaben, vielleicht zum Besuche einer bekanten Familie, etwa des Hauses des Zebedäus, wie *Hngstb.* vermutet, um von dort mit anderen Festpilgern zum Osterfeste nach Jerusalem zu ziehen, da die Jesum begleitenden Jünger ohnehin am See von Tiberias zu Hause waren. — Unstatthaft ist nur die Identificirung des κατέβη εἰς Καφαρν. mit der Mtth. 4, 13 erwähnten Uebersiedlung Jesu nach Capernaum. Diese erfolgte erst bei Jesu Rükkehr vom Paschafeste nach Galiläa c. 4, 43 und ist in unserem Evangelium übergangen. — Ueber die ἀδελφοί Jesu, nicht Halb- oder Stiefbrüder, sondern Vettern Jesu s. die Erört. zu Mtth. 12, 46. οὐ πολλὰς ἡμέρας, weil das Osterfest nahe war, zu welchem Jesus nach Jerusalem hinaufzog (v. 13).

---

2. Die glaubenweckende Selbstbezeugung Jesu als Messias in Jerusalem und Judäa, Samaria und Galiläa. Cap. II, 13—IV, 54.

Nach der ersten Offenbarung seiner Herrlichkeit im Familienkreise begab sich Jesus mit den zum Glauben an ihn gekommenen Jüngern nach Jerusalem, um in der Hauptstadt des Reichs und dem Mittelpunkte des geistigen und religiösen Volkslebens seine öffentliche Wirksamkeit zu beginnen, und sich zuerst dort durch den Act der Tempelreinigung und andere Zeichen (2, 13—25), sowie durch die Belehrung des Nikodemus über die Wiedergeburt als Bedingung für die Teilnahme am Reiche Gottes (3, 1—21), sodann in Judäa durch Taufen in der Nähe des Täufers (3, 22—36), weiter auf der Rückreise in Samaria (4, 1—42) und nach der Rükkehr in Galiläa durch die Heilung des todtkranken Sohnes des βασιλικός zu Capernaum (4, 43—54) als Messias und Sohn Gottes zu offenbaren. — Diese einzelnen Facta erzählt der Evangelist als Belege zur Charakterisirung der Art und Weise, wie Jesus sich in den drei Landesteilen als Messias bezeugte, um den Glauben an seine göttliche Sendung zu wecken.

Cap. II, 13—25. Die Tempelreinigung.

V. 13—22.[1] — In Jerusalem angekommen ging Jesus in den Tempel und steuerte durch Austreibung der Verkäufer von Opferthieren

1) V. 15. Der Plural τὰ κέρματα in *BLT*^{b}*X* ist warscheinlich nur Aenderung des ungewöhnlichen Sing. τὸ κέρμα in ℵ*AP* ΓΔΛΠ *al.* — In v. 17 hat die Rec. nach ἐμνήσθησαν ein δέ zur Verbindung, das in ℵ*BL al.* fehlt, und κατέφαγεν nach LXX statt καταφάγεται in allen Majuskeln. — V. 22. Das αὐτοῖς der Rec. nach ἔλεγεν fehlt im ℵ*ABLP al.* und ist Einschiebsel, und ᾧ εἶπεν Correctur des ὃν εἶπεν in ℵ*BLT*^{b}, wie 4, 50.

und der Geldwechsler aus demselben der Entweihung des Hauses seines Vaters (v. 13—16). Τὸ ἱερόν ist der Tempel mit seinen Vorhöfen. Der Markt fand im äußeren Vorhofe, dem Vorhofe der Heiden statt. τοὺς κερματιστάς die Geldwechsler, von κέρμα kleinere Münze; im Griech. gewöhnlich im Plur. τὰ κέρματα, hier in v. 15 im Sing. in collectiver Bedeutung. Mit einer Peitsche, die er sich aus Stricken gemacht, trieb er alle hinaus, sowol die Schafe als auch die Rinder. πάντας ist nicht auf die Verkäufer zu beziehen, sondern wird durch die mit τέ und καί angeschlossenen Worte näher bestimt. Vgl. über diesen Gebrauch von τέ—καί zur Ergänzung, Erklärung, weiteren Ausführung des vorhergehenden Satzes *Kühner* Gr. II §. 522, 2 mit §. 520, 1 u. 519, 3 und *Winer,* Gr. §. 53, 2 u. 4. Durch diese sprachlich richtige Auffassung, nach welcher τέ weder durch *samt* (*Luther*) noch durch *dazu* (*Hngstb.*) übersezt werden darf, erledigt sich die Frage, ob Jesus die Geißel auch zum Schlagen angewendet oder nur als Symbol des göttlichen Zorns in die Hand genommen habe. Das Verschütten der Münzen der Wechsler ist nicht als Folge des Umstoßens der Tische zu fassen — gegen die Wortstellung, sondern das Umstürzen als steigender Affect des Zorns hinzugefügt (*Mey.*). Und die Behandlung der Taubenverkäufer, daß er diesen sagt: „schaffet dies fort von hier", ist nicht als Act der Milde zu betrachten, die dadurch motivirt sein soll, daß die Tauben von den Armen zu Opferthieren gekauft wurden (*Lcke., de W.*), sondern hat ihren einfachen Grund darin, daß er die Tauben nicht austreiben konte wie Schafe und Rinder und die Verkäufer nicht ihres Eigentums (durch Fortfliegenlassen) berauben wolte. — Das Wort: „machet nicht das Haus meines Vaters zu einem Kaufhause" (οἶκος ἐμπορίου Haus, Stätte eines Handelsplatzes) gilt nicht blos den Taubenhändlern, sondern allen Verkäufern samt den Wechslern. Mit der Bezeichnung des Tempels: „Haus meines Vaters" stelt sich Jesus als Sohn Gottes dar und ‚übt als Sohn des Vaters Hausrecht gegen den Unfug der Entweihung des Heiligtums' (*Lthdt.*). Es handelt sich demnach nicht, wie *Weiß* meint, um ‚ein reformatorisches Auftreten, in welchem Jesus das Eingreifen in die Angelegenheiten des theokratischen Volkslebens als sein heiligstes persönliches Interesse erklärt und sich damit zunächst einen prophetischen Beruf vor allem Volke vindicirt, mit dessen Ausübung er nicht mehr wie Johannes bei dem Bußruf an die Einzelnen stehen bleiben wolte'; sondern sein Auftreten war ein messianisches, in welchem er sich nach Mal. 3, 1 als den Herrn und Bundesengel manifestirte, der zu seinem Tempel komt, um sein Volk zu läutern. — Daß die Händler keinen Widerstand leisteten, wird nicht ausdrücklich bemerkt, ergibt sich aber aus dem Contexte, namentlich aus v. 18; und daß sie nicht aus Furcht vor der Peitsche wichen, sondern ihr schuldbeladenes Gewissen sich vor dem Eindrucke von Jesu göttlicher Persönlichkeit beugte, bedarf wol kaum der Erinnerung.

V. 17. Ueber den Eindruck, welchen dieses Auftreten Jesu auf seine Jünger machte, bemerkt der Evangelist: „Sie erinnerten sich des Schriftwortes: der Eifer um dein Haus wird mich verzehren." Diese

Erinnerung drängte sich ihnen nicht erst später, nach der Auferstehung Christi (*Olsh.*) auf — dies würde wie bei v. 22 bemerkt sein — sondern sogleich nach dem Ereignisse. Das angeführte Schriftwort steht in Ps. 69, 10, einem typisch prophetischen Psalme Davids, der vielfach auf Christi Leiden bezogen wird (vgl. 15, 25. 19, 28. Röm. 15, 3 u. 11, 9. Act. 1, 20), insofern er Aussage einer von Gott zur Thatweißagung auf Jesus den Christ gestalteten Lebens- und Leidensgeschichte, sei es eines Königs oder eines Propheten ist und insofern der Geist der Weißagung auch die Aussage selbst zum Worte der Weißagung auf den Künftigen gestaltet hat (*Delitzsch* Einl. z. d. Ps.). In der Anwendung auf Jesum ist das κατέφαγε der LXX in das hellenistische καταφάγεται mit Futurbedeutung umgesezt. — Der Spruch ist übrigens nicht auf den Tod Jesu zu beziehen (*Beng., Olsh., Hofm.* Weiß. u. Erf. II, 111), woran die Jünger damals noch nicht denken konten und was auch dem Psalme nicht gemäß wäre, sondern von der aufreibenden Kraft des Eifers um das Haus Gottes zu verstehen (*Hngstb., Lthdt., God.*). — Um des Wortes ζῆλος willen hat man das Thun Jesu als einen Act altisraelitischen Eifers betrachtet (*Bg.-Cr.*) und aus dem sogenanten Zelotenrechte erklären wollen. Aber ein Zelotenrecht gab es nicht und von dem Eifern eines Pinehas oder Elias zeigt das Auftreten Jesu keine Spur; vgl. dagg. Luk. 9, 55 u. 56.

Die Tempelreinigung, welche Jesus bei seinem ersten Auftreten in Jerusalem vornahm, wiederholte er laut Mtth. 21, 12 f. Mrk. 11, 15—17. Luk. 19, 45 f. nach seinem messianischen Einzuge am lezten Pascha vor seinem Tode. Eine solche Wiederholung hat die neuere Kritik in Abrede gestelt und entweder den synoptischen oder den johanneischen Bericht als ungeschichtlich preisgegeben (s. *m.* Comm. z. Mtth. S. 418). Aber stichhaltige Gründe für die eine oder die andere dieser Annahmen sind nicht beigebracht worden. *Weiß* (in Mey.'s Comm.) beschränkt sich darauf, die geschichtliche Warscheinlichkeit der johanneischen Darstellung gegenüber der synoptischen Ueberlieferung zu rechtfertigen. Und *Beyschlag* (z. Joh. Fr. S. 83) bringt nichts weiter vor als ‚man kann es nicht verstehen, daß Jesus am Schlusse seiner Laufbahn, der Todesgedanken voll, durchdrungen von der schmerzlichen Ueberzeugung, daß dieser Tempel seiner künftigen Gemeinde nicht zur Heimat dienen, sondern demnächst untergehen werde, für die Vindication der Heiligkeit desselben seine Person eingesezt haben solte. In demjenigen Momente seines Lebens, in welchem die Synoptiker die Sache vorgehen lassen, wäre sie nichts weiter gewesen als eine nutz- und sinnlose Provocation der ohnedies zum äußersten entschlossenen und nur um den Rechtstitel verlegenen hierarchischen Gewalt. Dagegen im Anbeginn seiner Laufbahn, bei dem ersten mit messianischen Bewußtsein gethanen Schritt in die Oeffentlichkeit ist sie ein prophetisch-reformatorisches Programm, welches dem religiösen Gemeinwesen Israels Erhaltung durch Erneuerung anbietet: läßt der Tempel sich reinigen, das Kaufhaus sich wiederherstellen zum Bethaus, dann wird die Gottesgegenwart sich von Israel nicht zurückziehen (vgl. Mtth. 23, 38), sondern diesen Tempel zum Mittelpunkt der neutestamentlichen Gemeinde, dies national-religiöse Gemeinwesen zum Gefäße ihres

Heilwerkes für alle Völker machen.' — Zur Widerlegung dieser Vorstellung von Jesu Absicht bei der Tempelreinigung genügt es auf den Ausspruch zu verweisen, welchen Jesus höchstens ein paar Wochen nach der von Johannes berichteten Tempelreinigung gegen das samaritische Weib am Jakobsbrunnen that: „Es komt die Stunde, da man weder auf diesem Berge (dem Garizim) noch in Jerusalem den Vater anbeten wird; es komt die Stunde und *ist schon jezt*, daß die wahren Anbeter den Vater im Geist und in der Warheit anbeten werden' (4, 21. 23). Dieser Ausspruch zeigt so klar als möglich, daß Jesus nicht entfernt daran gedacht hat, durch Beseitigung der das Bethaus entweihenden Mißbräuche den Tempel zum Mittelpunkte der neutestamentlichen Gemeinde, zu einem Bethause für alle Völker zu machen. Eine solche Absicht kann man wol dem Menschensohn der neuprotestantischen Theologie zutrauen, aber nicht dem Sohne Gottes, von dem die Schrift zeugt und der von sich sagt: meine Lehre ist nicht mein, sondern dessen der mich gesandt hat (7, 16) und: von mir selber thue ich nichts, sondern wie mich der Vater gelehrt hat, das rede ich (8, 28). Aber auch abgesehen von dieser schriftwidrigen Vorstellung von der Person Jesu und seinem reformatorischen Wirken, welche der Nichtanerkennung einer Wiederholung der Tempelreinigung zu Grunde liegt, zeigt sich die Schwäche der Verteidigung der johanneischen Relation auf Kosten der Geschichtlichkeit des synoptischen Berichts schon daran, daß dabei die Aussage, welche bei dem Verhöre Jesu vor dem Synedrium die falschen Zeugen vorbrachten: Jesus habe gesagt, er werde den Tempel abbrechen und in drei Tagen wieder aufbauen (Mtth. 26, 60 f. Mrk. 14, 58 f.), gar nicht in Betracht gezogen ist. Diese Zeugenaussage gereicht nicht blos zur Bestätigung des johanneischen Berichts, nach welchem Jesus bei der ersten Tempelreinigung ein derartiges Wort gesprochen hat, sondern bestätigt indirect auch den geschichtlichen Charakter der synoptischen Ueberlieferung von der zweiten Tempelreinigung. Wäre diese nämlich nur aus der Sage über die von Johannes berichtete geflossen, so würden Matthäus oder Lukas sicher jenen Ausspruch Jesu mit erwähnt haben, da er ihnen nicht unbekant geblieben sein konte, weil sie sonst jene Zeugenaussage nicht würden als eine falsche bezeichnet haben, zumal sie auch von einer Frage der jüdischen Oberen über Jesu Vollmacht zu seinem Thun berichten und die Abweisung dieser Frage durch eine Gegenfrage Jesu mitteilen (Mtth. 21, 23 ff. Mrk. 11, 27 ff. Luk. 20, 1 ff.). Hierzu komt noch die Verschiedenheit der Motivirung der Sache. Während Jesus nach Joh. sagt: Ihr solt das Haus meines Vaters nicht zu einem Kaufhause machen, sagt er nach den Synoptikern: Ihr habt das Haus, das zum Bethause für alle Völker bestimt ist, zu einer Räuberhöle gemacht (Mtth. 21, 13 u. Parall.). In diesem Worte ist das Gericht über den Tempel ausgesprochen; denn als Räuberhöle kann Gott seinen Tempel nicht fortbestehen lassen. Diese Androhung des Gerichts paßt für das lezte Auftreten Jesu im Tempel, nicht für das erste messianische Zeugnis Jesu gegen die Entheiligung des Hauses seines Vaters. Denn dies ist der Zweck dieser ersten Tempelreinigung, nicht die Abstellung eines der Bestimmung des Heiligtums nicht entsprechenden Mißbrauchs, der nach Jesu Abreise von Jerusalem doch bald wieder einriß.

V. 18 ff. Die Juden, d. h. die jüdischen Oberen wie 1, 19, antworteten — nicht auf das zu den Händlern und Wechslern gesprochene Wort (v. 16) — sondern auf die That Jesu, auf sein Einschreiten gegen das unheilige Treiben im Heiligtume Gottes, worin sie eine Realerklärung seines prophetischen oder messianischen Auftretens erblikten. Sie sprechen ihm nicht die Berechtigung dazu ab, sondern verlangen nur, daß er durch ein σημεῖον ein Wunderzeichen als von Gott dazu ermächtigt sich ausweise. Jesus antwortet v. 19: „Brechet diesen Tempel ab und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten." Dieser Ausspruch, auf den Tempel im nächsten Wortsinn bezogen, würde ein monströses, ja zauberhaftes Wunder ankündigen. Dies halten die Juden für unmöglich und erwidern: „46 Jahre ist dieser Tempel gebaut und du wirst ihn in 3 Tagen aufrichten?" Dazu bemerkt der Evangelist v. 21: Jesus redete vom Tempel seines Leibes. Demnach hätten die Juden Jesu Wort gänzlich mißverstanden, indem sie übersahen, daß Jesus dabei auf seinen Leib hingewiesen hatte (*Beng.*). Diese Annahme — meint noch *Weiß* — sei bei der Johanneischen Fassung und Deutung der Worte nicht zu umgehen, während *Lthdt., Hngstb., God.*, auch *Mey.* noch in der 5. Aufl., eine Hinweisung Jesu auf seinen Leib entschieden ablehnen. Hätte nämlich Jesus nur von der Auflösung und Aufrichtung seines Leibes d. h. von seinem Tode und seiner Auferstehung gesprochen, so würde das Zeichen in keinem inneren Nexus mit dem Vorgange stehen, den es legitimiren solte. ‚In Bezug auf den äußeren Tempel hatte sich Christus Vollmacht genommen; so kann er sich nur auf eine Thatsache der Zukunft berufen, welche seine Vollmacht über den äußeren Tempel documentiren wird' (*Hngstb.*). — Eben so wenig darf man aber das Wort Jesu nur auf den äußeren Tempel beschränken und die Deutung des Evangelisten für irrtümlich erklären wollen, weil dann Jesus eine Ungereimtheit ausgesagt haben würde. Die richtige Lösung des Räthselwortes ergibt sich aus der Erkentnis der typischen Bedeutung des Tempels, als Sinnbild und irdisches Abbild der Wohnung Gottes unter seinem Volke. Diese typische Bedeutung des Tempels wurde durch die Erscheinung Christi, in welcher der Logos, welcher Gott war, unter den Menschen Wohnung genommen hat (1, 14), zur Warheit und Wesenheit der im alttestamentlichen Heiligtume abgeschatteten Gemeinschaft Gottes mit denen die an seinen Namen glauben erhoben. Vgl. die Erörterung über die typische Bedeutung der Stiftshütte in *m.* Bibl. Archäol. §. 21 u. im Comment. zu Exod. 25, 22. — ‚Diese antitypische Beziehung läßt Jesus in seinem änigmatischen Worte sofort an die Stelle des äußeren Tempels in Gedanken treten' (*Lthdt.*). Die Juden aber, denen bei ihren fleischlichen Erwartungen das Verständnis für die vorbildliche Bedeutung des Tempels abging, bezogen Jesu Wort nur auf den steinernen Tempel, während der Evangelist den tieferen Sinn dieses Wortes heraushebt. Der Imperat. λύσατε ist weder conditional (wenn ihr löset, *Lcke., de W., Bg.-Cr.*), oder permissive, noch auch herausforderd (*Weiß*) zu fassen, sondern einfach imperativisch: löset immerhin *sc.* was ihr nicht

lassen könnet oder eurer Gesinnung nach gewiß thun werdet, ähnlich dem: ‚was du thuest, das thue bald' (13, 27) und dem πληρώσατε Mtth. 23, 32. — Jesus, da er wußte, was in jedes Menschen Herz war (v. 25), sieht in dem Widerstande, den er schon jezt bei seinem Auftreten bei den jüdischen Oberen fand, voraus, daß ihr Widerstreben gegen sein Zeugnis sich bis zur Verwerfung seiner Person und seiner Tödtung steigern werde. Mit seiner Verwerfung aber brechen sie den Tempel ab, nicht blos in dem Sinne, daß derselbe damit aufhört die Wohnstätte Gottes zu sein (*Lthdt.*), sondern so, daß sie dadurch die Katastrophe seiner Zerstörung herbeiführen. Wenn Israel von Jesu seinem Heilande sich nicht sammeln läßt, sondern ihn wie die Propheten tödtet, so soll ihnen ihr Haus d. i. Jerusalem mit dem Tempel, wüste gemacht werden. Gott der Herr entzieht dem Volke seine Gnadengegenwart, und Stadt und Tempel werden zum Aase, über welchen sich die Adler des göttlichen Gerichts sammeln. Jesus aber wird, wenn sie ihn getödtet haben, in drei Tagen wieder auferstehen und damit den wahren Tempel Gottes aufrichten. ‚Die Art der Wiederaufbauung muß der Art der Zerstörung entsprechen. Wird also der Tempel in der Person des Messias abgebrochen, so muß er auch in seiner Person wieder aufgerichtet werden' (*God.*). Aber nicht der äußere Tempel, das Schattenbild der Wohnung Gottes unter seinem Volke, sondern das Wesen dieser σκιά, der verklärte Leib Christi, in welchem Gott wohnt, oder richtiger gesagt, Christus als der Verklärte, in welchem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt (Kol. 2, 9) und der das Haupt ist der Gemeinde (Kol. 1, 18), der Kinder Gottes, die an seinen Namen glauben und bei denen er bis an der Welt Ende bleibt. — In diesem Sinne baut Christus den Tempel des Herrn, wie schon der Prophet Zach. 6, 12 geweißagt hat.

Die Juden verstehen natürlich dieses Räthselwort nicht. ‚Sie solten es auch nicht verstehen' (*Lthdt.*). Es solte ihnen ein Jonaszeichen sein (Matth. 12, 39 f.), das nur der Glaube erfassen und verstehen kann. Die 46 Jahre des Tempelbau's, die sie dagegen einwenden, beziehen sich auf den damals noch nicht einmal ganz vollendeten Umbau des Tempels, der ein großartiger Neubau des alten Serubabelschen Tempels war. Diesen Bau hatte Herodes I. im 18. Jahre seiner Regierung begonnen, welches von Nisan 734 bis Nisan 735 *a. u. c.* reicht. Hiernach würde das 46. Jahr mit Nisan 780 zu Ende gehen und das Pascha dieser Tempelreinigung in das J. 780 *a. u. c.* fallen. Da aber der Bau nach *Jos. Antt. XV, 11, 1* erst im Herbste des 18. Jahres seinen Anfang nahm, so würden die 46 Jahre im Herbst 780 voll geworden sein, und würde mit *God.* an das Pascha 781 zu denken sein, falls die 46 Jahre als abgelaufen zu berechnen sein solten, was sich aus den Worten nicht ermitteln läßt. Daher läßt sich auch kein sicheres chronologisches Datum für die Zeit des Auftretens Jesu Christi und seiner Geburt daraus ableiten; vgl. *Wieseler* Beiträge S. 156 ff. Vollendet wurde der Bau erst unter Agrippa II. und dem Procurator Albinus im J. 64 n. Chr. S. das Nähere über den Bau in *m.* Bibl. Archäol. §. 28.

V. 22. Auch die Jünger verstanden damals das Wort Jesu nicht. Daß er von dem Tempel seines Leibes geredet, wurde ihnen erst nach seiner Auferstehung von den Todten klar. Da erinnerten sie sich desselben, das sie also im Herzen bewahrt hatten, und „glaubten der Schrift und dem Worte, welches Jesus gesagt hatte." Die Nennung der Schrift d. i. des A. Test. vor dem Worte Jesu zeigt, daß ihnen erst durch die Schrift d. h. durch die Erkentnis, daß im A. T. der Tod und die Auferstehung Christi geweißagt sind, das richtige Verständnis dieses Wortes Jesu erschlossen wurde. Dies stimt mit c. 20, 9, wo die Erzählung, daß die Apostel Petrus und Johannes erst glaubten, als sie das Grab leer und darin Schweistuch und Binden geordnet liegen sahen, mit der Bemerkung motivirt wird, „denn sie wußten die Schrift nicht, daß er von den Todten auferstehen solte." Hätten sie nämlich die Weißagung der Schrift verstanden, so würden sie Jesum nicht in dem leeren Grabe gesucht, sondern sofort nach der Mitteilung der Maria, daß das Grab geöffnet sei, an Christi Auferstehung geglaubt haben. Auch in Luk. 24, 25 schilt Christus den Unglauben der Jünger, daß sie nicht glauben allem was die Propheten geredet haben, und eröffnet v. 44 ff. ihnen das Verständnis der Schrift, daß Christus gemäß derselben leiden und am dritten Tage von den Todten auferstehen müsse, und daß alles, was im Gesetze Mose's, in den Propheten und Psalmen von ihm geschrieben stehe, durch seinen Tod und seine Auferstehung habe erfült werden müssen. Das ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ ist daher nicht auf die Errichtung des neuen Tempels (Zach. 6, 12), sondern auf sämtliche Weißagungen des A. T. nicht blos von der Auferstehung, sondern vom Tode und der Auferstehung Christi zu beziehen. Aus der Weißagung von Christi Tod und Auferstehung empfängt erst der Glaube an das Wort Jesu sein volles Licht und eine feste Grundlage für seine Bewährung. Denn aus diesem Schriftzeugnisse ergibt sich die Gewißheit, daß Christi Tod und Auferstehung nicht zufällige, durch äußerliche Umstände herbeigeführte Ereignisse sind, sondern mit dem Werke der Erlösung tief innerlich zusammenhängen und im göttlichen Heilsrathschlusse vorher versehen sind.

Die Richtigkeit der von dem Evangelisten gegebenen Deutung des räthselhaften Ausspruchs Jesu haben nach dem Vorgange *Herders* nicht nur *Henke, Eckermann, Paulus*, sondern auch noch *Lücke, Schweizer, Bl., Bg.-Cr., de W., Ew.* u. A. in Zweifel gezogen und ‚nach den Gesetzen der philologischen Wissenschaft' (*Lcke.*) die Abbrechung des Tempels von dem Verfalle der alten Tempelreligion und die Aufrichtung in drei Tagen von dem bald zu errichtenden neuen geistigen Gottesreiche erklärt, wonach *Ew.* (Gesch. Christus' S. 263 vgl. S. 337 der 3. Ausg.) den Sinn so paraphrasirt hat: ‚Eure ganze Religion, die auf diesem Tempel ruht, ist entstelt und verkehrt, aber Er ist schon da, der sie, wenn sie ihren verdienten Untergang gefunden hat, in einer herrlicheren Gestalt wiederherstellen und so nicht ein Wunder im gewöhnlichen Sinn, wie ihr es verlangt, aber das größte aller Wunder verrichten wird.' Aber schon *Brückn.* hat die in *de W.*'s Comment.

für diese Deutung zusammengefaßten Gründe als nicht durchschlagend abgelehnt, und auch *Weiß* bemerkt gegen dieselbe, daß es sich in den beiden Teilen des Spruchs um dasselbe, durch Hinweisung darauf (τοῦτον) kentlich gemachte Object handelt, was die Beziehung derselben auf zwei ganz verschiedenartige Verwirklichungen desselben Begriffs ausschließt, sowie daß ein rein geistiger Proceß, wie die Begründung der wahren Theokratie, der den Gegnern in seiner Bedeutung jedenfalls ganz unverständlich war, nicht als ein σημεῖον d. h. als eine sinnenfällige Legitimation für seinen Beruf als Tempelreformator, den er durch seine kühne That viel augenfälliger bewiesen hatte, hingestelt werden konte.' Dagegen sucht *Weiß* darzuthun, daß Johannes das Wort Jesu nicht geschichtlich genau wiedergegeben habe. Zwar sei durch Mrk. 14, 58. 15, 29 (vgl. auch Act. 6, 13) sicher gestelt, daß Jesus ein derartiges Wort gesprochen habe, allein schon die Deutung, die Mrk. 14, 53 vgl. mit 15, 29 in die Wiedergabe des Worts verflicht, zeige, daß es auch eine andere Fassung des Wortes im Jüngerkreise gab, worin Jesus von dem Gottestempel des von ihm zu errichtenden Gottesreichs redete, in welchem an Stelle der nur vorbildlichen Verwirklichung des Wohnens Gottes unter seinem Volke im steinernen Tempel Gott in vollkommener Weise unter den Reichsgenossen wohnen werde. Dieser ältesten Auffassung müsse die ursprüngliche Form des Worts entsprochen haben, da es geschichtlich sehr unwarscheinlich sei, daß Jesus schon jezt von seinem Tode und seiner Auferstehung solte gesprochen haben. Nach der ursprünglichen Fassung und Deutung könne freilich das Wort nicht als Antwort auf eine Zeichenforderung gesprochen sein, da es kein sinnenfälliges Zeichen verheißt, sondern nur als Antwort auf die Frage nach seiner Vollmacht, die auch in der synopt. Ueberlieferung Mrk. 11, 27 f. nach der Tempelreinigung an ihn gerichtet wird. Für eine Zeichenforderung sei ohnehin ein eigentliches Motiv hier nicht ersichtlich, da die Vollmacht zu einer reformatorischen That, wie es die Tempelreinigung war, eines besonderen σημεῖον nicht bedurfte. — Allein Mrk. 14, 58 vgl. mit 15, 29 liefert keinen haltharen Beweis dafür, daß es im Jüngerkreise noch eine andere Auffassung des Wortes Jesu außer der von Johannes überlieferten gab (s. *m.* Comm. zu Mrk. 14, 58). Sodann aber fragen wir billig, woher *Weiß* die Kunde hat, daß die jüdischen Oberen für eine reformatorische That, wie die Tempelreinigung, kein σημεῖον gefordert haben werden. Mrk. 11, 27 f. liefert dafür keinen zureichenden Grund. Dazu komt, daß Jesus nicht als bloßer Reformator die Tempelreinigung vornahm, sondern sich damit, daß er den Tempel das Haus seines Vaters nante, zugleich als Sohn Gottes oder Messias kundgab. Solten die jüdischen Oberen diesen Anspruch ohne eine Legitimation durch ein Wunder anerkant haben? — Der eigentliche Grund, aus welchem die neuere Theologie (vgl. beispielsweise *Beyschl.* z. Joh. Fr. S. 199) die Richtigkeit der johanneischen Ueberlieferung sowol des Wortes Jesu als seiner Deutung in Zweifel zieht, tritt in der Bemerkung, daß Jesus nicht schon damals von seinem Tode und seiner Auferstehung reden konte, deutlich zu Tage. Jesus konte dies nicht, weil er nicht Gottes eingeborener Sohn war. Die Christologie unsers Evangeliums ist erst von Johannes ausgebildet, denn sie stimt nicht mit der neuprotestantischen Vorstellung von dem Menschensohne Jesus.

V. 23—25. Obschon Jesus den jüdischen Oberen ein σημεῖον, wie sie es verlangten, nicht gab, so hat er doch an jenem Paschafeste in Jerusalem σημεῖα verrichtet, durch welche Viele, welche dieselben sahen, zum Glauben an seinen Namen gelangten. Von diesen σημεῖα hat der Evangelist keins mitgeteilt, weil eine vollständige Erzählung der Thaten Jesu nicht im Plane seiner Schrift lag. Die Vv. 23—25 enthalten nur eine zum Folgenden überleitende summarische Bemerkung über den Erfolg des ersten messianischen Auftretens Jesu in Jerusalem. — Zu ἐν τῷ πάσχα ist ἐν τῇ ἑορτῇ zur Festzeit als nähere Bestimmung hinzugesezt, weil das Paschamahl am 14. Nisan Abends gehalten wurde, die Festfeier aber sieben Tage dauerte, um anzudeuten, daß Jesus sich nicht blos zu Anfang des Festes durch die Tempelreinigung, sondern auch an den folgenden Tagen durch Lehren und Wunderthun als Messias bezeugte. Ueber πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ s. die Erkl. zu 1, 12. Obgleich dieses πιστεύειν durch das Schauen der Wunder, welche Jesus that, bewirkt war, wie Nikodemus 3, 2 ausspricht, und Jesus diesen Glauben 4, 48 als einen oberflächlichen tadelt, so ist er doch nicht allgemein als Halbglaube oder als ‚Unglaube in der Form des Glaubens' (*Baur*) zu bezeichnen, sondern als ein Anfang des Glaubens zu betrachten, der wie z. B. bei Nikodemus sich allmählich zu vollem, lebenskräftigem Glauben entwickeln konte. — V. 24. „Er aber, Jesus, vertraute sich ihnen nicht an, weil er alle kante" Das οὐκ ἐπίστευσεν αὐτὸν αὐτοῖς bildet einen scharf betonten Gegensatz zu dem ἐπίστευσαν εἰς τ. ὄνομα αὐτοῦ. Viele glaubten an Jesum, aber er gab sich ihrem Glauben nicht hin. Glauben an den Namen Jesu besteht in dem Vertrauen, daß er der Heiland ist. Wäre dieser Glaube der πολλοί der rechte, lebendige gewesen, so würde auch Jesus Vertrauen zu ihnen gefaßt haben. Aber da er alle kante, ihr Inneres durchschaute, so vertraute er sich d. h. seine Person ihnen nicht, d. h. so trat er zu ihnen nicht in ein inniges Gemeinschaftsverhältnis, wie zu seinen gläubigen Jüngern (1, 40—52). Wie er dies im Verkehre mit ihnen äußerlich zeigte, läßt sich nicht näher bestimmen, soviel aber als gewiß annehmen, daß er durch eine gewisse Zurückhaltung ihnen zu verstehen gab, daß ihr Glaube noch keinen festen Grund habe. Das αὐτὸν γινώσκειν πάντας wird v. 25 näher bestimt: „Er bedurfte nicht daß jemand von dem Menschen (τοῦ ἀνθρώπου dem M., der sich ihm nahte) ihm Zeugnis gäbe; denn er erkante von selbst (αὐτὸς ἐγίνωσκεν) was in dem Menschen sei," d. h. wie sein Herz und Gemüt, Gesinnung und Wille beschaffen war. — Einen thatsächlichen Beleg für das Verhalten Jesu zu denen, die um seiner Wunder willen ihn als einen von Gott gesandten Lehrer oder Propheten aufsuchten, liefert c. 3, 1—21.

Cap. III. Gespräch mit Nikodemus. Wirken Jesu in Judäa und leztes Zeugnis des Täufers.

V. 1 – 21. **Das Gespräch mit Nikodemus.**[1] — Daß dieses Gespräch Jesu um seines Zusammenhanges mit der Bemerkung 2, 23 willen vom Evangelisten mitgeteilt worden, wird fast allgemein anerkant; aber dieser Zusammenhang verschieden bestimt. *Lücke* meinte, das Gespräch sei als ein einzelnes Beispiel jenes vollkommenen Wissens (2, 25) oder der ‚vollkommenen Weisheit' zu fassen. Dies entspricht aber nicht dem Inhalte desselben. *Baur* faßt Nikodemus als Repräsentanten des glaubenden Judentums, dessen Glaube nur die Hülle und Form des Unglaubens sei. Dagegen spricht aber die Thatsache, daß Nikodemus später und zwar nicht ohne Wirkung dieses Gesprächs gläubig geworden ist (7, 50 ff. 19, 39). Der Warheit näher komt die Ansicht derjenigen, welche wie *Thol., de W., Hngstb.* u. *Lthdt.* Nikodemus als Beispiel jenes Anfängerglaubens betrachten, der durch Jesum zum rechten Glauben geführt wird. Nur darf man nicht mit *Lthdt.* darauf Gewicht legen, daß die Sache am Ende in der Schwebe bleibt, und daraus die Nebenabsicht, zu zeigen wie schwer es in Judäa zum Glauben gekommen sei, folgern. Denn daß kein Erfolg des Gesprächs mitgeteilt wird, hat seinen Grund darin, daß zunächst noch keiner sichtbar wurde (*Weiß*). Die Hauptabsicht bei Mitteilung dieses Gesprächs haben *God.* u. *Weiß* richtig dahin bestimt, zu zeigen, wie Jesus jenen mangelhaften Glauben, den er in Jerusalem vorfand, wo sich ihm Gelegenheit dazu bot, durch das Selbstzeugnis im Worte weiterzuführen gesucht hat.

V. 1 u. 2. In der Einführung des Nikodemus mit den Worten: ἦν δὲ ἄνθρωπος ist ἄνθρωπος statt τίς nicht mit *Stier, God.* u. A. als Wiederaufnahme von ἄνθρωπος 2, 25: ‚einer von jener Menschengattung, die Jesus genau kante', zu fassen, sondern analog dem ἐγένετο ἄνθρωπος 1, 6 gewählt, um die weitere Bezeichnung ἐκ τῶν Φαρισαίων daran zu knüpfen. Durch die Angabe, daß er aus den Pharisäern war, vor Nennung des Namens, wird die Zugehörigkeit zu den Pharisäern betont, um zu zeigen, welch mächtigen Eindruck Jesu Auftreten nicht blos auf das ungebildete, wundersüchtige Volk, sondern auch auf die geistlichen Führer des Volks troz ihres Vertrauens auf gesezliche Gerechtigkeit und Heiligkeit machte. Der griech. Name Νικόδημος war auch bei den Juden späterer Zeit gangbar. Im Talmud wird ein נקדימון *Nakdimon* als ein sehr reicher und frommer Mann in Jerusalem um

1) In v. 2 ist πρὸς αὐτόν (in ℵ*ABKL al.*) der Rec. πρὸς τὸν Ἰησοῦν (in *EFGH al.*), die offenbar nur Verdeutlichung ist, vorzuziehen. In v. 5 ist βασιλείαν τοῦ θεοῦ durch ℵ^{c}*ABL*ΓΔΛΠ *al.* besser bezeugt als βασ. τῶν οὐρανῶν, welches *Tisch. 8* nach ℵ* u. Citaten der Kchvv. aufgenommen hat, da die Kchvv. den Spruch mit Mtth. 18, 3 vermengt haben. In v. 15 hat *Tisch.* ἐν αὐτῷ nach *BT*^{b}*cgl* aufgenommen statt des εἰς oder ἐπ' αὐτόν der Rec. S. die Erkl. zu v. 15.

die Zeit der Zerstörung Jerusalems erwähnt, der vielleicht eine Person mit unserem Nikodemus ist. S. die talmud. Angaben über ihn bei *Delitzsch*, Talmud. Studien in Ztschr. f. luth. Theol. 1854 S. 643 ff. — Weiter wird er charakterisirt als ἄρχων τῶν Ἰουδαίων Oberster der Juden d. i. Mitglied der obersten Nationalbehörde, des Synedriums (vgl. 7, 50. Act. 13, 27), nämlich nicht geistliches Mitglied desselben, wie die Zusammenstellung von ἀρχιερεῖς und ἄρχοντες Luk. 23, 13. 24, 20 zeigt. Diese seine hohe Stellung wird erwähnt zur Erklärung des Umstandes, daß er bei Nacht zu Jesu kam. Als ein hochstehender Mann wolte er sich nicht der Gefahr aussetzen, durch öffentlichen Umgang mit Jesu seinen Collegen Anstoß zu geben oder sein Ansehen bei dem Volke zu schädigen, vgl. 12, 42 f. — Die Wahl des ἦλθεν πρὸς αὐτόν statt πρ. Ἰησοῦν zeigt, daß die Erzählung sich eng an 2, 24 f. anschließt. Die Absicht seines Kommens spricht Nik. aus in der Anrede: „Rabbi, wir wissen, daß du von Gott gekommen bist als Lehrer, denn niemand kann solche Zeichen thun, die du thuest, es sei denn Gott mit ihm.“ Das communicative οἴδαμεν ist nicht zu pressen, um daraus zu schließen, daß viele Pharisäer und Oberste die Ueberzeugung des Nikodemus teilten. Es erklärt sich vollständig daraus, daß Nik. zu den πολλοί gehörte, auf welche die σημεῖα Jesu Eindruck gemacht hatten. Daß er in Jesu den Messias erwartete, läßt sich daraus, daß er ihn als von Gott gekommenen Lehrer anredet, nicht bestimt erschließen; doch ergibt sich aus dem Inhalt der Rede, daß er Jesum nicht blos indirect auffordern wolte, ‚zu sagen, was er denn Neues zu lehren habe‘ (*Weiß*), oder als Lehrer ihm die Vorschriften zu erteilen, durch deren Befolgung er zum messianischen Reiche gelangen könne (*Hngstb.*). Nicht was er über Jesu Lehre vernommen hatte, sondern die Wunderzeichen Jesu, und zwar ταῦτα τὰ σημεῖα solche Wunder, welche zeigteu, daß Gott mit ihm sei, hatten ihn bewogen, Jesum aufzusuchen, um zu erfahren, wer denn Jesus sei und in welcher Verbindung mit Gott er stehe und wozu Gott ihn gesandt habe, indem der Gedanke, daß er vielleicht der Messias sei, in seiner Seele aufgestiegen sein mochte. Die Erwartung des baldigen Erscheinens des Messias war durch das Auftreten und Wirken des Täufers so mächtig angeregt worden, daß die Gedanken vor allem darauf gerichtet waren; und die Antwort Jesu v. 3 berechtigt zu der Annahme, daß Nikodemus zu ihm gekommen sei, sich darüber Gewißheit zu verschaffen.

V. 3. „Warlich, warlich, ich sage dir, wenn jemand nicht von neuem geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen.“ Diese Antwort Jesu sezt nicht eine directe Frage nach den Erfordernissen zum Eingange in das Reich Gottes voraus, die etwa ausgelassen und zu ergänzen wäre, sondern nur, daß Nik. gekommen war, zu erfahren, in welcher Beziehung Jesu wunderbare Wirksamkeit zum Anbruche dieses Reiches stehe. Darauf antwortet Jesus mit der Forderung der Wiedergeburt als der unerläßlichen Bedingung für den Eingang in dasselbe. βασιλεία τοῦ θεοῦ ist das Reich Gottes, dessen Aufrichtung vom Messias erwartet wurde. Das Reich Gottes sehen (ἰδεῖν) heißt nach

bibl. Sprachgebrauch: es erfahren. Damit wolte Jesus nicht ‚den selbstzufriedenen, nur nach neuer Belehrung verlangenden Schriftgelehrten zum Bewußtsein seiner sittlichen Bedürftigkeit' (*Weiß*) oder vom Wunderglauben auf den sittlich umwandelnden Glauben führen (*de W.*). Denn wir haben uns Nikodemus weder als selbstzufrieden, nur nach neuer Belehrung verlangend, noch als im Wunderglauben befangen zu denken. Er kam nicht zu Jesu, mit ihm zu disputiren oder an seinen Wundern sich zu erfreuen, sondern um Aufschluß über das Reich Gottes zu erhalten. Mit der Forderung der Wiedergeburt tritt Jesus allerdings der pharisäischen Vorstellung vom Reiche Gottes entgegen, aber nicht um den Wunderglauben zum umwandelnden Glauben zu führen oder die μετάνοια als die Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes zu fordern, die er dem selbstgerechten Pharisäer gegenüber als eine radicale darstelle, sondern um gegenüber der pharisäischen Vorstellung von der Aeußerlichkeit des Reiches Gottes das innere Wesen desselben zu betonen. Das ἄνωθεν γεννηθῆναι, ohne welches niemand ins Reich Gottes kommen kann, ist nicht ein Thun des Menschen, sondern eine Wirkung des Geistes Gottes, die der Mensch nur erfahren, erleben kann. Zwar ist die Wiedergeburt ohne μετάνοια vonseiten des Menschen d. h. ohne Erkentnis der Sünde, herzliches Verlangen nach Vergebung derselben und gläubiges Vertrauen auf die göttliche Gnade nicht möglich, aber sie besteht nicht in der μετάνοια, sondern ist Erzeugung eines neuen Lebens durch den Geist Gottes. — ἄνωθεν bed. sowol örtlich: von oben her, als zeitlich: von vorne an, von neuem. Hiernach wird ἄνωθεν γεννηθῇ seit alter Zeit verschieden gefaßt. Für die erstere Fassung: von oben her d. i. von Gott geboren werden, haben sich nach dem Vorgange von *Orig., Cyr., Theophyl. Erasm., Bengel* unter den Neueren *Lücke, Bg.-Cr., de W., Mey., Baur, Lange, Hilgf.* entschieden und dafür geltend gemacht, daß Johannes in den übrigen Stellen (3, 31. 19, 11. 23) ἄνωθεν in dieser Bed. gebrauche und γεννᾶσθαι ἐκ θεοῦ ein ihm geläufiger Begriff und Ausdruck sei. Aber entscheidend sind diese Gründe nicht. Nikodemus hat es, wie seine Entgegnung v. 4 zeigt, anders, nämlich von einer neuen Geburt verstanden, sonst hätte er nicht die Unmöglichkeit eines δεύτερον γεννηθῆναι dagegen anführen können. Der Context fordert also die Fassung einer neuen Geburt, welche *Syr., August., Vulg., Luther, Calv., Beza, Thol., Olsh., Hngstb., Lthdt., God., Weiß* u. A. vorgezogen haben. Dieser Auffassung steht auch kein sprachliches Bedenken entgegen, da ἄνωθεν in Luk. 1, 3. Act. 26, 5. Gal. 4, 9, auch bei *Joseph.* u. *Artemidor.* in der Bed. ‚von neuem' vorkomt. Nur die Bed. *iterum, denuo,* wiederum ist nicht begründet, also ἄνωθεν γεννᾶσθαι nicht gleich παλιγγενεσία Tit. 3, 5 und ἀναγεννᾶσθαι 1 Petr. 1, 3. 23, obwol der Sache nach die neue Geburt von der Wiedergeburt nicht wesentlich verschieden ist und beide Begriffe sich nur so unterscheiden, daß in ‚Neugeburt' die Setzung eines neuen Lebensanfanges, in ‚Wiedergeburt' die Idee der Umwandelung des vorhergehenden Lebens ausgedrükt ist. Hier will aber Jesus betonen, daß für den Ein-

gang in das Reich Gottes nicht μετάνοια Sinnesänderung, Frömmigkeit und gute Werke genügen, sondern ein neuer Lebensanfang erforderlich ist. ‚Mit der Anerkennung dieser Warheit stürzt das ganze Gebäude erträumter Vortrefflichkeit zusammen; alles verliert seine Bedeutung, was man in einem langen rechtschaffenen Leben erarbeitet zu haben glaubt. — Sehen wir speciell auf Nikodemus, so war dieser Moment für ihn ein warhaft tragischer; es blieb nichts von ihm übrig. Der Jude, der als solcher schon meinte, einen Anteil am Reiche Gottes zu haben; der Pharisäer, dessen Wesen darin lag, sich für besser zu halten als andere Leute; das Mitglied des hohen Raths, der Ruf eines besonders tugendhaften Mannes, das eifrige Streben ein solcher zu sein, alles schien plötzlich zu einem Häuflein Asche zu verbrennen' (*Hngstb.*). Und diese Warheit spricht Jesus mit der feierlichen Versicherung: „warlich, warlich, ich sage dir" aus. Doch liegt darin, daß er dieselbe in der Form eines allgemeinen Satzes aufstelt, nicht geradezu sagt: Du mußt von neuem geboren werden, eine gewisse Schonung; erst in v. 7 wendet er sich direct an die Personen.

V. 4. „Wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er alt (γέρων ein Greis) ist? Kann er wol in den Leib seiner Mutter zum zweiten Mal eingehen und geboren werden?" In dieser Erwiderung des Nikodemus erblicken die meisten Ausll. ein grobes Mißverständnis, indem er die Worte Jesu von einer zweiten natürlichen oder leiblichen Geburt verstanden habe, und sprechen ihm ohne weiteres den gesunden Menschenverstand ab *(Reuß, hist. de la théol. II, 413)*, oder erklären die Ungereimtheit seiner Fragen teils aus der natürlichen Beschränktheit des Mannes, teils aus der Verwirrung des Augenblicks (*Mey.*), teils aus der Gereiztheit momentaner Stimmung, in die ihn Jesu wunderliche Antwort versezte (*Beng., Stier*), oder für einen Fechterstreich rabbinischer Disputirkunst (*Lange* L. J. II, 495), wie schon *Luther* sagte: Nikod. habe Jesus in seinem Worte fahen wollen. Aber alle diese Annahmen scheitern schon an dem Fortgange des Gesprächs. Jesus würde sich weder mit einer Stupidität tiefer in die Sache eingelassen, noch einem Manne in gereizter Stimmung oder gar einem Versuche rabbinischer Disputirkunst eine Antwort gegeben haben, die ihm das Verständnis seiner Rede deutlich machen solte. Auffällig erscheint es allerdings, daß einem namhaften διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ, dem doch die Verheißung eines neuen Herzens und neuen Geistes (Ezech. 11, 19 f. 36, 26 f. Ps. 51, 12) nicht unbekant sein konte, die Forderung Jesu so ganz unbegreiflich vorkam. *Weiß* will daher den Grund davon, daß Nikod. nicht an die Möglichkeit einer bildlichen Fassung des Wortes zu denken scheint, nicht in Mangel an Verständnisfähigkeit suchen, sondern in dem ‚Sich abschließen gegen den von Jesu gemeinten Sinn.' Daß Jesus von jedem Menschen, also auch von dem gesetzesstrengen Pharisäer eine radicale Umwandelung verlange und von einer solchen Forderung für jeden, also auch für den orthodoxen Theokraten die Teilnahme am Messiasreich abhängig mache (vgl. v. 7), sei ihm ein so widersinniger Gedanke, daß er bei dem Wortsinne stehen bleibe und

mit dem Hinweise auf die Absurdität desselben jedes weitere Eingehen ablehne. Allein würde dann nicht auch Jesus jeden Versuch einer weiteren Belehrung abgebrochen haben? Auch irrt *Weiß* sehr, wenn er das πῶς δύν. γεννηθῆναι lediglich auf die Möglichkeit des γεννᾶσθαι, die durch die Hinweisung auf sein hohes Alter als eine augenscheinlich noch undenkbarere hingestelt werde, beschränken und das δεύτερον nur auf εἰσελθεῖν nicht zugleich auch auf καὶ γεννηθῆναι beziehen will. Involvirt denn das δεύτερον εἰσελθεῖν eines Menschen εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ nicht ein zweites Geborenwerden, welches Jesus mit γεννηθῇ ἄνωθεν gefordert zu haben schien? — Die Schwierigkeit des Verständnisses der für die Teilnahme am Reiche Gottes von Jesu gestelten Forderung lag für Nikod. in dem γεννηθῆναι ἄνωθεν, dem von neuem Geborenwerden. Darüber half ihm auch die Kentnis der angeführten Stellen des A. T. nicht hinweg, weil dieselben wol eine von Gott ausgehende Erneuerung oder Umwandelung des Herzens durch Mitteilung reinigender und heiligender göttlicher Kräfte verheißen, aber keine Neugeburt oder Wiedergeburt lehren. Dieser Begriff ist dem A. T. fremd. ‚Es komt, wie *Rougemont* (Christus u. seine Zeugen S. 19) es treffend ausdrükt, im A. T. zur Bekehrung als sittlicher Veränderung, aber nicht zur Wiedergeburt als neuer Schöpfung' (vgl. *Oehler,* Theol. d. A. T. II S. 160 f. 168). Nikodemus versteht nicht das γεννηθῆναι ἄνωθεν von einer zweiten leiblichen Geburt, die er für unmöglich hält, sondern von einem neuen Anfang persönlichen Lebens, und sagt auch nicht — wie *Lücke* seine Entgegnung deutet —: ‚wenn doch eine Wiederholung der leiblichen Geburt etwas schlechthin Unmögliches ist, wie soll ich das ἄνωθεν γεννηθ. verstehen?' sondern: wie kann dieses stattfinden ohne mit einer zweiten leiblichen Geburt? (*Lthdt.*) weil er von seinem alttestamentl. Standpunkte aus eine Neugeburt ohne eine Wiederholung der leiblichen Geburt sich nicht denken kann. Die Neugeburt hat die Thatsache der Geburt Christi des menschgewordenen Sohnes Gottes zur Voraussetzung, welcher denen die an seinen Namen glauben Macht gibt, Gottes Kinder zu werden, die nicht aus menschlichem Geblüte, sondern aus Gott geboren sind (1, 13). Da Nikod. in Jesu nur einen von Gott gesandten und mit göttlichen Kräften ausgerüsteten Lehrer sieht, so kann er auch das Wort von der neuen Geburt nicht verstehen. Da er aber ernstlich nach Erkentnis der Warheit trachtet, so sucht Jesus in v. 5 ff. ihn zur Erkentnis zu führen.

V. 5. Mit dem feierlich versichernden ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι wiederholt er seinen Ausspruch, aber so, daß er γεννηθῇ ἄνωθεν (v. 3) durch γενν. ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος erklärt und ἰδεῖν τὴν βασ. durch εἰσελθεῖν εἰσ τὴν βασ. verdeutlicht, also Wasser und Geist als die beiden Elemente bezeichnet, aus welchen die neue Geburt hervorgeht, durch die sie gewirkt wird. ἐξ bezeichnet das ursächliche Ausgehen des Geborenwerdens. Das Fehlen des Artikels bei ὕδατος und πνεύματος zeigt allerdings, daß Wasser und Geist nur als die neue Geburt begründende Factoren genant sind, ohne directe Beziehung auf die johan-

neische oder christliche Taufe. Doch läßt sich daraus nicht mit *Weiß* folgern, daß sie ganz unbestimt, nämlich das Wasser seinem Wesen nach als reinigender Factor und der Geist als wirkungskräftiges Princip eines neuen Lebens gedacht seien in dem Sinne, ‚daß ohne Abthun des alten sündigen Wesens und ohne Erzeugung eines ganz neuen aus einem wirkungskräftigen Princip heraus die v. 3 gemeinte Geburt nicht zu Stande komt.' Durch so abstracte, unbestimte Begriffe, bei denen Nik. sich nichts Concretes denken konte, würde ihm Jesus das Vorhergesagte nicht verständlicher gemacht haben. Jesus hatte dabei ohne Zweifel die Wasser- und Geistestaufe im Auge als Thatsachen, die dem Nikodemus nicht ganz unbekant geblieben sein konten. Aus der Wirksamkeit des Täufers, der mit Wasser taufte und den Abgesandten des Synedriums sich als den Wegbereiter des nach ihm kommenden Stärkeren, und seinen Jüngern Jesum als den, der mit heiligem Geiste taufen werde, bezeichnet hatte (1, 27 u. 34), konte Nikod. erschließen, daß Jesus eine Taufe mit Wasser und Geist als Bedingung für den Eingang in das Reich Gottes fordere, wenn ihm damit auch noch nicht klar wurde, wie Wasser und Geist in der christlichen Taufe zum λουτρὸν παλιγγενεσίας geeinigt sind.

In v. 6: „Was aus dem Fleische geboren ist, ist Fleisch, und was aus dem Geiste geboren ist, ist Geist", beweist Jesus die Notwendigkeit der neuen Geburt. Der Beweis ruht auf dem aus dem Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ sich ergebenden Gedanken, daß das Gottesreich geistiger Natur ist. Dagegen hat freilich *Weiß* eingewandt, daß Jesus bei dem Pharisäer jene Prämisse durchaus nicht voraussetzen konte, also bei Entgegensetzung der leiblichen Geburt mit ihrer Wirkung nur die Absicht hatte zu zeigen, daß die Geburt aus dem Geiste eine Wirkung habe, die mit jener schlechterdings noch nicht gegeben sei, und darum ebenso unbedingt und allgemein notwendig sei. Allein wenn auch Jesus nur die Verschiedenheit der Wirkung beider Geburten hervorhob, um dem Nikod. die Notwendigkeit der neuen Geburt aus dem Geiste für das Eingehen in das Reich Gottes deutlich zu machen, so hat er dabei doch jene Prämisse vorausgesezt. Und dies konte er auch bei einem Schriftgelehrten voraussetzen, da nicht nur die Propheten die Erneuerung Israels durch den Geist Gottes in der messianischen Zeit gelehrt hatten (Ez. 11, 19. 36, 26 f.), sondern auch der Gegensatz von Fleisch und Geist Gottes schon in Gen. 6, 3 deutlich ausgesprochen war. — Das Neutrum τὸ γεγεννημένον gibt, wo Personen gemeint sind wie hier, dem Ausspruche die Bedeutung einer generellen Warheit; vgl. *Winer* Gr. §. 27, 5. ἐκ τῆς σαρκός ist nicht mit *Weiß* nach 1, 13 nur von der sinnlichen Seite der menschlichen Natur zu verstehen, und die Beziehung auf die sündliche Beschaffenheit derselben als aus paulinischen Stellen eingetragen abzuweisen, sondern sowol nach dem alttestamentlichen Vorstellungskreis, den Nikod. mitbrachte, als auch nach dem Zusammenhange, in dem es hier steht, von der natürlichen Beschaffenheit der sündigen Menschen zu verstehen. Ganz irrig wendet dagegen *Weiß* ein, daß wenn auch im A. T. bereits

der Ausdruck σάρξ oft die menschliche Natur bezeichnet, wo im Gegensatz zur göttlichen an ihre Schwachheit, Irrtums- und Sündenfähigkeit gedacht werden kann, doch die ausgeprägte Vorstellung von der σάρξ als Sitz der Sünde ausschließlich dem Paulinismus eigen sei. Denn erstlich lehrt Paulus nicht, daß die σάρξ als nur sinnliche Seite der Menschennatur Sitz der Sünde sei. Die Sünde hat nach der Schriftlehre A. u. N. Testaments ihren Ursprung nicht im Fleisch, sondern im Geist des Menschen. Dies lehrt auch Paulus, wenn er Eph. 4, 23 eine Erneuerung τοῦ πνεύματος τοῦ νοός fordert, indem er damit zu verstehen gibt, daß die Sünde vom πνεῦμα τοῦ νοός ihren Ursprung genommen hat und da ihre eigentliche Quelle liegt. Sodann bezeichnet im A. T. σάρξ die menschliche Natur im Gegensatz zur göttlichen auch nicht nur nach ihrer Schwachheit, Irrtums- und Sündenfähigkeit, sondern auch nach ihrer sündlichen Beschaffenheit und Verderbtheit, sowol in Gen. 6, 3 als in Ps. 51, 7 (in Missethat bin ich geboren u. s. w.), Hiob 14, 4 (wie kann ein Reiner von einem Unreinen kommen? Nicht einer); vgl. *Oehler* I S. 245 ff. Wenn also — bemerkt hier *Lthdt.* treffend — ‚nach dem Zusammenhang unserer Stelle die Notwendigkeit der neuen Geburt mit der σάρξ des Menschen begründet wird, so kann damit offenbar nicht blos die Leiblichkeit, sondern muß die sittliche Beschaffenheit seiner Menschennatur, welche vom Reiche Gottes ausschließt, gemeint sein; denn nur diese kann jene Gotteswirkung in ihm notwendig machen. Denn es handelt sich nicht blos um einen Unterschied zwischen niederer und höherer Stufe (s. *J. Müller,* Lehre v. d. Sünde II, 367), sondern um einen Gegensatz (vgl. *Hofm.* Schriftbew. I, 512 f., *Mey.* u. A.).‘ — Die Substantive σάρξ und πνεῦμα sind nachdrucksvoller als die Adjective σαρκικός und πνευματικός.

V. 7 u. 8. Wenn also Fleisch nur Fleisch nicht Geist erzeugen kann, so soll Nikod. sich über die Notwendigkeit einer Neugeburt für das Eingehen in das Reich Gottes nicht wundern. μὴ θαυμάσῃς bezieht sich nicht auf eine Verwunderung, die Nikod. erst jetzt kundgab, sondern auf die in seiner Rede v. 4 liegende. Mit δεῖ ὑμᾶς richtet Jesus seine Forderung direct an Nikodemus und Seinesgleichen und sucht ihm durch ein Gleichnis aus der Natur das Verständnis näher zu bringen. „Der Wind wehet wo er will, und du hörst sein Sausen, aber weißt nicht, woher er komt und wohin er geht. Also ist jeder der aus dem Geiste geboren worden.“ τὸ πνεῦμα ist, wie πνεῖ zeigt, nicht vom Geiste sondern vom Winde zu verstehen. Der durch die doppelte Bedeutung des Wortes πνεῦμα *Wind* und *Geist* nahe gelegte Vergleich ist sehr passend gewählt, weil das Wehen des Windes darin dem Wirken des Geistes gleicht, daß das Eine wie das Andere nach seinem Ursprunge und Ziele unbegreiflich, nur in seiner Wirkung fühlbar und erkennbar ist. πόθεν ἔρχεται κ. ποῦ ὑπάγει drükt nicht die Richtung des Windes aus, ob er vom Morgen oder vom Abend komt und wohin er dann geht, sondern den Ort, wo er seinen Ursprung hat, woher er komt und entsteht und wo er bleibt. ποῦ mit dem Verbum der Bewegung anticipirt die Vorstellung der auf die Bewegung folgenden

Ruhe; im N. T. oft bei Joh. 7, 35. 8, 14. 12, 35. οὕτως ἐστὶν πᾶς so verhält es sich mit jedem. Die Neugeburt ist eine Thatsache, die sich nicht verstandesmäßig begreifen läßt, aber jedem, der sie erlebt hat, durch Erfahrung gewiß wird und im Glauben an den Sohn Gottes erfaßt werden soll. Dieser Gedanke wird von v. 9—21 so ausgeführt, daß Jesus dem Nikod. auf die weitere Frage, wie dies geschehen könne, in v. 10—16 seinen Unglauben aufdekt und ihn auf den Glauben an den Sohn Gottes als die Bedingung für den Empfang derselben verweist; sodann in v. 17—21 ihm die Folgen des Glaubens und des Unglaubens vorhält.

V. 9 u. 10. Die Frage des Nikod.: „wie kann dies geschehen?“ ist keine Wiederholung der in v. 4 nach der Notwendigkeit und Möglichkeit der neuen Geburt (*Lücke*). Die Thatsächlichkeit derselben, wie viel oder wenig er auch davon versteht, läßt er gelten, und fragt nur, wie das was Jesus darüber gesagt hat (ταῦτα) geschehen, wie also die Wiedergeburt sich vollziehen könne (*Lthdt., Weiß* u. A.). Diese Frage zeigt nicht nur, daß er von dem Wirken des Geistes an seinem Herzen noch nichts erfahren hat, sondern auch, daß er selbst das was die Schrift über das Wirken des göttlichen Geistes zur Erneuerung des Lebens lehrt nicht begriffen hat. Darüber äußert Jesus seine Verwunderung mit der Frage: „Du bist der (bekante, anerkante) Lehrer Israels und dieses erkennest du nicht?“ Der Artikel ὁ vor διδ. drükt aus, daß Nikodemus ein namhafter, anerkanter Lehrer war. τοῦ Ἰσραήλ nicht = der Juden, sondern des Volks, dem Gott seinen Heilsrath geoffenbart hat, d. h. der als ein Lehrer galt, welcher sein Volk im Worte Gottes zu unterweisen verstehe, während seine Frage zeigte, daß er die Elemente der Heilserkentnis noch nicht erfaßt hat. Das ταῦτα, über dessen Nichterkennen Jesus seine Verwunderung äußert, kann nichts wesentlich anderes bedeuten als ταῦτα in der Frage des Nikod.: wie kann dieses geschehen? d. i. der Vorgang der Neugeburt. Demnach kann ταῦτα οὐ γινώσκεις; nicht mit *Lthdt.*, dem *Weiß* folgt, auf das Wissen aus dem A. T. und der Heilsgeschichte bezogen werden, ‚daß aller Weg zur Heilsgemeinschaft von Anfang an der des Glaubensgehorsams gegen Gottes Wort und Gesandte gewesen ist.‘ Diese Deutung des ταῦτα wird auch von dem Contexte, d. h. von v. 11 f., wo Jesus ihm seinen Unglauben als die Quelle seiner Unwissenheit aufdekt und rügt, nicht gefordert. War Jesus ein Lehrer von Gott gekommen, mit dem Gott ist, wie Nikod. in v. 2 ihn begrüßt hatte, so solte er auch seinem Worte als göttlicher Offenbarung Glauben schenken und in Sachen des Glaubens nicht seinen Verstand zur Norm und Richtschnur machen, sondern sich von ihm belehren lassen. Dies gibt ihm Jesus in v. 11 und in der weiteren, durch keinen Einwand mehr unterbrochenen Rede zur Erwägung anheim.

V. 11 f. Feierlich versichernd erklärt ihm Jesus: „Was wir wissen reden wir, und was wir gesehen haben bezeugen wir, und unser Zeugnis nehmet ihr nicht an. Wenn ich euch das Irdische sagte und ihr nicht glaubet, wie werdet ihr, wenn ich euch das Himmlische sage, glau-

ben?“ Damit gibt Jesus nicht den Versuch auf, den Nikod. zum Verständnis zu bringen (*Lcke., de W.*), sondern verweist ihn auf den Glauben als den Weg, wie er zur Erfahrung und damit zum Verständnis der Neugeburt gelangen kann. οἴδαμεν *wir* wissen, ist nicht rhetorischer Plural (*Lcke., de W.*), sondern Plural der Kategorie: solche Lehrer wie ich (*Mey.*). Natürlich ist auch nicht Gott (*Chrys., Euthym. Zig., August., Calv.*) oder der heilige Geist (*Beng.*) mit gemeint, ebenso wenig an die alttestamentlichen Propheten (*Thol.*) zu denken, denn diese liegen zu ferne, oder an die Jünger Jesu (*Hngstb.*), denn diese reden und zeugen noch nicht, sondern an Johannes den Täufer (*Knapp, Hofm., Lthdt., Weiß*), der durch seine Verkündigung von der Wassertaufe und Geistestaufe auf Jesum als den Messias und auf die Notwendigkeit einer Neugeburt hingewiesen hatte, und von dem auch das οἴδαμεν und ἑώρακεν gilt, indem er bei Jesu Taufe den Geist auf ihn hatte herabkommen sehen (1, 34), und dessen Zeugnis auch in dem Gesichtskreise des Nikod. lag, so daß er Jesu Wort verstehen konte. Wie die Pharisäer so glaubte auch Nikod. weder dem Täufer noch Jesu, obgleich er durch sein Kommen zu Jesu zeigte, daß er Erkentnis des Heils suchte. Das ἑωράκαμεν ist daher nicht mit *Mey.* auf das einzigartige Schauen Jesu in seinem himmlischen Sein zu beziehen, sondern auf das was beide (Jesus und der Täufer) geschaut haben (vgl. 1, 34). Daß aber Jesus nicht im Plural von sich redet, ergibt sich deutlich aus den Singularen εἶπον u. εἶπω v. 12, wo Jesus von dem redet, was er gesagt hat. Τὰ ἐπίγεια, das sich auf Erden befindet, auf der Erde vorgeht, ist die Wiedergeburt aus Wasser und Geist, von der Jesus zu Nikod. geredet hat, nicht überhaupt sein Zeugnis vom Reiche Gottes, oder ‚die der Erde angehörige Gestalt und Verwirklichung des Reichs Gottes‘ (*Lthdt.*), demnach auch τὰ ἐπουράνια nicht ‚die himmlische Wirklichkeit, welche das Reich Gottes in seinem Verhältnis zum Vater hat, also der christologische Inhalt seiner Verkündigung im Unterschiede von jenem anthropologischen oder moralischen‘ (*Lthdt.*), sondern was im Himmel zur Verwirklichuug des Reiches Gottes geschehen ist und geschieht, also der Sache nach der göttliche Rathschluß zur Erlösung und Beseligung der Menschen (*Mey., God.* u. A.), aber nicht blos in Bezug auf seine Vollendung in der Zukunft, sondern zugleich hinsichtlich dessen, was bereits geschehen ist, also in Bezug auf die Sendung des Sohnes Gottes auf Erden und deren Vorbereitung im A. Bunde nach dem von Ewigkeit her im Rathe des Vaters und des Sohnes gefaßten Beschlusse. Zu abstract hat es *Hngstb.* auf die Gottheit Christi bezogen. — Ueber diese ἐπουράνια gibt Jesus in v. 13 ff. Andeutungen.

V. 13 ff. Καὶ οὐδεὶς ἀναβεβ. schließt sich nicht adversativ an: ‚Und doch ist niemand in den Himmel aufgestiegen außer der vom Himmel herabgekommen ist‘, wonach dieser V. besagte: Und doch kann kein anderer als ich euch die himmlischen Dinge offenbaren, also nur eine ernste Aufforderung zum Glauben an Jesu Wort enthielte. Dazu stimt die Fortsetzung der Rede in v. 14 weder nach ihrer Anknüpfung durch

καί noch nach ihrem Inhalte, falls man nicht etwa erst v. 14 als Mitteilung der ἐπουράνια faßt (*Thol., de W.* u. A.), oder einen Uebergang vom Worte (v. 13) zur Person Christi (*Bg.-Cr.*) oder von der Gottheit Christi zum Werke der Versöhnung (*Hngstb.*) oder vom Grunde an Jesum zu glauben zur Seligkeit des Glaubens (*Mey.*) annimt, was alles willkürlich ist. Anders *Lthdt.*, welcher den Uebergang von v. 12 zu v. 13 so faßt: ‚und doch (καί) müssen sie ihm glauben, denn nur er kann davon Zeugnis ablegen', und *God.*, der als vermittelnde Idee ergänzt: ‚ohne den Glauben an mein Zeugnis gibt es keinen Zugang zu den himmlischen Dingen, welche du zu wissen wünschest.' Richtig haben beide erkant, daß in v. 13 die Notwendigkeit des Glaubens für den Eingang ins Reich Gottes, oder wie es v. 14 heißt, um das ewige Leben zu erlangen, begründet werden soll. Nur fragt sich, *wie* dieselbe begründet wird, und dies hängt von der Erklärung von v. 13 ab, die sehr streitig ist. Die Worte: „Niemand ist in den Himmel hinauf gestiegen außer der vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn", werden von den meisten Ausll. so verstanden, daß man nicht blos das καταβάς von Christo d. i. von seiner Menschwerdung versteht, sondern auch das ἀναβέβηκεν mit auf Christum bezieht und dann mit *Calov, Wolf, Beng.* von der Himmelfahrt Christi versteht, was mit dem Perfectum unvereinbar ist, oder am Ende des V.: ‚der wird gen Himmel auffahren' ergänzt (*Hngstb.*), wonach gerade der Hauptgedanke zu ergänzen wäre, während die Socinianer auf das ἀναβέβηκεν ihre Lehre von dem *raptus in coelum*, eine Entrückung Jesu in den Himmel vor seinem öffentlichen Auftreten, gründen. Die Meisten (*Lücke, Olsh., Bg.-Cr., de W., God., Beyschl.*) fassen nach dem Vorgange von *Erasm., Beza, Grot.* u. A. die Worte tropisch von der unmittelbaren Erkentnis der göttlichen Dinge, welche Jesus gleichsam aus dem Himmel herabgeholt habe, oder wie *Lange* sich ausdrükt, ‚vom Himmelaufschwung in der Erkentnis.' Diese Erklärung nent aber *Mey.* mit Grund unrichtig, weil Christus seine Erkentnis des Göttlichen aus dem Zustande seiner Präexistenz mitgebracht hat (v. 11. 1, 18. 8, 26 *al.*) und in fortwährender Gemeinschaft mit dem Vater hat; und bestimt die wortgetreue Erklärung nach dem Vorgange von *Jansen* so: ‚niemand ist in dem Himmel gewesen außer . . .', so daß ἀναβέβηκεν auf den Begriff des Gewesenseins im Himmel gehe, der in dem Perfectum liege und bei dem καταβάς ἐκ τ. οὐρ. die selbstverständliche Voraussetzung sei. Ob aber die Umdeutung des ‚aufgestiegensein' in ‚gewesensein' wortgetreu zu nennen, das möchte doch sehr zu bezweifeln sein. Die eigentliche Auffassung des ἀναβέβηκεν wird schon durch den Gegensatz zu καταβάς gefordert und dadurch die tropische Deutung ausgeschlossen. Wir halten daher mit *Lthdt.* die eigentliche Auffassung fest, verstehen aber das οὐδεὶς ἀναβέβ. von den Menschen insgemein mit Ausschluß des vom Himmel herabgekommenen Menschensohnes. Die Worte: „niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen" sind gebildet nach Deut. 30, 11; ‚das Gebot — ist nicht unbegreiflich für dich, noch ist es ferne; nicht im Himmel ist es, daß du sagen müßtest: wer steigt

für uns in den Himmel hinauf und holt es uns und verkündiget es uns?' und Prov. 30, 4: ‚wer steigt zum Himmel hinauf und herab' d. h. wer hat das geheimnisvolle Walten Gottes in der Welt ergründet? Hier in unserem V. ist der an jene Stellen erinnernde Ausdruck durch den Gedanken der Herabkunft vom Himmel herbeigeführt und drükt den jenen Grundstellen analogen Gedanken aus: Kein Mensch ist im Stande, Aufschluß über die göttlichen Rathschlüsse zu geben. Die Erkentnis dessen, was Gott zum Heile der Menschen, um ihnen das ewige Leben zu geben, beschlossen hat und ausführt, kann nur durch den Glauben an den vom Himmel herabgekommenen Menschensohn erlangt werden. Der Zusatz: ὁ ὢν (ἐν τ. οὐρ.) ist hier ebenso wenig als in 1,18 in ὃς ἦν aufzulösen: ‚der im Himmel war' (*Beng., Hofm., Lthdt., Weiß* u. A.). So gefaßt würde dieser Zusatz eine reine Tautologie bilden, da das Gewesensein im Himmel in dem καταβὰς ἐκ τ. οὐρ. deutlich genug liegt. Auch gehört, wie *Mey.* richtig bemerkt ‚das articulirte ὁ ὤν grammatisch nicht zu καταβάς sondern zu ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ., die nähere Bestimmung nachbringend, inwiefern derselbe den im Himmel gefaßten Heilsrath kundthun kann, weil er nämlich in beständigem Verkehr mit dem Himmel, in innigster Gemeinschaft mit Gott dem Vater im Himmel ist. Mit dieser Aussage über den Menschensohn als den vollkommenen Offenbarer des göttlichen Heilsrathschlusses weist Jesus den Nikod. auf ein ἐπουράνιον hin, das geglaubt werden muß. Ein zweites erwähnt er in

V. 14 f. „Wie Moses die Schlange in der Wüste erhöhte, also muß der Menschensohn erhöhet werden, damit jeder der an ihn glaubt in ihm ewiges Leben habe." Die Begebenheit, welche Jesus als Vorbild seiner Erhöhung erwähnt, ist in Num. 28, 8. 9 erzählt, wo ich sie schon nach ihrer geschichtlichen und typischen Bedeutung erläutert habe. Um das wider Gott murrende Volk zu züchtigen, sandte Gott giftige Schlangen, durch deren Biß viele getödtet wurden. Als dasselbe nun durch diese Plage zur Besinnung gebracht, seine Versündigung erkante und Moses auf des Volkes Bitten den Herrn um Befreiung von dieser Plage anflehte, befahl Gott ihm eine eherne Schlange als Panier aufzurichten d. h. an einer zum Panier dienenden Stange aufzuhängen, mit der Verheißung, daß wer von den giftigen Schlangen gebissen, seinen Blick auf die eherne Schlange richte, von seiner Plage werde geheilt werden. Diese eherne Schlange wird daher schon Sapient. 16, 6 ein σύμβολον σωτηρίας — οὐ διὰ τὸ θεωρούμενον, ἀλλὰ διὰ τὸν πάντων σωτῆρα genant, war also ein Bild der durch Gottes Gnade unschädlich gemachten Giftschlange. Der Vergleichungspunkt zwischen dieser Schlange und dem Menschensohne ist in dem καθὼς ὕψωσεν und οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ hervorgehoben. ὑψωθῆναι bed. aber hier nicht die Erhöhung zur Verherrlichung, so daß es gleich δοξασθῆναι wäre (*Bleek,* Beitrr. S. 231 f.), sondern ὑψοῦν bed. emporheben, aufrichten am Kreuz, dem aram. זְקַף kreuzigen entsprechend, und wird in diesem Sinne auch 8, 28. 12, 32 von Christo gebraucht und 12, 33 vom Evangelisten ausdrücklich auf seinen Kreuzestod bezogen, so daß man nicht

einmal mit *Lücke* u. *God.* hier einen Doppelsinn annehmen und den Kreuzestod als die Vorstufe der Verherrlichung fassen darf. δεῖ drükt die Notwendigkeit nach göttlichem Rathschlusse aus, wie Mtth. 16, 21. Luk. 24, 26 u. ö., und geht zwar nur auf den Antitypus, weist aber doch auf einen inneren Nexus zwischen der Erhöhung Christi und der Erhöhung der ehernen Schlange hin, folglich auch auf eine typische Beziehung zwischen Jesu und der Schlange. Die Schlange komt hiebei aber nicht ‚als Symbol der göttlichen Heilkraft' in Betracht. Diese heidnische Vorstellung von der Schlange ist der heil. Schrift fremd. Von 1 Mos. 3 an gilt die Schlange im A. u. N. Test. als Sinnbild einer den Menschen schädigenden und ihm feindlichen geistigen Macht. Moses solte aber nicht eine wirkliche, nur getödtete Schlange aufhängen, sondern eine eherne Schlange; er solte also ein Symbol der Heilung aufrichten, welches die Gestalt einer wirklichen Schlange hatte, aber — wie *Luther* (Predigt üb. Joh. 3, 1—15, Erlanger Ausg. s. Werke IV S. 173) sagt — ‚doch ohne Gift und aller Dinge unschädlich ist.' So hat auch Gott seinen Sohn gesandt in der Gestalt des sündlichen Fleisches und doch ohne Sünde, um die Sünde am Fleische durch Sünde zu verdammen, und hat ihn in den Tod dahingegeben, damit er an seinem Leibe auf dem Holze unsere Sünden opfere (Röm. 8, 3. 2 Kor. 5, 21. 1 Petr. 2, 22—24). Wie ferner nicht die eherne Schlange an sich, sondern der Blick auf diese Schlange gemäß göttlicher Verheißung, also der im Glauben an Gottes Wort und Verheißung auf das Schlangenbild gerichtete Blick den Israeliten Heilung, Genesung von dem Gifte der feurigen Schlangen gewährte, so gewährt auch nur das gläubige Hinschauen auf den für uns zur Heilung von der Sünde und dem Tode gekreuzigten Christus uns ewiges Leben. In dem Zwecksatze ἵνα πᾶς *cet.* ist ἐν oder ἐπ' αὐτῷ, das schon als die schwierigere Lesart der Rec. εἰς oder ἐπ' αὐτόν vorzuziehen, nicht zu πιστεύων sondern zu ἔχῃ ζωήν, dem es mit Nachdruck voraufgestelt ist, zu ziehen. Diese Verbindung entspricht auch allein dem Zusammenhange mit v. 12. Denn Jesus erwähnt seinen durch das Symbol der ehernen Schlange vorgebildeten Kreuzestod, um die Notwendigkeit des Glaubens zur Erfassung des göttlichen Heilsrathes zu erweisen. ‚Jeder Glaubende soll in ihm (d. i. als in ihm, dem Gekreuzigten ursächlich beruhend) das ewige Leben haben, vgl. 5, 39. 20, 31 (*Meyer-Weiß*). — Die Anwendung dieser Worte auf Nikodemus, daß er nur durch den Glauben an Jesum als den Sohn Gottes das ewige Leben erlangen könne, ergab sich daraus von selbst, ohne daß sie besonders ausgesprochen wurde. ἔχῃ ist Präsens. Der Glaubende erlangt ewiges Leben unmittelbar im Glauben schon im Diesseits, indem er durch den Glauben dem Zorne Gottes und dem Gericht entnommen ist und Christus ihn am jüngsten Tage auferwecken wird, vgl. v. 36. 5, 24. 6, 40 u. a.[1]

1) Die Hindeutung Jesu auf seinen Kreuzestod soll nach *Weiß* u. A. ganz unwarscheinlich sein und die typologische Deutung der ehernen Schlange etwas Unnatürliches haben, da die Schlange sicher nicht das Heilmittel war, sondern das gläubige Aufschauen zu ihr, und die Erhöhung der Schlange

In v. 16 ff. wird der Gedanke, daß wir nur im Glauben an den erhöhten Menschensohn das ewige Leben erhalten, begründet durch den Hinweis auf die Liebe Gottes zur Welt als den Urgrund unserer Errettung vom ewigen Verderben. „Also (so sehr) liebte Gott die Welt" d. i. die ganze Menschheit, „daß er seinen eingeborenen Sohn gab." ἔδωκεν er gab ihn *sc.* der Welt, nicht εἰς θάνατον (*Olsh.*), obwol die in dem Geben des Sohnes sich offenbarende Liebe Gottes in seiner Hingabe in den Tod ihren Gipfelpunkt erreicht. Dieser Act der göttlichen Liebe ist das eigentlichste ἐπουράνιον, das himmlische Geheimnis (*God.*), das nur der vom Himmel gekommene Sohn enthüllen kann. In dem Zwecksatze ἵνα πᾶς *cet.* ist der Schlußgedanke von v. 15 in erweiterter Form wiederholt. „Auf daß jeder der an ihn (den eingeborenen Sohn) glaubt, nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe." Dem μὴ ἀπόληται liegt der Gedanke zu Grunde, daß ohne den Glauben an Christum jeder Mensch verloren geht. In diesem Ausspruche nent sich Jesus nicht den Menschensohn, wie v. 10, sondern den eingeborenen Sohn (Gottes), um die Größe der göttlichen Liebesthat hervorzuheben. Ueber μονογενής s. die Erkl. zu 1, 14. — Aus dieser im Munde Jesu nur hier und v. 18 vorkommenden Bezeichnung des von Gott gesandten Heilands haben nach dem Vorgange von *Erasm.* neuere Ausll. (*Olsh., Neand., Thol.*) gefolgert, daß das Gespräch Jesu mit Nikodemus mit v. 15 zu Ende sei, und von v. 16 an der Evangelist die Gedanken desselben weiter ausführe. Ohne zureichende Gründe. Denn μονογενής ist ganz sachgemäß gebraucht und auch das Aufhören der Einrede des Nikod. erklärt sich einfach daraus, daß die Worte Christi sein Herz getroffen und die Zweifel seines Verstandes überwunden haben. Dagegen zeigt schon der Anschluß des 16. V. mit γάρ an v. 15, daß die Rede Jesu mit jenem Verse nicht geschlossen haben kann (vgl. *God.*). Zu beachten ist in dem Zwecksatze (v. 16) noch der Wechsel des Aorist. conjunct. ἀπόληται mit dem Präsens conjunct. ἔχῃ. Der Gebrauch des Conjunctivs statt des Optativs im Griechischen gehört der Umgangssprache an und findet sich im Hellenistischen sehr häufig,

---

nur das Mittel, dies zu ermöglichen. Der natürliche und darum sicher ursprüngliche Vergleichungspunkt sei nur der, daß Jesus, damit es zum Glauben an ihn komme, vor aller Augen erhöht werden müsse. Wie Gott ihn in seiner wahren Bedeutung erweisen werde, ob durch das nahe Kommen seines Reichs oder wie sonst, erhelle nicht; sicher sei nur, daß nicht an eine Erhöhung zum Himmel gedacht sei, sondern an eine ihm in seiner irdischen Laufbahn bevorstehende, ihn verherrlichende Erhöhung, durch die er noch das jezt ungläubige Volk zum Glauben zu gewinnen hoffe. Aber dieser Gedanke sei nicht dem Evangelisten aufzudrängen, sondern dessen Auslegung von dem ursprünglichen Worte Jesu zu unterscheiden. Dies heißt doch genau genommen nichts anderes als der Evangelist hat dem Worte Jesu eine Deutung gegeben, die es im Munde Jesu nicht hatte. Aber der Anstoß, den die neuere Theologie an diesem Ausspruche Jesu nimt, liegt nicht in der Unnatürlichkeit der vom Evangelisten gegebenen typologischen Deutung der ehernen Schlange, sondern wie wir schon bei der *Weiß*'schen Deutung von 2, 19 bemerkt haben, in der schriftwidrigen Vorstellung der modernen Theologie von der göttlichen Natur Christi.

vgl. *Winer* Gr. §. 41, 1. α β); und der Wechsel der Tempora zeigt, daß das Verlorengehen als zeitlicher Act, der Besitz des ewigen Lebens als dauernder Zustand gedacht ist.

V. 17 f. Der Beweis dafür, daß die Sendung des Sohnes ein Ausfluß der göttlichen Liebe ist, liegt darin, daß nicht das Gericht über die Welt sondern die Rettung derselben der Zweck dieser Sendung war. Die Pharisäer erachteten die Vollziehung des Gerichts über die der Aufnahme in das Reich Gottes nicht würdig befundenen Heiden als den Hauptzweck der Ankunft des Messias. Diesem Irrtum tritt Jesus entgegen mit nachdrucksvoller Voranstellung des: „Nicht sandte Gott seinen Sohn in die Welt, um die Welt zu richten", welchem die positive Angabe: „sondern dazu daß die Welt durch ihn gerettet werde", erst nachfolgt. Diese Aussage über den Zweck der Sendung des Sohnes Gottes ist nicht so zu deuten, daß das messianische Gericht bis auf den Abschluß der Reichsentwickelung vertagt bleibe (*Weiß*), daß also Christus erst bei seiner Wiederkunft am Ende der Tage und nicht auch schon bei seiner ersten Ankunft ein Gericht über die Welt vollzieht; sondern nur dies besagen die Worte, daß die Rettung der Welt und nicht das Gericht über dieselbe der Zweck der Sendung des Sohnes Gottes ist. Beachtung verdient das dreimalige ὁ κόσμος, durch welches der jüdische Particularismus gerichtet wird. Die Sendung des Sohnes Gottes gilt nicht nur der ganzen Welt, sondern hat auch die Rettung der ganzen Welt d. h. der gesamten Menschheit zur Absicht. Demnach bedarf die ganze Menschheit, nicht nur ein Teil derselben, die Heiden, als die Gott ihre Wege gehen ließ, sondern auch das jüdische Volk, welchem Gott seinen Willen durch das Gesetz Mose's geoffenbart hat, der Errettung von dem Verderben der Sünde und kann das ewige Leben nur durch den Glauben an den Sohn Gottes und seine Kreuzeserhöhung erlangen. κρίνειν ist nicht = κατακρίνειν verurteilen, verdammen (*Mey.*), bezeichnet auch nicht blos die richterliche Entscheidung, durch welche bestimt wird, wer des Heiles würdig sei oder nicht, sondern besteht in der ethischen Bedeutung des sittlichen Gerichts, welches nach göttlicher Weltordnung über den Menschen infolge seines Verhaltens zu Christo, durch Glauben oder Unglauben, ergeht. Dies erhellt aus der weiteren Ausführung des Gedankens in v. 18 ff. „Wer an ihn (den Sohn) glaubt wird nicht gerichtet, wer nicht glaubt ist schon gerichtet." Auch hier ist κρίνεσθαι nicht im Sinne von κατακρίνεσθαι zu fassen oder von der richterlichen Entscheidung zu verstehen. Dies zeigt der Begründungssatz: „Denn er hat nicht geglaubt" d. h. sich nicht für den Glauben entschieden (beachte die subjective Verneinungspartikel μὴ), sich durch Unglauben von dem ewigen Leben, welches der eingeborene Sohn Gottes der Welt bringt, ausgeschlossen. Ueber πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα s. zu 1, 12. Diese Worte enthalten eine ernste Warnung vor Unglauben.

In v. 19 u. 20 wird das Gericht, welchem der Unglaube verfält, seinem Wesen nach beschrieben. αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσ. „Darin aber besteht das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist und die

Menschen vielmehr die Finsternis als das Licht liebten, weil ihre Werke böse waren". Um den Contrast, der zwischen dem Kommen Christi und dem Verhalten der Welt zu demselben eingetreten ist, nachdrücklich darzustellen, sind die beiden Sätze coordinirt, statt den ersten dem zweiten logisch unterzuordnen: ‚daß als das Licht kam, die Menschen ... liebten'. Mit Unrecht bestreitet *Weiß* diese Auffassung von *de W.*, *Mey.*, *Lthdt.* mit dem Gegengrunde, daß ‚eben gezeigt werden soll, wiefern sich mit dem Kommen Christi notwendig ein von ihm selbst nicht beabsichtigtes Gericht vollziehen konte'; denn die Vorstellung eines von Christo mit seinem Kommen nicht beabsichtigten Gerichts ist textwidrig eingetragen. Das Kommen Christi in die Welt ist als Erscheinen des Lichts dargestelt, entsprechend der Darstellung in 1, 4, wo das vom Logos ausgehende Leben das Licht der Menschen genant ist; weil Jesus hier auf das sittliche Gebiet übergeht, um die Entscheidung für oder wider ihn als eine sittliche That zu bezeichnen. Gekommen ist das Licht in die Welt durch die Menschwerdung und das messianische Auftreten Jesu. „Und die Menschen liebten die Finsternis viel mehr als das Licht." μᾶλλον *potius*, nicht *magis*, (vgl. 12, 43), gehört nicht zu ἠγάπησαν, sondern zu τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς. Ueber den Gegensatz von σκότος und φῶς s. zu 1, 4 u. 5. Hier ist τὸ σκότος ‚das ungöttliche sündige Weltwesen, dem sie von Haus aus angehören' (*Lthdt.*). Der Sinn ist: sie zogen die Finsternis dem Lichte vor, womit also nicht die Schuld der Ungläubigen gemildert und nicht gelehrt wird, daß auch in den Bösen noch ein Minimum von Liebe zum Lichte vorhanden ist (*Stier, Brckn.*), in Widerspruch mit μισεῖ τὸ φῶς v. 20. Der Grund der Abneigung gegen das Licht war der, daß ihre Werke böse waren. τὰ ἔργα sind nicht einzelne Handlungen oder Werke, sondern das gesamte Thun und Handeln des Menschen als Aeußerung der sittlichen Gesinnung und Herzensneigung. οἱ ἄνθρωποι die Menschen insgemein, abgesehen von einzelnen Ausnahmen. Der Aorist ἠγάπησαν ist nicht Ausdruck einer allgemeinen Erfahrung der Geschichte, die der Evangelist als Resultat der abgeschlossenen Wirksamkeit Christi ausspreche (*Lücke, Weiß*), sondern gibt das geschichtliche Verhalten gegen Jesum an, mit welchem die Menschen auf die Liebesthat Gottes antworteten (ἠγάπησαν dem ἠγάπησεν v. 16 correspondirend [*Stier, Lthdt.*]); ist also nicht Erläuterung des Evangelisten, wie er sich vielleicht Jesum in den Anfängen seiner Erfahrung das Gesamtresultat seiner Wirksamkeit vorausschauend denkt (*Weiß*), sondern Jesus selbst sieht in der Opposition, die sich gleich im Anfange seiner Wirksamkeit gegen ihn erhebt, das Gesamtverhalten der Juden und damit der sündigen Welt überhaupt voraus, als aus dem unsittlichen Thun und Handeln der Menschen mit innerer Notwendigkeit sich ergebend. — „Denn (v. 20) jeder, der das Schlechte thut, hasset das Licht und komt nicht an das Licht, damit seine Werke nicht gestraft werden." Dieser Ausspruch enthält eine allgemeine, in dem durch die Sünde zwar getrübten, doch nicht ganz ertödteten Gewissen psychologisch begründete Warheit, die Jesus auf das Verhalten zu ihm, dem Lichte der Welt, anwendet. Statt πονηρά Böses steht hier

φαῦλα Schlechtes, woraus man sieht, daß πονηρόν hier nicht einen höheren Grad des Bösen bezeichnet, sondern populäre Ausdrucksweise für schlecht, nichtsnutzig ist. ἔρχεσθαι πρὸς τὸ φῶς zum Lichte hingehen, ans Licht treten, bezeichnet in der Anwendung auf das Verhalten gegen Christum die gläubige Hingabe an Jesum, um von seinem Lichte sich erleuchten zu lassen. ἐλέγχειν rügen, mit Wort oder That zurechtweisen, strafen.

V. 21. „Wer aber die Warheit thut, komt an das Licht, auf daß seine Werke offenbar werden, denn sie sind in Gott gethan." Das Thun der Warheit ist das Gegenteil von φαῦλα πράσσειν (v. 20). ἡ ἀλήθεια die Warheit, der Gegensatz von allem Scheinwesen, in 1, 14 vom Logos ausgesagt, ist die Warheit des göttlichen Wesens und Waltens, hier von den Menschen als Thun prädicirt, nicht die Erkentnis des wahren Wesens der Dinge, sondern das der Warheit des göttlichen Waltens gemäße sittlich gute Handeln, welches freilich das Erkennen der Warheit Gottes in seinem Walten auf Erden voraussezt. Gott aber hat die Warheit geoffenbart, und zwar nicht blos in Christo, der persönlichen Offenbarung Gottes, sondern hat auch schon in dem Gesetze und durch die Propheten seinen Willen als Norm und Richtschnur für das menschliche Handeln kundgethan, und bezeugt auch dem Menschen im Gewissen, was gut oder böse ist. In dem allgemeinen Ausspruche unseres V., welcher nicht speciell vom Thun der Christen, sondern der Menschen überhaupt (οἱ ἄνθρωποι, πᾶς) handelt, dürfen wir ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν nicht in dem tieferen Sinne, wie es Johannes von den Christen gebraucht (z. B. 1 Joh. 1, 6), nehmen, sondern nur in seiner für die Menschen überhaupt anwendbaren Bedeutung der sittlichen Selbstentscheidung, dabei jedoch nicht außer Acht lassen, daß Jesus zu einem Mitgliede des alttestamentlichen Bundesvolks redet, worauf *Hngstb.* aufmerksam macht; und daß er vom Verhalten der Menschen Christo gegenüber handelt (*Lthdt.*), also die tiefere Bedeutung des ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν, nach welcher die in Christo offenbar gewordene Warheit die das menschliche Denken, Wollen und Handeln bestimmende Macht bildet, nicht auszuschließen ist. Wie aber das Erkennen der Warheit, so hat auch das Thun derselben seine Stufen und Grade; ebenso das Kommen an das Licht, da ja das Licht nicht erst mit der Erscheinung Jesu Christi in die Welt gekommen ist, sondern schon der Logos das Licht der Menschen war und mit seiner Menschwerdung nur das Licht in seiner vollen Offenbarung erschienen ist. Die Absicht des Kommens an das Licht: ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα, beruht weder in Selbstsucht und eitler Ruhmbegier noch in einem ‚tiefgefühlten Bedürfnisse nach Kundgebung und Anerkennung' (*God.*), sondern in dem in der sittlichen Weltordnung begründeten Gesetze, daß die Warheit endlich über das Böse triumphirt und ihren Lohn empfängt. Dies erhellt aus der Begründung: „Denn sie sind in Gott gethan". ἐν θεῷ Gott als das Element gedacht, in welchem das ἐργάζεσθαι sich bewegt hat; nicht ohne und außer Gott, sondern in ihm lebend und webend (vgl. Act. 17, 28) hat der Gute gehandelt (*Mey.*). Dagegen begründet das Fehlen des Artikels vor θεῷ, welches *Weiß* gegen die

Erklärung von persönlicher Lebensgemeinschaft mit Gott geltend macht, keinen triftigen Einwand, da τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ nach Röm. 1, 19 allen Menschen offenbar ist, also auch ein außerhalb der Heilsoffenbarung stehender Heide bei seinem sittlichen Streben sein Gemüt auf Gott richten konte und noch vielmehr Glieder des alttestamentlichen Bundesvolks Werke in Gott und Gotteskraft thun konten, durch welche sie zu Christo, dem Lichte der Welt geführt wurden, daß sie das Heil ergriffen und durch den Glauben das ewige Leben erlangten. — Mit Eröffnung dieser Aussicht auf die Frucht des Thuns der Warheit schließt das Gespräch Jesu mit Nikodemus; und daß er durch dasselbe zum Lichte gekommen ist, ersehen wir aus seinem Auftreten im Hohenrathe c. 7, 50 ff. und seinem furchtlosen Bekentnisse zu Christo bei der Bestattung Jesu 19, 39.

V. 22—36. **Jesu Wirken in Judäa und leztes Zeugnis des Täufers.**[1] — V. 22. Danach ging Jesus mit seinen Jüngern in das jüdische Land und hielt sich dort mit ihnen auf und taufte. μετὰ ταῦτα bezieht sich nicht blos auf das Gespräch mit Nikodemus, in welchem Falle μετὰ τοῦτο stehen würde wie 2, 12. 11, 7, sondern auf alles von seinem Aufenthalte in Jerusalem Berichtete (2, 13—3, 21), vgl. 5, 1. 6, 1. 7, 4. τὴν Ἰουδαίαν γῆν ist die Landschaft Judäa im Unterschiede von der Hauptstadt Jerusalem, wie Mrk. 1, 5 u. ö. Die Imperf. διέτριβεν und ἐβάπτιζεν zeigen, daß Jesus sich dort längere Zeit aufhielt, wol mehrere Monate, wie *Hngstb.* aus 4, 35 folgert. Das Taufen Jesu, obwol er nach der gelegentlichen Bemerkung 4, 2 nicht selbst taufte, sondern durch seine Jünger taufen ließ, wird hier erwähnt als die Veranlassung zu dem folgenden Zeugnisse des Täufers, ist aber auch für sich betrachtet, wichtig für die richtige Beurteilung seiner messianischen Wirksamkeit, namentlich im Vergleiche mit der Angabe, daß auch Johannes noch taufte, also seinem Berufe noch oblag. Das Nebeneinandergehen beider Taufen hält *God.* für eine Art Eingreifen des einen Amtes in das andere und erklärt Jesu Taufen daraus, daß er, nachdem er sich bei seinem Aufenthalte in Jerusalem überzeugt hatte, daß das Volk für seine eigentliche messianische Wirksamkeit noch nicht reif war, sich entschloß, zur Thätigkeit der prophetischen Vorbereitung zurückzugehen und so gewissermaßen sein eigener Vorläufer zu werden. Dafür läßt sich noch anführen, daß Jesus nach seiner Rükkehr nach Galiläa auf das Taufen verzichtete und einfach darauf hinarbeitete, den Glauben zu wecken. Die anderen Evangelien erwähnen das Taufen Jesu

1) V. 25. Das Ἰουδαίων der Rec., welches nur ℵ*G* u. Verss. haben, ist entschieden unrichtig und nach *ABLΓΔ al.* Ἰουδαίου zu lesen. — In v. 31 fehlt nach dem zweiten ἐρχόμενος in ℵ**D* Minusk. u. mehreren Verss. ἐπάνω πάντων ἐστίν der Rec. nach ℵ^{c}*ABLT*^{b}ΔΛΠ *al.* und ist daher von *Tisch. 8* getilgt worden, da in ℵ*ABDLT*^{b} auch v. 32 ohne καὶ angeschlossen ist. *Mey.* u. *Weiß* verteidigen die Echtheit auf Grund der überwiegenden Zeugen. Doch sind die Worte sicherlich nicht infolge des fehlenden καί (v. 32) ausgefallen (*Weiß*), sondern als überflüssig oder tautologisch weggelassen worden. — In v. 34 hat die Rec. nach δίδωσιν das Subject ὁ θεός (*ADΔ al.*) ergänzt, welches, weil in ℵ*BC***LT*^{b} *al.* fehlend, *Lchm.* eingeklammert, *Tisch. 8* getilgt hat.

gar nicht, so daß es später, wenn nicht ganz aufgegeben, jedenfalls nur sporadisch vorkam, woraus *Hngstb.* schließt, daß die Taufe während des Erdenlebens Jesu nur eine untergeordnete Stellung einnahm, mehr weißagende als gewährende d. h. den heiligen Geist gebende Bedeutung hatte. Jedenfalls dürfen wir die Taufe, welche Jesus während seines Erdenwandels durch seine Jünger vollziehen ließ, nicht mit der christlichen Taufe, die er nach seiner Auferstehung einsezte (Mtth. 28, 19), identificiren, weil er noch nicht verklärt, der Geist noch nicht da war (7, 39). Deshalb dürfen wir sie auch nur für einen den Glauben an ihn als Heiland vorbereitenden Act halten, der sich von der Johannistaufe nur dadurch unterschied, daß Johannes auf den Gottessohn, welcher kommen solte, Jesus auf sich als den gekommenen hinwies. In dieser Hinsicht entsprach das Taufen Jesu durch seine Jünger der Predigt: Thuet Buße (μετανοεῖτε), denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen, mit welcher er laut Mtth. 4, 17. Mrk. 1, 15 in Galiläa auftrat. Fragt man aber, warum Jesus später das Taufen nicht fortsetzen ließ, so haben wir den Grund hiefür weder darin zu suchen, daß er sich nicht ferner mit dem Täufer auf gleiche Linie und als Nebenbuhler stellen, oder auch die Apostel nicht mit dieser Hantierung zerstreuen wolte (*Hase,* Gesch Jesu S. 372); denn durch so äußerliche Rücksichten ließ sich Jesus in seinem Thun nicht bestimmen; noch auch darin, daß der bestimte Glaube an ihn als den Christ, wie ihn die Taufe in sich schloß, zu Lebzeiten Jesu seltener hervortrat (*Lücke.*); denn einen so *bestimten* Glauben wird er damals in Judäa schwerlich gefunden und überhaupt bei den zu Taufenden nicht vorausgesezt haben. — *Luthardt* meint, daß Jesus durch das Taufen die Grundlegung des Reiches Gottes in der Form des Täufers begann, um aus den Einzelnen Judäa's die Gemeinde des sich offenbarenden Gottesreiches zu sammeln, hernach aber ‚einen anderen Weg einschlug und darauf verzichtete in so bestimter Weise bereits in den Tagen seines Fleisches seine Gemeinde um sich zu sammeln'. Allein dies stimt doch schwerlich mit der Aussage des Johannisjüngers v. 26, daß alle zu Jesu kommen, die der Täufer, wenn er v. 30 sagt: „er muß wachsen, ich aber abnehmen", als richtig anerkent. Kam das Volk in Menge zu Jesu sich taufen zu lassen, so konte auch das Wort des Täufers: „sein Zeugnis nimt niemand an" (v. 32), für Jesum kein Motiv zum Aufgeben des Versuches sein, mittelst der Taufe Israel für den bußfertigen Glauben an seine Person zu gewinnen, da er als Herzenskündiger von Anfang an wissen konte, daß dieser Versuch nicht zum Ziele führen würde. Die Annahme einer Aenderung des zuerst eingeschlagenen Wegs ist mit der übernatürlichen Kentnis der Herzen der Menschen, die in 2, 24 Jesu zugeschrieben wird, unvereinbar. Demnach müssen wir auch für das Taufen Jesu und das spätere Verzichten darauf andere Motive als die genanten suchen. Wenn, wie oben angedeutet, das Taufen dem Bußrufe (μετανοεῖτε bei Mtth. u. Mrk.) entsprach, so war es eine thatsächliche Anerkennung der göttlichen Sendung des Täufers und ein Zeugnis für die Notwendigkeit der Buße für den Eintritt in das Reich Gottes. Indem sich Jesus in dieser Weise zur

Wirksamkeit des Täufers bekante, bestätigte er damit zugleich dessen prophetisches Zeugnis, daß er (Jesus) der Erwartete sei, welcher die im Glauben zu ihm Kommenden mit heiligem Geiste taufen werde. In dieser Hinsicht war das Taufen Jesu mit Wasser eine Vorbereitung auf seine Offenbarung als Erlöser Israels, die er später, als er durch die Predigt vom Reiche Gottes sich als den Gekommenen zu bezeugen begann, aufgeben konte. Wenn aber dies Jesu Absicht bei seinem Taufen war, so hatte auch der Täufer keinen Grund, sein von Gott ihm aufgetragenes Amt aufzugeben, so lange es Gott gefiel ihn wirken zu lassen. Da er nicht nach eigenem Ermessen als Bußprediger mit der Wassertaufe aufgetreten, sondern von Gott dazu berufen war, so durfte er auch nicht eigenwillig von diesem seinen Berufe zurücktreten.

V. 23. Der Ort, wo Johannes damals mit Taufen beschäftigt war, hieß *Ainôn* nahe bei *Salim,* den er gewählt hatte, weil dort viel Wasser war. Die Lage sowol von *Ainôn* als von *Salim* ist unbekant. *Euseb.* und *Hieron.* im *Onomast.* setzen *Salim* 8 röm. Meilen südlich von *Skythopolis* (das alttestamentliche *Betschean, Beisan*), und in diese Gegend auch *Aenon;* aber *Robins.* konte in jener Gegend keine Spur davon entdecken (Neue bibl. Forsch. S. 437 f.).[1] — Mit der Bemerkung v. 24, daß Johannes noch nicht ins Gefängnis geworfen war, will der Evangelist nicht die synoptische Ueberlieferung berichtigen, sofern es nach Mtth. 4, 12—17 scheinen konte, als sei Jesus erst nach der Gefangennahme des Täufers aufgetreten. Denn diese Berichtigung, wenn sie überhaupt nötig erschien, lag ja schon in der Angabe, daß Johannes zu der Zeit, da Jesus in Judäa zu taufen begann, seine Taufwirksamkeit noch fortsezte. Die Bemerkung kann also nur andeuten, daß der Täufer nicht gleich nach Jesu öffentlichem Auftreten seine Thätigkeit einstelte, sondern bis zu seiner Gefangensetzung zu wirken fortfuhr.

---

1) Der Name Αἰνών ist offenbar das aram. עֵינָיִן *Quellen* und nicht mit *Ew.* (Gesch. Chr. S. 262) nach der Peschitto עין יונן *Taubenquell* zu deuten. Man hat, so noch *Pressel* in Herzogs Realenc. XIII, 326, an *Salim*, ein Dorf nordöstlich von *Nablûs* (Sichem) gedacht und *Enôn* in der Ruine *Ainûn* gesucht, die bei dem Dorfe *Tubâs* (*Thebez* Richt. 9, 50), nur eine Viertelstunde davon südöstlich auf einem kleinen Tell liegt (*Robins.* S. 409). Aber diese Oertlichkeiten können schon deshalb nicht in Betracht kommen, weil sie mitten in Samarien lagen, nach v. 22 aber Jesus in Judäa taufte, und auch Johannes der Täufer seine Wirksamkeit gewiß nicht nach Samaria verlegt haben wird. Andere, wie *Wieseler* (chronol. Synopse S. 247 ff.), *Ew.* a. a. O., *Hngstb.* u. auch *Mühlau* in Riehms Hdwörterb. der bibl. Altertumsk. S. 33 combiniren deshalb *Salim* und *Ainôn* mit den Jos. 15, 32 genanten Ortschaften שִׁלְחִים וְעַיִן (LXX Σαλεείμ καὶ Αἰν) an der Südgrenze des Stammlandes Juda, ohne zu erwägen, ob die Landschaft Judäa zu Christi Zeiten bis in jene entfernte Südgegend reichte und ob, wenn dies auch feststände, dieser äußerste Winkel des jüdischen Landes ein passender Ort sein konte, sowol für den Täufer, wo ihn viele aufgesucht haben würden, um sich taufen zu lassen, als auch für Jesum, dorthin zu ziehen, um sich durch Taufen eine Gemeinde oder Anhänger zu verschaffen. — Ganz unsicher ist der aus der Notiz, daß dort viel Wasser war, gezogene Schluß, daß die Taufstelle nicht am Jordan oder im Jordanthale zu suchen sei.

V. 25—28. Es entstand nun eine Streitfrage von den Jüngern des Johannes ausgehend mit einem Juden über Reinigung. οὖν infolge des Taufens Jesu in der Nähe des Täufers. ἐκ das ursächliche Ausgehen bezeichnend. περὶ καθαρισμοῦ nicht überhaupt über die gesetzlichen jüdischen Reinigungen, sondern, nach v. 26 zu urteilen, über Reinigung im Zusammenhange mit dem Taufen Johannes und Jesu, vermutlich auf Grund der prophetischen Weißagung von einer mit dem Anbruche des messianischen Reichs verbundenen Reinigung, Ezech. 36, 25. Zach. 13, 1 (vgl. *Hofm.* Weiß. u. Erf. II S. 87). Die Johannesjünger bringen die Sache vor ihren Meister, damit er die Frage entscheide. Sie sagen v. 26: „Rabbi, der welcher bei dir jenseits des Jordan war, dem du Zeugnis gegeben hast, siehe dieser tauft und alle kommen zu ihm.“ Sowol der Umstand, daß sie Jesum nicht mit Namen nennen, sondern als den bezeichnen, der bei Johannes war und von ihm Zeugnis erhalten hatte, also sein Ansehen ihrem Meister verdanke, als auch das die Sache übertreibende πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν lassen Unmut und Gereiztheit darüber erkennen, daß Jesus durch sein Taufen nach ihrer Meinung die Ehre und die Wirksamkeit ihres Meisters beeinträchtige. Der Ἰουδαῖος hatte also im Wortwechsel jedenfalls der Taufe Jesu den Vorzug vor der Johannestaufe gegeben. Ob derselbe aber ein feindseliger Pharisäer (*Hofm.*) oder ein von den Jüngern Jesu Getaufter (*Chrysost.* u. v. A., auch *Ew.*) war, steht dahin. Warscheinlich ist weder die eine noch die andere Vermutung. Vielleicht hat nur eine Aufforderung der Johannesjünger, sich taufen zu lassen, ihm Anlaß gegeben, über die Wirksamkeit Jesu zu erzählen und daraus gegen die Taufe des Johannes zu argumentiren (*Lthdt.*). — In dem Bescheide, welchen der Täufer seinen Jüngern gibt, weist er zuerst auf die von Gott geordnete höhere Bestimmung Jesu und auf seine demselben untergeordnete Stellung hin (v. 27—30), sodann führt er die höhere Bedeutung Jesu auf seinen himmlischen Ursprung zurück, vermöge dessen er Worte Gottes redet, der Welt den Vater offenbart und ihr ewiges Leben bringt (v. 31—36). — V. 27. Der allgemeine Satz: „Nicht kann ein Mensch etwas nehmen, wenn es ihm nicht aus dem Himmel gegeben ist“, ist in der Anwendung weder auf Johannes allein (*Cyrill., Beza, Beng., Lcke., Hngstb.*), noch allein auf Jesum (*Olsh., de W., Bg.-Cr., Mey., God.* u. *Weiß*), sondern auf beide zu beziehen, da die Jünger über beide, sowol den Täufer als Jesum, verständigt werden mußten. Der Täufer mußte ebenso Jesu Thun und Erfolg als sein Verhalten rechtfertigen (*Thol., Brckn., Ew., Lthdt.*). λαμβάνειν steht nicht für ἑαυτῷ λαμβ. (Hebr. 5, 4) sich herausnehmen, sondern ganz allgemein: nehmen im Gegensatz zu geben. Die Wirksamkeit entspricht der empfangenen Gabe. — In v. 28 erinnert Joh. an sein früheres Zeugnis, das seine Jünger für ihn und gegen Jesum angeführt hatten: „Ihr selbst seid mir Zeugen, daß ich gesagt habe: Ich bin nicht der Christ, sondern vor ihm her gesandt,“ vgl. 1, 20. 26 f. 30 f. Seine Jünger hatten die Thatsache dieses Zeugnisses betont; er verweist sie auf den Inhalt desselben. Das ὅτι ist vor ἀπεσταλμένος eingeschoben,

um den Uebergang in die abhängige Rede anzudeuten; vgl. *Winer* Gr. §. 63. II, 2. ἐκείνου geht nicht auf das appellative ὁ Χριστός, sondern auf *Jesum* als den Χριστός, den er 1, 27 als den ὀπίσω ἐρχόμενον bezeichnet und v. 30 in der Person Jesu erkennen gelehrt hatte.

V. 29 f. Jesus ist der Bräutigam, der Täufer nur der Freund desselben; die Braut ist die messianische Gemeinde. Mit diesem aus dem A. T. genommenen, also seinen Jüngern verständlichen Bilde bezeichnet der Täufer seine Christo untergeordnete Stellung. „Wer die Braut hat ist der Bräutigam, der Freund aber des Bräutigams, der dasteht und ihn hört, freut sich sehr wegen der Stimme des Bräutigams. Diese meine Freude nun ist erfüllet." Das Bild des Bräutigams und der Braut ist nicht nach Jes. 54, 5 u. Hos. 2, 18 f. gebildet, wo Jehova der Gemahl des sich dereinst bekehrenden Israel genant ist, sondern aus dem Hohenliede genommen, welches seit seiner Aufnahme in den Kanon messianisch gedeutet wurde. Als den Bräutigam bezeichnet Jesus sich selber Mtth. 9, 15, und sein Kommen zur Vollendung seines Reichs in Herrlichkeit als Hochzeit in der Parabel Mtth. 25, 1 ff., worauf die Schilderung in Apok. 19, 7. 21, 2. 9. 22, 20 sich gründet. Als ὁ Χριστός hat Jesus die Braut und ist auf dem Wege sie heimzuführen. Der Freund des Bräutigams, der παρανύμφιος, welcher auch *Sanhedr.* f. 27, 2 אוֹהֵב Freund heißt, gewöhnlich aber שׁוֹשְׁבִן s. *Buxt. Lex. talm. s. v.*, der die Braut für den Bräutigam wirbt, steht da und hört auf ihn und freut sich sehr wegen der Stimme des Bräutigams. Die Worte ὁ ἑστηκὼς καί *cet.* sind nicht auf das Geschäft oder den Dienst bei der Hochzeit zu deuten. Dabei ist also weder an das Haltmachen auf dem Brautzuge (*Ew.*) zu denken, noch an die Erwartung des Bräutigams im Brauthause (*Bg.-Cr., Lthdt.*), da der παρανύμφιος ja den Bräutigam auf dem Brautzuge begleitete; noch weniger an das Warten auf seine Befehle bei der Hochzeit (*Beng., Mey., de W.*) oder gar an das Stehen vor der Thür des Brautgemachs (*Kuin., Paulus*). Gegen alle diese Deutungen entscheidet schon der Umstand, daß im Gegenbilde die Hochzeit noch nicht begonnen und der Täufer sein Geschäft, die Braut zu werben oder Jesu zuzuführen, noch nicht beendigt hat. Die Worte dienen im Zusammenhange mit der Darstellung Jesu als des Bräutigams nur dazu, die Stellung des Täufers zu Jesu deutlich zu machen. Der Täufer nimt zu Christo dem Bräutigam nur die Stelle eines dienenden Freundes ein, dastehend der Befehle desselben gewärtig und sich innig freuend, wenn er die Stimme des Bräutigams hört. Der Dativ χαρᾷ dient zur Verstärkung des Verbalbegriffs, statt des hebr. Infinitiv absol.; oft in LXX u. im N. Test., z. B. Mtth. 13, 14. Luk. 22, 15; zuweilen auch im Griechischen, s. *Winer* Gr. §. 54, 3. διά wegen statt ἐπί, ἐν oder des Dativs, wie 1 Thess. 3, 9. Auch diese Worte sind nicht von Vorkommnissen bei der Hochzeit zu deuten. φωνῇ τοῦ νυμφ. ist weder auf Befehle des Bräutigams, noch auf den Jubel des Hochzeitstags (*Mey.-Weiß*), noch auch auf die Unterhaltung oder das Kosen des Bräutigams mit der Braut (*Grot., Olsh., Thol.* u. A.) oder auf den Ruf des ankommenden Bräutigams nach der Braut (*Bg.-Cr.*) zu be-

ziehen. Durch die Worte: diese *meine* Freude u. s. w. stelt sich der Täufer zu Christo in das Verhältnis des Freundes zu Jesu, dem Bräutigam der Gemeinde, der statt neidisch über das Glück desselben zu sein, vielmehr an seiner Freude den herzlichsten Anteil nimt. πεπλήρωται ist erfüllet d. h. vollständig geworden (vgl. 15, 11. 16, 21 u. a.), sofern er in dem Kommen Vieler zu Jesu Taufe den Anfang der Gründung des Reiches Christi erblikt. Daraus ergibt sich die directe Antwort auf die Klage seiner Jünger über den Zulauf der Menge zu Jesu v. 30: „Er (Jesus) muß wachsen (an Geltung), ich muß geringer werden.“ ‚Seines Heilands Ehre gilt ihm höher als die seinige‘ (*Hngstb.*).

V. 31. Das αὐξάνειν Jesu folgt aus seiner Abkunft vom Himmel, der zufolge er den göttlichen Heilsrath den Menschen verkündigt, so daß sein Zeugnis die höchste Beachtung verdient, weil von der Aufnahme desselben das ewige Leben abhängt. — Nach dem Vorgange von *Wetstein* u. *Beng.* halten *Olsh., Thol., Ew.* u. v. A. die Vv. 31—36 nicht mehr für Rede des Täufers, sondern für eine Betrachtung des Evangelisten über die Stellung Jesu zur Welt, während *Lücke, de W.* u. A. nur eine stärkere Vermischung der Rede des Täufers mit der teils erklärenden teils erweiternden Reflexion des Evangelisten annehmen, weil jede Andeutung eines Ueberganges von der Rede des Täufers zur Reflexion des Evangelisten fehle. Dieser Grund ist entscheidend, und der Inhalt der folgenden Vv. ist auch der Annahme einer Vermischung nicht günstig. Die Anklänge in v. 31. 32 u. 34 an die Unterredung mit Nikodemus in v. 11. 12 u. 13 sind viel zu allgemein, und auch v. 35 u. 36 enthalten nichts, was nicht auch der Täufer geredet haben konte, sobald man nur erwägt, daß der Evangelist nicht den vollständigen Wortlaut, sondern nur den Inhalt der Rede des Täufers wiedergibt. In einer Reflexion über die Rede des Täufers würde der Evangelist, wie schon *Lücke* bemerkt hat, nicht von Christo wie hier namentlich v. 32. 34. 35 geschieht, im Präsens gesprochen haben. — V. 31. „Der von oben Kommende ist über allen; der von der Erde ist, ist von der Erde und redet von der Erde her.“ Dieser V. enthält zwei Sätze von allgemeiner Giltigkeit, deren Beziehung oder Anwendung auf Jesum und Johannes aber durch den Context gegeben ist. ἄνωθεν im Gegensatz zu ἐκ τῆς γῆς ist: vom Himmel her, wie es gleich im folgenden Satze wiedergegeben ist. Gemeint ist Jesus, der vom Himmel gekommen ist als der menschgewordene Sohn Gottes. Als dieser ist er ἐπάνω πάντων steht er über allen *sc.* Menschen, nicht blos über den Dolmetschern Gottes (*Mey.; Weiß*), obgleich der Täufer sich unter πάντων mitbegreift. Der Gedanke ist der: Vermöge seines himmlischen Ursprungs ist Jesus Herr im Reiche Gottes und hat Anspruch darauf, daß alle ihm dienen. In dem Satze ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς *cet.* stelt Johannes sich in die Kategorie der Menschen, sofern er, wenn auch von Gott zum Taufen berufen, doch wie alle Menschen irdischen Ursprung hat. Das folgende ἐκ τῆς γῆς ἐστίν drükt die Zugehörigkeit zur Erde und die daraus sich ergebende Beschaffenheit aus (vgl. zu ἐκ in dieser Bed. 1, 24), ist also nicht tautologisch. Und wie seine Be-

schaffenheit so ist auch was er redet von der Erde, d. h. was von der Erde herkomt und auf ihr sich begibt, nur ἐπίγεια nicht ἐπουράνια (v. 12) d. i. wie aus dem Gegensatz v. 32 sich ergibt: was er im Himmel gesehen und gehört hat. Die Beziehung dieser Sätze auf den Täufer halten *Hofm.* u. *Lthdt.* für unvereinbar mit dem prophetischen Charakter des Täufers, denn als Prophet rede er nicht aus der Erde, sondern aus göttlicher Offenbarung heraus. Aber ἐκ τῆς γῆς drükt in diesen Sätzen nicht den Urspruug, sondern die Zugehörigkeit aus. — V. 32. Mit Nachdruck wiederholt der Täufer den Ausdruck: „Der vom Himmel Kommende" und knüpft daran die Aussage: „was er gesehen und gehört hat (im Himmel) bezeugt er." Diese Worte erinnern zwar dem Inhalte nach an das Wort Jesu v. 11, in der Form aber an den Ausspruch des Täufers 1, 34. „Und sein Zeugnis nimt niemand auf." Dies sezt der Täufer hinzu in schmerzlichem Blicke auf das Verhältnis nicht nur der Welt zu Jesu, sondern auch im Hinblick auf seine eigenen, über das steigende Ansehen Jesu neidischen Jünger. Auch dieser Ausspruch des Täufers erinnert nicht nur an das Wort Jesu v. 11, sondern auch an das Wort des Evangelisten 1, 11, wonach die Form desselben lezterem anzugehören scheint.

V. 33. „Wer sein Zeugnis angenommen, hat besiegelt, daß Gott warhaftig ist." ἐσφράγισεν besiegelt d. h. bestätigt durch das Factum der Annahme. Durch die Aoriste λαβών und ἐσφράγισεν wird die ausgesprochene Warheit als geschichtliche Thatsache gefaßt, die sich bei den Jüngern Jesu bereits bewährt hat. Das Siegel dient zur Beglaubigung von Urkunden, vgl. 6, 27. Röm. 4, 11. 15, 28 u. a. Die Annahme des Zeugnisses geschieht mittelst des Glaubens. Der Glaube aber erwächst aus der inneren Erfahrung der Warheit des Bezeugten. In diesem Sinne ist ‚der Glaube das Siegel, welches der Mensch dem Zeugnisse Gottes von seinem Sohne aufdrükt, das Ja und Amen', aber nicht ‚zu dem Satze, daß Gott warhaftig ist' (*Weiß*), sondern zu der Thatsache, daß Jesus der Sohn Gottes ist, den der Vater gesandt hat, um seinen im A. T. verheißenen, durch die Propheten verkündigten Heilsrath zu erfüllen. In diesem Sinne wird durch den Glauben an das Zeugnis Jesu als des Sohnes Gottes, der verkündigt was er im Himmel gesehen, von dem Vater gehört hat, die Warhaftigkeit Gottes bestätigt. In diesem Sinne ist auch in 1 Joh. 5, 9 u. 10, worauf *Weiß* für seine Erklärung sich beruft, von dem Zeugnisse, welches Gott von seinem Sohne ablegt, die Rede. — In v. 34 folgt die Begründung dieses Satzes. „Denn welchen Gott gesandt hat, der redet die Worte Gottes; denn nicht nach dem Maße gibt er den Geist." Der erste Satz enthält die allgemeine Warheit, daß ein Gesandter Gottes die Worte Gottes seines Senders redet (verkündigt), die aber durch den Context überhaupt und besonders durch den folgenden Satz auf Jesum beschränkt wird. οὐ ἐκ μέτρου nicht nach Maß s. v. a. mäßig, eigentl. von einem Maße aus, das nicht überschritten werden durfte, bestimt. ἐκ von der Norm, vgl. *Winer* Gr. §. 51, 1. d. Der, dem Gott den Geist nicht nach Maß d. h. ungemessen, in ganzer Fülle gibt, kann nur Jesus sein; denn die

Propheten als göttliche Gesandte haben den Geist Gottes nur nach einem für ihre Mission ausreichenden Maße empfangen. Hiernach ist auch das Reden der Worte Gottes in absolutem Sinne zu fassen, die vollkommene Offenbarung Gottes d. i. der göttlichen Heilsrathschlüsse ausdrückend. Wenn also die Erfahrung von der Geistesfülle der im Glauben angenommenen Verkündigung Jesu die Warheit seiner himmlischen Abkunft beweist, so gereicht diese Erfahrung zur Bestätigung der Warhaftigkeit Gottes.[1] — Den Geist aber gibt Gott Jesu, weil er als Vater den Sohn liebt und alles in seine Hand gegeben hat. So schließt sich v. 35 an das Vorhergehende an, den Gedanken, daß Jesus als der vom Himmel Gekommene über allen ist, weiter ausführend. Die beiden Aussagen: daß Gott Jesu den Geist ohne Maß gegeben hat und daß der Vater den Sohn liebt, entnahm der Täufer aus dem, was er bei Jesu Taufe erlebt hatte. Da sah er nicht nur den Geist in seiner Fülle (in Gestalt einer Taube) auf Jesum herabkommen und auf ihm bleiben; da vernahm er auch die Stimme aus dem Himmel, dies ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wolgefallen habe (Mtth. 3, 16. 17 u. Parall.). ἀγαπᾷ ist nicht auf das geschichtliche Liebesverhältnis zwischen Gott im Himmel und dem Menschen Jesus auf Erden als die geschichtliche Erscheinung und Vollziehung des ewigen innertrinitarischen Liebesverhältnisses (*Lthdt.*) einzuschränken, sondern ganz allgemein von der Liebe zu verstehen, welche der Vater von jeher zum Sohne hat. Infolge dieser Liebe hat er alles in seine Hand gegeben (ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ prägnant: gegeben daß es in seiner Hand ist). πάντα nicht *omnia mysteria regni* (*Grot.*) oder gar *omnes doctrinae suae partes* (*Kuin.*), sondern alles was zur Ausführung des göttlichen Gnadenrathes der Erlösung erforderlich ist, die Ausübung der königlichen Gewalt im Reiche Gottes, nicht das gesamte Weltregiment. Vgl. 13, 3 u. Mtth. 11, 27. 28, 18. Dieser Ausdruck ist also nicht specifisch johanneisch, sondern wie die angef. Stellen aus Matth. zeigen von Jesu selbst gebraucht, konte daher auch schon von dem Täufer auf Grund der bei Jesu Taufe vernommenen himmlischen Stimme zur Bezeichnung der Jesu als dem Sohne Gottes zur Ausführung des Rathschlusses der Erlösung verliehenen Machtfülle gebildet sein. — V. 36. Ist aber dem Sohne alle Macht im Reiche Gottes übergeben, so ist auch die Entscheidung über Leben und Tod der Menschen in seine Hand gelegt, so daß die Erlangung des ewigen Lebens vom Glauben an den Sohn

1) Der 34. Vers steht demnach nicht unvermittelt neben v. 32, wie *Weiß* meint. Denn die beiden Vv. verhalten sich nicht so zu einander, ‚daß nach v. 32 die Verkündigung Jesu eine unbedingt wahre ist, weil sie Zeugnis von dem ist was er selbst in seinem himmlischen Leben geschaut hat, nach v. 34, weil Gott *diesem* Gesandten seinen Geist in reicherem Maße gibt als allen anderen und ihm dadurch seine eigensten Worte in den Mund legt.' Aber von der unbedingten Warheit der Verkündigung Jesu ist in v. 32 gar nicht die Rede und auch in v. 34 nicht gesagt, daß Gott Jesu seine eigensten Worte in den Mund legt. Erst durch diese Eintragung von Folgesätzen, die dem Contexte ferne liegen, entsteht eine unvermittelte Differenz zwischen den beiden Versen.

abhängt. „Wer an den Sohn glaubt hat ewiges Leben, wer dem Sohne nicht gehorcht wird Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibet über ihm.“ Den ersten Satz dieses V. hatten wir schon v. 15 im Munde Christi; aber so oft dieser Gedanke auch bei dem Evangelisten vorkomt, so finden wir doch bei ihm nirgends den Gegensatz in der hier ausgesprochenen Form. ἀπειθεῖν τῷ υἱῷ dem Sohne nicht gehorchen, sofern er Glauben fordert, d. h. seinem Worte im Unglauben widerstreben. Leben nicht sehen = des Lebens nicht teilhaftig werden. ζωή in diesem Zusammenhange ist ewiges Leben; aber nicht wegen des Futurs (mit *Mey.-Weiß*) auf das Leben im vollendeten Gottesreiche zu beschränken, im Widerspruch mit dem in ἔχει enthaltenen Gedanken, daß der Glaube ewiges Leben schon im gegenwärtigen Leben empfängt. Das Futur drükt nur die Folge des ἀπειθεῖν aus. Der Zorn Gottes bleibt über ihm. μένει sezt voraus, daß der Ungläubige sich schon unter dem Zorn befindet, nicht erst durch Widerstreben gegen den Glauben demselben anheimfällt, wie *Hngstb., Brckn., God.* die Worte erklären, indem sie μένει in dem Sinne: ‚trägt bleibenden Charakter‘ fassen. Aber μένειν hat diese Bedeutung weder an sich, noch erhält es dieselbe hier durch den Context. Der Gedanke, daß der Zorn bleibt, also nicht erst durch Glaubensverweigerung erregt wird, ergibt sich einfach aus der sündigen Beschaffenheit der Menschen; denn die Sünde erregt den Zorn Gottes, der auf dem Menschen ruht, so lange er nicht im Glauben die ihm dargebotene Vergebung der Sünden sich zueignet. Der Gedanke entspricht dem ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται v. 18; vgl. auch Eph. 2, 3. Und diese Erkentnis ergab sich dem Täufer aus seiner Erkentnis Christi als des Lammes Gottes, welches der Welt Sünde auf sich nimt und trägt (1, 29).

Mit diesem Bescheide entließ der Täufer seine über Jesu wachsendes Ansehen neidisch gewordenen Jünger. Ob seine Worte Frucht getragen, darüber schweigt der Bericht wie über den Erfolg des Gespräches Jesu mit Nikodemus. — ‚Es ist dies sein leztes Wort im johanneischen Evangelium wie eine Gerichtsweißagung über Israel, welches im Großen und Ganzen den Glaubensgehorsam weigerte‘ (*Lthdt.*).

Die Zweifel, welche *Bretschn., Strauß, Weisse, Reuß*, die Tübinger Kritiker, *Scholten* u. *Keim* gegen die Geschichtlichkeit dieser Begebenheit erhoben haben, um die ganze Scene für eine Composition des Evangelisten ausgeben zu können, sind zum größeren Teile schon in der vorstehenden Erklärung beseitigt worden, so daß nur noch zwei Punkte zu erledigen übrig sind, nämlich 1. die angebliche Unvereinbarkeit dieser Aussprache des Täufers über Jesu göttlichen Ursprung und Beruf teils mit der Fortsetzung seines selbständigen Wirkens teils mit seinem späteren Irrewerden an Jesu Messianität; 2. die Frage auf welchem Wege der Evangelist die Kunde von dieser Täuferrede empfangen habe. — Was nun den ersten Punkt betrift, so haben wir schon oben S. 179 bemerkt, daß der Täufer seinen von Gott ihm aufgetragenen Beruf, das Volk auf die Erscheinung Christi vorzubereiten und von Jesu als dem Christ zu zeugen, nicht eigenwillig aufgeben durfte, so lange Gott ihn nicht vom Schauplatze seiner Thätigkeit abrief oder

durch seine Gefangennahme seinem Wirken ein Ende gemacht wurde. Sein späteres Irrewerden an Jesu messianischer Wirksamkeit aber (Mtth. 11, 2 ff.), soweit es wirklich stattfand, entsprang aus einer momentanen Anfechtung im Dunkel seines Kerkers, die sich psychologisch begreifen läßt, ohne sein früheres Zeugnis von Jesu als dem Messias zweifelhaft zu machen. S. die Erört. zu Mtth. 11, 6. — Ueber den anderen Punkt, die Frage wie der Evangelist Kentnis von diesem Gespräche des Täufers mit seinen Schülern erhalten habe, lassen sich zwar nur Vermutungen aufstellen, die aber zur Widerlegung der darauf basirten Zweifel an der Authentie seines Berichts vollständig ausreichen. *Hngstb.* u. *God.* schließen aus dem ὁ ἑστηκὼς κ. ἀκούων αὐτοῦ (v. 29), daß der Täufer die Kunde von Christi Worten und Thaten begierig aufgenommen: und wenn er auch, um seine abgesonderte Stellung als Vorläufer zu wahren, in keinen näheren *persönlichen* Verkehr mit Christo trat, doch die Gemeinschaft mit ihm durch Mittelspersonen unterhalten habe, wobei vor allen an den Apostel Johannes zu denken sei, der durch ihn zu Christo hingewiesen war und gewiß das Verhältnis zu seinem früheren Meister nicht ganz abgebrochen, sondern bei der Nähe des Schauplatzes der beiderseitigen Wirksamkeit mit ihm verkehrt haben werde. Gegen diese Annahme läßt sich nichts Begründetes einwenden, wenn auch die Worte ὁ ἑστηκώς κ. ἀκ. αὐτ. keinen stricten Beweis dafür liefern, und noch weniger die Anklänge an das Gespräch mit Nikodemus zur Unterstützung derselben brauchbar erscheinen. Das Verharren in abgesonderter Stellung von Jesu dürfen wir uns durchaus nicht als absichtliches Meiden jeder näheren Beziehung zu ihm vorstellen. Uebrigens wird die Annahme einer freien Composition dieser Täuferrede durch den Evangelisten schon dadurch ausgeschlossen, daß dieselbe, wie auch *Weizs.* Unterss. S. 268 anerkent, ‚in ihrer Ausführung Elemente enthält, welche den eigentümlichen Standpunkt des Täufers deutlich bezeichnen.' Dahin gehöre ‚schon der Eingang v. 27 mit der doch zunächst seine beobachtende Stellung ausdrückenden Erklärung: daß ein Mensch nichts nehmen kann, wenn es ihm nicht vom Himmel her gegeben werde; noch mehr aber die nur ihm eigene Vorstellung von der Person Jesu als der mit dem höchsten Geistesbesitz ausgestatteten v. 34 f. und die schließliche Hervorhebung des Gerichtszornes Gottes v. 36.'

Cap. IV. Jesu Auftreten in Samaria und Galiläa.

V. 1—42. Jesus in Samaria. — V. 1—3.[1] Als nun der Herr erfuhr, daß die Pharisäer gehört hatten, er mache und taufe mehr Jünger als Johannes, obwol Jesus nicht selbst taufte sondern seine

1) V. 1. Statt der Rec. ὁ Κύριος hat *Tisch. 8* nach ℵ*D*Δ u. Verss. ὁ Ἰησοῦς aufgenommen; aber die Rec. ist durch *ABCLT al.* geschützt und eine Aenderung wegen des gleich darauf folgenden Ἰησοῦς nicht warscheinlich, da in diesem Falle Ἰησοῦς eher in ὁ Κύριος geändert worden wäre. V. 3. Πάλιν hinter ἀπῆλθεν hat *Tisch. 8* nach ℵ*B*²*CDLM al.* wiederhergestelt, da es nur in ℵ*B**ΓΔΛΠ fehlt und die Annahme einer Zusetzung im Rückblicke auf 1, 44 ziemlich ferne liegt.

Jünger, verließ er Judäa und zog wieder nach Galiläa. Das οὖν verbindet das Folgende mit der vorhergehenden Erzählung von dem erfolgreichen Wirken Jesu in Judäa. ἔγνω bezeichnet nicht unmittelbares, übernatürliches, sondern durch Mitteilung Anderer gewonnenes Erkennen; hier also erfahren, wie v. 53. 5, 6. 11, 57 u. ö. ὁ Κύριος, warscheinlich die ursprüngliche Lesart, gebraucht der Evangelist hier in der Erzählung von Jesu, wie hie und da auch Lukas, mit Bedacht, um anzudeuten, daß Jesus seine Wirksamkeit in Judäa im Bewußtsein seines höheren, göttlichen Berufs aufgegeben und sich nach Galiläa zurückgezogen hat. Der Umstand, daß die Zahl seiner Jünger sehr zunahm, obwol Jesus selbst nicht taufte, war für die Pharisäer ein Motiv mehr, von dem wachsenden Ansehen Jesu bei dem Volke eine Beeinträchtigung ihres Einflusses auf das Volk zu befürchten und ihre Opposition gegen Jesum zu schärfen. Die Kunde, daß die Pharisäer von dem großen Erfolge seiner Wirksamkeit gehört hatten, konte für Jesum nur in dem Falle ein Motiv zum Verlassen des Schauplatzes seines erfolgreichen Wirkens werden, wenn die Worte mehr bedeuten als sie aussagen. An gefährliche, sein Leben bedrohende Verfolgungen (*de W., Lcke., Hngstb., Mey.*) zu denken, ist aber weder durch den Wortlaut noch durch den Context angedeutet. Die Stelle 7, 1 ist hierfür nicht beweisend, weil sie sich auf spätere Zeiten bezieht. Und die Annahme, daß der Täufer bereits gefangen gesezt und von den Pharisäern dem Herodes ausgeliefert war (*Hngstb., God.*) und Jesus ein gleiches Geschick befürchtete (*Ebr.*), ist ohne Grund aus Mtth. 4, 12 erschlossen. Wol aber konte Jesus nach dem Anstoße, welchen die Juden an der Tempelreinigung genommen hatten (2, 18 ff.), Ursache haben, feindselige Gesinnung bei den Pharisäern, diesen eifrigen Vertretern des Judentums vorauszusetzen, so wenig auch die Annahme von *Hofm.* (Schriftbew. II, 1, 168 f.) u. *Lthdt.*, daß sie den Erfolg von Jesu Wirken benutzen konten, das gemeinsame Werk beider (nicht blos seine sondern auch des Täufers Wirksamkeit) zu hindern, in 2, 25, wo der Ἰουδαῖος ein Pharisäer sein soll, oder in v. 2 unseres Cap. einen sicheren Anhalt hat. Sicher ist nur so viel, daß Jesus Conflicten mit den Pharisäern ausweichen wolte, die seine jezt noch in den ersten Anfängen begriffene Wirksamkeit in Judäa, wo diese Partei den größten Einfluß auf das Volk übte, schädigen konten (*Weiß*). Die Bemerkung v. 2, daß Jesus selbst nicht taufte, sondern durch Vermittelung seiner Jünger, soll nicht einem Mißverständnisse, sei es der Pharisäer (*Mey.*) oder der Leser (*Hngstb.*) vorbeugen, sondern steht im Zusammenhange mit der den Pharisäern zugekommenen Nachricht, daß Jesus mehr Jünger mache als Johannes der Täufer. Warum aber Jesus selbst nicht taufte, diese Frage wird sehr verschieden beantwortet. Sicher nicht, um nur dem wichtigeren Lehrgeschäfte obzuliegen, wie Paulus 1 Kor. 1, 17 (*de W., Thol.*), oder weil das Taufen sich mehr für die Diener und Jünger als für den Herrn des messianischen Reiches schikte (*Beng., Lcke.* u. A.), oder weil er auch sich selbst hätte taufen müssen (*Tertull.*), oder zur Klarstellung der Warheit, daß er es ist welcher alle bis auf

den heutigen Tag tauft (*Hngstb.*) — ein ganz fern liegender Gedanke — oder um nicht den Schein zu erwecken, als verzichte er darauf, der zu sein, auf welchen Johannes als den mit dem Geiste taufenden hingewiesen hatte (*Weiß*), sondern weil er selbst die messianische Geistestaufe zu bringen hatte, welche erst eine Thatsache der Zukunft war (*Lthdt.*).

V. 4—26. *Jesus und das Samaritische Weib am Jakobsbrunnen.*[1] — V. 4. Um von Judäa nach Galiläa zu kommen, mußte Jesus durch Samaria reisen. ἔδει er mußte, weil der gewöhnliche Pilgerweg der Galiläer nach Judäa oder Jerusalem durch Samaria ging (*Joseph. Antt. XX, 6, 1*), obwol strenge Juden in ihrem Hasse gegen die Samariter den Umweg durch Peräa vorzogen. Der Evangelist hebt mit Bedacht hervor, daß dies der natürliche Weg für Jesum war, um anzudeuten, daß er nicht absichtlich Samaria aufsuchte, um dort zu wirken (*Lthdt.* gegen *Lücke*), sondern die dort gefundene Wirksamkeit von Gott ihm gegeben war, die er, als sie sich ihm ungesucht darbot, benuzte, ‚um durch die That den Aposteln und überhaupt der Kirche ein Vorbild für ihr späteres Thun zu geben' (*Hngstb.*). — V. 5. Er kam nun (οὖν) auf diesem Wege zu einer Stadt Samariens, Namens *Sychar*, nahe bei dem Grundstücke, welches Jakob seinem Sohne Joseph gegeben hatte. εἰς πόλιν nicht in die Stadt hinein, wie aus dem Folgenden (vgl. v. 8) sich ergibt, sondern: zur Stadt hin. Συχάρ wird von den meisten Ausll. für eine Umlautung oder Umbiegung des Namens *Sichem*, hebr. שְׁכֶם Συχέμ (Act. 7, 16 u. LXX neben Σίκιμα), dem heutigen *Nablûs* (aus *Flavia Neapolis* corrumpirt) gehalten, einer Stadt zwischen den Bergen Ebal und Garizim, in deren Nähe der Patriarch Jakob ein Stück Feld von den Söhnen des Heviterfürsten Hemor kaufte (Gen. 33, 18 ff.), wo die kirchliche Tradition in der an der südöstlichen Mündung des Thales von Sichem sich ausbreitenden Ebene noch jezt den Jakobsbrunnen zeigt, s. *m.* Comm. zu Gen. 33, 18 u. *v. Raumer's* Paläst. unter Sichem. *Sychar* hielt *Hieron.* für eine falsche

1) V. 5. Die Form Συγάρ (Rec.) statt Συχάρ in sämtlichen Majuskeln ist entschieden zu verwerfen. Ebenso οὗ (Rec., *Mey.* nach *CDL*) nur Verfeinerung des ὅ, welches ℵ*ABC*²*T*ᵇΓΔΛΠ haben. Auch ὡς in v. 6 statt ὡσεί ist entscheidend bezeugt und ὡσεί bei Johannes nirgend gesichert. — V. 7. Statt πιεῖν haben ℵ**B*C*DLT* πεῖν (ℵ: πῖν). — V. 9. Das οὖν hinter λέγει hat *Tisch. 8* fast nur nach ℵ* getilgt. Die Form Σαμαρῖτις in ℵ*CDL* hat *Tisch. 8* der Σαμαρεῖτις in *AB*ΓΔΛΠ vorgezogen; so auch in v. 4 u. 7 Σαμαρίας statt Σαμαρείας nach den nämlichen Codd. — Ohne zureichenden Grund hat *Tisch. 8* den lezten Satz: οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρείταις gestrichen, weil er in ℵ**Zabe* fehlt und *Wassenbergh* ihn für eine Glosse erklärt hat. — V. 14. Das seltenere Futur οὐ μὴ διψήσει ist durch fast sämtliche Majuskeln bezeugt, διψήσῃ nur durch *C*³ΛΠ u. Kchvv. — Das ἐγώ vor dem zweiten δώσω (bei *Tisch. 8* nach ℵ*DM al.*) ist offenbar Conformation und nach *ABL*ΓΔΛΠ zu tilgen. — In v. 15 ist nach ℵ**B* διέρχωμαι mit *Tisch. 8* der Rec. ἔρχωμαι vorzuziehen. — In v. 16 ist das Subject ὁ Ἰησοῦς, das in *BC** fehlt, Ergänzung. — In v. 21 ist πίστευέ μοι, γύναι mit ℵ*BC*L al.* der Rec. γύναι, πίστευσόν μοι vorzuziehen. — In v. 24 hat *Tisch. 8* αὐτοῦ hinter προσκυνοῦντας nur nach ℵ*D*, wo es fehlt, gestrichen, u. προσκυνεῖν δεῖ der durch ℵᶜ*ABCL* gesicherten Stellung δεῖ προσκυνεῖν vorgezogen.

Lesart für *Sichnm*, *Reland* für einen Spottnamen in Anspielung auf שֶׁקֶר Lüge (so noch *Hngstb.*), *Lightf.* für eine Anspielung auf שִׁבֹּר Jes. 28, 1, s. v. a. Lügenstadt oder Saufstadt. Aber gegen diese Deutungen ist mit Recht geltend gemacht worden, daß sie bei der Einfachheit der Erzählung unberechtigt sind. Nach dem Vorgange von *Hug* haben daher *Lthdt.*, *Lichtenstein* u. A. *Sychar* von *Sichem* unterschieden und für ein Städtchen nicht ferne von Sichem erklärt.[1] Die Notiz, daß Jakob das χωρίον Grundstück, Stück Feld, seinem Sohne Joseph gegeben habe, ist traditionell jüdische Auffassung oder Deutung von Gen. 48, 22, wo schon die LXX die Verheißung, welche der Patriarch seinem Sohne Joseph bei der Segnung von dessen Söhnen erteilte: „ich gebe dir שְׁכֶם אַחַד d. h. einen Landrücken über deine Brüder hinaus" (d. h. mehr als deine Brüder empfangen werden), mit dem von Jakob nach Gen. 33, 19 gekauften Stück Feld combinirt und danach ἐγὼ δίδωμί σοι Σίκιμα ἐξαίρετον ὑπὲρ τοὺς ἀδελφούς σου übersezt haben, s. *m.* Comm. zu Gen. 48, 22. Dort auf diesem Felde wurden laut Jos. 24, 32 die Gebeine Josephs begraben, welche die Israeliten aus Aegypten mit heraufgebracht hatten. V. 6. „Dort war aber der Quellbrunnen Jakobs" d. h. dessen Herrichtung die Tradition dem Patriarchen zuschrieb, und der noch jezt bei Juden und Samaritern, Christen und Muhammedanern dafür gilt. Dieser ½ Stunde vom heutigen Nablûs entfernte Brunnen ist nach *Maundrell*'s Beschreibung in einem festen Felsen gegraben, hat etwa 9 Fuß im Durchmesser und 105 Fuß Tiefe und ist mit einem alten steinernen Gewölbe bedekt. *Maundr.* fand im März das Wasser in dem Brunnen 15 Fuß tief; spätere Reisende fanden ihn trocken (s. *Robins.* Pal. III S. 330 f.).[2] — „Jesus nun ermüdet

---

1) Schon viel früher hat *Lightf.* *Sychar* in dem talmudischen סוכר vermutet und dann *Berggren* (Reisen II, 267) die Ebene *Sahel-el Asgar* ½ Stunde südöstlich von Sichem für das Feld Jakobs, und die dort befindliche Quelle *Ain-el Asgar* für den sogenanten Jakobsbrunnen (πηγὴ τοῦ Ἰακώβ) erklärt. Endlich hat *Delitzsch*, talmud. Studien in der Luther. Ztschr. 1856 S. 240 ff. die Identität des talmudischen Namens סוכר mit dem arabischen *'Ascar* überzeugend dargethan. Vgl. auch *Ewald*, Bibl. Jahrb. VIII S. 255 ff.

2) Die Ueberlieferung von der Identität dieses Brunnens mit dem Jakobsbrunnen läßt sich zwar historisch nur bis auf *Eusebius* zurückverfolgen; aber mit Recht bemerkt *Robins.* (Pal. III, 332), daß die Beschaffenheit der Localität nicht nur der Voraussetzung entspricht, daß es der Brunnen ist, an welchem der Erlöser jene Unterredung mit der Samariterin hatte, sondern auch der Aussage derselben, daß es der wirkliche Brunnen des Patriarchen sei, und daß er ihn infolge der Besitznahme des von den Söhnen Hemors gekauften Feldes gegraben habe. Denn da in der unmittelbaren Nähe so viele natürliche Quellen sich finden, die noch heutiges Tages in Bächen abfließendes Wasser liefern, so lasse sich das Graben eines so tiefen Brunnens in dieser Gegend nur erklären aus der Absicht des Eigentümers, hinsichtlich des Wassers nicht von Quellen abhängig zu sein, die oben im Thale lagen und nicht sein eigen waren (S. 334). — Noch treffender *Hngstb.*: ‚Auf die Frage, wie man dazu kam, in einer wasserreichen Gegend ein mit so großer Mühe und Schwierigkeit verbundenes Werk, wie das Graben eines über 100 Fuß tiefen Brunnens in einem Felsen, zu unternehmen, wird es wol kaum eine andere Antwort geben als die, daß der Brunnen von einem

von der Reise sezte sich ohne weiteres am Brunnen.“ οὕτως erklärt schon *Chrysost.* ἁπλῶς ὡς ἔτυχε, und *Grot. ut locus se obtulerat.* Diese sprachlich ganz gesicherte Bed. wird von *Mey., Lthdt.* und *Weiß* der anderen: so ermüdet wie er war (*Erasm., Beza, Hngstb.* u. A.), vorgezogen, weil bei dieser Bedeutung οὕτως vor dem Verbum stehen würde, wie Act. 27, 17 u. 20, 11. ἐπὶ τῇ πηγῇ am Brunnen; ἐπί eig. über, sofern der Rand der Quelle höher liegt als die Quelle selbst (s. *Winer* Gr. §. 48, c). — „Es war um die sechste Stunde.“ Das ist nach der natürlichen Tagesrechnung die Mittagsstunde; falls aber die römische Stundenzählung gemeint wäre, die Zeit gegen 6 Uhr morgens (*Rettig, Ebr.*) oder abends (*Ew., Isenberg*). Die meisten Ausll. halten die erstere Ansicht für die richtige. An die Stunde um 6 Uhr morgens ist keinesfalls zu denken, da für die Annahme einer Nachtreise Jesu, bei der er am Morgen früh müde und hungrig war, gar kein Grund vorliegt, außer der irrigen Voraussetzung, daß die Reise in der heißen Sommerzeit stattgefunden habe, vgl. dagegen v. 35. Schwierig ist es aber, eine Entscheidung zwischen den beiden anderen Annahmen zu treffen, da in unserem Evangelium die beiden Stundenzählungen, die nach dem natürlichen Tage vom Morgen bis zum Abend in 11, 9 und die römische in 19, 14, vorkommen.[1]

V. 7 ff. Ein Weib aus Samaria d. h. eine Samariterin (denn Σαμαρία ist hier in c. 4 Landesname, nicht Name der Stadt Samaria d. i. Sebaste) komt Wasser zu schöpfen. Diese bittet Jesus: gib nur zu trinken; denn

---

solchen gegraben ist, der von den Landeseinwohnern getrent, eigenes Wasser haben und zugleich durch das Graben des Brunnens sein Besitzrecht documentiren, in dem Brunnen ein Monument desselben stiften wolte.‘

1) Die Juden hatten zwei Hauptmahlzeiten, die eine um Mittag, nicht blos für die Arbeiter (Rut 2, 14), sondern auch für Gastmähler, in Luk. 11, 37. 14, 12 vgl. Mtth. 22, 4 ἄριστον genant, obwol ἀριστεῖν auch von einem einfachen Frühmahle nach nächtlicher Arbeit vorkomt Joh. 21, 12; die andere gegen Abend, δεῖπνον Luk. 14, 12 vgl. Rut 3, 7. Auf Reisen pflegte man wol außer dem Frühmahle vor dem Aufbruch erst gegen Abend bei Ankunft am Lagerplatze wieder eine eigentliche Mahlzeit zu halten, aber bei Fußreisen am Mittage sicher eine Ruhestunde zu halten und dabei etwas, was man in der Reisetasche mitgenommen hatte, zu essen, aber schwerlich eine Mahlzeit zu halten, zu welcher das Erforderliche erst eingekauft werden mußte. Der Gang der Jünger in die Stadt, ἵνα τροφὰς ἀγοράσωσιν (v. 8), spricht mehr gegen als für die Mittagszeit. Eben so das Kommen des samaritischen Weibes zum Brunnen, um Wasser zu holen, da das Wasserholen gewöhnlich gegen Abend geschieht, wogegen der Einwand, daß nicht mehr Wasserholende kamen, gar nichts verschlägt. Ebenso wenig läßt sich mit Grund behaupten, daß die Abendzeit (etwa 5—6 Uhr) für alles Folgende zu kurz wäre, da weder die Unterredung Jesu mit dem Weibe, noch der Gang derselben in die Stadt und das Herausholen der Leute zu Jesu und deren Bitte, daß Jesus bei ihnen bleiben möchte (v. 36 u. 40), bei der Nähe des Brunnens von der Stadt mehr als eine oder anderthalb Stunden erforderte; auch die Textangabe, daß Jesus auf Bitten der Samariter zwei Tage bei ihnen blieb, ganz den Eindruck macht, daß er erst gegen Abend mit ihnen zusammengetroffen war. — Hierdurch erledigen sich die Bedenken, welche *G. Jäger*, Beitrr. I S. 31 gegen die Erklärung dieser Zeitangabe nach römischer Stundenzählung erhoben hat.

seine Jünger waren in die Stadt gegangen Speise zu kaufen. Der Gang der Jünger in die Stadt ist erwähnt als Grund, weshalb Jesus das Weib um einen Trunk Wassers bat, nicht um das Alleinsein Jesu mit dem Weibe als Anlaß zur Unterredung mit derselben hervorzuheben. Ob aber Jesus bei seiner Bitte blos die Stillung leiblichen Durstes im Auge hatte oder in dem scheinbar zufälligen Zusammentreffen mit der Samariterin einen ihm sich darbietenden Anlaß zu religiöser Einwirkung auf dieselbe erkante und mit der Bitte um einen Trunk Wassers nur das Gespräch mit ihr einleiten wolte, das läßt sich aus den Worten nicht entscheiden, daher auch diese höhere Absicht nicht ohne weiteres abzuweisen ist. — V. 9. Die Samariterin erkent den Juden warscheinlich an seiner Sprache und spricht verwundert: πῶς σύ *cet.* „wie komt es, daß du, der du ein Jude bist, von mir zu trinken verlangst, die ich eine Samariterin bin?" Zur Erläuterung dieser Antwort sezt der Evangelist für die griechischen oder christlichen Leser hinzu: „denn Juden pflegen mit Samaritern nicht Gemeinschaft." συγχρῆσθαι Umgang, Gemeinschaft mit jem. haben, ist von freundschaftlichem Verkehre zu verstehen. Denn daß nicht jeder Verkehr, namentlich Handelsverkehr nicht, darunter begriffen ist, zeigt schon v. 8. Zwischen den Juden und den Samaritern bestand religiös-nationale Abneigung und Feindschaft seit den Tagen Serubabels, da die Juden den Samaritern die Teilnahme am Tempelbau abschlugen, weil sie ein Mischvolk aus den vom assyrischen Könige in dem entvölkerten Zehnstämmereich angesiedelten Heiden und dem im Lande zurückgebliebenen Reste der zehn Stämme waren und anfangs heidnische Götzen verehrten, später jedoch den groben Götzendienst aufgaben und mit der Annahme des mosaischen Gesetzbuches sich zum Monotheismus bekehrten (s. *m.* Comm. zu 2 Kg. 17, 24—41), aber auch dann noch um irdischer Vorteile willen bald ihre Zugehörigkeit zu den Juden, bald ihre Verschiedenheit von denselben geltend zu machen suchten.[1] In dieser Antwort des samaritischen Weibes spricht sich weder Feindschaft noch Haß gegen die Juden aus, sondern nur eine naive Betonung der zwischen beiden Völkerschaften bestehenden bürgerlichen Trennung. — V. 10. In der Art, wie das Weib auf seine Bitte hin ein Gespräch mit ihm anknüpft, erkent Jesus ein für religiöse Warheit empfängliches Gemüt und gibt dem Gespräche die Richtung auf seinen Beruf. Er antwortet: „Wenn du wüßtest die Gabe Gottes und wer der ist, der zu dir sagte: gib mir zu trinken, du hättest ihn gebeten und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben." τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ ist nicht die Person Jesu (so die griech. Kchvv., *Erasm., Beza, Calv.* u. noch *Hngstb.*), da diese erst im folgenden Satzgliede hervortritt und dieses nicht *quasi interpretatio prioris* (*Calv.*) ist, auch nicht blos die Wolthat, daß Gott sie mit Jesu zusammengeführt hat (*Lcke., Olsh., de W., Mey.*), sondern die

1) Das hier angedeutete Verhältnis dauert bis auf den heutigen Tag fort. ‚Die Samaritaner — bemerkt *Robins.* (Pal. III, 328) — essen und trinken nicht, heiraten und verkehren nicht mit den Juden, außer in Handelsgeschäften.'

Gottesgabe κατ' ἐξοχήν, die Jesus ihr verleihen kann, dasselbe was Jesus nachher im Bilde ὕδωρ ζῶν nent (*Lthdt.*). ὕδωρ ζῶν = מַיִם חַיִּים (Gen. 26, 19. Lev. 14, 5. Jer. 2, 13) bed. eigentlich Quellwasser im Unterschiede von Cisternenwasser. Jesus aber faßt ζῶν im höheren Sinne des wahren Lebens und meint mit ὕδωρ ζῶν Wasser, welches Leben, das wahre Leben gibt (v. 14), gleich ὕδωρ ζωῆς Apok. 21, 6. 22, 1. 7, 17, d. i. den Geist des neuen Lebens, welchen er dem Nikodemus verkündigt hat 3, 5 (*Calov, Bg.-Cr., Lthdt.*), nicht den Glauben (*Lcke.*), der die Gabe nur annimt; auch nicht *tota renovationis gratia* oder die Gnade und Warheit nach 1, 14 (*Mey.* nach *Calv.*), oder sein erquickendes, belebendes Wort (*Weiß*), was dem Bilde zu wenig entspricht. — V. 11 f. Dem Weibe geht aus dem Worte Jesu die Ahnung auf, daß der Mann kein gewöhnlicher Jude sein könne; sie redet ihn daher respectvoll Κύριε an und fragt ihn, woher er das lebendige Wasser habe, da er keinen Schöpfer habe und der Brunnen zu tief sei, um aus demselben schöpfen zu können; ob er denn ein Größerer sei als der Erzvater Jakob, der ihnen den Brunnen gegeben und selbst mit seinen Söhnen und seinem Vieh daraus getrunken habe. Ein gewisses Gefühl nationaler Empfindlichkeit (*Lthdt.*) ist in diesem Lobe der Vorzüglichkeit des Brunnens und seines Wassers nicht warzunehmen. Da sie keine Ahnung von dem geistigen Sinne des ὕδωρ ζῶν hat und nur an gutes, Leben erfrischendes Quellwasser denkt, so meint sie, daß wer ein besseres Wasser geben könne größer sein müsse als der Erzvater Jakob. Daß sie Jakob ‚unseren Vater' nent und damit ihre Abstammung auf Jakob zurückführt, verräth nicht Empfindlichkeit gegen die Juden, welche diese Abstammung nicht anerkennen wolten, sondern war traditioneller Glaube ihres Volks, auf dem auch die Ueberlieferung, daß der Brunnen von Jakob herrühre, beruht.

V. 13 f. Um dem Weibe das Verständnis seiner Worte näher zu bringen und ihre Gedanken auf ein höheres geistiges Gut, welches er geben könne, hinzuleiten, antwortet Jesus: „Jeder der von diesem Wasser trinkt, den wird wiederum dürsten. Wer aber trinkt von dem Wasser, das ich ihm geben werde, den wird in Ewigkeit nicht dürsten, sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, wird in ihm ein Quell sprudelnden Wassers werden zu ewigem Leben." Das Wasser dieses Brunnens — sagt der Herr — stillt den leiblichen Durst, gewährt aber keine dauernde Befriedigung des Bedürfnisses des Menschen. Diese gibt nur das Wasser, das ich zu trinken gebe; denn dieses wird im Menschen zu einer Quelle sprudelnden Wassers. Die richtige Auffassung dieses Bildes hängt ab von der Frage, ob εἰς ζωὴν αἰών. mit ἁλλομένου oder mit πηγὴ ὕδατος zu verbinden sei. Die erste, gewöhnliche Verbindung, die sich darauf gründet, daß ἅλλεσθαι mit εἰς verbunden: in etwas hineinspringen, bei Classikern öfter vorkomt, freilich nicht vom Wasser, ergibt keine sachgemäße Vorstellung, da Jesus offenbar nicht sagen will, daß der Geist oder das Gnadengut, welches er gibt, ins ewige Leben hineinsprudelt oder fließt, sondern vielmehr, daß das Wasser, welches er zu trinken gibt, in dem Innern des Menschen eine Quelle lebendigen

Wassers wird, welche zu ewigem Leben gereicht, wie er 6, 37 von dem ἄρτος ζῶν sagt. Wir ziehen daher mit *Lthdt.* die Verbindung des εἰς ζωὴν αἰων. mit πηγή vor: Das Lebenswasser wird im Menschen zu einem sprudelnden Quell, welcher in das ewige Leben hineinreicht oder für das ewige Leben ausreicht, das Verlangen der Seele nicht blos zeitlich vorübergehend, sondern für das ewige Leben befriedigt. — V. 15. Die Frau, ohne Verständnis für das ewige Leben, dasselbe sich nur als ein potenzirtes irdisches Leben vorstellend, bittet treuherzig (nicht ironisch, wie *Lcke.* u. *Thol.* meinen): „Herr gib mir dieses Wasser, damit ich nicht dürste und noch hierher komme zu schöpfen", in der Meinung, daß das Wasser, welches Jesus ihr bietet, besser und heilskräftiger als das Wasser des Jakobsbrunnens sein werde.

V. 16—26. *Jesu Selbstoffenbarung.* V. 16 ff. Da die Frau troz ihres Verlangens nach der von Jesu ihr angebotenen Gabe doch kein Verständnis für geistliche Belehrung zeigt, so gibt Jesus dem Gespräche eine andere Wendung, um tieferen Eindruck auf ihr Herz zu machen. Er sagt ihr: „Gehe, rufe deinen Mann und komm hierher". Sie antwortet v. 17: „Einen Mann habe ich nicht." Jesus antwortet: „Du hast recht gesagt: einen Mann habe ich nicht; denn fünf Männer hast du gehabt und den du jezt hast, der ist nicht dein Mann. Dies hast du wahr geredet" (ἀληθές als wahres). Ueber die Absicht, in der Jesus das Weib aufforderte ihren Mann zu rufen, sind die Ausll. verschiedener Meinung. Gewiß war es nicht die Absicht, auch ihrem Manne zugleich mit ihr die Gabe Gottes zuzuwenden (*Chr.*, *Lücke, God.*), da Jesus von vornherein die Verhältnisse des Weibes vermöge übernatürlichen Wissens kante und nicht erst durch ihre Antwort seine prophetische Gabe gewekt wurde. Auch nicht zunächst oder allein die Absicht, das Weib an ihrer wunden Stelle zu treffen und das Gefühl der Schuld zu wecken (*Ebr., Brckn., Lthdt., Ew., Weiß*), sondern zunächst sein übermenschliches Wissen ihr kundzugeben und dann zugleich ihr Gewissen zu wecken (*Mey., Hngstb.*). Dies ergibt sich daraus, daß Jesus auf ihre Antwort, daß sie keinen Mann habe, ihr eheliches Verhältnis von Anfang an ihr aufdekt, so daß sie ihn als einen Propheten d. i. als einen Mann, den Gott mit höherem Wissen ausgestattet habe (vgl. 1 Sam. 9, 8 f.), erkent (v. 19) und ihn den Leuten der Stadt als einen Mann bezeichnet, der ihr alles was sie gethan gesagt habe (v. 29). Auch ihre Antwort ἄνδρα οὐκ ἔχω ist nicht mit *Mey. Weiß* als halbwahr, womit sie dem offenen Schuldbekentnisse ausweichen wolte, zu betrachten. Denn eine halbwahre Rede würde Jesus nicht als καλῶς und ἀληθές bezeichnet haben. Sie nahm vielmehr das von Jesu gebrauchte Wort ἄνδρα in seiner eigentlichen Bedeutung und antwortete, daß sie keinen Mann habe; denn einen Ehemann hatte sie wirklich nicht, sondern nur einen Buhlen. Nicht erst Jesus betont das ἄνδρα, sondern schon das Weib, in deren Antwort ἄνδρα bereits an der Spitze steht. Aber Jesus erkent nicht blos die Richtigkeit ihrer Antwort an, sondern dekt ihr auch ihr jetziges und früheres eheliches Verhältnis auf. Unter den fünf Männern, die sie gehabt, sind Ehemänner zu verstehen, die sie nach einander ge-

habt hatte und von denen sie teils durch den Tod teils durch Scheidung getrent worden war. Darunter sind nicht Buhlen mitbegriffen oder gar alle fünf für *scortatores* zu halten (*Chrys., Ebr.* u. A.), da der jetzige als nicht ihr Ehemann jenen fünf entgegengesezt wird.[1] So viel ist jedoch klar, daß ihr eheliches Leben nicht keusch und züchtig war, und daß das Weib durch Aufdeckung desselben sich im Gewissen getroffen fühlte. — In ihrer Antwort v. 19 spricht sich aber nicht Erkentnis ihrer Sünde aus, sondern nur die Anerkennung, daß Jesus, der vermöge übernatürlichen Wissens ihren ganzen Lebenswandel aufgedekt hat, ein Prophet sei, worin durchaus nicht ein entschiedenes, ernstliches Sündenbekentnis (*Stier*) liegt, sondern nur Eingeständnis der Warheit dessen was Jesus über ihre Vergangenheit und Gegenwart gesagt hat, womit sie freilich die Sündhaftigkeit ihres gegenwärtigen Lebenswandels eingesteht. Wenn sie dann (v. 20) Jesu die nationale Streitfrage vorlegt, ob dieser Berg (d. i. der vor Augen liegende Garizim) oder Jerusalem die rechte Stätte der Gottesverehrung sei, so will sie damit nicht ‚nach Weiberlist' (*de W.*) der weiteren unangenehmen Erörterung ihrer Verhältnisse ausweichen (*Ebr., Mey.*), sondern sich von dem Propheten, für den sie Jesum hielt, Gewißheit über den rechten Ort der Anbetung Gottes geben lassen, damit sie Gott in der ihm wolgefälligen Weise verehren könne, um Gnade und Vergebung ihrer Sünden und Anteil an dem messianischen Heile (vgl. v. 25) zu erlangen. Die religiös nationale Frage hat für sie nicht nur ‚rein theoretisches' (*Mey., Weiß*), sondern wesentlich praktisches Interesse. — Die Frage selbst anlangend, so hatten die Samaritaner, nachdem ihnen die Beteiligung am Tempelbau Serubabels abgeschlagen war und später Nehemia einen Enkel des Hohenpriesters Jojada, der eine Tochter des Horoniters Sanballat geheiratet, aus Jerusalem vertrieben hatte (Neh. 13, 28), einen eigenen Gottesdienst auf dem Berge Garizim errichtet, indem der vertriebene Enkel Jojada's mit

1) Das Verhältnis dieser Frau zu den fünf Männern allegorisch (*Orig.*) oder symbolisch vom Götzendienste der fünf Völkerschaften Samariens, die dann den Jehovadienst angenommen (2 Kön. 17, 24 ff. *Joseph. Antt. IX, 14, 3*), zu deuten, entweder mit Festhaltung des historischen Sinnes (*Hngstb., Weizs.*), oder im Interesse der mythischen Erklärung (*Strauß*), oder als ungeschichtliche Symbolisirung des Evangelisten (*Keim*), entspricht weder dem geschichtlichen Charakter des Evangeliums und dieser Erzählung, noch ist es sachlich zutreffend. Zwar nicht insofern als dann das samaritanische Heidentum als Ehe und der Jehovadienst als Buhlerei dargestelt wäre, was nicht denkbar sei; denn *Hngstb.* faßt die Sache so, daß das Volk früher in fünffacher geistlicher Ehe mit seinen Götzen gelebt, dann aber sich um die Ehe mit Jehova beworben habe, die ihm versagt wurde; wol aber aus dem Grunde, weil in 2 Kön. 17, 20 f. nicht fünf, sondern sieben Götzen der aus fünf Gegenden Babyloniens nach Samaria verpflanzten Heiden genant sind und v. 32 ausdrücklich bemerkt ist, daß sie daneben auch Jehova in abgöttischer Weise verehrten. Sodann fehlt jede Andeutung für die Auffassung des samaritischen Weibes als Repräsentantin ihres Volkes, vielmehr wird sie in v. 22 deutlich als einzelnes Glied des Volks betrachtet, und die derzeitige Gottesverehrung der Samariter nicht als Götzendienst oder geistige Buhlerei, sondern nur als ein der Warheit der Gottesoffenbarung nicht entsprechender Gottesdienst dem Gottesdienste der Juden gegenübergestelt.

Hilfe seines Schwiegervaters dort einen Tempel erbaute und das erbliche Hohepriestertum in der samaritischen Gemeinde erhielt. Vgl. *Joseph. Antt. XI, 8, 2 f.*, wo diese Gründung irrtümlich in die Zeit des Hohenpriesters Jaddua und in die lezten Jahre des Darius Codomannus und die ersten Jahre Alexanders d. Gr. verlegt ist. Dieser Tempel wurde von Johannes Hyrkan im J. 129 v. Chr. zerstört und nicht wieder aufgebaut; aber die Stätte selbst blieb den Samaritern heilig, so daß sie noch heutiges Tages auf der Spitze des Berges Garizim dreimal im Jahre (am Pascha-Wochen- und Laubhüttenfeste) Gottesdienst halten und als Paschaopfer 7 Lämmer für die Gemeinde darbringen. Vgl. *Robins.* Paläst. III S. 319 u. *Petermann* in Herzog's Realencykl. XIII S. 365 ff.

V. 21. Die Antwort Jesu weist das Weib auf die wahre Anbetung Gottes hin, mit deren Eintreten die Streitfrage über die irdische Stätte derselben wegfallen werde. „Glaube mir, Weib, es komt die Stunde, da ihr weder auf diesem Berge noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet.“ Das πίστευέ μοι knüpft an das: ‚du bist ein Prophet‘ an. Hält sie Jesum für einen Propheten, so kann er auch Glauben für das was er ihr über die Anbetung Gottes zu sagen hat, in Anspruch nehmen. Mit dem Worte: es komt die Stunde u. s. w. weist er auf die messianische Zeit hin, in welcher die bisherigen Beschränkungen für den Gottesdienst fallen werden. προσκυνήσετε kann, zu dem Weibe gesprochen, nur auf die Samariter gehen, nicht anf die Menschen überhaupt (*God.*), oder auf die Samariter (Heiden) und die Juden (*Hngstb., Hlgf.*). Von den Juden oder den Menschen überhaupt ist erst in v. 22 ff. die Rede und damit das gegen die richtige Beziehung des προσκυνήσετε erhobene Bedenken beseitigt, daß über die künftige Gottesverehrung der Juden nichts gesagt wäre und der Schein, daß für sie die locale Gebundenheit des Cultus noch fortdauern werde, entstehen könte. τῷ πατρί sagt Jesus, nicht τῷ θεῷ, indem mit der vollen Offenbarung Gottes in Christo die Gläubigen in das Verhältnis der Gotteskindschaft gesezt werden. V. 22. „Ihr betet an was ihr nicht wisset; wir beten an was wir wissen.“ ἡμεῖς wir Juden, indem Jesus nicht blos weil ihn das Weib als Ἰουδαῖος angeredet hatte, sondern auch nach seiner irdischen Zugehörigkeit zum Volke Israel (Gal. 4, 4) sich mit in die Juden einschließt; jedoch nicht, weil er hier Partei ist (*de W.*), oder um dem Rechte seines messianischen Patriotismus, wie selbiges in der Geschichte und der Ordnung Gottes begründet war, nichts zu vergeben (*Mey.*), oder ‚um das Weib von der Unwarheit ihrer Nationalität loszulösen und zur Anerkennung der wesentlichen Warheit Israels zu bringen‘ (*Lthdt.*); denn Jesus ließ sich bei seinem Reden und Handeln weder von Patriotismus leiten, noch fordert er für den Glauben an ihn als Erlöser Aufgeben der Nationalität; sondern einfach, weil sein irdischer Zusammenhang mit den Juden nach Geburt und Stellung unter das Gesetz in der göttlichen Heilsordnung begründet und durch die Gottesoffenbarung in Israel vorbereitet war. ὃ οὐκ οἴδατε ist Objectsaccusativ, da προσκυνεῖν sowol mit dem Accus. als mit dem Dativ construirt wird. Gemeint ist Gott, aber nicht per-

sönlich, sondern als der Angebetete nach seinem Wesen, als das was man an Gott hat, bezeichnet. *Lthdt.* u. *Brckn.* beziehen diesen Ausspruch darauf, daß die Samariter Gott als den Gott des Heils und der Erlösung nicht kennen; *Hngstb.* u. *God.* darauf, daß Gott sich ihnen nicht kundgegeben hat. Beides hängt damit zusammen, daß sie nur den Pentateuch annahmen, die in den Schriften der Propheten enthaltene geschichtliche Entwickelung der Gottesoffenbarung verwarfen. Dadurch wurde ihre aus dem Pentateuch geschöpfte Gotteserkentnis zur Nichtkentnis, denn die wahre Gotteserkentnis besteht nicht in einer beliebigen Auswahl aus dem was Gott in seinem Worte geoffenbart hat, sondern in der Annahme der ganzen geschichtlichen Offenbarung Gottes nach ihrem jedesmaligen Standpunkte. Sofern nun die Juden die ganze Offenbarung des A. Bundes besaßen und anerkanten, beten sie an was sie wissen oder kennen. Dies gilt natürlich von dem Volke als Ganzem, nicht von allen einzelnen, da es im Volke auch viele Verächter des Wortes Gottes und viel religiöse Unwissenheit gab. — Mit der alttestamentlichen Gottesoffenbarung war aber die Offenbarung Gottes nicht abgeschlossen, sondern schon Moses hatte, und noch deutlicher hatten die Propheten die volle Offenbarung des Herrn in der Zukunft, in der Erscheinung des Messias verheißen. Mit der Verwerfung Jesu, der sich durch Wort und That als der verheißene Erlöser Israels bezeugt hat, sind die Juden in Bezug auf ihre Gottesverehrung den Samaritern gleich geworden, daß auch sie nur anbeten was sie nicht wissen, weder Gott warhaft erkennen noch ihn seinem Wesen entsprechend anbeten. — Zur Begründung des Urteils über die Anbetung der Samariter und der Juden fügt der Herr hinzu: „denn das Heil komt von den Juden.“ Es geht von ihnen aus (ἐκ), sofern Gott dem Patriarchen Abraham, dem Stammvater der Juden, bei seiner Berufung nicht blos die Mehrung seines Samens zu einem großen Volke, sondern zugleich die Verheißung, daß in seinem Samen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollen, erteilt hat (Gen. 12, 1 ff.) und kraft dieser Verheißung die Nachkommenschaft Jakobs zu seinem Eigentumsvolke, aus welchem Christus der σωτήρ nach dem Fleische hervorgehen solte (vgl. Röm. 9, 5), angenommen hat. — Mit diesem Ausspruche hat Jesus der Samariterin nicht nur die Frage nach der wahren Stätte der Anbetung Gottes beantwortet, sondern zugleich gesagt, daß die Samariter sich nicht im Besitze der richtigen, zum Heile führenden Gotteserkentnis und Gottesverehrung befinden. ἡ σωτηρία ist die Rettung vom Verderben der Sünde mit Einschluß der aus der Versöhnung mit Gott fließenden Fülle des in dem Begriffe der ζωὴ αἰώνιος zusammengefaßten Heils.

V. 23. „Aber es komt die Stunde und ist schon jezt, daß die wahren Anbeter den Vater in Geist und Warheit anbeten werden; denn der Vater sucht die ihn als solche anbeten.“ Mit ἀλλά, im Gegensatz gegen das über die Anbetung der Juden und Samariter gesagte erklärt nun Jesus, wie die warhafte Anbetung beschaffen sein soll. Mit ἔρχεται ὥρα wird der Gedanke v. 21 wieder aufgenommen, um zu

der negativen Bestimmung: weder auf diesem Berge noch in Jerusalem, die positive Erklärung über die wahre Anbetung Gottes nachzubringen. ἔρχεται ὥρα weist auf die Zukunft hin; diese Zukunft ist aber schon im Anbruch καὶ νῦν ἐστίν und jezt schon da. οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταί die welche Gott in der seinem Wesen entsprechenden Weise anbeten. ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ bezeichnet das Element, in welchem die Anbetung sich bewegt: im Geiste, da Gott Geist ist (v. 24), und in ἀληθείᾳ d. h. nicht: mit Aufrichtigkeit und Redlichkeit, sondern in Warheit d. i. dem Wesen Gottes entsprechend, nicht mehr ἐν σαρκὶ καὶ σκιᾷ, worin die Anbetung nicht nur der Samariter sondern auch der Juden sich bewegte. πνεύματι ist nicht Bezeichnung des objectiven göttlichen Geistes (*Stier, Brckn.*), sondern die vom göttlichen Geiste erleuchtete und belebte geistige Natur des Menschen. Die Anbetung Gottes in Geist und Warheit sezt ‚die volle Erkentnis der Warheit, welche das Wesen Gottes offenbart' voraus (*Weiß*), aber darum ist der Gegensatz hiervon nicht blos ‚die immer erst relative (wenn auch dem Standpunkte der vorbereitenden Gottesoffenbarung entsprechende) Gotteserkentnis des Judentums', sondern auch die Gotteserkentnis der Samariter, ohne Rücksicht auf den v. 22 erwähnten Unterschied beider. Denn beide haben nicht die volle erst durch Christum offenbar gewordene Warheit; daher ist auch die Gottesverehrung beider an Aeußerlichkeiten gebunden, durch bestimte Opferstätten und sarkische Opfer, die nicht dem geistigen Wesen Gottes des Vaters entsprechen, vermittelt. Obgleich nämlich das Heil von den Juden ausgeht und die Stunde der Offenbarung desselben schon gekommen ist, so ist die wahre Gottesanbetung doch erst im Anbruche begriffen, nur erst im Kreise Jesu und seiner Jünger beginnend, nicht schon in die Welt eingeführt und der Opferdienst im Tempel zu Jerusalem noch nicht aufgehoben. — Im folgenden Satze: denn auch der Vater sucht u. s. w. wird durch καί vor ὁ πατήρ betont, daß solche Anbeter auch vonseiten des Vaters verlangt werden (*Mey.*). ζητεῖ sucht d. h. verlangt danach. τοιούτους steht voran: solche begehrt er als Anbeter. — In v. 24 wird die Anbetung Gottes im Geiste aus dem geistigen Wesen Gottes begründet. πνεῦμα als Prädicat ist mit Nachdruck voraufgestelt wie θεός im dritten Satzgliede von 1, 1. Dabei sezt Jesus voraus, daß das samaritische Weib die Erkentnis, daß Gott Geist ist, besitze. Dies konte er auch, da diese Erkentnis, obschon sie weder im Pentateuche noch irgendwo im A. T. (auch in Jes. 31, 3 nicht) direct gelehrt wird, sich aus der Schriftlehre von der Einheit und Einzigkeit Gottes und dem strengen Verbote jeder Abbildung des göttlichen Wesens mit der Motivirung, daß am Sinai keine Gestalt Gottes zu sehen war, als Jehova aus dem Feuer heraus zu Israel redete (Deut. 4, 15 ff.), folgerichtig ergab, Jesus also damit keine neue Lehre vortrug. Neu ist nur die aus der anerkanten Warheit gezogene Folgerung, daß die wahre Gottesanbetung auch dem geistigen Wesen Gottes adäquat sein müsse.[1]

1) Es liegt demnach kein Grund dafür vor, zur Rechtfertigung dieses

Absolut genommen und von dem geschichtlich vorliegenden Gegensatz abgesehen scheint dieser Ausspruch Christi auch alle Einschränkung des christlichen Gottesdienstes durch Ort- und Zeitverhältnisse auszuschließen. *Hngstb.* hält dagegen die Bemerkung kaum für nötig, daß dieser Ausspruch gegen das Aeußerliche im Cultus nur insofern gerichtet ist, als dasselbe auf selbständige Bedeutung Anspruch mache, während *God.* bemerkt, daß der christliche Gottesdienst eben kraft seiner Freiheit sich selbst solchen Formen unterwerfen könne, aber die äußere Anbetung dann, wie Madame *Guyon* sich ausdrücke, nur ein Widerschein *(rejaillissement)* der Anbetung im Geiste sei. Diese Bemerkungen enthalten wahre Momente, reichen aber zur Hebung des Bedenkens nicht aus. Auch der mosaische Cultus legte den Aeußerlichkeiten — dem Besuche des Tempels, der Darbringung von Thieropfern, den gesetzlichen Reinigungen u. dgl. — nicht selbständige Bedeutung bei. Die Propheten von Samuel an rügen mit den stärksten Worten das Wertlegen auf das *opus operatum* des äußerlichen seelenlosen Gottesdienstes. Dennoch stand es dem gottesfürchtigen Israeliten nicht frei, sich über die gesetzlichen Cultusformen beliebig hinwegzusetzen und Gott nach eigenen Gedanken zu verehren. Auch der christliche Gottesdienst ist nicht blos Widerschein der Anbetung Gottes im Geiste. Die Grundlage desselben, die Predigt samt den Sacramenten, ist von Christo angeordnet. Diese Anordnung darf weder die christliche Gemeinde aufgeben, noch darf der einzelne Christ sich ihr entziehen wollen. Denn ‚der Mensch als geistleibliches Wesen bedarf des Aeußeren, um zum Geistlichen geführt zu werden, und das geistliche Leben muß verkümmern, wenn ihm diese Stütze entzogen wird' (*Hngstb.*). Demnach besteht die Anbetung Gottes in Geist und Warheit nicht in abstracter Loslösung der gemeinschaftlichen Gottesverehrung an bestimtem Orte und zu bestimter Zeit von der geschichtlich gegebenen und für die zeitliche Entwickelung des geistlichen Lebens unentbehrlichen Norm, sondern in der der uns durch Christum erworbenen Versöhnung mit Gott unserem himmlischen Vater entsprechenden und unser Leben in dem Gnadenstande der Gotteskindschaft fördernden Weise der Gottesverehrung.

V. 25 f. Das Weib ahnt, daß Jesus von einer Neugestaltung der Anbetung Gottes in der Zukunft, welche das religiöse Bedürfnis befriedigen werde, rede und antwortet: „Ich weiß, daß Messias komt, Christus genant; wenn derselbe komt wird er uns alles verkündigen." Μεσσίας ohne Artikel ist als Eigenname gebraucht, welchen die Sama-

---

Ausspruchs dem Weibe gegenüber mit *Lücke* darauf hinzuweisen, daß der mosaische Monotheismus damals auch in der samaritanischen Religion darauf gerichtet war, das Anthropopathische und Anthropomorphische aus den Vorstellungen von Gott zu entfernen. Dieses Bestreben, wie es nicht nur im samaritanischen Pentateuche sondern auch in den Targums und zum Teil schon in der LXX vorliegt, hängt vielmehr mit der im späteren Judentum immer stärker zu Tage tretenden Verknöcherung der lebendigen Gotteserkentnis in abstracten Deismus zusammen, welcher im schroffsten Gegensatze zu der von Christo gelehrten Anbetung Gottes in Geist und Warheit steht.

riter wol von den Juden vernommen hatten, und ὁ λεγόμενος Χριστός ist vom Evangelisten zugesezte Erklärung des Fremdwortes, vgl. 1, 42. Eine Ahnung, daß Jesus der Messias sei, spricht sich in diesem Worte nicht aus, sondern nur ein Verlangen nach seinem Erscheinen. Dies liegt in den Worten: wenn derselbe komt, wird er uns alles verkündigen. πάντα im populären Sinne: alles auf die rechte Anbetung Gottes Bezügliche. Ganz irrig haben *Lücke* u. *de W.* in dieser Rede der Samariterin eine ausweichende oder abbrechende Wendung der weiteren Unterredung mit Jesu finden wollen. Würde in diesem Falle wol Jesus sich ihr als Messias kundgegeben haben? Die Samaritaner teilten mit den Juden die Erwartung eines Messias, gründeten dieselbe aber hauptsächlich auf 5 Mos. 18, 15 (einen Propheten aus deiner Mitte wie mich wird der Herr dein Gott erwecken); denn Gen. 49, 10 erklärten sie שִׁילֹה nicht vom Messias sondern von Salomo (anders *Hngstb.* Christologie I S. 75 f.). Den Messias nennen sie תָּהֵב d. i. nach *Gesen. conversor,* nach *Peterm.: qui poenitentes reddit s. reducit (sc. ad Deum homines)*, dagegen nach *de Sacy* und *Juynboll (carm. Samarit. p. 52):* der Wiederkehrende *(celui qui revient)*, indem sie ihn nach 5 Mos. *l. c.* (einen Propheten wie mich) warscheinlich als wiederkehrenden Moses dachten.[1] — V. 26. Die Erklärung Jesu: „Ich bins" (der Messias) steht nicht in Widerspruch mit dem von den Synoptikern erwähnten Verbote, ihn öffentlich als Messias zu verkündigen, Mtth. 16, 20 u. a. (*de W.*); denn bei den Samaritern war nicht wie bei den Juden Mißbrauch zu politischen Zwecken (s. zu Mtth. 16, 20) zu befürchten. Aus dem Folgenden ersehen wir, daß das Weib dieses Selbstzeugnis Jesu im Glauben aufgenommen hat, s. v. 29 u. 42.

V. 27—38. *Jesus und seine Jünger.*[2] — V. 27. Darüber (ἐπὶ τούτῳ als dies vorging) kehrten die Jünger aus Sychar zurück und

---

1) Vgl. *Gesenius, de Theolog. Samarit. p. 41 ff.* und *Carmina Samarit. p. 75; Sylv. de Sacy* in *Notices et extraits. T. XII p. 29* u. *209. Bargès les Samaritains de Naplouse. Paris 1855 p. 90. Vilmar, Abulfathi Annales Samarit. arab. 1865. Proleg. 4* u. *Petermann* a. a. O. S. 375. Nach *Robins.* Paläst. III S. 320 nennen die Samaritaner den Messias jezt auch *Muhdi* d. i. Führer. Obwol sie ihn sich mehr als Propheten denn als König vorstellen, womit die Angabe des Weibes: er wird uns alles verkündigen, im Einklange steht, so erwarten wenigstens die jetzigen Samaritaner von ihm eine große politische Umwälzung und die Wiederherstellung des wahren Glaubens.

2) In v. 27 ist ἐθαύμαζον in ℵ*ABCDG al.* dem nur durch *LSUV*ΓΔΛ bezeugten ἐθαύμασαν unbedingt vorzuziehen. — V. 29. Statt πάντα ὅσα Rec. in *AC*^{3}*DL*Γ *al.* hat *Tisch. 8* πάντα ἃ in ℵ*BC** u. Verss. aufgenommen. — V. 30. οὖν der Rec. ist durch ℵΓ schwach bezeugt und von *Tisch. 8* nach *ABL*ΓΛΠ getilgt. Ebenso δέ nach ἐν in v. 31. — In v. 34 ist ποιήσω in *BCDKLT*^{b} doch wol nur Conformation nach dem parallelen τελειώσω, und mit *Tisch. 8* u. A. ποιῶ in ℵ*B*ΓΔΛ *al.* für ursprünglich zu halten. — V. 35. Statt τετράμηνον (Rec. mit *AC*^{3}ΓΔΛΠ *al.*) ist nach sämtlichen Majusk. außer Π τετράμηνος zu lesen. — V. 36. Das καί vor ὁ θερίζ. (Rec. mit *AC*^{2}ΓΔΛΠ *al.*) fehlt in ℵ*BC***DLT*^{b} *al.* und ist nicht ursprünglich, sondern nur zur Verbindung eingeschoben, nachdem man ἤδη zum Vorhergehenden gezogen hatte; dagegen das καί nach ἵνα, obwol es in *BCL* fehlt, doch warscheinlich echt, und nur als überflüssig scheinend weggelassen worden. — V. 37. Der Artikel ὁ vor

wunderten sich, daß Jesus mit einem Weibe redete (denn die rabbinische Sitte verbot Gespräche mit Frauen an öffentlichen Orten, namentlich über Gesetzesfragen), und dazu noch mit einem samaritischen Weibe; aber aus Ehrfurcht vor ihrem Meister wagte keiner zu fragen, was er suche d. h. begehre oder was er mit ihr rede. V. 28 f. Das Weib aber eilte nun (οὖν infolge der Unterbrechung des Gesprächs durch die Rükkehr der Jünger), ihren Wasserkrug zurücklassend, in die Stadt und sagte den Leuten: „Komt, sehet einen Menschen, der mir alles gesagt was ich gethan habe, ob dieser etwa Christus sei". In dem ὅσα ἐποίησα klingt das Gefühl gethanen Unrechts durch. μήτι οὗτός ἐστιν ὁ Χρ. nicht: ob nicht dieser der Christus ist — gegen den constanten Gebrauch des μήτι, welches immer eine verneinende Antwort voraussezt, sondern: ‚doch nicht etwa dieser ..?' Doch ist diese Frage nicht als Ausdruck des Zweifels zu fassen, sondern Ausdruck der Bescheidenheit oder der Schüchternheit, Männern gegenüber ein entscheidendes Urteil zu fällen über einen Mann der solchen Eindruck auf sie gemacht hatte. — V. 30. Auf diese Mitteilung hin kamen die Leute aus der Stadt zu Jesu. V. 31 ff. Inzwischen (ἐν τῷ μεταξύ zwischen dem Fortgange des Weibes und der Ankunft der Leute aus der Stadt) nahm Jesus von der Bitte der Jünger, daß er essen möge, Anlaß zu einer bedeutungsvollen Erklärung über seinen Beruf. „Ich habe — sagt er ihnen — eine Speise zu essen, die ihr nicht kennet". βρῶσις bed. zunächst nicht die Speise (= τὸ βρῶμα), sondern die Handlung des Essens, aber mit Inbegriff der dazu erforderlichen Nahrungsmittel, so daß βρῶσιν ἔχω φαγεῖν nur besagt: für mich gibt es ein Essen, das ihr nicht kennet (*Weiß*). Die Jünger denken dabei aber an Nahrungsmittel und sagen zu einander v. 33: „es hat ihm doch nicht jemand zu essen gebracht?" worauf Jesus v. 34 ihnen erklärt, worin seine Speise besteht. Daß die Jünger Jesu Wort nicht verstehen, kann nicht auffallen, da der sinnbildliche Gebrauch der Worte: Essen und Speise, in welchem Jesus dieselben faßt, weder nahe lag noch im A. T. irgendwo vorkomt. „Meine Speise ist (d. h. besteht darin) daß ich thue den Willen deß der mich gesandt hat und sein Werk vollbringe." Die telische Bed. des ἵνα läßt sich hier nicht anwenden. Die Erklärung: ‚ich verfolge die Bestimmung oder das Bestreben zu thun' (*Mey., God.*) verschiebt nur den Gedanken (*Weiß*). Denn das Bestreben, den Willen Gottes zu thun, hat Jesus immer, hier aber spricht er von dem was ihm jezt Sättigung gewährt. Das Präs. ποιῶ drükt das fortwährende Thun aus, der Aor. τελειώσω den Vollendungsact, die künftige Spitze des ποιῶ (*Mey.*), vgl. 17, 4. Der Vergleichungspunkt zwischen dem Essen der Speise und dem Thun des göttlichen Willens liegt in dem Begriffe der vollen Befriedigung, welche der Lebensberuf gewährt. Das Vollbringen des Berufs konte jedoch nur der Sohn Gottes als seine Speise bezeichnen, der sich bewußt

---

ἀληθινός (*AC*³*D*ΓΛΠ *al.*) fehlt in ℵ*BC***KL al.* und ist wol nur zugesezt, weil man ἀληθ. mit λόγος verband. — V. 38. Das Perf. ἀπέσταλκα, welches *Tisch. 8* nur nach ℵ*D* aufgenommen, ist nur Conformation nach den folgenden Perfecten und ἀπέστειλα in *ABCLT* für ursprünglich zu halten.

war, nicht nur daß sein Leben ganz in der Erfüllung des Willens seines Vaters aufging, sondern der auch die Kraft der Lebenserhaltung in der Gemeinschaft mit seinem Vater besaß; vgl. das Wort, mit welchem Jesus Matth. 4, 4 die Versuchung des Satans zurückgewiesen hat. — V. 35. In dem Gotteswerke, das er an der Samaritanerin gethan, seine höchste Befriedigung zu finden, davon sind die eben jezt auf den Ruf des Weibes herbeikommenden Stadtbewohner (v. 30) ein Beweis. So hat *Weiß* richtig den Zusammenhang von v. 35 ff. mit v. 34 vermittelt. „Saget ihr nicht, noch vier Monate sind und (= dauert es bis) die Ernte komt? Siehe ich sage euch, hebet eure Augen auf und schauet die Felder, daß sie weiß sind zur Ernte". Die Worte ἔτι τετράμην. bis ἔρχεται sind keine sprichwörtliche Redensart in dem Sinne: Vier Monate von der Aussaat an gerechnet pflegt die Ernte zu kommen (*Lightf., Grot.,* auch *Lücke, Thol., de W., Ebr., Beyschl.,* z. Joh. Fr. S. 64). Denn abgesehen davon, daß von einem solchen Sprichworte sonst keine Spur zu finden und daß es für Palästina gar nicht richtig wäre, da dort die Aussaat Ende October und die Ernte Mitte April begint, also gegen 6 Monate zwischen Aussaat und Ernte liegen (vgl. m. bibl. Archäol. §. 118), hiervon abgesehen, spricht gegen die sprichwörtliche Auffassung schon das ἔτι und die Nichterwähnung der Saatzeit. Beides zeigt, daß die Worte jezt d. i. in der Zeit, wo noch 4 Monate bis zur Ernte waren, gesprochen sind, nämlich in der Zeit der eben sprossenden jungen Saaten, d. i. im December, woraus sich ergibt, daß Jesus im December durch Samaria reiste, sich also vom Paschafeste ab gerechnet in Judäa gegen 7—8 Monate aufgehalten hatte. Das ὑμεῖς λέγετε erfordert übrigens nicht die Annahme, ‚daß die Jünger vorher auf der Wanderung solche Bemerkung gemacht hatten, nicht als Oekonomen sondern als Theologen, um darauf hinzuweisen, wie sehr der Mensch auf das Harren und Hoffen hingewiesen ist, wie sehr es für ihn gilt seine Seele in Geduld zu fassen, in dem Sinne von Jak. 5, 7' (*Hngstb.*). Dieser Annahme steht nicht nur das Präsens λέγετε entgegen, sondern auch die Nichterwähnung des Anlasses für ein solches Wort der Jünger im vorliegenden Zusammenhange, und noch mehr ihr Nichtverstehen des Wortes Jesu von der Speise, die er zu essen habe, wobei die Jünger sich nicht eben als Theologen erweisen. ὑμεῖς λέγετε erklärt sich vollständig, wenn Jesus unter Hinweis auf die vor Augen liegenden Saatfelder sagt: Im Blicke auf diese Fluren sagt ihr gewiß, daß noch vier Monate bis zur Ernte vergehen, schaut aber auf die meinem Berufe sich darbietenden Saatfelder, wie sie schon weiß d. h. reif zur Ernte sind. Die Saatfelder, auf die zu schauen der Herr seine Jünger auffordert, sind nämlich die aus der Stadt kommenden glaubensbereiten Samaritaner. Die Betonung des ὑμεῖς, dem kein ἐγώ entspricht, erklärt *Weiß* daraus, daß der Gegensatz der Personen gegen den ihrer und seiner Anschauung zurücktritt. Streitig ist die Verbindung des ἤδη, ob es zum Vorhergehenden zu ziehen ist, oder zum Nachfolgenden (v. 36). Die ältesten Codd. ℵ*BM*Π *al.* geben, weil sie keine Interpunction haben, darüber keinen Aufschluß. Die Recepta (nach C^2GHKS *cet.*) verbindet es mit dem Vorhergehenden: weiß sind

die Felder zur Ernte schon jezt. So auch *Mey., Weiß, Luthdt.*; vgl. für die Stellung am Ende des Satzes 1 Joh. 4, 3. Aber der Grund: weil es gegensätzlich dem ἔτι entspreche, ist nicht durchschlagend, da auch bei der Verbindung mit dem Folgenden (*Tisch. God. Ebr. Ew.*) ἤδη einen Gegensatz zu ἔτι bildet. Auch die Behauptung von *Weiß*, daß dadurch die Correlation mit ἔτι aufgehoben wird, ist ohne Beweiskraft. Für die Verbindung mit dem Folgenden spricht vielmehr der Umstand, daß καί vor θερίζων in den ältesten Codd. (ℵ*BC*DL*) fehlt und den Sätzen v. 36 die Verbindung mit v. 35 fehlt, die in dem mit Nachdruck vorangestelten ἤδη gegeben ist.

V. 36. „Schon empfängt der Erntende Lohn und sammelt Frucht zu ewigem Leben, damit sowol der Säende zugleich sich freue als auch der Erntende." Der Lohn besteht darin, daß er Frucht sammelt (*Lücke, Mey., God. Hngstb., Weiß*), indem καί explicativ zu fassen: und zwar dadurch daß er. εἰς fassen *de W., Mey., Hngstb.* örtlich, das ewige Leben als Scheuer gedacht, in welcher er die Frucht einsammelt; aber dann dürfte wol der Artikel vor ζωήν nicht fehlen. ἵνα geht auf die göttliche Ordnung (*Lücke, Mey.*), nicht von der Absicht des Säemanns (*Weiß*); denn wenn auch dieser die Absicht haben mag, daß mit ihm zugleich der in seinem Dienste stehende Schnitter sich freue, so wird die Freude, die beide haben sollen, nach dem Contexte ihnen nicht durch das Werk des Säens, sondern dadurch bereitet, daß die Fluren, wo nach menschlicher Aussicht die Erntezeit noch ferne liegt, schon zum Ernten reif sind. Durch die Verbindung des ἤδη mit v. 36 wird übrigens nicht die Ernte schon in die Gegenwart verlegt, während sie doch nach der weiteren Erklärung der Zukunft, nämlich der Zeit der apostolischen Arbeit angehöre (*Lthdt.*), sondern die Ernte nur als unmittelbar bevorstehend dargestelt. Dies ergibt sich aus dem ὁμοῦ χαίρῃ, indem ὁμοῦ nicht blos die gemeinsame sondern auch die gleichzeitige Freude andeutet, nämlich die Erntefreude, die nicht blos der Schnitter sondern auch der Säemann zur Zeit der Ernte über den Segen seiner Säearbeit haben soll. Der σπείρων ist in diesem allgemeinen Ausspruche Christus und θερίζων geht auf die Jünger (v. 38), wobei der Singul. θερίζων aus der allgemeinen Fassung dieser Sentenz zu erklären. Der Ausspruch enthält nur den allgemeinen Gedanken, welchen Lohn und Segen das Ernten auf dem geistlichen Gebiete bringt, zur Ermunterung der Jünger. Daraus ist also nicht zu schließen, daß die Jünger sich sofort an das Werk der Ernte machen sollen (*God.*). Eben so wenig weist aber die Unterscheidung zwischen dem Säenden und dem Erntenden darauf hin, daß die Ernte erst nach Christi Tod beginnen wird (*Hngstb.*). Ueber die Zeit der Ernte enthält v. 35 gar keine Bestimmung. Das Kommen der Samariter aus der Stadt betrachtet Jesus als einen Beweis ihrer Empfänglichkeit für die Aufnahme seines Wortes und in dieser Kundgebung ihrer Empfänglichkeit erblikt er im Geiste das Reifsein derselben für die Ernte und ein Zeichen, daß die Ernte beginnen könne, ohne damit die Erntearbeit in die Gegenwart zu verlegen. Erst in v. 37 spricht er deutlich aus, daß der Säemann ein anderer ist als der Erntende,

und zwar auch noch in der Form einer allgemeinen Sentenz, die er erst in v. 38 bestimt auf sich und seine Jünger anwendet. „Denn (v. 37) in diesem Falle bewährt sich der Spruch, daß der Säemann ein anderer ist als der Erntende". γάρ zeigt, daß mit dem angeführten λόγος der Satz: daß der Säende zugleich mit dem Erntenden sich freut, begründet werden soll und die im Vorigen angedeutete Unterscheidung zwischen beiden klarer und schärfer hingestelt wird. ἐν τούτῳ hierin, nämlich bei der Ernte von der ich rede (v. 35). ὁ λόγος = τὸ λεγόμενον der Spruch des gewöhnlichen Lebens. ἀληθινός ist, auch wenn der Artikel ὁ echt sein solte, Prädicat und nicht mit ἀληθής gleichbedeutend, sondern bezeichnet den Spruch als ein dem Wesen der Sache entsprechendes Wort. Sinn: hierin erhält der Spruch seine volle Geltung. — V. 38. „Ich habe euch gesandt zu ernten was ihr nicht gearbeitet habt; andere haben gearbeitet und ihr seid in ihre Arbeit eingetreten." Diese Worte spricht der Herr in prophetischer Vergegenwärtigung der Zukunft. In der zu ihm kommenden Schar der Samariter schaut er im Geiste die Erstlinge der für den Eintritt in das Reich Gottes reifen Menschheit, welche die zu Aposteln ausgerüsteten Jünger aufnehmen werden. Von dieser Zukunft aus sagt er: ἀπέστειλα ὑμᾶς θεριζ., sofern dem Eintreten der Jünger in die Arbeit Anderer, um zu ernten, was sie nicht gearbeitet haben, ihre Aussendung voraufgegangen sein wird. Implicite war ja in ihrer Annahme zu seinen Jüngern schon ihre Sendung beschlossen (*Lcke., Bg.-Cr., Mey., Hngstb., Lthdt.*). Daß unter den ἄλλοι, die gearbeitet haben, Jesus selbst mit begriffen ist, wird von allen Ausll., ausgenommen *Olsh.*, anerkant. Doch ist der Plural nicht mit *Thol., Lcke, Stier, Mey., Hngstb.* auf Jesum allein zu beziehen und als Plural der Kategorie zu fassen. Zunächst ist neben Jesu an den Täufer, und in weiterem Sinn an die Propheten mit Einschluß Moses zu denken, durch deren Arbeit das Kommen des Reiches Gottes vorbereitet worden. Diese faßt Jesus in der Beziehung mit sich zusammen, als auch er in den Tagen seines Fleisches noch keine Gemeinde gesammelt, sondern die Sammlung derselben nur vorbereitet hat. Neben der Beziehung des ἄλλοι auf den Täufer als Vorläufer, die in der Anwendung auf das ganze apostolische Werk anzuerkennen sei, will *God.* in der Anspielung auf den gegenwärtigen Fall bei ἄλλοι an Jesum und die Samariterin, seine eilfertige Sendbotin denken. Allein diese gehört weder zu den Säenden noch zu den Erntenden, sondern zu der einzuerntenden Frucht. κοπιᾶν bezeichnet die schwere, mühevolle Arbeit des Säens im Vergleich mit der unmittelbar lohnenden, also leichteren Ernteарbeit; aber der Gegensatz der Thränensaat und Freudenernte in Ps. 126, 5 (*Hngstb., God.*) ist weder hier noch in v. 36 indicirt.[1]

1) Die prophetische Auffassung dieses V. meint *Weiß*, besonders rücksichtlich des εἰσεληλύθατε nur durch die Annahme rechtfertigen zu können, daß der Ausspruch in dieser Form vom Standpunkte einer späteren Zeit aus gebildet sei, wobei die Rede selbst, die sich im Kreise einer aus den Synoptikern wolbekanten Bilderrede bewege, in ihrer wesentlichen Echtheit nicht berührt werde, da der Spruch (v. 38) eigentlich nur die nach v. 37 nicht

V. 39—42. *Jesus und die Samariter.*[1] — Die Geschichtserzählung wieder aufnehmend, berichtet der Evangelist v. 39 zuerst über den Erfolg des Kommens der Samariter zu Jesu: Viele aus jener Stadt Samariens glaubten an Jesum wegen der Rede des Weibes (v. 29); sodann v. 40 die Bitte derselben, daß er bei ihnen bleiben möchte, infolge welcher Jesus zwei Tage bei ihnen blieb und durch sein Wort sich ihnen so bezeugte, daß eine noch viel größere Zahl zum Glauben an ihn als den Heiland der Welt gelangte (v. 41. 42). In welcher Weise Jesus sich ihnen als Heiland bezeugte, ist nicht näher angegeben, doch aus dem διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ so viel zu erkennen, daß es nicht durch Wunderwerke, sondern durch die Macht seines Wortes geschah. Der Ausdruck ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου ist nach 1 Joh. 4, 14 zu urteilen echt johanneisch, aber im Sinne der Samariter, falls diese ihn auch nicht selbst gebraucht hatten. Denn bei ihrer Stellung zu den Juden und der Stellung der streng pharisäischen Juden zu ihnen, konten sie Jesum, wenn er sich ihnen, nach seinem Gespräche mit dem Weibe v. 21 u. 24 zu urteilen, als den Bringer der wahren, über die Schranken nationaler Volkstümlichkeiten erhabenen geistigen Gottesverehrung bezeugte, nicht für den Heiland blos Israels, sondern nur für den Heiland der Menschheit oder der Welt halten, durch den laut Gen. 12, 3 alle Geschlechter der Erde gesegnet werden solten.

Die hier berichtete Wirksamkeit Jesu in Samarien steht weder mit dem Mtth. 15, 24 ausgesprochenen Grundsatze Jesu noch mit der Weisung an die Jünger Mtth. 10, 5, noch auch mit der Feindseligkeit, welche Jesus auf der Wanderung nach Jerusalem Luk. 9, 53 in einer samaritischen Stadt erfuhr, in Widerspruch, daß darin ein Grund vorläge, sie mit *Baur* (krit. Untersuch. üb. d. kanon. Evangg. S. 145 ff.) nur für einen Typus des für den Glauben an Jesum empfänglichen Heidentums oder für eine ergreifend große Zeichnung des Weltsieges des Christentums, ohne geschichtliche Grundlage, auszugeben. Denn die ungastliche Abweisung Jesu in einer samaritischen Ortschaft schließt die gläubige Aufnahme desselben in Sychar so wenig aus, als das Luk. 4, 16 ff. u. Mtth. 13, 52 ff. berichtete feindselige Benehmen der

---

mehr notwendige Deutung hinzufüge. Allein für die Annahme, daß v. 38 eine vom Evangelisten von seinem Standpunkte aus hinzugefügte Deutung der Bildrede Jesu (v. 35—37) sei, dafür fehlt nicht nur jede Andeutung im Texte, sondern diese Annahme ist auch mit dem Wortlaute des Verses und dem geschichtlichen Charakter des Evangeliums unvereinbar. Denn wenn der Apostel auch die Reden Jesu nicht durchweg wortgetreu, sondern in der seiner Individualität entsprechenden Ausdrucksweise kraft höherer Erleuchtung warheitsgetreu wiedergibt, so hat er doch im Evangelium nirgends Jesu Reden nach ihrer späteren Erfüllung umgebildet, um Jesum *vaticinia ex eventu* aussprechen zu lassen. — Diese Annahme führt consequent verfolgt zur Verwerfung der Echtheit und Geschichtlichkeit des Evangeliums, von der aus *Baur* v. 38 auf Petrus und Johannes deutet, welche nach Act. 8, 14 in die Arbeit des Philippus eintraten.

1) V. 39. Statt ὅσα ἐπ. der Rec. mit $AC^3D\Gamma\Delta\Pi$ *al.* ist warscheinlich wie in v. 29 ἃ ἐπ. nach $\aleph BCL$ u. Verss. zu lesen. — In v. 42 ist ὁ Χριστός, welches die Rec. mit $AC^3DL\Gamma$ *al.* nach κόσμου hat, warscheinlich exegetischer Zusatz, der in $\aleph BC^*T^b$ *al.* fehlt.

Nazaretaner gegen ihn den Glauben vieler Galiläer an ihn als den Messias ausschließt. Die den Jüngern Mtth. 10, 5 f. erteilte Weisung aber galt nur für ihre erste Aussendung (s. den Comm. z. d. St.), und der in Mtth. 15, 24 gegen das cananäische Weib ausgesprochene Grundsatz enthält volle Wahrheit, die mit unserer Erzählung von Jesu Wirken in Sychar im schönsten Einklange steht. Nach unserem Berichte begab Jesus sich von Judäa nicht nach Samaria, um dort sich als Messias zu offenbaren, sondern laut v. 3 u. 43 nach Galiläa. Samaria berührte er nur auf der Durchreise und am Jakobsbrunnen bietet nur das Weib, das dorthin kam Wasser zu holen, ihm eine von Gott gefügte Gelegenheit, ein Gespräch mit ihr anzuknüpfen, und nur der Umstand, daß sein Wort auf gläubigen Boden fiel und daß die durch das Weib auf ihn aufmerksam gemachten Stadtbewohner ihn baten bei ihnen zu bleiben, bewog ihn dort zwei Tage zu verweilen, bis er den Weg nach Galiläa, dem Ziele seiner Reise fortsezte. Das Verhalten Jesu zu diesen Samaritern ist ganz gleich seinem Verhalten zu dem cananäischen Weibe, dem er troz des ausgesprochenen Grundsatzes, daß er nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt sei, die erbetene Heilung ihrer Tochter gewährte. In beiden Fällen hat das Verhalten Jesu weißagende Bedeutung für die Zukunft, indem es zeigt, daß das von ihm ausgehende Heil nicht blos für die Juden bestimt sei, sondern für die Gläubigen aller Völker. Aber diese Bedeutung liegt in der Realität dessen was Jesus gethan hat, nicht in der Beschaffenheit des Berichts, der keine Spur von Tendenzdichtung zeigt.

V. 43—54. **Jesu Auftreten in Galiläa.**[1] — V. 43 f. Nach den zwei Tagen des Aufenthalts in Samarien ging Jesus hinaus nach Galiläa, „denn er selbst bezeugte, daß ein Prophet in seinem Vaterlande keine Ehre hat.“ Dieses von dem Evangelisten angegebene Motiv zum Fortgehen Jesu nach Galiläa wird von den Ausll. sehr verschieden gedeutet. Von der Voraussetzung ausgehend, daß Galiläa die πατρίς Jesu sei, weil nach der evangelischen, auch johanneischer Betrachtungsweise Ga-

1) V. 43. Das καὶ ἀπῆλθεν (Rec. mit *A*ΓΔΛΠ *al.*) fehlt in ℵ*BCDT*^{b} *al.* und ist ergänzender Zusatz nach v. 3. — V. 45. Das ὡς (οὖν ἦλθεν) *Tisch. 8* nach ℵ**D Chrys.* statt ὅτε (ο ἡ.) ist Conformation nach v. 40; ebenso das ἅ (*Tisch.* nach ℵ*DT*^{b}Δ *al.* Verss.) statt ὅσα (ℵ^{c}*ABCL al.*) Conformation nach v. 29. 39. — In v. 46 ist das Subject ὁ Ἰησοῦς (Rec.) spätere Einschaltung, wie 3, 34 u. ö. Statt καὶ ἦν in *ABC*ΓΔ *al.* (Rec.) hat *Tisch. 8* ἦν δέ nach ℵ*DLT*^{b} aufgenommen. — V. 47. Das Object αὐτόν bei ἠρώτα (Rec. mit *A*ΓΔ *al.*) fehlt in ℵ*BCDL al.* und ist mit *Tisch. 8* als Einschaltung zu streichen. — V. 50. Das καί vor ἐπίστευσεν fehlt in ℵ*BD* und ist wol später zugesezt, sowie die Attraction ᾧ (in *D*ΓΔΛΠ *al.*) für ὅν Emendation. — V. 51. Das αὐτοῦ nach δοῦλοι, welches *Tisch. 8* nach ℵ*DL* It. Vlg. gestrichen hat, ist durch ℵ*BC*ΓΔΛΠ *al.* ausreichend bezeugt. Statt der Rec. ἀπήντησαν in *A*ΓΔΛΠ ist ὑπήντησαν mit ℵ*BCDKL* zu lesen, da ἀπηντ. sonst bei Johannes nicht vorkomt. Statt des einfachen λέγοντες (*BL Copt. Or. Chrys.*] haben ℵ*D* (*Tisch.*) καὶ ἠγγειλαν, welches die Rec. durch ἀπήγγειλαν ersezt und vor λέγοντες gestelt hat. Für ὁ παῖς σου (Rec. in *DL*ΓΔΛΠ *al.* Verss.) ist nach ℵ*ABC* It. Vlg. ὁ π. αὐτοῦ vorzuziehen. — V. 52. Statt παρ᾽ αὐτῶν steht in *B* ἐκείνην, das wol nur Aenderung ist. — V. 53. Vor ἐκείνῃ fehlt in ℵ*BC* das ἐν, das die Rec. wol nur nach dem folgenden ἐν ᾗ ergänzt hat. Das ὅτι vor ὁ υἱός σ. (Rec.) fehlt in ℵ*ABC al.* und ist aus v. 51 ergänzt.

liläa die Heimat Jesu war (1, 46. 2, 1. 7, 3. 41. 52), hat man entweder πατρίς von Obergaliläa im Gegensatze zu Untergaliläa, wo Nazaret lag (*Lange*), oder von der Vaterstadt Nazaret im Unterschiede von Galiläa verstehen wollen (*Hngstb.*). Aber das Eine so willkürlich wie das Andere. Denn für die Unterscheidung sowol zwischen Ober- und Untergaliläa als auch zwischen Nazaret und Galiläa fehlt jede Andeutung im Texte. Die Unterscheidung zwischen Jerusalem und Judäa d. i. zwischen der Hauptstadt und der Landschaft, welche *Hngstb.* hierfür geltend macht, liefert keinen Beweis für eine Unterscheidung Galiläa's von dem kleinen Städtchen Nazaret. Auch kann πατρίς hier, wo nur von der Landschaft Galiläa, nicht von Nazaret die Rede ist, nicht die Vaterstadt, sondern nur Vaterland bedeuten. Bei der Deutung aber, daß Jesus nach Galiläa, nicht nach Nazaret (*Chrys., Euth. Zig.*), oder nicht nach Capernaum (*Cyrill, Erasm., Beza, Calv., Beng., Olsh.* u. A.) gegangen sei, wird die Hauptsache (nicht nach Naz. oder Capern.) willkürlich eingetragen. Nicht minder willkürlich sind die verschiedenen Versuche, die Schwierigkeit, daß mit v. 44 begründet werden soll, warum Jesus nach seiner galiläischen Heimat ging, durch gekünstelte Deutungen der Vv. 44 u. 45 zu beseitigen. Entweder so, daß man γάρ in der Bed. nämlich, als erklärend nicht auf das Vorhergehende sondern auf das Folgende bezieht (*Lcke.*, ähnlich *Thol., Olsh.* u. *de W.*) in dem Sinne, daß die Galiläer Jesum diesmal zwar gut empfingen, aber nur wegen der in Jerusalem geschauten Zeichen (*de W.*); da dieser Gebrauch des γάρ, wenn auch im Griechischen, zumal in Parenthesen vorhanden, so doch im N. Test. beispiellos ist und das *zwar — aber nur* textwidrig eingetragen wird. Oder so, daß man mit *Mey.* aus v. 45 zu ἐδέξαντο αὐτόν den Gedanken ergänzt: weil er jezt die Ehre, die der Prophet im eigenen Vaterlande nicht hat, aus Jerusalem mitbrachte (konte er nach Galiläa zurükkehren), oder mit *Brckn.*: er ging deshalb nach Galiläa, weil er angenommen dort keinen Glauben zu finden, in der Absicht, den Kampf aufzunehmen, oder wie *Weiß* sich ausdrükt: um die Ehre, die er in Samaria hatte, in seiner Heimat, wo er vermeintlich noch keine hatte, sich dieselbe durch seine Wirksamkeit zu verschaffen. Diese Deutungsversuche werden schon dadurch verwerflich, daß sie dem γάρ die Bed. *obgleich* unterschieben, indem sie auf den Gedanken hinauslaufen: obgleich Jesus in Galiläa keine Ehre erwarten zu können meinte, ging er doch in der Absicht dorthin, sei es durch Kampf sie sich zu erwerben oder im Vertrauen auf das in Jerusalem oder in Samaria gewonnene Ansehen sie zu erlangen. Dem γάρ läßt nur *Lthdt.* sein Recht, indem er den Sinn so bestimt: Jesus ging, obgleich er in Samaria ein solch hoffnungsreiches Feld der Wirksamkeit gefunden, nach Galiläa, weil er dort nicht auf Ehre rechnen, also dort hoffen durfte, nicht beachtet zu werden, sondern in Ruhe und Stille bleiben zu können (vgl. *Hofm.* Weiß. u. Erf. II, 86 f. u. Schriftbew. II, 1 S. 171 f.). Aber dieser Deutung liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß Jesus sich für einige Zeit vom Schauplatze der öffentlichen Wirksamkeit zurückziehen wolte. Diese Voraussetzung läßt

sich weder aus 4, 1—3 folgern, noch stimt sie mit v. 45—54 überein. Zwar meint *Lthdt.*, ‚hier sei von einer Wirksamkeit in Galiläa nicht die Rede; nur ein Wunder thue er und nur gezwungen.' Allein, daß er den todtkranken Sohn des βασιλικός nur gezwungen durch ein Wunder gesund gemacht habe, läßt sich aus dem Worte: ‚wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet so glaubet ihr nicht' durchaus nicht folgern. Und daß weitere Thaten Jesu nicht erwähnt sind, hängt mit dem summarischen Charakter des Berichts zusammen, der nicht aus Mangel an Ereignissen herrührt, sondern in der Anlage des Evangeliums und dem Plane des Apostels, nur eine Auswahl wichtiger Thaten Jesu mitzuteilen, seinen Grund hat. Auch aus dem ersten Aufenthalte Jesu in Jerusalem am Paschafeste ist außer der Tempelreinigung und dem Nachtgespräche mit Nikodemus (2, 13 — 3, 21) nichts erzählt, und doch glaubten viele an ihn, weil sie die σημεῖα die er dort gethan gesehen haben (v. 45 vgl. mit 2, 23). Der Annahme, daß Jesus nach Galiläa in der Absicht zurückgekehrt sei, sich in die Stille zurückzuziehen, steht auch noch die Anknüpfung des Berichts über sein dortiges Erscheinen (v. 45) mit οὖν entgegen. Denn da die Aufnahme, welche er dort vonseiten der Galiläer fand, ihm nicht gestattete, sich von dem Schauplatze der Wirksamkeit eine Zeitlang zurückzuziehen, so hätte v. 45 mit δέ oder ἀλλά angeknüpft werden müssen.

Es bleibt demnach nichts übrig, als ἰδία πατρίς nicht von Galiläa, sondern von Judäa, wo Jesus in Bethlehem geboren war, zu verstehen.[1] Diese Erklärung wird vom Contexte gefordert und entspricht dem geschichtlichen Thatbestande, trozdem daß *Mey.*, *Weiß* u. A. sie für ‚ganz textwidrig' erklären, weil es sich hier um das Verlassen Samaria's handle, und ‚als im Widerspruch mit der allgemeinen, auch johanneischen Betrachtungsweise stehend, nach welcher Galiläa die Heimat Christi sei', bezeichnen. Denn nach dem Contexte handelt es sich nicht um das Verlassen Samaria's, sondern Judäa's. Laut v. 3 verließ Jesus Judäa und ging wieder nach Galiläa hinab. Samaria berührte er nur auf der Durchreise und blieb dort nur auf Bitten der Bewohner von Sychar zwei Tage, worauf er die begonnene Reise fortsetzend nach Galiläa ging (v. 43 u. 45). Sodann ist es nicht richtig, daß nach der evangelischen Betrachtungsweise Galiläa das Vaterland Jesu war. Sämtliche Stellen der Evangelien, die man hiefür anführt, besagen nichts weiter, als daß Jesus im Munde des Volks für einen Galiläer galt, weil er in Nazaret auferzogen war und für einen Sohn des Zimmermanns Joseph gehalten wurde, vgl. Mtth. 13, 55. Mrk. 6, 3. Aber so wenig daraus folgt, daß er wirklich Josephs Sohn war, ebenso wenig wird durch die Erziehung in Nazaret seine Geburt in Bethlehem als ungeschichtlich erwiesen. Die Evangelisten berichten zwar die Volksmeinung über Jesu Herkunft bei den verschiedenen Anlässen, wo sie geäußert

1) So schon *Origenes*, *Maldonatus*, in neuerer Zeit *Wieseler*, chronol. Synopse S. 43 ff., *Bg.-Crus.*, und *Lücke* u. *Ebr.* früher. Auch *Schwegler*, *Schweizer*, *Baur*, *Köstl.* u. *Hlgf.*, die freilich daraus ein Argument gegen den geschichtlichen Charakter des Evangeliums entnehmen.

wurde; aber troz dieses Volksglaubens erzählen Matth. und Luk. unbedenklich die übernatürliche Erzeugung Jesu und seine Geburt in Bethlehem als geschichtliche Thatsachen. Solte nun Johannes von Maria, der Mutter Jesu, die er in sein Haus genommen hatte, gar nichts über Jesu Geburt in Bethlehem in Erfahrung gebracht und den eingeborenen Sohn Gottes, den fleischgewordenen Logos für einen Sohn des Zimmermanns Joseph gehalten haben? Wer möchte dies wol warscheinlich finden? — Alle diese Stellen beweisen also durchaus nicht, daß Galiläa die πατρίς Jesu war.[1] Mit mehr Schein kann man sich darauf berufen, daß Jesus selbst Mtth. 13, 57. Mrk. 6, 4 das Sprichwort, daß ein Prophet in seiner πατρίς keine Ehre habe, gegenüber dem feindseligen Benehmen der Nazaretaner gegen ihn auf sich anwendet. Damit bezeichnet er Nazaret als seine Vaterstadt, weil er dort aufgewachsen war (Luk. 4, 16), aber nur, weil die Nazaretaner in der Meinung, daß er des Zimmermanns Joseph Sohn sei, ihre Stadt seine πατρίς genant hatten (Luk. 4, 23) und demgemäß auch Matth. (v. 54) und Mark. (v. 1) Nazaret τὴν πατρίδα αὐτοῦ nennen. Wäre nun die Bemerkung von *Hngstb.*, daß die Worte Jesu: ein Prophet hat ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι keine Ehre (Mtth. u. Parall.), als Commentar zu unserer Stelle dienten, im Rechte, so würde auch der Apostel Johannes Nazaret als Heimatsort Jesu seine Vaterstadt genant haben. Allein Johannes bezieht hier den Ausspruch Jesu gar nicht auf seine Vaterstadt Nazaret, sondern auf Galiläa. Von Nazaret ist in v. 43—54 nicht die Rede, sondern von Jesu Rükkehr aus Judäa nach Galiläa und nach Kana, wo er das Wasser in Wein verwandelt hatte (v. 43 u. 46). Ferner betrachtet auch Johannes, obgleich er die beiden von Jesu in Kana verrichteten Wunder als das erste und zweite σημεῖον bezeichnet, durch welches Jesus seine Herrlichkeit offenbarte (2, 11. 4, 54), doch Galiläa nicht als den eigentlichen oder hauptsächlichsten Ort der messianischen Offenbarung Jesu, sondern Jerusalem, und Jesu Wirken in Jerusalem bildet den Hauptinhalt seines Evangeliums. In Jerusalem am Pascha offenbart Jesus sich zuerst durch die Tempelreinigung als Sohn Gottes und an diesem Feste that er die σημεῖα, welche Viele zum Glauben an seinen Namen bewogen (2, 23) und auch auf die Galiläer, die sie dort gesehen, solchen Eindruck machten, daß sie ihn bei seiner Rükkehr aufnahmen (4, 45) und daß der βασιλικός von Capernaum nach Kana kam, um seine Hilfe für seinen todtkranken Sohn zu erbitten. Wenn also Johannes erzählt, daß Jesus Judäa verließ, weil die Pharisäer auf den Zulauf des Volks

1) Dies gilt auch von der Benennung Jesu Ναζωραῖος oder Ναζαρηνός, die, wie wir im Comm. zu Mtth. 2, 23 S. 86 f. bemerkt haben, im N. T. Jesu während seines Erdenwandels nur von solchen beigelegt wird, die außerhalb des engeren oder weiteren Jüngerkreises stehen, wovon auch Joh. 1, 46 keine Ausnahme macht, da Philippus, als er dort dem Nathanael Jesum als den Sohn Josephs von Nazaret bezeichnet, noch nicht in nähere Gemeinschaft mit Jesu eingetreten war. Erst nach der Auferstehung Christi gebrauchen Jünger und Apostel diesen Namen von Jesu in Reden mit Fremden oder zum Volke (Act. 2, 22. 3, 6. 4, 10. 6, 14. 22, 8 u. 26, 7), um ihn als den zu bezeichnen, welchen die Juden gekreuzigt haben.

zu seiner Taufe aufmerksam geworden (v. 1—3), und nach Galiläa ging, weil er selbst bezeugte, daß ein Prophet in seinem Vaterlande keine Ehre habe, so kann er die πατρίς nicht von Galiläa sondern nur von Judäa, das Jesus verlassen hatte, verstanden haben. Nach Joh. 7, 41 war auch dem Volke das Zeugnis der Schrift, daß der Messias aus dem Samen Davids und aus Bethlehem, woher David war, kommen werde, nicht unbekant. Was hätte sonach den Apostel Johannes bestimmen können, als Grund weshalb Jesus Juda verließ und nach Galiläa ging, das Wort Jesu, daß ein Prophet in seinem Vaterlande keine Ehre habe, auf Galiläa zu beziehen, und nicht von Judäa, von wo Christus nach der Schrift kommen solte, zu verstehen?

V. 45 f. Näheres über die Aufnahme Jesu vonseiten der Galiläer ist nicht erwähnt. Da sie ihn aber um der in Jerusalem verrichteten Zeichen willen aufnahmen, so haben sie ihn jedenfalls für einen Propheten gehalten und als solchen geehrt; ihm also auch keinen Anlaß gegeben, das Sprichwort, daß ein Prophet in seinem Vaterlande keine Ehre habe, auf sie anzuwenden. — V. 46. Das Motiv für Jesum wieder nach Kana zu gehen, ist in den Worten: wo er das Wasser zu Wein gemacht hatte, angedeutet. Durch dieses Wunder hatte Jesus sich zunächst im Familienkreise einen Boden für seine weitere Wirksamkeit bereitet. Das Gerücht von seiner Ankunft dort verbreitete sich auch schnell im Lande, weil die Galiläer die Zeichen, die er in Jerusalem gethan, gesehen hatten und dadurch im Glauben an seine wunderthätige Macht, die er auf der Hochzeit in Kana offenbart hatte, bestärkt wurden.

V. 47. Ein βασιλικός zu Capernaum, dessen Sohn todtkrank war, kam nach Kana, um seine Hilfe zu erbitten. βασιλικός bezeichnet einen königlichen Beamten in Civil- oder Militärdienst (bei *Joseph.*, *Polyb.* u. A.), hier also einen Bediensteten des Herodes Agrippa, welcher obwol nur Tetrarch, doch vom Volke mit dem Königstitel beehrt wurde, vgl. Mtth. 14, 9. Mrk. 6, 14. Da dieser ‚Königische' nach v. 53 mit seinem ganzen Hause gläubig wurde, so hat man ihn mit dem ἐπιτρόπος des Herodes *Chuza*, dessen Frau Johanna Luk. 8, 3 unter den Weibern genant wird, die Jesu aus ihrem Vermögen dienten, identificirt, oder mit dem Act. 13, 1 unter den Propheten und Lehrern in Antiochia erwähnten Μαναήν, der σύντροφος Jugendgespiele des Tetrarchen Herodes gewesen. Aber für beide Annahmen fehlen zureichende Gründe, und der lezteren steht noch entgegen, daß für einen σύντροφος die Bezeichnung βασιλικός sich nicht eignete. Auf keinen Fall ist dieser βασιλικός, der nach v. 48 ein Jude war, für eine Person mit dem Hauptmann zu Capernaum (Mtth. 8, 5 ff. Luk. 7, 1 ff.), der ein frommer Heide war, zu halten. — Die Antwort Jesu v. 48: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht", gilt zwar den Galiläern, die nun Jesum um seiner Wunder willen freudig aufgenommen, insgemein, soll aber insonderheit den Bittsteller zur Selbstprüfung veranlassen, um seinen Glauben zu läutern. — V. 49. Da er sich durch diesen Tadel nicht verlezt fühlt, sondern in der Zuversicht, daß Jesus sein geliebtes Kind (τὸ παιδίον μου mein Kindlein) retten könne, seine Bitte wiederholt, so erfüllt Jesus die Bitte, aber so,

daß er die Erfüllung vom Glauben des Vaters abhängig macht. „Geh" — sagt Jesus v. 50 zu ihm — „dein Sohn lebt"! Nicht auf ein sichtbares Zeichen, sondern auf das Wort des Herrn soll er seinen Glauben gründen. Diese Probe bestand der Mann. „Er glaubte dem Worte Jesu und ging". — V. 51—53. Als er bereits hinabging, kamen ihm seine Knechte entgegen mit der Nachricht: dein Kind lebt, und teilten ihm auf die Frage, wann es besser geworden, mit: „gestern um die siebente Stunde verließ ihn das Fieber", woraus er erkante, daß dies in derselben Stunde geschehen war, in welcher Jesus ihm das Leben desselben zugesagt hatte. κομψότερον ἔχειν sich besser befinden, drükt von Kranken gesagt das Eintreten der Besserung aus und bei einem heftigen Fieber die Wendung vom Tode zum Leben.

Kana lag in gerader Linie gemessen 3½ geogr. Meilen von Capernaum entfernt, so daß, da die Landwege nicht schnurgerade laufen, eine Strecke von etwa 4 geogr. Meilen oder 6 Reisestunden zurückzulegen war. Nach dem „*Gestern* um die siebente Stunde" trafen die ihrem Herrn entgegenkommenden Knechte denselben erst am Tage nach der von Jesu ihm zugesagten Genesung seines Kindes. Versteht man nun mit den meisten Ausll. die genante Stunde nach jüdischer Zählung von der Zeit um 1 Uhr mittags, so hätte der Mann, da er nach Jesu Zusage fortging, noch am Abende desselben Tags in Kapernaum eintreffen und seine Knechte hätten ihm noch vor 6 Uhr abends begegnen können. Sollen wir also annehmen, daß nicht nur der Vater sehr langsam gereist sei und unterwegs übernachtet habe, sondern auch seine Knechte erst am andern Morgen, 17—18 Stunden nach eingetretener Besserung des Kindes, sich auf den Weg gemacht haben, um dem Vater die Genesung zu melden? Beide Annahmen sind im höchsten Grade unwarscheinlich und lassen sich durch die Bemerkung, daß nach jüdischer Tageseinteilung der Tag mit Sonnenuntergang zu Ende ging, nicht zur Warscheinlichkeit erheben, da diese Bemerkung auf den vorliegenden Fall gar nicht anwendbar ist, weil was an einem Tage abends nach Sonnenuntergang geschah, nicht zum folgenden sondern noch zum genanten Tage gerechnet wurde, wie die Feier des Paschamahls am Abende des 14. Nisan evident beweist, wogegen die von *Jäger* a. a. O. S. 33 angef. Stellen Joh. 19, 31 u. 42 keinen triftigen Gegengrund liefern. Die Unwarscheinlichkeiten fallen weg, wenn die „siebente Stunde" nach römischer Stundenzählung angegeben, also die Zeit von 6—7 Uhr abends gemeint ist. Dabei braucht man nicht mit *Ew.* anzunehmen, daß der Vater die Nacht über in Kana geblieben ist, sondern nur, daß er dem Wortlaute des Berichts gemäß gleich nach der Weisuug Jesu den Rückweg antrat, aber bei einbrechender Finsternis in jener Gebirgsgegend, in einem Lande, in welchem Herodes nach dem Berichte des Josephus häufig Militär gegen Räuberbanden ausrücken lassen mußte (vgl. *Winer*, bibl, RW. *s. v.* Räuber, auch Luk. 10, 30), in einer Herberge bis zum Anbruche des Morgens verweilte, um dann nach Hause zurückzueilen. Auch seine Knechte werden sich nicht nach 7 Uhr abends auf den Weg gemacht haben, um ihrem Herrn die eingetretene Besserung seines Sohnes zu melden, sei es weil sie ihn möglicher Weise bald zurückerwarteten oder weil sie in der Dunkelheit der Nacht den Heimkehrenden verfehlen konten.

Das genaue Zusammentreffen des Aufhörens des Fiebers mit der Stunde, in welcher Jesus dem Vater die Genesung seines Sohnes angekündigt hatte, machte auf den βασιλικός und seine Familie solchen Eindruck, daß er mit seinem ganzen Hause zum Glauben kam (ἐπίστευσεν in demselben Sinne wie ἐπίστευσαν 2, 11). Der Evangelist bemerkt darüber v. 54: „dieses that wiederum als zweites σημεῖον Jesus, als er aus Judäa nach Galiläa gekommen war". δεύτερον σημεῖον läßt sich nicht mit τοῦτο verbinden, weil der Artikel fehlt. Es ist als Prädicat zu fassen und πάλιν hebt deutlich hervor was in δεύτερον liegt. Das erste Zeichen geschah in Kana auf der Hochzeit, dieses zweite wieder in Kana. Aus dieser Zusammenstellung der beiden σημεῖα erhellt deutlich, daß die Heilung des Knaben nicht etwa blos in der Ankündigung der eintretenden Genesung bestand, sondern durch eine Machtwirkung Jesu aus der Ferne erfolgte, und selbstverständlich nicht durch magnetische Heilkraft (*Olsh.*, *Krabbe*, *Kern*) vermittelt zu denken ist, noch weniger mit *Paulus* und *Ammon* in ein ärztliches Prognostikon sich verwandeln läßt.[1]

1) Die eben erklärte Erzählung gleicht der in Mtth. 8, 5—13 u. Luk. 7, 1—10 überlieferten Heilung eines gichtbrüchigen, an Gliederlähmung schwer leidenden Dieners des heidnischen Centurio zu Capernaum darin, daß in beiden Fällen die Heilung durch Jesum aus der Ferne gewirkt wird. In allen übrigen Punkten sind die beiden Begebenheiten ganz verschieden. Den βασιλικός unsers Berichts zählt Jesus zu den Juden und tadelt seinen nur an Zeichen und Wunder sich haltenden Glauben; der Centurio (Mtth. u. Luk.) war ein gottesfürchtiger Heide, der, weil er sich nicht für würdig erachtet, daß Jesus in sein Haus komme, ihn durch Vermittelung der jüdischen Aeltesten bitten läßt, mit einem Worte seinen Diener zu heilen und darin einen Glauben kundgibt, von dem Jesus urteilt, einen solchen Glauben in Israel nicht gefunden zu haben. Mit Recht haben daher seit *Orig.* u. *Chrysost.* fast alle Ausll. die beiden Erzählungen für verschiedene Thatsachen erklärt. Die Identität beider haben außer *Irenaeus* erst die neueren Kritiker (*Semler*, *Seyffarth*, *Strauß*, *Br. Bauer*, *Weisse*, *Ferd. Baur*, *Gfroerer*, *Schweizer*, *Ammon*, *Hlgf.*, *Keim*, auch *de W.* zweifelnd, und *Bg.-Cr.*, *Ew.*, *Weizs.*) angenommen, und neuerdings auch *Hase* (Gesch. Jesu S. 381) u. *B. Weiß* sich dafür entschieden, wobei *Str.*, *B. Bauer*, *Weisse*, *Baur* u. *Keim* dem Matth. u. Lukas, dagegen *Gfroer.* u. *Hlgf.* dem Johannes die größere Ursprünglichkeit beimessen. Aber so entschieden auch *B. Weiß* die Bemerkung von *Mey.* zurückweist, daß es der Willkür der Kritik leichter war, ein als zwei Wunder dieser Art in das Gebiet des Mythus oder der sagenhaften Entstellung und Umbildung der Geschichte zu verweisen, so ist er doch nicht im Stande gewesen, haltbare Gründe für die zuversichtliche Behauptnng der Identität aufzufinden, und schließt seine Erörterung darüber mit dem Zugeständnisse: ‚Es wird also der Grund der Abweichung darin liegen, daß der Evangelist die Geschichte, von der er nach Ort und Zeit wol noch eine bestimte Erinnerung hatte, die ihm aber in ihren Details doch bereits verblaßt war und die ihm vielleicht in der Erinnerung geradezu mit einer anderen sich vermischte (vgl. Mtth. 17, 17), benuzt hat, um auch an ihr die Pädagogie Jesu, die vom Wunderglauben zu einem höheren führte, darzulegen.' — Mit diesem Ergebnisse können und werden die Gegner der johanneischen Abfassung des Evangeliums (*Baur*, *Hlgf.*, *Keim* u. A.) sich einverstanden erklären.

3. Die glaubenfordernde Bezeugung Jesu als Sohn Gottes gegenüber dem Unglauben und Halbglauben der Juden und Galiläer. Cap. V u. VI.

Diese beiden Capp. führen in den Kampf Jesu gegen den Unglauben und Halbglauben des jüdischen Volkes ein. Cap. 5 zeigt, wie der Widerspruch der jüdischen Oberen in Jerusalem sich gegen die Bezeugung Jesu als Sohn Gottes erhebt; Cap. 6, wie in Galiläa die Bezeugung Jesu als das Brot des Lebens mit der Forderung des Essens und Trinkens seines Fleisches und Blutes als Bedingung für die Erlangung des ewigen Lebens eine Sichtung unter den Anhängern Jesu bewirkt. Um dieser Gleichartigkeit des Inhaltes willen hat der Evangelist die in beiden Capp. geschilderten Begebenheiten aus Jesu öffentlichem Wirken in Jerusalem und in Galiläa zusammengestellt, um zu zeigen, wie die Opposition gegen Jesu Gottessohnschaft sich einerseits in Jerusalem, dem Sitze der jüdischen Hierarchie, andererseits in Galiläa unter den um seiner Wunder willen ihm anhangenden Volksscharen gestaltet und schließlich die Verwerfung Jesu als Erlöser Israels vonseiten des ganzen Volkes herbeigeführt hat.

Cap. V. Das gottgleiche Wirken Jesu des Sohnes Gottes.

Ein Fest der Juden bewog Jesum nach Jerusalem zu reisen (v. 1). Dort heilte er am Sabbate einen Gelähmten beim Teiche Bethesda, weshalb die jüdischen Oberen ihn der Uebertretung des Sabbatgesetzes beschuldigten (v. 2—18). Diese Beschuldigung bot ihm Anlaß, sich in einer längeren Rede als den Sohn Gottes, der nur des Vaters Willen ausführe, zu bezeugen und den Unglauben seiner Widersacher zu rügen (v. 19—47).

V. 1. „Danach war ein Fest der Juden und Jesus ging hinauf nach Jerusalem". Μετὰ ταῦτα (wie 3, 22) nicht blos an das lezterwähnte Ereignis, sondern an alles über Jesu Aufenthalt in Galiläa (4, 43—54) Berichtete anknüpfend. — Welches Fest unter ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων zu verstehen sei, ist bis auf den heutigen Tag controvers. Streitig ist schon, ob der Artikel ἡ vor ἑορτή ursprünglich oder später zugesezt ist, worüber die Codd. keine Entscheidung bieten.[1] Die inneren Gründe sprechen mehr gegen als für die Echtheit. ἡ ἑορτή *das* Fest der Juden könte nur ein Fest sein, welches bei den Juden schlechthin als Fest galt; denn als Rückweisung auf das 2, 13 oder 4, 45 erwähnte Fest läßt sich der Artikel nicht erklären. Daß aber die Juden im Jahre nur *ein*

1) Der Artikel fehlt in der Rec. nach *ABDGKSUV*ΓΛ *al.*, und steht nur in ℵ*CEFHILM*ΔΠ *al.*, woraus ihn *Tisch. 8* aufgenommen hat.

Fest feierten, zu welchem man aus der Provinz nach Jerusalem pilgerte, ist ganz unerweislich. Das mosaische Gesetz schreibt für drei Jahresfeste (Pascha, Pfingsten und Laubhütten) den Besuch des Heiligtums vor (Exod. 23, 14—17. 34, 22. 23. Deut. 16, 16); und wenngleich fromme Juden dieser Pflicht nur so nachkamen, daß sie *ein*mal im Jahre beim Heiligtume erschienen, ihre Opfer darzubringen (1 Sam. 1, 3) und dazu das Pascha wählten (Luk. 2, 41) als das eigentliche Grundfest der Nation (*Hngstb.*), so ersehen wir doch schon aus Joh. 7, 1 ff., daß auch am Laubhüttenfeste die Wallfahrt nach Jerusalem nicht weniger üblich war.

Da der Artikel keine Entscheidung an die Hand gibt, so hat man das Fest aus dem Zusammenhange und der Anlage des Evangeliums zu bestimmen gesucht. Hiernach hat sich schon *Iren. adv. haer. II, 39* für das Pascha entschieden. So auch *Euseb.* im *Chronic., Luther, Calov, Grot., Scaliger, C. a Lap.* u. viele Neuere bis auf *Hngstb.* herab. Dagegen dachten *Cyrill, Chrysost., Theophyl., Euth. Zigab., Erasm., Melancht., Beza, Calv., Beng.* an das Pfingstfest; *Coccej., Ebr., Ew., Hlgf., Lichtenst., Krafft, Riggenbach* an das Laubhüttenfest, endlich nach dem Vorgange von *Keppler*, der übrigens auch für das Tempelweihfest die Möglichkeit offen läßt, und *d'Outrein* haben namentlich *Hug, Olsh., Wieseler, Krabbe, Anger, Lange, Maier, Bäuml., God., Mey.* u. *Weiß* sich für das Purimfest erklärt.

Für das *Purim* hat man sich *a*) auf 4, 35 vgl. mit 6, 4 berufen. Das Wort 4, 35 sprach Jesus im December, aus 6, 4 aber erhellt, daß das Pascha nahe bevorstand. Hiernach liege es am nächsten, an ein in die Zeit vom December bis zum Pascha einfallendes Fest zu denken; dies sei kein anderes als das Purimfest (Esth. 9, 24 ff.), welches am 14. u. 15. Adar, also im März zum Andenken an die Rettung der Nation vor dem Mordplane Hamans gefeiert wurde. Allein der Umstand, daß aus dem Aufenthalte Jesu in Galiläa nur das eine Wunder der Heilung des Sohnes des βασιλικός erwähnt ist, berechtigt ebenso wenig zu der Annahme, daß Jesus damals nicht länger als 2 bis 2½ Monate dort gewirkt habe, als die Angaben 6, 4 ff. u. 7, 2, daß Jesus am folgenden Pascha in Galiläa blieb und erst am darauf folgenden Laubhüttenfeste wieder nach Jerusalem ging, einen triftigen Beweis dafür liefern, daß er die in c. 5 erzählte Festreise vor dem Pascha 6, 4 ausgeführt habe. Zwischen dem December 4, 35 und dem Laubhüttenfeste 7, 2 lag außer dem Purim und dem Pascha 6, 4, an welchem er in Galiläa blieb, auch noch das Pfingstfest, an welchem Jesus hätte nach Jerusalem gehen können. — Für das Purim soll *b*) sprechen, daß, da dasselbe kein großes Fest, sondern für die hellenischen Leser gleichgiltiger und unbekanter war, für dasselbe die unbestimte Bezeichnung völlig angemessen erscheint, während Johannes die größeren und bekanteren Feste nent, nicht blos das Pascha und Laubhütten (7, 2), sondern auch die ἐγκαίνια 10, 22 (*Mey. Weiß*). Allein wer wird sich wol einreden lassen, daß der Apostel Johannes ein Fest der Juden, welches Jesus für wichtig genug hielt, nach Jerusalem zu wandern und dort ein Wunder zu verrichten und ein Zeugnis von seiner Gottessohnschaft abzulegen, welches ihm den tödtlichen Haß der Volksoberen zuzog, für so geringfügig erachtet haben solte, es den hellenischen Lesern seines Evangeliums

nicht einmal mit Namen zu nennen? Und war denn das Enkänienfest der Juden den Hellenen bekanter als das Purimfest, welches die Juden allerorten in den Synagogen feierten? — Dagegen spricht schon der Umstand, daß Jesus zu dem in Frage stehenden Feste nach Jerusalem reiste, entschieden gegen das Purimfest. Denn das Purim stand in gar keiner Beziehung zum Tempel und war mit keiner gottesdienstlichen Feier verbunden. Die ganze Feier beschränkte sich auf das Lesen des Buches Esther in den Synagogen, auf Nichtsthun und auf Essen und Trinken bis zur Trunkenheit. Wenn man aber darauf erwidert hat, daß Jesus durch den Besuch dieses Festes dem Buche Esther oder der in ihm beschriebenen Begebenheit seine Achtung erweisen (*Hug*) oder seine Billigung der Festfreude aussprechen wolte (*Weiß*), oder daß er andere Grüude, als die welche ihn zum Besuche der Hauptfeste bewogen, hatte, gerade zu diesem Feste nach Jerusalem hinaufzuziehen, so sind dies Erzeugnisse rathloser Verlegenheit, die keiner Widerlegung bedürfen. Vgl. *Hngstb.* Christol. III, 1 S. 187 f. und *Lücke, de W., Brückner* zu u. St.

Aber auch für das *Pascha* lassen sich durchschlagende Gründe nicht auffinden, da — wie schon bemerkt — weder der Artikel ἡ vor ἑορτή noch die Reise Jesu zu diesem Feste hierfür entscheidende Instanzen liefern. Auch das lange Fernbleiben Jesu von Jerusalem und dem Tempel, welches man annehmen müßte, falls die ἑορτή 5, 1 nicht das Pascha wäre, läßt sich ohne Schwierigkeit aus der Bemerkung 7, 1 erklären, daß er nicht mehr in Judäa wandeln wolte, weil die Juden ihn infolge seiner Rede c. 5 zu tödten trachteten. Denn wenngleich dieser tödtliche Haß erst durch die in unserem Cap. mitgeteilte Rede erregt wurde, so hatte sich doch schon bei dem ersten Pascha Widerspruch erhoben, der Jesum veranlassen konte, nicht alsbald nach seiner Rükkehr nach Galiläa wieder in Jerusalem aufzutreten. Uebrigens würde er, wenn er nicht am Pascha, sondern am nächstfolgenden Pfingst- oder Laubhüttenfeste dort wieder erschienen wäre, auch nicht allzulange vom Tempel fern geblieben sein. Als gewiß ergibt sich nur so viel, daß das Fest unsers V. innerhalb des Zeitraums von dem 2, 13 genanten Pascha, an welchem Jesus die Tempelreinigung vornahm, und dem 6, 4 erwähnten Pascha, an welchem er in Galiläa blieb, fält und, da das Purim nicht in Betracht kommen kann, eins der Wallfahrtsfeste jenes Jahres (Pascha, Pfingsten oder Laubhütten) sein muß, und daß dann das Pascha 6, 4 dem folgenden Jahre angehört. Mehr läßt sich bei dem Mangel jeder näheren Andeutung darüber im Texte nicht bestimmen, weil der Evangelist eine nähere Bestimmung desselben, als weder für das Wunder noch für die Rede Jesu in unserem Cap. von Belange unterlassen hat.[1]

1) Zwar meint *Hngstb.* a. a. O. die Meinung, daß Johannes selbst kein bestimtes Fest bezeichne, von vornherein zurückweisen zu müssen. Hierfür läge allerdings ein Grund vor, wenn die Nichtnennung des Festes sich nicht anders als mit *Schweizer* daraus erklären ließe, daß Johannes selbst sich nicht mehr erinnert hätte, welches Fest es gewesen sei, da diese Annahme allerdings mit seinen sonstigen genauen Erinnerungen unvereinbar wäre. Aber den Gründen, welche *Hngstb.* für die Ansicht, daß Johannes das Fest nicht habe bestimmen wollen, vorgebracht hat: ‚daß nämlich alle anderen Feste bei Johannes bestimt sind, daß die Feste bei ihm die Gruppirung be-

V. 2—9. **Die Heilung des Kranken am Teiche Bethesda.**[1] — V. 2. „Es ist aber in Jerusalem am Schafthore ein Teich, auf hebräisch zubenant Bethesda, fünf Hallen habend". Ἔστιν erklärt sich aus der Vergegenwärtigung der Scene, ohne Rücksicht darauf, ob zur Zeit der

herschen, wie namentlich das Fest hier den Anfang der dritten Gruppe bezeichnet, daß die Erwähnung der Feste bei Johannes chronologische Bedeutung habe, weshalb er das Pascha auch da erwähnt, wo Christus es nicht besucht' — diesen Gründen können wir keine entscheidende Bedeutung beilegen, weil wir die chronologische Bedeutung, welche die Erwähnung der Feste bei Johannes hat, nicht in dem Sinne für begründet halten, daß Johannes durch die Nennung der einzelnen Feste die Dauer des öffentlichen Wirkens Jesu habe chronologisch genau fixiren wollen, so daß darin das Motiv zur Bestimmung aller in seinem Evangelium erwähnten Feste läge. Außer dem ersten Pascha (2, 13) und dem Todespascha (12, 1. 13, 1), die allerdings den Anfang und das Ende der messianischen Thätigkeit Jesu begrenzen, ist keins der anderen Feste behufs der Fixirung der chronologischen Dauer des Lehramtes Jesu erwähnt, sondern das Pascha 6, 4, um das Zuströmen der Menge des Volks zu Jesu zu erklären (v. 5), das Laubhüttenfest 7, 2, um das Erscheinen Jesu in Jerusalem erst in der Mitte des Festes (7, 14) und die Erwähnung der ἐσχάτη ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ἑορτῆς (v. 37) mit der an die Festsitte dieses Tages anknüpfenden Rede Jesu deutlich zu machen, und das Tempelweihfest 10, 22, um das Reden Jesu in der Halle Salomo's, wo die Juden ihn umringten, zu erläutern. Eine solche Erläuterung der Situation war in unserem Cap. weder für das von Jesu verrichtete Wunder noch für seine Rede erforderlich. Daher konte der Evangelist die nähere Bestimmung des Festes unterlassen, zumal dieselbe, da das Purim nicht in Betracht kommen konte, auch für die Dauer der Lehrthätigkeit irrelevant war. Denn mag diese ἑορτή ein Pascha- oder Pfingst- oder Laubhüttenfest gewesen sein, so liegt bei jeder dieser Annahmen zwischen dem Pascha 2, 13 und dem in 6, 4 ein Zeitraum von zwei Jahren, der nur in dem Falle auf ein Jahr reducirt würde, wenn das Fest 5, 1 das Purimfest gewesen wäre.

1) In v. 2 fehlt ἐπὶ τῇ in ℵ*, wonach προβατικὴ κολυμβήθρα zu verbinden wäre, aber diese Weglassung ist durch den einen Codex zu schwach bezeugt. Zwar erklären *Orig.* u. *Hieron.* im *Onomast. ed. Lars. et Parthey p. 112* Βηθεσδά von einer κολυμβήθρα ἥτις ἐστὶν *(quae vocatur)* ἡ προβατικὴ (offenbar nach Nehemia), und auch *Theod. Mops.* u. *Ammonius* reden von einem Schafteiche, dessen Namen sie daraus erklären, daß darin die Opferschafe gewaschen wurden. Aber daraus läßt sich nicht schließen, daß sie in unserem V. προβατικὴ κολυμβήθρα gelesen haben. *Tischend. 8* hat daher troz ℵ* die Lesart ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρα in *BCΓΔΛΠ cet.* recipirt, dagegen aber der von ℵc*ABCIL*ΓΔΛΠ geschüzten Rec. ἡ ἐπιλεγομένη Ἑβρ. Βηθεσδά die Lesart des Cod. ℵ* τὸ λεγόμενον Ἑβρ. Βηθζαθά vorgezogen, obgleich nur noch *L* und die meisten Codd. des *Onomast.* den Namen Βηθζαθά bieten. Aber τὸ λεγόμενον paßt weder zu dem voraufgehenden κολυμβήθρα noch zu dem nachfolgenden ἔχουσα, und ist, trozdem daß *DV al.* λεγομένη haben, doch offenbar Aenderung des ἡ ἐπιλεγομένη, herrührend von Lesern oder Abschreibern, welche ἐπιλεγομένη *zubenant* unpassend fanden, weil dann der gewöhnliche oder eigentliche Name der κολυμβ. nicht genant war. Βηθζαθά in ℵ*L* aber und Βηθσαιθά in *B* u. Verss. sind nur Verwechslungen mit sonst bekanten Namen. Βηθζαθά oder *Bezetha* ist der Name des Hügels nördlich vom Tempelberge, auf welchem die Neustadt lag, bei *Joseph.* Βεζεθά und *bell. jud. V, 4, 2* Καινόπολις d. i. בית החדתא Neustadt gedeutet, warscheinlich aber Olivenort (בֵּית זֵיתָא), da noch heute auf dem Plateau nördlich von Jerusalem zahlreiche Gruppen von Olivenbäumen stehen (*Muehlau* in Riehm's Hdwb.

Abfassung des Evangeliums d. i. nach der Zerstörung Jerusalems der Teich mit seinen Badehallen noch vorhanden war oder nicht. Zu ἐπὶ τῇ προβατικῇ wird meist πύλῃ ergänzt und diese Angabe mit ἡ πύλη ἡ προβατική Neh. 3, 1. 32. 12, 39 identificirt, wogegen der Umstand, daß diese Ergänzung im Sprachgebrauche nicht nachweisbar sei, keinen triftigen Einwand abgeben kann, da das Schafthor im B. Nehem. in dem Berichte vom Bau der Stadtthore vorkomt und im Munde des Volks dieses Thor kurzweg ἡ προβατική genant werden konte. Das Bedenken aber, daß die Ergänzung von πύλη für die heidenchristlichen, mit den Oertlichkeiten nicht genau bekanten Leser nicht selbstverständlich sein konte (*Mey.*), erledigt sich bei der Erwägung, daß Johannes nicht als Geograph die Leser seines Evangeliums über die Oertlichkeiten Jerusalems unterrichten, sondern nur den mit der Oertlichkeit Bekanten die Lage des Teichs angeben wolte. Das Schafthor lag im Nordosten der Stadt, wenig nördlich vom Tempelplatz, in der Gegend des heutigen Stephansthores, durch welches der Weg über den Oelberg und Bethanien nach Jericho und den Jordanfurten in der Nähe geht, und hatte seinen Namen wol daher, daß die von den Landbewohnern zum Verkauf in die Stadt gebrachten Schafe durch dieses Thor getrieben wurden, wie es noch heutigen Tags von den Beduinen durch das Stephansthor geschieht, vgl. *m.* Comm. zu Neh. 3, 1 u. *Muehlau* in Riehm's Hdwb. S. 688. — Βηθεσδά hebr. בית חסדא Haus der Barmherzigkeit oder Gnadenstätte, so nach der Bestimmung des Teichs für arme Kranke zubenant (ἐπιλεγομένη), während der eigentliche oder ursprüngliche Name nicht überliefert ist.[1]

S. 690). Es liegt demnach kein Grund vor, mit *Wetst.* die Lesart κολυμβήθρα in *ed. Steph.* vom J. 1633 dem *text. rec.* κολυμβήθρα in *edit. Steph.* 1624 u. 1656 vorzuziehen, den nicht nur *Griesb.* u. *Scholz*, sondern auch *Tisch.* beibehalten haben, wobei κολυμβήθρα aus dem vorhergehenden κολυμβήθρᾳ ergänzt werden müßte (am Schafteich, ein Teich zubenant). — In v. 3 ist πολύ der Rec., weil in ℵ*BCDL* fehlend, zu streichen. Der Schlußsatz: ἐκδεχομένων — κίνησιν fehlt in ℵ*A*BC*L* u. Verss., steht aber in *D*. Der ganze 4. V. fehlt in ℵ*BC*D* u. ist in andern Codd. mit Asterisken oder Obelus versehen. Dieser V. mit dem Schlußsatze von v. 3 ist daher von *Tisch. 8* u. A. als unecht getilgt, dagegen von *Lachm.* auf Grund von *A* beibehalten worden, und wird auch von *Bg.-Crus.*, *Hahn* (Theol. des N. T.), *Lange*, *Reuß*, *Hngstb.*, *Hlgf.* u. *Strauß*, freilich aus sehr verschiedenartigen Gründen, verteidigt, während *Ew.* u. *God.* nur den Schlußsatz von v. 3 als echt verteidigen, weil seine Echtheit in v. 7 vorausgesezt werde, dagegen v. 4 als unecht verwerfen. — In v. 5 fehlt αὐτοῦ hinter ἀσθενείᾳ in ℵ^{3}*AΓΔΛΠ al.*, ist aber wol nur durch Versehen wegen des folgenden τοῦτον in Wegfall gekommen. — In v. 7 ist statt der Rec. βάλλῃ nach ℵ*ABC*^{3}*DL cet.* βάλῃ und in v. 8 statt ἔγειραι nach denselben Codd. ἔγειρε zu lesen. In v. 9 reicht das Fehlen des εὐθέως in ℵ*D* nicht hin, um es mit *Tisch. 8* zu tilgen.

1) Die von *Delitzsch* (Talmud. Studien in d. Luth. Ztschr. 1856 S. 622 ff.) erhobenen Bedenken gegen obige Erklärung sind nicht durchschlagend, und der dafür in Vorschlag gebrachten Deutung des βηθεσδά aus dem rabbin. בית אסתירו *Säulenhallenhaus*, wonach die Worte πέντε στοὰς ἔχουσα Uebersetzung und Erklärung des Namens wären, ist die Schreibung βηθεσδά nicht günstig.

Die Lage desselben ergibt sich im allgemeinen aus der Lage des Schafthores. Die kirchliche Ueberlieferung identificirt ihn mit dem *Birket Israin* (Teich Israels). So nennen die Eingeborenen den 80 Fuß tiefen Graben, der sich in einer Breite von 130 und einer Länge von 300 engl. Fuß südwestlich vom heutigen Stephansthore außen vor der Nordmauer der Haramfläche hinzieht und sich früher warscheinlich in geringerer Breite weiter nach Westen erstrekt hat, da an der Südwestecke des Grabens noch zwei hohe Gewölbe sich mehr als 100 F. weit unter den Häusern hinziehen. Aber dieser Graben, wenn er auch vormals als Wasserreservoir benuzt worden, kann seinem ganzen Charakter nach nicht der Teich Bethesda sei. Annehmbarer erscheint die Ansicht *Warren*'s: Bethesda sei der Doppelteich unter dem Kloster der Zionsschwestern, unfern der Nordwestecke der heutigen Haramfläche, der eine 165 F. lang und 53 F. breit, der andere 127 F. lang und 20—26 F. breit, wofür sich die Notiz in *Euseb. Onom.* u. im *Itiner. Burdigal.* von zwei zusammenhängenden Teichen anführen läßt. — Mit Sicherheit ist also der Bethesda-Teich noch nicht nachzuweisen, und die Ueberlieferung über ihn (s. *Tobler* Denklätter S. 58 ff.) ist ziemlich unklar und verworren. Vgl. *Riehm* Hdwb. S. 178 f.

V. 3. „In den Hallen lag eine Menge Kranker, Blinder, Lahmer, Dürrer (ξηρῶν Leute mit abgemagerten Gliedmaßen, vgl. Mrk. 3, 1), wartend auf die Bewegung des Wassers." Die Worte ἐκδεχομένων τὴν τοῦ ὕδατος κίνησιν sind, weil in den bedeutendsten Hdschr. fehlend, in kritischer Hinsicht sehr verdächtig und können eine aus v. 7 geflossene, sachlich richtige Glosse sein. Noch größeren Bedenken unterliegt die Echtheit von v. 4: „denn ein Engel kam von Zeit zu Zeit herab in den Teich und bewegte das Wasser; wer nun der erste war, der hineinstieg nach der Bewegung des Wassers, wurde gesund, mit welcherlei Krankheit er behaftet war". Sein Inhalt gehört dem Volksglauben an, der über die Anschauung der Schrift von der Wirksamkeit der Engel hinausgeht, nach welcher zwar Geister auch im Naturleben walten und den teleologischen Zusammenhang des Naturlebens mit dem Reiche Gottes vermitteln, aber nirgends gewöhnliche und stetige Naturerscheinungen durch Engelwirksamkeit hervorgebracht werden. Auch würde bei dem Wunderglauben der alten Kirche niemand an dem Verse, wenn er ursprünglich war, Anstoß genommen und ihn aus dem Texte beseitigt haben; viel eher konte man, um die Aussage des Kranken von der heilkräftigen Wirkung der Bewegung des Wassers zu erklären, die Bewegung aus der Einwirkung eines Engels auf dasselbe ableiten und diese Erklärung an den Rand einer Hdschr. schreiben, von wo sie hernach in den Text aufgenommen wurde.

V. 5. „Es war aber ein Mensch daselbst, 38 Jahre in seiner Krankheit habend" d. h. der 38 J. lang krank war, womit aber nicht gesagt ist, daß derselbe 38 J. krank an jenem Teiche gelegen hat, da ἔχων nicht mit ἦν zu verbinden ist. Die lange Dauer seiner Krankheit ist erwähnt als ein Motiv für Jesum ihn wunderbar zu heilen. — V. 6. Als ihn Jesus dort liegen sah und erfuhr, daß er schon so lange Zeit krank lag

(zu ἔχει ist ἐν τῇ ἀσθενείᾳ αὐτοῦ aus v. 5 zu suppliren), sagte er ihm: wilst du gesund werden? um die Aufmerksamkeit des Kranken auf seine Person zu richten und den Glauben, daß er ihn gesund machen könne, zu erwecken. ‚Gerade das Selbstverständliche dieses Wollens machte die Frage geeignet, die Aufmerksamkeit und Erwartung des Kranken aufzuregen, was Jesus zur Anknüpfung seiner wunderbaren Einwirkung wolte' (*Mey.*). Bei keiner anderen Heilung Jesu liegt die Absicht, sich durch ein Wunder als Heiland zu offenbaren, im Hintergrunde, wie bei dem Blingeborenen c. 9, den Jesus unaufgefordert heilte. — V. 7. Der Kranke antwortete: „Herr, ich habe niemand, der, wenn das Wasser bewegt wird, mich in den Teich hineinschaffe; während ich aber hineingehe, steigt ein anderer vor mir hinein." Die Anrede: Herr ist durch die Frage motivirt, welche die Erwartung, daß Jesus ihn Hilfe schaffen oder bringen könne, rege machte. Aus der Antwort ersieht man, daß das Wasser des Teichs durch eine intermittirende Quelle in Bewegung gesezt wurde, die auf die Kranken, welche rasch in das aufwallende Wasser hineinkamen, heilkräftige Wirkung ausübte. Das Aufwallen des Wassers ist an einem bestimten sprudelnden Punkte des Teiches und rasch vorübergehend zu denken, so daß nur Einer dasselbe benutzen konte, indem beim Nachlassen des Sprudelns das Quellwasser sich mit dem übrigen Wasser des Teiches vermischte und die volle Heilkraft verlor. Der von Jesu angeredete Kranke hatte aber niemand, der ihn beim Aufwallen des Wassers rasch hineinschafte (βάλῃ) und war zu unbehilflich, um selbst rasch hineinzukommen. Er litt warscheinlich an einer Paralyse der Füße. Die lange Dauer seiner Krankheit und seine Hilflosigkeit erwekten Jesu hilfreiches Mitleid. — V. 8. Jesus spricht zu ihm: „Stehe auf, nimm dein Bett und wandle", ähnlich wie zu dem Paralytischen Mtth. 9, 6. περιπάτει gehe umher, während er bis dahin lag. Diese Weisung Jesu enthält mehr als eine Aufforderung des durch langes vergebliches Warten in dumpfe Mutlosigkeit versunkenen Menschen zu kräftiger Willensthätigkeit, sie nimt den Glauben des Kranken an die Macht des Herrn, ihn zu heilen, in Anspruch; und diesem Glauben wird die Hilfe zuteil. — V. 9. Der Mensch wurde gesund, hob sein Bett auf und wandelte. „Es war aber Sabbat an jenem Tage." Dies sezt der Evangelist hinzu, um auf die weitere Entwickelung der Geschichte vorzubereiten.[1]

---

1) Um der Aehnlichkeit der Worte: ἔγειρε ἆρον τὸ κράβαττόν σου καὶ περιπάτει v. 8 mit Mrk. 2, 9 willen haben *Strauß*, *Baur*, *Hlgf.* in unserer Geschichte nur eine Neugestaltung der synoptischen Lahmenheilung (Mrk. 2, 3 ff. Mtth. 9, 2 ff. Luk. 5, 18 ff.) finden wollen, wobei alle Unterschiede zwischen diesen beiden Heilungswundern ignorirt und die 38 Jahre der Krankheitsdauer für eine Steigerung des Wunders ausgegeben werden. Dagegen haben *Mey.* u. *Weiß* mit Recht geltend gemacht, daß die genaue Zeichnung der Situation und der Verhältnisse des Kranken ohne Zweifel auf sichere Kunde hindeuten. Trozdem aber meint *Weiß* darin, daß, von diesen Details abgesehen, der Hergang in der Weise, wie ähnliche Heilungen in der synoptischen Ueberlieferung erzählt werde, eine Spur warzunehmen, daß der johanneischen Dar-

V. 10—18. *Der Widerspruch.*[1] — V. 10. Wegen des Forttragens des Bettes am Sabbate stellen die Juden, d. h. die jüdischen Oberen (s. zu 1, 19) den Geheilten zur Rede. In Jer. 17, 21 ff. rügt der Prophet das Lastentragen durch die Thore als Entweihung des Sabbattags auf Grund des Gesetzes. Daraus folgt aber nicht, daß die Juden diese Prophetenstelle im Auge hatten. Die pharisäischen Schriftgelehrten zählten in ihrer Casuistik nicht weniger als 30 Arbeiten auf, welche in dem Gebote der Sabbatruhe verboten seien. V. 11 f. Der Geheilte rechtfertigte sein Thun mit der Autorität dessen, der ihn gesund gemacht habe, worauf die Juden fragen, wer dieser Mensch sei, ohne Zweifel in der Absicht, denselben einer Sabbatsübertretung zu beschuldigen. Der Geheilte wußte aber nicht, wer derselbe gewesen, da Jesus, weil viel Volk am Orte war, ausgewichen war (ἐξένευσεν) d. h. unter der Volksmenge sich entfernt hatte. ‚Jesus wolte einer erregten Scene aus dem Wege gehen, vgl. 6, 15. Mtth. 16, 16. 20‘ (*Hngstb*), zugleich aber dem Geheilten Zeit zu ruhiger Erwägung der ihm widerfahrenen Gnade Gottes lassen. Dies letztere erhellt daraus, daß er Jesum nachher im Tempel trift, also in den Tempel gegangen war, Gott für seine Heilung zu danken. εὑρίσκει sezt kein Aufsuchen voraus, vgl. 1, 44. — V. 14. Im Tempel sagte ihm Jesus: „Siehe du bist gesund geworden, sündige hinfort nicht, damit dir nicht Schlimmeres wider-

---

stellung keine Augenzeugenschaft zu Grunde liege. Diese der negativen Kritik gemachte Concession will er mit dem *argumentum e silentio*, daß bei der Festreise keine Jüngerbegleitung erzählt und nirgends in c. 5 der Jünger gedacht werde, rechtfertigen. Aber ist denn bei den Festreisen 2, 13 und 7, 10 der Jüngerbegleitung ausdrücklich gedacht? Und wenn die Jünger in 2, 17 erwähnt werden, so geschieht es nur, um ihre Bemerkung über Jesu Eifer für die Ehre des Hauses Gottes zu berichten. In den Reden c. 7 u. 8 geschieht ihrer ebensowenig Erwähnung als in der Rede unseres Capitels.

1) In v. 10 hat *Tisch. 8* vor οὐκ nach ℵ*ABCDEF al.* καί aufgenommen, welches in der Rec. mit C^3ΔΛΠ *al.* als überflüssig oder unpassend (als Verbindung zweier ungleichartiger Sätze) weggelassen worden. — In v. 11 liest *Lchm*, mit *AB* ὃς δέ (ἀπεκρ.), wofür ℵ*C*GK al.* ὁ δέ bieten. Dagegen haben *DEFHMS al.* und Rec. blos ἀπεκρίθη, welches *Tisch. 8* vorgezogen hat, *Weiß* aber für Conformation hält, weil v. 10 u. 12 asyndetisch mit dem Verbum beginnen. Aber in v. 10 folgt das Subject nach, das in v. 11 fehlt; demnach ist ὃς δέ oder ὁ δέ wol echt, und dann das bei Johannes sonst nicht vorkommende ὃς δέ dem gangbaren ὁ δέ wol vorzuziehen. — V. 12. οὖν der Rec. mit *ACL*ΓΔΛΠ *al.* ist warscheinlich nur zur Verbindung zugesezt. Es fehlt in ℵ*BD* u. Codd. der It. und ist von *Tisch. 8* getilgt worden. Ebenso τὸν κράββατόν σου, weil es in ℵ*BCL* fehlt und leicht aus v. 8 u. 11 hereingekommen sein kann. — V. 13. Statt der Rec. ἰαθείς in ℵ*ABCL*ΓΔ *al.* u. Verss. hat *Tisch. 8* nur nach *D* u. *b l* ἀσθενῶν vorgezogen; mit Unrecht, da ἀσθ. in *D* offenbar mit τίς ἦν statt τίς ἐστιν zusammenhängt. — In v. 14 hat die Rec. mit ℵ*DLK*Π τί σοι, um τί mit χεῖρον zu verbinden, statt σοί τι in *ABCL*ΓΔΛ, welches *Tisch. 8* aufgenommen hat. — V. 15. Statt ἀνήγγειλεν (Rec. mit *AB* ΓΔΠ *al.*) hat *Tisch. 8* εἶπεν in ℵ*CL* u. Verss. vorgezogen, obwol dies Erleichterung zu sein scheint, da ἀνήγγ. auffiel und in *DKU al.* in ἀπήγγειλεν geändert ist. — In v. 16 ist der in ℵ*CBDLU* fehlende Satz καὶ ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι (Rec. nach AΓΔΠ) wol nur wegen des διὰ τοῦτο οὖν μᾶλλον ἐζήτ. *cet.* zugesezt, und von *Lchm.* eingeklammert, von *Tisch. 8* getilgt. Dann ist aber wol auch in v. 18 das zurückweisende οὖν mit *Tisch.* nach ℵ*D* wegzulassen.

fahre.“ Der Warnung μηκέτι ἁμάρτανε liegt offenbar mehr als der allgemeine Gedanke des Zusammenhangs der Uebel und Krankheiten mit der Sünde zu Grunde, freilich auch nicht die Vorstellung, daß jede einzelne Krankheit oder Lähmung Strafe einer bestimten Sünde sei, wol aber hier und in dem ähnlichen Falle Mtth. 9, 2, wo Jesus dem Paralytischen Vergebung seiner Sünden zusagt, die Anschauung, daß diese Kranken durch sündigen Lebenswandel ihre Leiden sich zugezogen hatten. Daß nun Jesus in diesen Fällen einen Beweis seiner Allwissenheit gegeben habe (*Hngstb.*), braucht man deshalb nicht anzunehmen, sondern nur eine übernatürliche Erkentnis des Lebenswandels dieser Kranken, wie bei der Samariterin 4, 17 f. Die Warnung solte übrigens bei dem Geheilten nicht erst Erkentnis der Sünde wecken, denn sein Gang in den Tempel sezt schon dankbare und wol auch bußfertige Stimmung voraus, sondern solte ihn tiefer zur Erkentnis führen. Das Schlimmere (χεῖρόν τι) ist nicht blos von der Verdammnis zu verstehen (*God.*). Es gibt auch schlimmere irdische Leiden als 38jährige Krankheit, doch ist der Verlust des ewigen Heils nicht auszuschließen. — V. 15. Die Mitteilung, welche der Geheilte nun den jüdischen Oberen machte, darf man nicht mit *Schleiermacher* als eine böswillige Anzeige fassen. Dagegen spricht nicht nur die Heilung — ‚einen Bösewicht würde Christus nicht geheilt haben‘ (*Hngstb.*) — sondern auch das Gehen des Mannes in den Tempel und die Mahnung Jesu, nicht mehr zu sündigen, die nicht Verstocktheit, sondern Willigkeit der Sinnesänderung voraussezt. Auch nicht Dankbarkeit gegen Jesum verbunden mit der Absicht, seinen Oberen durch Hinweisung auf den Heiland einen Dienst zu thun (*Hngstb.* nach *Cyrill, Chrysost., Theophyl.* u. A.), oder Troz, Jesu Autorität als die höhere geltend zu machen (*Mey.*), bewog ihn zu der Anzeige, sondern das Bedürfnis, sich vor den Oberen des Volks zu rechtfertigen und der weiteren Verantwortung zu entziehen (*Beng., de W., Lthdt., Weiß*).

V. 16. Und deshalb verfolgten die Juden Jesum, weil er nämlich dieses am Sabbat that. ἐποίει nicht = Aorist ἐποίησε, sondern das Thun als Gewohnheit ausdrückend. ἐδίωκον hier nicht gerichtliche Verfolgung. Davon ist im Folgenden noch nicht die Rede, und der Zusatz καὶ ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι des *text. rec.* ist kritisch nicht gesichert, sondern warscheinlich nur eine aus dem μᾶλλον ἐζητ. — ἀποκτεῖναι v. 18 erschlossene Glosse. διώκειν schließt zwar das Tödtenwollen in sich; aber soweit war die Sache damals noch nicht gediehen, daß sie schon Schritte zur Ausführung dieser Absicht thaten. ἐδίωκον drükt nur die Stimmung tödtlichen Hasses aus, der sich zunächst blos in Worten Luft machte und durch Jesu Antwort v. 17 gesteigert wurde. ταῦτα (Plur.) deutet vielleicht eine zwiefache Sabbatübertretung an: die Heilung und das Tragen des Bettes. — V. 17. Jesus antwortete ihnen, nämlich auf die in ἐδίωκον angedeuteten Vorhaltungen, die sie ihm gemacht hatten: „Mein Vater wirket bis jezt und ich wirke auch.“ Logisch sind diese beiden Sätze so zu verbinden: da (weil) mein Vater bis jezt wirkt, so wirke ich auch. Streitig ist

unter den Ausll., ob Jesus der herschenden Vorstellung von der Sabbatruhe Gottes (daß er seit der Schöpfung ruhe) und der dieser Vorstellung entsprechenden Auffassung des Sabbatgebotes die Idee der fortgehenden schöpferischen oder erhaltenden Thätigkeit Gottes entgegensetze (*de W.* u. A.), oder, wie *Hngstb.* meint, von dem Satze, daß Gott unablässig wirkt, am Sabbat nicht minder wie an den übrigen Tagen, der den Juden mit ihm gemeinsam war, ausgehend die Ruhe am 7. Tage in Gen. 2, 3 nur auf das Schöpfungswerk beziehe und den Juden sagen wolle, die Sabbatruhe ist wol für den Menschen notwendig, der durch die unablässige Arbeit stumpf und dumpf wird und des regelmäßig wiederkehrenden Ruhetags als Correctiv für die Schäden, welche die Woche angerichtet, bedarf, doch nicht für Gott vorhanden, dessen späteres Wirken keinen Unterschied der Tage kennt. Aber eine Belehrung der Juden über den Sinn der Sabbatruhe und den Zweck des Sabbatgebotes ist in keiner Weise indicirt und paßt nicht zu dem ἕως ἄρτι, welches nicht die Bedeutung beständig oder fortwährend hat. Daß Gott auch nach Vollendung des Schöpfungswerkes in der Welt unablässig wirke, leugneten die Juden gewiß nicht; aber aus dem unablässigen Wirken Gottes läßt sich nicht das Recht ableiten, das für die Menschen gegebene göttliche Gebot der Sabbatruhe zu brechen. Auch die Unterscheidung zwischen der schöpferischen und der erhaltenden Wirksamkeit Gottes oder zwischen dem weltschaffenden und dem heilbringenden, auf die Erlösung der Menschen abzielenden Wirken Gottes, dem das Wirken Jesu entspreche (*Mey., v. Hofm., Lthdt.*), ist nicht indicirt und aus dem ἕως ἄρτι nicht zu folgern, da diese Zeitbestimmung sich nur auf den Moment der Heilung des Kranken bezieht, die Jesus als Beweis der fortwährenden Wirksamkeit Gottes betrachtet. Einen Gegensatz zu einer Zukunft, wo das erlösende Wirken Gottes aufhören, oder zu einem diese Thätigkeit abschließenden Sabbat, der nach *Lthdt.* mit dem Tage der Verklärung Christi in seiner Auferstehung kommen soll, involvirt ἕως ἄρτι nicht. Ein solcher Gegensatz müßte im Contexte angedeutet sein, wie 16, 24. Ueberhaupt aber ist diese Vorstellung der Schrift fremd. Die Schrift bezeugt zwar ein Ruhen Gottes nach vollendetem Schöpfungswerke und auch eine Vollendung des Erlösungswerkes nach Unterwerfung aller Feinde und Vernichtung des Todes (1 Kor. 15, 24—28), nirgends aber ein Aufhören des Wirkens Gottes oder eine Sabbatruhe, die in der Zukunft für Gott eintreten werde, sondern nur eine κατάπαυσις und einen σαββατισμός, der für das Volk Gottes noch vorhanden ist (Hebr. 4, 1—10). — Zu κἀγὼ ἐργάζομαι darf man nicht ἕως ἄρτι ergänzen. Den Gedanken hat *Weiß* richtig so bestimt: ‚Gibt es für Gott (genauer: meinen Vater) ein durch die Sabbatruhe nicht aufgehobenes Wirken, so gibt es auch für mich ein Wirken, das mit der Sabbatruhe wol verträglich ist.‘ Die Berechtigung aber zu seinem gottgleichen d. h. auch am Sabbat fortgehenden Wirken leitet Jesus nicht von dem ‚unbedingten, ungesäumten und unveränderlichen Gehorsam‘ ab, mit welchem das Wirken des Sohnes sich in jedem Augenblick an das des

Vaters anschließt (*God.*); denn die Idee des Gehorsams tritt in v. 19 f., wo Jesus das Verhältnis des Wirkens des Sohnes zu dem des Vaters erläutert, nicht hervor, sondern aus seinem einzigartigen Sohnesverhältnisse, das man freilich nicht mit *Weiß* zu einer Nachbildung des väterlichen Thuns in seinem Wirken abschwächen darf[1], sondern als Wesensverhältnis zu fassen hat, wie auch die Juden das Wort Jesu richtig gefaßt haben, indem sie laut v. 18 deshalb mehr suchten ihn zu tödten, „weil er nicht allein den Sabbat brach, sondern auch Gott seinen eigenen Vater nante, sich Gott gleich machend." διὰ τοῦτο d. h. wegen seines Wortes v. 17. μᾶλλον gehört seiner Stellung nach zu ἐζήτουν und bed. *magis,* nicht *potius* oder *amplius:* ‚sie waren noch mehr bestrebt, ihn zu tödten'; noch mehr sofern das Streben ihn zu tödten schon in dem ἐδίωκον eingeschlossen lag. ἔλυεν (Imperf.) er brach den Sabbat grundsätzlich, indem er die Uebertretung der Sabbatruhe noch rechtfertigte. λύειν auflösen die Giltigkeit eines Gebotes. Auch ἔλεγεν steht nicht für den Aorist, sondern drükt aus, daß die Gleichstellung mit dem Vater Grundsatz Jesu war. πατέρα ἴδιον *patrem proprium,* seinen ihm eigentümlich zugehörigen Vater. In dieser Bezeichnung Gottes finden die Juden eine Gleichstellung mit Gott. Irrig findet *Weiß* in dem Satze ἴσον — τῷ θεῷ eine neue Seite des Frevels hervorgehoben, indem er aus eigenen Mitteln ‚*zugleich*' einschiebt.

V. 19—30. **Jesu Aussage über sein gottgleiches Wirken.**[2] — Der Anstoß, welchen die Juden an der Erklärung Jesu, daß er gleich dem Vater wirke, nahmen, veranlaßte ihn, das Verhältnis seines Wirkens zu dem des Vaters näher darzulegen. V. 19. Ἀπεκρίνατο er antwortete *sc.* auf die Aeußerungen der Juden, in welchen sie ihre feindselige Stimmung gegen Jesum kundgegeben hatten: „Warlich, warlich, ich sage euch, nicht kann der Sohn von sich selbst etwas thun, außer was er den Vater thun sieht; denn was jener thut, das thut auch der Sohn desgleichen". Der Sohn ist in seinem Thun nicht nur von dem Vater abhängig, sondern auch in vollkommener Gemeinschaft mit demselben.

---

1) Diese Abschwächung des Gedankens verurteilt zwar *Weiß* in einer Anmerkung selbst durch die Bemerkung, ‚daß das väterliche Thun nachzubilden, die Aufgabe aller Gotteskinder ist (Mtth. 5, 45) und nicht eine Prärogative des Gottessohnes κατ' ἐξοχήν', schlägt aber dieses Bedenken gegen die Richtigkeit seiner Deutung mit der Behauptung nieder: ‚man dürfe mit Recht (!) bezweifeln, ob der Ausspruch Jesu hier in seinem ursprünglichen Sinne überliefert sei.'

2) In v. 19 ist mit ℵ*BL* ἔλεγεν statt εἶπεν (Rec. mit *ADΓΔ al.*) zu lesen. — V. 20. Das θαυμάζετε in ℵ*L* u. *Tisch. 8* ist wol nur Schreibfehler für θαυμάζητε der Rec. mit *ABD cet.* — In v. 25 u. 28 ist ἀκούσουσιν in *B* und ἀκούσωσιν in ℵ*L*, welches *Tisch. 8* aufgenommen hat, nach ζήσουσιν (v. 25) conformirt, u. in beiden Vv. wol die Rec. ἀκούσονται nach *ADΓΛΠ al.* herzustellen. — V. 27. Das καί *auch* vor κρίσιν (Rec.) fehlt in ℵ*BL*, It. u. a. Verss. und ist nur eingeschoben, um das Hinzutreten des neuen Moments stärker zu markiren. Ebenso δέ nach dem zweiten οἱ, welches schon ℵ*D* haben. — In v. 30 ist πατρός nach μέ (Rec. mit *EGHMS al.*) nach ℵ*ABDKL al.* zu tilgen.

Das ἀφ' ἑαυτοῦ knüpft an das ἑαυτόν v. 18 an. Der Sohn kann nicht selbständig von sich aus wirken, folglich auch nicht irgend ein Werk in der Absicht thun, sich Gott gleich zu machen. βλέπειν bezeichnet nicht ein Sehen nach einem Vorbilde, sondern die unmittelbare innere Anschauung, die aus der Gemeinschaft des Lebens und Wesens sich ergibt. Dies zeigt die folgende Begründung: denn was jener (der Vater) thut, das thut auch der Sohn gleicherweise (ὁμοίως zur Verdeutlichung und Verstärkung des ταῦτα zugesezt). Das heißt aber nicht: in kindlicher Nachahmung oder Nachbildung dessen, was er den Vater thun sieht, ‚so daß er — wie *Weiß* den Sinn faßt — durch die Nachbildung desselben nur die vom Sohnesverhältnisse geforderte Aehnlichkeit mit dem Vater (Mtth. 5, 45) verwirklicht'. Diese Auffassung wird schon dadurch als unrichtig erwiesen, daß es nicht heißt: was irgend er ihn thun sieht, sondern: was jener irgend thut. Diese positive Aussage geht nicht über die negative Aussage oder den bloßen Gegensatz hinaus, sondern erklärt und begründet den negativen Satz, daß der Sohn von sich aus nichts, sondern nur was er den Vater thun sieht, wirken kann. Denn diese Worte als populäre, aus dem Rechthaben der Kinder auf das Thun des Vaters entlehnte Darstellung zu fassen, verbietet schon ὁ υἱός *der* Sohn. Der bestimte Artikel kann in diesem Zusammenhange nicht im Sinne der Kategorie gefaßt werden, sondern Jesus meint damit nur sich selbst, sagt aber nicht *ich*, um sein Verhältnis zum Vater objectiv nach seinem Wesensbestande zu charakterisiren. Bei ὁ υἱός ist weder einseitig an seine menschliche Erscheinung (*Lcke.*) oder das Menschliche in Christo (*de W.*) zu denken, noch redet Jesus hier aus seinem ‚echt menschlichen Bewußtsein, von dem aus der Sohn sich in dieser unbedingten Abhängigkeit vom Vater fühlt' (*Weiß*). — V. 20. Die Gemeinschaft des Wirkens des Sohnes mit dem Vater hat ihren Grund darin, daß „der Vater den Sohn liebt und ihm alles zeigt, was er selbst thut". Zu φιλεῖ bemerkt *Beng.* treffend: *qui amat nil celat.* Die Liebe des Vaters zum Sohne ist das Motiv für ihn, dem Sohne alles zu zeigen, vgl. 3, 35, wo zwar ἀγαπᾷ steht, hier φιλεῖ; lezteres ist die Liebesaffection, weil die Liebe als treibendes Motiv gedacht ist. Die göttliche Liebe ist Wesensmitteilung im vollen Sinne des Worts. Daß diese Liebe in der ewigen Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes wurzelt, ist hier nicht ausgesprochen, aber damit auch nicht negirt. δείκνυσι zeigen, sehen lassen ist dem βλέπῃ v. 19 entsprechend zu fassen, also nicht auf einzelne Visionen, wie sie den Propheten zuteil wurden (*Weizs.*) oder mit *Gess* auf vorübergehende Höhepunkte des Lebens zu beziehen, sondern als aus der Wesensgemeinschaft folgend continuirlich zu denken. „Und er wird ihm größere Werke als diese zeigen, damit ihr staunet." Mit diesem Ausspruche geht Jesus zur Rechtfertigung seines von den Juden anstößig befundenen Wirkens über. Die größeren Werke, die der Vater ihm zeigen wird, daß er sie künftig thue, werden sein jetziges Thun insofern rechtfertigen, als dieselben den Beweis liefern werden, daß er nicht etwa nur das Thun des Vaters nachahme oder sich etwas zu thun herausnehme, was ihm nicht zusteht, sondern daß er wirklich

der Sohn Gottes ist, der das Werk des Vaters ausführt. ἵνα ὑμεῖς θαυμαζ. damit ihr staunet d. h. willig oder unwillig mich als den Sohn des Vaters anerkennen müsset.

V. 21 ff. Diese größeren Werke sind *die Auferweckung und Belebung der Todten und das Gericht.* V. 21. „Denn gleichwie der Vater die Todten erwekt und lebendig macht, so auch der Sohn macht lebendig welche er will. V. 22. Denn auch nicht richtet der Vater jemand, sondern das ganze Gericht hat er dem Sohne gegeben, v. 23. damit alle den Sohn ehren wie sie den Vater ehren. Wer den Sohn nicht ehret, der ehret auch den Vater nicht, der ihn gesandt hat." In diesen 3 Versen faßt Jesus alles zusammen, was er über das Werk, zu dessen Ausführung der Vater ihn gesandt hat, seinen Widersachern zu sagen für nötig erachtet. Der Satz, von dem er v. 21 ausgeht, daß der Vater die Todten erwecke und lebendig mache, war ein Glaubenssatz, dessen Wahrheit kein Jude in Zweifel zog. Den Worten liegt nicht speciell die Stelle Hos. 6, 2 zu Grunde, wo wie hier die Auferweckung und Belebung unmittelbar verbunden sind (*Hngstb.*), denn dort ist das Beleben vor dem Auferwecken oder vielmehr Aufrichten genant, sondern dieser Glaubenssatz ist in Stellen, wie Deut. 32, 39. 2 Sam. 2, 6: der Herr tödtet und macht lebendig, führt zur Hölle hinab und heraus, und in den teils typischen teils directen Weißagungen von der Neubelebung des Volks und der Auferweckung der Todten, Hos. 6, 2. 13, 14. Jes. 25, 8. 26, 19. Ezech. 37, 4 ff. Dan. 12, 1 ff. ausgesprochen (vgl. *Oehler,* Theol. d. A. T. II §. 225 f.), und darum auch der Streit, ob ἐγείρει τ. νεκροὺς κ. ζωοποιεῖ von der geistig sittlichen Erweckung und Neubelebung oder von der künftigen allgemeinen Todtenerweckung zu verstehen sei, nicht aus dem A. T. zu entscheiden, sondern aus dem Context der Rede des Herrn in unsern Versen. Die Worte v. 21 für sich betrachtet bieten kein Moment zur Entscheidung für die eine oder andere Auffassung dar, sondern sind in dieser Allgemeinheit zu belassen, so daß sie die beiden Seiten des Begriffs, die geistliche und die leibliche Auferweckung und Belebung umfassen. ἐγείρει und ζωοποιεῖ verhalten sich so zu einander, daß das Erwecken dem Beleben voraufgeht, das ζωοποιεῖν die Wirkung und Frucht des ἐγείρειν ist, die daher im zweiten Satze von den Sohne allein ausgesagt wird. Das Subject zu οὓς θέλει ist natürlich der Sohn, nicht der Vater (*Ew.*). Der Wille des Sohnes beruht aber nicht auf einem absoluten Decrete (*Calv., Reuß*), sondern ist sittlich bedingt, wie schon aus v. 22 und noch deutlicher aus v. 27—29 erhellt. Das οὓς θέλει soll auch nicht dem jüdischen Particularismus entgegentreten, die Unabhängigkeit von der Abstammung Abrahams ausdrücken (*Lcke.*), an die in diesem Contexte nicht zu denken ist. Es hebt vielmehr die Machtvollkommenheit, das Leben zu verleihen hervor, welche dem Sohne ebenso eignet wie dem Vater. Das οὐδὲ γάρ *cet.* v. 22 soll nicht das vorhergehende οὓς θέλει begründen, sofern nämlich darin liege, daß die anderen, welche der Sohn nicht lebendig machen will, das Verwerfungsgericht an sich erfahren (*Mey.*), oder sofern nach seiner richterlichen Entscheidung sich bestimt, wem er das

Leben geben will (*Lcke., de W., Weiß*). Denn nicht οὓς θέλει, sondern ζωοποιεῖ bildet den Hauptgedanken des 21. V., der durch γάρ v. 22 begründet wird. Der Sohn hat die Machtvollkommenheit, das Leben zu geben, weil der Vater ihm das Gericht insgesamt verliehen und damit die Entscheidung über Leben und Tod, Seligkeit und Verdammnis in seine Hand gegeben hat. In der Macht zu richten ist die Macht, das Leben zu geben, inbegriffen (*Hngstb., Lthdt., God.*). In τὴν κρίσιν πᾶσαν das Gericht ganz, insgesamt ist das gegenwärtige und zukünftige, das geistlich sittliche und das schließlich über Seligkeit und Verdammnis entscheidende Gericht zusammengefaßt.

Aus dieser Begründung des 21. V. ergibt sich auch die richtige Antwort auf die Frage, wie das von dem Sohne ausgesagte ζωοποιεῖν zu dem ἐγείρειν und ζωοποιεῖν des Vaters sich verhalte. Die Erklärung von *Reuß* daß dem Vater die leibliche Auferweckung, dem Sohne die geistliche Erweckung, das Heil zugeschrieben werde, hat *God.* mit Recht als willkürlich und unhaltbar verworfen. ‚Wie könten v. 28 u. 29, welche die Krönung des Werkes des Sohnes schildern, auf die geistliche Erweckung bezogen werden?' Vgl. auch 6, 40. 44 f., wo Jesus ausdrücklich durch das mehrmals wiederholte ἐγώ sich die Auferweckung der Leiber zuschreibt. Aber auch gegen die gewöhnliche Erklärung, daß das Werk dem Vater zukomme sofern es von ihm ausgeht, dem Sohne sofern es von ihm ausgeführt wird, oder daß der Sohn das Organ, durch welches der Vater wirkt, oder der Träger und Vermittler der Thätigkeit des Vaters sei (*Bäuml., Geß, Lthdt.*), macht *God.* geltend, daß sie zu dem Ausdruck ‚*gleichwie*' nicht passe. Jesus scheine vielmehr an ein reales Thun zu denken, welches der Vater ins Werk sezt und welches dem seinigen zum Vorbilde dient. Er rede von der allgemeinen sowol schöpferischen als erneuernden Thätigkeit, welche Gott vom Anfang der Dinge an in dem Gebiete der Natur und in dem der Theokratie übt, vgl. Deut. 32, 39. 1 Sam. 2, 6. Jes. 26, 19. ‚Dieses Werk der geistlichen und leiblichen Erneuerung, welches bis dahin von Gott vollzogen wurde, geht von nun an in Jesu Hände über, aber stufenweise, nach dem Maße seiner zunehmenden Befähigung. Bis zur Taufe hat er nur menschliche Werke gethan. Von da an fängt er an, einzelne Wunder leiblicher und geistiger Auferweckung zu thun, als Proben seines großen zukünftigen Werkes. Nach seiner Erhöhung zur Herrlichkeit bewirkt er durch die Pfingstausgießung die geistige Auferstehung der Menschheit, und endlich durch seine Wiederkunft am Tage seiner Herschaft und durch den darauf folgenden Sieg über den letzten Feind, den Tod (1 Kor. 15, 26), wird er im leiblichen Gebiete die allgemeine Auferstehung schaffen. Dann wird das Werk des Vaters vollständig in seine Hände übergegangen sein. Die Auferstehung, welche der Sohn bewirkt, ist also nicht verschieden von der, welche der Vater herbeiführt. Nur wird der menschgewordene Sohn erst stufenweise das Werkzeug derselben' (S. 217). Allein so richtig der Schluss ist, daß die Auferstehung, welche der Sohn bewirkt, nicht verschieden von der ist, welche der Vater herbeiführt, und so ansprechend die Darlegung, wie der Sohn stufenweise

das vom Vater ihm übertragene Werk der geistigen und leiblichen Erneuerung der Welt ausführt, erscheinen mag, so ist doch in v. 21 darüber, daß der Vater dem Sohne das Werk der Erneuerung und Belebung übergeben hat und der menschgewordene Sohn stufenweise das Werkzeug derselben wird, nichts ausgesagt. So gilt denn von dieser ganzen Ausführung, was *God.* gegen die herkömmliche Auffassung eingewandt hat, daß sie dem ὥςπερ — οὕτως nicht entspricht und in dem Wortlaute des Verses weder ausgesprochen noch irgendwie angedeutet ist. Außerdem entspricht die Vorstellung, daß der Vater vom Anfang der Dinge an die schöpferische und erneuernde Thätigkeit in der Theokratie geübt und sie hernach in die Hand des Sohnes gegeben hat, weder dem Prologe noch der Anschauung unsers Evangeliums und der apostolischen Lehre des N. Test. überhaupt, nach welcher schon die Welt durch den Sohn geschaffen worden und der Logos von Anbeginn der Welt das Licht und Leben der Menschen war. Nach dieser Anschauung wirkt der Vater vom Anfang der Dinge an durch den Sohn und der Sohn ist vom Anfang der Welt an der Vermittler der Thätigkeit des Vaters. Demgemäß ist auch das ἐγείρειν und ζωοποιεῖν des Vaters als durch den Sohn vermittelt zu denken. Von dieser Vermittlung aber ist hier abgesehen und das Erwecken und Beleben der Todten auf Grund des A. Test. als Geschäft des Vaters genant, als eine unbezweifelbare Warheit, von der aus Jesus seinen Gegnern beweist, daß er das Recht besitze, Gott seinen eigentlichen Vater zu nennen. Dieses Recht werden die Werke der Neubelebung der Todten und des Gerichts, welche der Vater ihm zu vollziehen übergeben hat, so erweisen, daß sie staunend d. h. willig oder widerwillig ihn als den Sohn Gottes werden anerkennen müssen. Dieser Gedankengang ergibt sich deutlich aus dem Zwecksatze v. 23: „damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren", d. h. dem Sohne gottgleiche Ehre erweisen. Diese Absicht, in welcher der Vater dem Sohne die Macht das Gericht zu halten verliehen hat, zeigt klar, was Jesus durch den Hinweis auf die größeren Werke, welche der Vater ihn ausführen lassen werde, seinen Gegnern zu Gemüte führen wolte. Das καθώς drükt die Gleichheit des τιμᾶν aus, nicht blos daß sie den Sohn ebensowol wie den Vater ehren sollen (*Beyschl.*). Warnend fügt Jesus hinzu: „Wer den Sohn nicht ehret, ehrt den Vater nicht, der ihn gesandt hat." Weil der Vater den Sohn gesandt hat, so ist die Verunehrung des Sohnes eine Verunehrung des Vaters. Daraus folgt, daß in der Ehre, die dem Sohne erwiesen wird, der Vater geehrt wird. Der scheinbare Eifer für die Ehre Gottes, welchen die Juden in der Verfolgung Jesu, den Gott gesandt hat, als vermeintlichen Gotteslästerers an den Tag legen, ist also in Warheit Mißachtung und Lästerung Gottes des Vaters.

Nachdem aber Jesus in v. 19—23 im allgemeinen die Anklage seiner Widersacher zurückgewiesen und auf die schwere Verantwortung, deren sie sich damit schuldig machen, hingedeutet hat, spricht er sich im Folgenden näher über das Werk der Todtenerweckung und des Gerichts aus, welches der Vater ihm übergeben hat, und zwar v. 24—27 über

das sittliche Gericht und die geistige Erweckung der Menschheit, sodann v. 28 u. 29 über die leibliche Auferweckung der Todten zum ewigen Leben und zum Gericht. In dieser näheren Darlegung der dem Sohne vom Vater übergebenen Werke bezeichnet sich Jesus direct als den Sohn, welchen der Vater gesandt hat (vgl. τῷ πέμψαντί με v. 24 mit τὸν πέμψαντα αὐτόν v. 23) und leitet das zu Sagende als eine hochwichtige, der sorgfältigsten Beherzigung werte Warheit mit der feierlichen Versicherung ἀμὴν ἀμὴν λέγω ein (v. 24 u. 25 wie v. 19). — In v. 24 sind die ζωή und die κρίσις nach ihrem inneren Verhältnisse zusammengefaßt: „Wer mein Wort höret und glaubet dem der mich gesandt hat, hat ewiges Leben und komt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tode ins Leben hinübergegangen." Τὸν λόγον μου ist nicht speciell das Wort, das Jesus eben geredet hat oder nun reden will, sondern ganz allgemein das Wort der Warheit, welches er verkündigt und durch welches er sich als den eingeborenen Sohn des Vaters bezeugt. ἀκούων ist nicht das einfache Hören, das erst durch das folgende πιστεύων seine bestimte Beziehung erhält (*Mey.*, *Weiß*), denn πιστεύων hat ein anderes Object. ἀκούειν ist hier das geistliche Vernehmen (*Lcke.*, *Brckn.*, *Hngstb.*, *God.*) und πιστεύειν die aus dem Aufnehmen des Worts erwachsende Frucht, die Ueberzeugung von der Warheit des Worts, daß nämlich Gott ihn gesandt hat, um der Menschheit Heil und Leben zu bringen. Dieser Glaube wirkt ewiges Leben, so daß wer den Glauben hat, damit zugleich ewiges Leben hat, wie von dem Glauben an den Sohn bereits 3, 15 u. 36 gesagt ist. „Und komt nicht ins Gericht". κρίσις ist troz des fehlenden Artikels nicht ein verurteilendes Gericht (*Mey.*), sondern das Gericht, das über Tod und Leben entscheidet; doch nicht die Verdammnis, sondern das Gericht der Scheidung, welches mit der Verkündigung des Evangeliums anhebt, zur Entscheidung für oder wider Christum treibt und den, welcher das Wort im Glauben aufnimt, aus dem Tode ins Leben versezt, den Widerstrebenden aber vom ewigen Leben ausschließt. Das ewige Leben aber begint nicht erst mit dem zeitlichen Tode oder nach dem allgemeinen Weltgerichte, sondern schon im diesseitigen Leben mit dem Ergreifen der Gnade und der Wiedergeburt, welche den Moment des Uebergangs aus dem Tode in das Leben bildet, sezt sich fort in der Entwicklung des neuen Lebens im Glauben und der Heiligung, wird aber erst nach Ablegung des sündlichen Leibes in der Ewigkeit zur vollen Offenbarung in der Herrlichkeit sich entfalten. In dieser umfassenden Bedeutung ist auch der Begriff ὁ θάνατος zu verstehen. Wie durch den Glauben das Leben schon hienieden erlangt wird, so zieht auch die Sünde sofort den Tod als Frucht und ihren Sold nach sich. Wer die erlösende Gnade verschmäht, der bleibt im Tode und verfält dem Gericht des ewigen Todes.

Mit wiederholter feierlicher Versicherung erklärt Jesus v. 25 näher, wie er die Todten zum Leben erwekt. „Warlich, warlich ich sage euch: es komt die Stunde und ist schon jezt, daß die Todten hören werden die Stimme des Sohnes Gottes, und die sie hören, werden leben." Aus

der Wiederholung der Beteuerung schließen die Ausll. mit Recht, daß die Vv. 24 u. 25 sich auf dieselbe Thatsache beziehen, weichen aber in der näheren Bestimmung sowol dieser Thatsache als der Gedankenverbindung von einander ab. Nach *Olsh., Hngstb.* u. A. sind die Todten (v. 25) die entschlafenen Gerechten und in v. 24 ist ebenso wie in v. 28 von der zukünftigen Auferweckung der Todten die Rede; nach den meisten Anderen von der geistigen Lebendigmachung der Gläubigen (*Lcke., Mey., God., Lthdt., Weiß*). Dagegen hat *Hngstb.* eingewandt, daß hier von der Stimme die Rede ist und nicht vom Worte, vom blosen Hören und nicht vom Hören im Glauben. Dieser Unterschied ist allerdings zu beachten. φωνή ist nicht die lebenschaffende Predigt Jesu (*Weiß*) oder der Weckruf des Wortes Christi aus dem Tode zum Leben (*Lthdt.*), sondern wie v. 28 der Auferweckungsruf, den alle hören. Wäre also hier nur von der geistlichen Erweckung zum Leben die Rede, so müßte man mit *God.* annehmen, daß Jesus die Bilder, mit welchen er das geistliche Werk schildere, der Anschaulichkeit wegen von der leiblichen Auferstehung, welche dasselbe vorbereiten soll, entlehnt habe. Aber die gleichen Worte hier (v. 25) bildlich und in v. 28 eigentlich zu nehmen, ist sehr unwarscheinlich und wäre nur in dem Falle zulässig, wenn v. 24 und schon v. 21 nur von der geistlichen Erweckung zu verstehen wären, was wie wir dort gezeigt haben nicht der Fall ist. Wir müssen daher auch v. 25 von dem lebenschaffenden Wirken Christi verstehen, wie dasselbe sich sowol in der Erweckung der geistlich Todten als in der Auferweckung der Verstorbenen kundgibt. Jesus wiederholt aber in v. 25 nicht blos den lezten Gedanken des vorigen Verses, sondern führt denselben weiter aus. Zu ἔρχεται ὥρα κ. νῦν ἐστίν vgl. 4, 23. Die Stunde begint mit der lebenschaffenden Predigt des Evangeliums. Diese ergeht schon jezt als Weckruf nicht nur an die geistlich Todten, sondern auch an die Verstorbenen, und wird dereinst alle Todten aus ihren Gräbern auferwecken. Die Worte: sie werden hören die Stimme u. s. w. sind zwar nicht auf die Todtenerweckungen der Tochter des Jairus, des Jünglings zu Nain und des Lazarus zu beschränken, aber diese Thatsachen sind als Zeichen der Macht Jesu, die Todten zu erwecken, auch nicht auszuschließen. Οἱ ἀκούσαντες läßt sich nicht in gleichem Sinne wie ἀκούσουσιν v. 28 fassen; dort ist es von allen Todten ausgesagt, hier sind nur die gemeint, welche der Stimme Gehör geben. Trozdem scheitert die Beziehung unsers V. auf die leibliche Auferweckung nicht an dem Artikel οἱ vor ἀκ. (wie *Weiß* meint), da ja auch von den Gestorbenen manche zum Leben auferstehen werden, die hier mit den aus dem geistlichen Tode Erwekten zusammengefaßt sind. — V. 26. Das Erwachen der Todten zum Leben wird den Beweis liefern, daß der Vater, wie er in sich Leben hat, so auch dem Sohne gegeben hat Leben in sich zu haben. Der Nachdruck in beiden Sätzen liegt auf ἐν ἑαυτῷ. Das Leben in sich haben als eine Quelle aus welcher die Menschen Leben empfangen, darin ist der Sohn dem Vater gleich und kann daher auch die Todten lebendig machen wie der Vater (v. 21).

Mit v. 27 schreitet die Rede fort zur Darlegung, wie Jesus als der Sohn Gottes die Macht empfangen hat, Gericht zu halten. Diese Macht hat der Vater ihm gegeben, weil er υἱὸς ἀνθρώπου Menschensohn ist. κρίσιν ποιεῖν vom Gericht üben im schlimmen Sinne (*Ew.*) d. h. von dem Verdammungsgerichte zu verstehen, verbieten v. 28 u. 29, welche zeigen, daß hier von dem allgemeinen Weltgerichte, welches über Leben und Tod in Ewigkeit entscheidet, die Rede ist. Das richtige Verständnis des V. hängt ab von der Erklärung des ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν. Die Mehrzahl der neueren Ausll. schließt aus dem Fehlen des Artikels bei υἱὸς ἀνθρ., daß dieser Ausdruck hier nichts weiter bedeute als Menschenkind oder Mensch und zu unterscheiden sei von ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ., womit Jesus sich als den in Dan. 7, 13 angekündigten Menschensohn (Messias) bezeichne. Aber dabei hat man übersehen, daß der Hebraismus υἱὸς ἀνθρώπου = בֶּן אָדָם für Mensch dem neutestamentlichen Sprachgebrauche fremd ist. Er komt im N. T. nur in dem wörtlich aus Ps. 8, 5 genommenen Citate Hebr. 2, 6 und dem aus Dan. 7, 13 entlehnten ὅμοιον υἱῷ ἀνθρώπου Apok. 1, 13 u. 14, 14 vor, sonst nirgends weiter, und selbst der Plural τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων nur *ein* Mal (Mrk. 3, 28). In Hebr. 2, 6 aber ist die angeführte Psalmstelle messianisch gefaßt und auch in den beiden Stellen der Apok. ist die Erscheinung des zur Herrlichkeit erhöhten Christus nach Dan. 7, 13 als ὅμοιον υἱῷ ἀνθρ. geschildert. Nach diesem constanten neutestamentlichen Sprachgebrauche dürfen wir υἱὸς ἀνθρώπου nicht mit ἄνθρωπος identificiren und von dem nach Dan. 7, 13 gebildeten ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ablösen, sondern haben das Fehlen des Artikels aus dem Gebrauche des Wortes als Prädicat zu erklären, wobei der Artikel nicht notwendig war. Dazu komt, daß das Subject, von dem υἱὸς ἀνθρ. prädicirt ist, nicht der Mensch Jesus, sondern der Sohn ist, welcher dem Vater gleich das Leben in sich selber hat. Daß in dem Ausdrucke eine Anspielung auf Dan. 7, 13 d. h. auf den Messias, der wie ein Menschensohn in den Wolken des Himmels komt, beabsichtigt sei (*Hngstb.*), hält auch *Weiß* bei seiner Erklärung des υἱὸς ἀνθρ. von einem Menschenkinde nicht für ausgeschlossen, sofern es eine specifisch-messianische Qualität sei, die Jesus sich hier beilege. Doch nicht weil der Gottessohn Mensch geworden ist, sondern weil er als Gottessohn auch Menschensohn ist, hat der Vater ihm die Macht gegeben, das Gericht zu halten, und zwar nicht als Lohn für seine Menschwerdung, wie *Hngstb.* aus der einem ganz anderen Gedankenkreise angehörenden Stelle Phil. 2, 6—11 schließt, oder weil Gott durch einen Menschen den Erdkreis richten lassen wolte Act. 17, 31 (*Hofm., Lthdt.*), womit gar nicht erklärt ist, warum Gott dies beschlossen hat; noch weniger weil der Vater als der verborgene Gott nicht richten könne (*de W., Brckn., Reuß*), was wol von dem Gotte des Philo gesagt werden kann, aber nicht von dem Gotte des A. u. N. Testaments; oder weil der ideale Mensch der persönliche Maßstab des göttlichen Gerichts ist (*Beyschl.* Christol. S. 29), sondern weil das Gericht wesentlich zum Werke der Erlösung gehört, die Erlösung aber als Versöhnung der

sündigen Welt mit Gott, als Wiederherstellung der Lebensgemeinschaft der Menschen mit Gott, worin Leben und Seligkeit beschlossen ist, nur durch den Gottes- und Menschensohn als *Mittler* zwischen Gott und Menschen vollbracht werden kann.

V. 28 f. Der Ausspruch Jesu, daß ihm die Macht, das Gericht zu halten, vom Vater gegeben sei, konte nicht nur, mußte vielmehr die Juden, welche ihn für einen blosen Menschen hielten, in staunende Verwunderung setzen; daher fährt Jesus fort: „Staunet nicht darüber, denn es komt die Stunde, in welcher alle, die in den Gräbern sind, werden seine Stimme hören und hervorgehen die da Gutes gethan zur Auferstehung des Lebens, die das Böse übten, zur Auferstehung des Gerichts." Dem ungläubigen Staunen sezt der Herr diese Thatsache entgegen, die sie freilich auch im Glauben hinnehmen mußten, die sie aber doch nicht leugnen konten, wenn sie die Schrift als Gotteswort gelten lassen wolten, da die Schrift nicht nur den Vollzug des Gerichts durch den Messias, sondern auch die Auferstehung der Todten zum ewigen Leben wie auch zu ewigem Abscheu lehrte (Dan. 12, 2. 13 u. Jes. 66, 24). Das Fehlen des καὶ νῦν ἐστίν bei ἔρχ. ὥρα im Vergleiche mit v. 25 und die Wahl des πάντες οἳ ἐν τοῖς μνημείοις statt οἱ νεκροί (v. 25) zeigen deutlich, daß die Auferstehung der Todten am Ende der Tage gemeint ist. Darauf weist auch die Aussage v. 29 klar hin. ἐκπορεύσονται aus den Gräbern. Zu οἱ τὰ ἀγαθά ποιήσαντες und οἱ τὰ φαῦλα πράξαντες vgl. 3, 20. Hier haben ἀγαθά und φαῦλα den Artikel, der dort fehlt, weil hier das gesamte gute und schlechte Verhalten als das Resultat des irdischen Lebens aufgefaßt ist. Dieses Verhalten aber ist genant als die Frucht des Glaubens und des Unglaubens, wie in Mtth. 25, 35 ff. Dies ergibt sich schon daraus, daß nach v. 24 der Glaube an den Sohn Gottes den Besitz des ewigen Lebens gibt und der Unglaube das Gericht nach sich zieht. ἀνάστασις ζωῆς wird meist in dem Sinne: Auferstehung die zum Leben führt, gefaßt und demgemäß ἀνάστασις κρίσεως Auferstehung zum Gericht (*de W., Lcke., Bg.-Cr., Mey.* u. A., auch *Winer* Gr. S. 177 der 7. Aufl.). Dagegen meint *Lthdt.*, der Genetiv bezeichne, was der Auferstehung dort oder hier eignet, ähnlich wie σῶμα θανάτου nicht ein Leib ist, der zum Tode führt, sondern dem der Tod eignet. Allein weder σῶμα θανάτου, noch σῶμα τῆς ἁμαρτίας Röm. 6, 6 oder σῶμα τῆς σαρκός Kol. 1, 6 können als maßgebend für die Erklärung von ἀναστ. ζωῆς und κρίσεως gelten, da der Genetiv verschiedene innere Beziehungen ausdrükt. Auch der sachliche Grund, daß beides beiden nicht erst durch einen declarativen Act bei der Auferstehung zugesprochen werde, sondern gleich bei der Auferstehung ihr Teil ist, da sie durch Glauben oder Unglauben bereits das eine oder das andere hatten, ist nicht durchschlagend, weil das κρίσιν ποιεῖν nicht beachtend, welches einen mit der Auferstehung verbundenen gerichtlichen, über ζωή und κρίσις der Auferstandenen entscheidenden Act involvirt. Hiernach ist ζωή nicht das Leben, welches der Gläubige bereits besizt, sondern welches ihm bei der Auferstehung zuerkant wird, und κρίσις zwar nicht gleich κατάκρισις, aber das Ent-

scheidungsgericht, durch welches die Bösen von der ζωή ausgeschlossen werden, thatsächlich also die Verurteilung. — V. 30. Nach dieser Darlegung der μείζονα ἔργα, deren Ausführung der Vater dem Sohne übergeben hat, komt Jesus auf den Ausgangspunkt seiner Rede zurück, daß er nichts von sich selbst thue (vgl. v. 19), was er hier auf das zuletzt erwähnte Richten anwendet. „Wie ich höre (nämlich vom Vater) so richte ich, und mein Richten ist gerecht, weil ich nicht meinen Willen suche, sondern den Willen dessen der mich gesandt hat.“ ἀκούειν ist wie βλέπειν v. 19 Ausdruck für den inneren Gemeinschaftsverkehr zwischen Vater und Sohn im Geiste (*Lthdt.*). Wenn er aber nicht anders richtet als er vom Vater vernimt, so ist sein Richten ein göttliches und als solches gerecht, da er dabei nicht seinen, sondern nur des Vaters Willen sucht d. h. auszuführen strebt.

V. 31—47. **Das Zeugnis des Vaters für den Sohn.**[1] — Gegen das, was Jesus bisher über sein gottgleiches lebenschaffendes und richtendes Wirken gesagt hatte, konten die Juden, die ihn nicht für den Sohn Gottes hielten, einwenden, daß er von sich zeuge und das Zeugnis in eigner Sache keine Giltigkeit habe. Diesen möglichen Einwand schneidet er nun ab durch Darlegung des Zeugnisses, welches Gott für ihn ablege, und begründet damit das was er bisher über sein Verhältnis zum Vater ausgesagt hat. — V. 31. „Wenn ich von mir selbst zeuge, so ist mein Zeugnis nicht wahr.“ Da die Partikel ἐάν mit dem Conjunctiv einen Fall als objectiv möglich sezt, wo dann die Erfahrung entscheiden wird, ob er eintritt oder nicht (s. *Winer* Gr. §. 41, 2. b), so sezt Jesus mit diesen Worten nicht einen von den Juden entweder bereits erhobenen oder anticipirten Einwurf, wie sie ihn 8, 13 wirklich erheben, voraus, sondern bespricht diesen Fall nur als einen bei seiner bisherigen Aussage über sein gottgleiches Wirken in Betracht kommenden (*Lthdt., Weiß*). Auf den Standpunkt der Juden, die seine Gottheit nicht erkanten, sich versetzend sagt er: wenn ich als Mensch von mir zeuge, so hat dieses Zeugnis keine Giltigkeit (ἀληθής wahr nach dem formalen Rechte). — V. 32. Aber ich zeuge auch nicht in eigener Sache. „Ein anderer ist es der von mir zeuget und ich weiß, daß wahr ist das Zeugnis, das er von mir ablegt.“ Dieser ἄλλος ist nicht Johannes der Täufer (*Chrys., Theophyl., Euthym. Zig., Erasm., Grot., Bg.-Cr,, de W.* u. A.), denn dessen Zeugnis will Jesus laut v. 34 nicht für sich geltend machen, sondern ἄλλος ist Gott, wie schon *Cyrill* u. *August.* und fast alle neueren Ausll. eingesehen haben. Der Zusatz: ich weiß,

1) V. 32. Statt οἶδα (Rec. mit ℵ^{c} *ABL* u. den meisten Majsk.) hat *Tisch. 8* nach ℵ*D* und etlichen Codd. der *It., Syr.* u. *Arm.* οἴδατε aufgenommen, welches aber nur aus falscher Beziehung des Verses auf den Täufer entstanden ist. — V. 35. Die Form ἀγαλλιαθῆναι (*Tisch. 8* nach ℵ*AD*ΓΔΛΠ *al.*) ist wol nur durch zufälliges Ausfallen des *C* vor Θ (*BL* Rec.) entstanden, vgl. *Lcke., Weiß*). — V. 36. μείζων (*Lchm.* nach *ABEGM al.*) ist Schreibfehler für μείζω in ℵ*HKL al.*; der Aorist ἔδωκεν (Rec. nach *ADΛ al.*) wol nur Aenderung der Perf. δέδωκεν in ℵ*BL*Γ *al.*, und ἐγώ vor ποιῶ (Rec. nach ΓΔΛΠ *al.*) warscheinlich aus 10, 25. 14, 12 hereingekommen. — V. 37. Dem αὐτός der Rec. mit AΓΔΛΠ *al.*) hat *Tisch. 8* ἐκεῖνος in ℵ*BL al.* vorgezogen.

daß sein Zeugnis u. s. w. ist nicht eine „matte“ Versicherung von Gottes Warhaftigkeit (*de W.*), sondern als Ausdruck des Selbstbewußtseins Jesu bedeutungsvoll (*Lthdt.*), da Jesus dies nur von dem Bewußtsein seiner Wesenseinheit mit Gott aus sagen kann. Auf Gott als den Zeugnis gebenden, und nicht auf Johannes führt auch das Präs. μαρτυρεῖ hin, wonach das Zeugnis der Gegenwart angehört, im Vergleich mit dem Perf. μεμαρτύρηκεν (v. 33), womit das Zeugnis des Johannes als in der Vergangenheit abgelegt bezeichnet ist. Wenn nun Jesus doch in v. 33 ff. zunächst das Zeugnis des Täufers erwähnt, so stelt er dasselbe nicht unter den Gesichtspunkt des ersten Zeugnisses, welches Gott durch den Mund des Johannes für ihn abgelegt hat (*Hngstb.*), denn er sagt ja von demselben ausdrücklich (v. 34), daß er von einem Menschen nicht Zeugnis annehme, und führt dasselbe, wie das mit Nachdruck vorangestelte ὑμεῖς v. 35 zeigt, nur an, weil die Juden vom Täufer Zeugnis verlangt hatten, also auch bei dem ἄλλος, von dessen Zeugnis Jesus redete, zunächst nicht an Johannes den Täufer denken konten. Doch ist dies nicht der einzige Grund zur Erwähnung des Täuferzeugnisses und des Verhaltens der Juden zu demselben. Den Hauptgrund erkennen wir aus dem, was Jesus in v. 33 u. 35 darüber sagt: „Ihr habt zu Johannes gesàndt.“ Dies weist auf das 1, 19—28 erzählte Factum zurück. „Und er hat für die Warheit gezeugt.“ τῇ ἀληθείᾳ heißt nicht blos zu Gunsten der Warheit, indem der Sachverhalt so war, wie er zeugte, wenn er 1, 26 f. von sich auf den nach ihm kommenden Größeren hinwies (*Mey. Weiß*), wonach τῇ ἀληθείᾳ gleich κατ᾽ ἀλήθειαν und der Artikel überflüssig wäre. τῇ ἀληθείᾳ ist auch nicht speciell die Warheit von der Messianität Jesu (*Lcke.*), sondern die Warheit, die in Christo thatsächlich vorhanden ist (*Lthdt.*). Dagegen läßt sich nicht mit Grund einwenden, daß der Täufer ja vor der Gesandtschaft des Synedriums noch gar nicht direct auf Jesum hinweisen konte (*Weiß*); denn ein directer Hinweis auf Jesum ist in τῇ ἀληθείᾳ nicht angedeutet. Daß Jesus der Größere sei, der mitten unter ihnen stehe; das konten sie aus Jesu Worte und Wirken erkennen. V. 34. „Ich aber nehme nicht von Menschen das Zeugnis, sondern sage dies, damit ihr gerettet werdet.“ τὴν μαρτυρίαν das Zeugnis, dessen ich zum Erweise meiner göttlichen Sendung bedarf, nicht ‚das allein echte, untrügliche, einzige Zeugnis‘ (*God.*). λαμβάνω einfach: ich nehme; nicht: entnehme (*Lcke.*) oder erstrebe, ergreife (*Beza, Grot., Bg.-Cr.*) oder hasche (*de W., Ebr.*) — lauter sprachlich unstatthafte Deutungen. οὐ παρὰ ἀνθρώπου: damit will Jesus nicht den prophetischen Beruf des Täufers oder die Inspiration seines Zeugnisses in Abrede stellen, sondern ἄνθρωπον nent er den Täufer gegenüber Gott, dessen Zeugnis er für sich anführen will. Gegenüber dem Zeugnisse Gottes ist das Zeugnis des Täufers ein menschliches, nicht weil es sich bei demselben um eigene menschliche Erfahrung handelte (*Weiß*), sondern weil es auf Inspiration beruhte, die in Zweifel gezogen werden konte. ταῦτα das über das Zeugnis des Täufers eben Gesagte. ἵνα σωθῆτε nicht in meinem Interesse, sondern damit *ihr* dadurch zum Glauben geführt

und von dem Verderben, welches der Unglaube bringt, gerettet werden möchtet. — Sein Zeugnis verdient volle Beachtung. V. 35. „Er war die brennende und scheinende Leuchte.“ ὁ λύχνος die Leuchte, nicht τὸ φῶς (1, 8) d. i. die bestimte Leuchte, die auf die Erscheinung des Heils hinweisen konte (vgl. Luk. 1, 76. 79 und für diesen Sinn des Artikels 2 Petr. 1, 19); nicht: die gegen welche alle anderen nicht in Betracht kommen (*Hngstb.*), oder welche die einzige im Hause ist (*God.*), oder, die im A. T. vorhergesagte (*Beng.*) oder von Gott ihnen gegebene (*Ebr.*). ὁ καιόμενος καὶ φαίνων gehören zusammen, wie das Fehlen des Artikels vor φαίνων zeigt, sind also nicht von zwei verschiedenen Eigenschaften (Feuereifer und Erleuchtung) zu deuten, wie man nach Sir. 48, 1 hat erklären wollen. Nur wenn die Leuchte brent (Luk. 12, 38. Apok. 4, 5), nicht erloschen ist, und wenn sie scheint, nicht verdekt ist (Mtth. 5, 15), leuchtet sie und erfült ihren Zweck (*Mey. Weiß*). „Ihr aber woltet euch eine Zeitlang an seinem Lichte ergötzen.“ Statt diese Leuchte als Führer zum Lichte zu benutzen, wolten sie sich uur an dem Schein derselben eine Weile ergötzen, d. h. nicht: in dem von ihm ausgehenden Lichtscheine ihre Lust haben, gleich Kindern, die in hellem Lichtscheine fröhlich spielen (*Weiß*), denn Mtth. 11, 16 f. gehört nicht hierher. Auch ist nicht blos Lust der Neugierde und Unterhaltung gemeint, was Christus Mtth. 11, 7 f. hervorhebt, oder gar die Freude des Nationalstolzes an dem großen Propheten (*Ew., God.*). Der Lichtschein, der von ihm ausging, kann nur das geistliche Licht sein, das von ihm ausging (*Hngstb.*) d. h. seine Verkündigung von dem Anbruche des Reiches Gottes, der sie eine Zeitlang lauschten, bald aber an dem Ernste seiner Bußpredigt Anstoß nahmen und auf seine Stimme nicht weiter achteten. Uebrigens ergibt sich aus dem ἦν und dem ἠθελήσατε, daß die Leuchte des Täufers bereits der Vergangenheit angehört d. h. seine prophetische Wirksamkeit schon zu Ende, er schon gefangen gesezt oder auch bereits todt war.

In v. 36—39 nent Jesus das Zeugnis, welches der Vater über ihn ablegt, und zwar zwiefach, in seinen Werken und in der Schrift. — V. 36. „Ich aber habe das Zeugnis, welches größer ist als das des Johannes. Denn die Werke, welche mir der Vater gegeben hat, daß ich sie vollbringe, eben die Werke, welche ich thue, zeugen von mir, daß der Vater mich gesandt hat.“ Der Artikel τὴν vor μαρτ. steht in demselben Sinne wie v. 34. μείζω ohne Artikel ist nicht mit τὴν μαρτ. zu verbinden: das größere Zeugnis, sondern: das Zeugnis, nämlich eins, welches größer ist (vgl. *Kühner* Gr. II §. 464, 8. Anm. 4). τοῦ Ἰωανν. abgekürzte Vergleichung für τῆς τοῦ Ἰωανν. (vgl. *Winer* Gr. §. 35, 5). μείζω größer d. h. von stärkerer Beweiskraft. Die ἔργα, welche der Vater ihm zu vollbringen gegeben hat, sind nicht blos die Wunder im engeren Sinne, sondern alle einzelnen Thaten, welche zur Vollbringung des vom Vater ihm aufgetragenen Werkes der Erlösnng, des ἔργον, von dessen Vollendung er 4, 34 u. 17, 11 spricht, gehören. ‚Was Jesus unter den Werken versteht, das erkennen wir am besten aus Mtth. 11, 4. 5‘ (*Hngstb.*), wonach auch πτωχοὶ εὐαγγελίζονται dazu gehört.

Hier aber kommen nach dem Contexte vorzugsweise die Wunder in Betracht, da die ganze Rede sich um den Anstoß der Juden an der wunderbaren Heilung des Kranken zu Bethesda dreht, nicht aber ‚unzweifelhaft insbesondere die v. 20—27 besprochenen Werke' (*Ebr.*), woraus dann *Weiß* die irrige Folgerung gezogen hat, ‚daß hierin nicht das v. 32 in Aussicht gestelte Zeugnis liegen kann, überhaupt nicht das, auf welches die neue Wendung der Rede von v. 31 an hinauswill.' In ἃ δέδωκέν μοι — ἵνα τελ. αὐτὰ liegt nicht blos der Auftrag, sondern auch die Kraftverleihung zum Vollbringen der Werke, obwol Jesus selber sie thut. Denn alles was er thut, thut er nicht unabhängig vom Vater, sondern in abhängiger Gemeinschaft mit demselben (v. 19). Darum sind auch seine Werke Zeugnisse des Vaters für ihn, daß nämlich der Vater ihn gesandt hat, und so zugleich Zeugnisse seiner Gottessohnschaft. — In v. 37—39 folgt das andere Zeugnis des Vaters. Das copulative καί mit dem betont voranstehenden Subjecte sowie das Perf. μεμαρτύρηκεν im Unterschiede von μαρτυρεῖ v. 36 zeigen, daß hier nicht mehr von dem Zeugnisse durch die Werke die Rede ist (gegen *August., Grot., Olsh., Baur* u. A.), sondern von dem Zeugnisse in der Schrift oder der Weißagung des A. Test.'s (*Cyrill, Theophyl., Calv., Lcke., Mey., Lthdt.* u. A.); nicht von der Stimme Gottes bei der Taufe Jesu (*Chrys., Beng., God.*), oder von dem ‚unmittelbaren göttlichen Zeugnisse im Innern der Gläubigen, mittelst dessen das mittelbare der Werke erst begriffen werde' (*de W., Bg.-Cr., Thol.*). Gegen diese beiden Beziehungen spricht entscheidend schon das Perf. μεμαρτύρηκεν, welches ausdrükt, daß das Zeugnis bereits abgelegt ist, aber noch fortdauert. Das paßt weder auf das Zeugnis bei der Taufe Jesu, welches ein einzelnes Factum war, noch auch auf das Zeugnis im Inneren, welches nicht als vollendete Thatsache betrachtet werden kann. Auch die folgende Aussage stimt zu keiner dieser Erklärungen, sondern nur zu dem Zeugnisse des Vaters im Worte der Schrift.

V. 37. „Weder eine Stimme desselben habt ihr jemals gehört, noch eine Gestalt desselben gesehen." Daß mit diesen Worten die Offenbarung Gottes im A. Bunde gemeint ist, darüber sind die meisten Ausll. einverstanden, aber in der Auffassung der Worte gehen sie weit auseinander. Die Stimme Gottes ist nicht auf das durch die Propheten geredete Wort zu beschränken, sondern geht auf die gesamte Wortoffenbarung im Gesetze und in den Propheten, und εἶδος auf die Erscheinungen Gottes nicht blos in den Visionen eines Ezechiel und Daniel, sondern zugleich auch die Gotteserscheinungen (Theophanien), welche den Patriarchen und anderen Frommen des A. Bundes zuteil wurden, so daß φωνή und εἶδος die beiden Formen der Gottesoffenbarung im A. Test. bezeichnen. Da nun Gott in diesen beiden Formen sich vielfach im A. T. den Juden offenbart hatte, so bestimt *Hngstb.* den Sinn der Worte Jesu v. 37 dahin, daß die Juden nie in einer directen Beziehung zum Vater gestanden haben, indem die alttestamentlichen Stellen, wo vom Hören und Sehen Gottes die Rede ist, sich nicht auf den Vater, den verborgenen Gott beziehen, sondern auf sei-

nen Offenbarer, der in Christo im Fleische erschienen ist, und faßt v. 37 als einen gleichsam parenthetischen Hinweis darauf, was die Juden verlieren, wenn sie das Zeugnis nicht annehmen, welches der Vater von dem Sohne ablegt, daß mit dem Sohne ihnen auch der Vater entschwinde. Demgemäß soll dann v. 38 sagen, daß sie mit der Verwerfung Christi auch Gottes Wort nicht bleibend in ihnen haben. Allein weder die Worte (v. 37) haben die Form einer Parenthese, noch ist die Unterscheidung zwischen dem verborgenen Gott und seinem Offenbarer hier irgendwie angedeutet, sondern rein eingetragen. Dagegen meint *Weiß* (Bibl. Theol. S. 660), daß Jesus dem Volke seiner Zeit die beiden Formen der prophetischen Offenbarung abspreche, weil seit Jahrhunderten die Prophetie verstumt war, um zu constatiren, daß seine Zeitgenossen das Wort Gottes nur noch in den schriftlichen Aufzeichnungen jener früheren Offenbarungen besäßen, nicht um ihnen damit eine Concession zu machen (*Euthym., Paulus, Kuin.*) oder gar eine ironische Entschuldigung (*Ebr.*), sondern um zu erläutern, was er mit jenem directen Gotteszeugnisse meine. Allein daß die Juden damals in einer offenbarungslosen Zeit lebten, das brauchte ihnen Jesus ebensowenig zu sagen, als daß das Zeugnis Gottes vom Messias in der Schrift enthalten sei. Richtig ist nur so viel, daß Jesus nicht vom jüdischen Volke aller Zeiten, sondern zu den ungläubigen Juden seiner Zeit redet. Diesen sagt er: Ihr habt weder eine Stimme des Vaters, der mich gesandt hat, gehört u. s. w., und rügt damit ihre Unempfänglichkeit für das Zeugnis Gottes in der Schrift (*Mey., Lthdt.*), wogegen das Fehlen einer Adversativpartikel und des Artikels vor φωνήν keinen giltigen Einwand begründen kann. Eine Adversativpartikel war in lebendiger Rede nicht notwendig, da der Gegensatz in dem sachlichen Inhalte klar vorliegt, und der rückweisende Artikel fehlt, weil vorher das Object, auf welches zurückgewiesen werden konte, nämlich das Zeugnis des Vaters noch nicht näher bestimt war. Wie der Vater Zeugnis von Jesu gegeben, das wird erst aus dem Folgenden klar. — Die Stimme und die Gestalt Gottes als die beiden Medien seiner Offenbarung, d. h. der Kundgebung seines Willens und seiner Rathschlüsse, sind auch die beiden Weisen seines Zeugnisses. Keine dieser Arten haben die ungläubigen Juden vernommen, nicht weil Gott sich damals nicht mehr in dieser Form offenbarte, sondern weil sie, wie *Mey.* richtig bemerkt, geistig taub und geistig blind gegen die in der Schrift vorliegende göttliche Offenbarung waren. So diese Worte zu verstehen fordert die Fortsetzung der Rede: „und sein Wort habt ihr nicht in euch bleibend.“ τὸν λόγον αὐτοῦ ist der Inhalt der göttlichen Offenbarung oder des Zeugnisses des Vaters von der Sendung seines Sohnes. Das Wort der Schrift ist nicht ihr geistiges Eigentum, hat keine bleibende Stätte in ihrem Inneren gewonnen. „Denn dem, welchen er gesandt hat, diesem glaubet ihr nicht.“ Ihr Verhalten zu Jesu, daß sie ihm, den der Vater gesandt hat, nicht glauben, liefert den thatsächlichen Beweis, daß sie sein Wort nicht bleibend in sich haben. Dieser Vorwurf zeigt deutlich, daß Jesus die Unempfänglichkeit seiner Gegner rügt.

Daran schließt sich v. 39 die Aufforderung: „Forschet in den Schriften, denn ihr meinet in denselben ewiges Leben zu haben, und sie sind es die von mir zeugen", natürlich an. τὰς γραφάς im Plur., sofern das A. Testament aus einer Mehrzahl von Schriften besteht. Enthalten diese Schriften Zeugnis von Christo, so komt es nur darauf an, daß man in ihnen forsche, das Zeugnis des Vaters von seinem Sohne darin suche. Dies um so mehr, als sie in denselben ewiges Leben zu haben meinen. Wir fassen ἐρευνᾶτε mit *Chrys., August., Luther, Calvin,* auch *Thol., Hofm., Bäuml.* u. *Hngstb.* als Imperativ, wogegen die Mehrzahl der neueren Ausll. nach dem Vorgange von *Cyrill, Erasm., Beza* u. *Beng.* es für Indicativ halten, in dem Sinne: ihr forschet wol in der Schrift, aber nicht im rechten Sinn und Geist. Allein die Gründe, welche für diese und gegen jene Auffassung angeführt werden, sind nicht durchschlagend. Abgesehen von der Frage, ob ein solches Zugeständnis mit dem Vorwurfe v. 38, daß sie das Wort Gottes nicht bleibend in sich haben, in Einklang stehe, hätte Jesus, wenn er seinen Gegnern das Forschen in der Schrift zugestand, ihnen ausdrücklich sagen müssen, daß ihr Forschen nicht das rechte sei. Die Ergänzung: ‚nicht in der rechten Weise' zu ἐρευνᾶτε ist willkürlich und überhaupt sehr fraglich, ob Jesus die rabbinische Beschäftigung mit dem Buchstaben der Schrift ἐρευνᾶν genant haben würde; die Verweisung auf 7, 52 ist hierfür nicht beweisend. ἐρευνᾶν bezeichnet überall ein gründliches, in den Inhalt und Geist der Schrift eindringendes Forschen, nicht nur 1 Petr. 1, 11 u. Jes. 34, 16, sondern auch in Joh. 7, 52, wo die pharisäischen Zeloten dem Nikodemus das Forschen in der Schrift empfehlen. Der Hauptgrund für die indicativische Fassung des ἐρευνᾶτε wird aus dem ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε *cet.* entnommen. ‚Solte dies — bemerkt *Weiß* — die Aufforderung zum Forschen in der Schrift begründen, so müßte entweder der wirkliche Thatbestand hervorgehoben oder mit ὑμεῖς αὐτοί angedeutet sein, daß sie selbst denselben anerkennen.' Aber daß das betonte ὑμεῖς ohne αὐτοί notwendig einen Gegensatz zu *seinem* Meinen involvire und dasselbe als ein unrichtiges charakterisire, läßt sich nicht mit Grund behaupten. δοκεῖτε ist ‚einfacher Ausdruck einer Thatsache, somit weder ohne weiteres Anerkennung noch auch Tadel' (*Lthdt.*), und ὑμεῖς involvirt nicht notwendig einen Gegensatz zu dem Meinen Jesu. Jesus konte in keinem Falle behaupten, daß diese ihre Meinung von der Schrift irrig sei, mit seiner Anschauung von der Schrift in Widerspruch stehe. Um seine Behauptung zu rechtfertigen muß daher *Weiß* die Worte ἐν αὐταῖς über Gebür pressen und den Gedanken in sie eintragen, daß die Juden schon in den Schriften an sich, in ihrem Besitze, ihrem Studium, ihrer Verehrung das ewige Leben d. h. die sichere Anwartschaft auf dasselbe zu haben meinen. Mit solcher Eisegese läßt sich alles beweisen. ‚In der Schrift das ewige Leben haben' kann nach einfachen Wortverstande nichts anderes aussagen als daß in dem Inhalte der Schrift das ewige Leben gegeben und daraus zu schöpfen ist, indem Gott in der Schrift als seinem Worte seinen Willen und Gnadenrath zur Beseligung

der Menschen geoffenbart hat. Dies besagen die Worte: καὶ ἐκεῖναι *cet.* und dieselben sind es die von mir zeugen, in welche *Weiß* wiederum den Sinn einträgt: ‚und jene an sich sind es nicht, in denen man das Leben hat, sondern sie weisen hin auf den, durch welchen das Heil komt', womit Jesus die unrichtige Meinung der Juden corrigiren soll (!).

V. 40. Obwol ihr meinet, in den Schriften ewiges Leben zu haben und die Schriften von mir zeugen, so wolt ihr doch nicht zu mir kommen, damit ihr das Leben empfanget. Καὶ οὐ θέλετε *cet.* schließt sich nach Inhalt und Form an ὑμεῖς δοκεῖτε an. καὶ ist zwar nur ein betontes *und*, aber desto nachdrücklicher den Gegensatz des folgenden οὐ θέλετε einführend. Mit dieser Ansicht von der Schrift steht ihr Wollen im stärksten Contraste. Um so mehr hatte Jesus Ursache, sie zum Forschen in der Schrift aufzufordern. ἐλθεῖν πρός με vom gläubigen Sichanschließen; vgl. 6, 35. — Dieses Nichtwollen wird in v. 41—47 ausgeführt, und zwar zuerst, woher es komt (v. 41—44), sodann welche Folgen es nach sich zieht (v. 45—47). Diese Ausführung bildet den Schluß der Rede. — V. 41 f. „Ehre von Menschen nehme ich nicht, aber ich habe euch erkant, daß ihr nicht die Liebe Gottes in euch habt." Um seinen Gegnern den Grund ihres Nichtwollens aufzudecken, schikt Jesus der Angabe desselben den Satz voraus: „Ehre von Menschen nehme ich nicht", womit er ihnen den möglichen Einwand, daß er ehrgeizige Absichten verfolge, abschneidet. Dann erst erklärt er ihnen, daß der Grund ihrer Opposition gegen sein Wirken in ihrem eigenen Herzen liege, daß es ihnen an der Liebe zu Gott fehlt. ἔγνωκα ὑμᾶς *cognitos vos habeo*, ich habe euch durchschaut und weiß, daß ihr ἐν ἑαυτοῖς in euch selbst, in eurem eigenen Herzen die Liebe Gottes nicht habt. τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ ist nicht ‚der Zug zu Gott, das Streben nach dem Göttlichen' (*Bg.-Cr.*), weil dann θεοῦ nicht durch den Artikel bestimt sein würde: auch nicht die Liebesoffenbarung Gottes (*Stier*), was keinen passenden Sinn gibt, sondern die Liebe zu Gott, die Liebe die ihr Gott schuldig seid, nicht: ‚die das Gesetz in seinem Hauptteile fordert' (*Weiß*); diese specielle Beziehung müßte näher angegeben sein. Die Liebe zu Gott im Herzen fehlte ihnen, weil sie das Wort der Schrift nicht in sich aufgenommen hatten (v. 38), nicht ‚wegen ihrer falschen Stellung zur Schrift, daß sie sich mit dem Besitze derselben begnügten' (*Weiß*). — V. 43. „Ich bin im Namen meines Vaters gekommen und ihr nehmet mich nicht auf" *scil.* als den welchen euer Gott gesandt hat. Wäre die Gott schuldige Liebe in euren Herzen, so würdet ihr mich aufnehmen. „Wenn ein anderer kommen solte in seinem eigenen Namen, diesen werdet ihr aufnehmen." Wer in seinem eigenen Namen, ohne göttlichen Auftrag und Beruf auftritt, selbstverständlich mit dem Vorgeben, von Gott gesandt zu sein, der wird Aufnahme finden, weil er der Eigenliebe, dem Gegenteil der Gottesliebe, den Wünschen des gottentfremdeten Herzens, der nationalen Eitelkeit und Weltliebe schmeicheln wird. Bei diesen Worten hat Jesus das Auftreten falscher Messiasse im Auge,

nicht blos falscher Propheten, wegen des ἄλλος, welches eine gewisse formale Aehnlichkeit dessen, dem sie anhangen, und Jesu, den sie verwerfen, andeutet (*Lthdt.*), sezt aber — dies zeigt die Construction des ἐάν mit dem Conjunctiv Aoristi — das Auftreten nur als objectiv möglich, ohne es als gewiß erfolgend auszusprechen (vgl. *Winer* Gr. §. 41, 2. b). Eine bestimte Vorhersagung des Auftretens eines Barcochba oder anderer falscher Messiasse, wie in der Parusierede Mtth. 24, 24, liegt also hier nicht vor. Die Geschichte hat aber dieses Wort Christi mehr als einmal bestätigt.[1]

V. 44. Aus diesem Grunde können sie nicht anders als ihn verwerfen. „Wie könnet ihr glauben, da ihr Ehre von einander nehmet und die Ehre von dem alleinigen (einzigen) Gott nicht suchet?“ Der Grund der Unmöglichkeit ist ein sittlicher und selbst verschuldeter. Sie nehmen Ehre von Menschen, statt sie von Gott zu suchen. παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ nicht: von Gott allein (*Grot., de W., God.*), was gegen die Wortstellung ist, sondern nach 17, 3: von dem alleinigen d. h. einzigen Gott. Das Ehre von einander nehmen ist nicht mit *Ebr.* u. *Weiß* auf die Hierarchen zu beschränken, ‚welche ihre höchste Befriedigung in der Ehre suchen, die sie in ihrer Stellung als Leiter der Theokratie finden‘, weil dabei ἀλλήλων nicht beachtet ist. Zwar ist die Rede an die Hierarchen gerichtet, aber doch nur als die Repräsentanten des Volksgeistes, und deshalb auch nicht mit *Ew.* an das Rabbinentum, das sich seiner Schriftgelehrsamkeit rühmte, zu denken. Richtig schon *Grot.: plebs a primoribus, primores a plebe honorem venemini.* Jesus bezeichnet damit die wesentliche Untugend und Sünde des Israel seiner Zeit, die Eitelkeit auf die äußere Israeliten-Herrlichkeit, jene jüdische Nationaleitelkeit, kraft deren sich die Einzelnen rühmend die Vorzüge der Juden vorhielten, statt sich die rechte Israelsherrlichkeit durch Jesum von Gott schenken zu lassen (*Lthdt.*), worüber sie des Heils verlustig gingen.

V. 45—47. Das Wort, daß sie nicht die Ehre des wahren Gottes suchen, enthielt eine schwere Anklage. Diese Anklage braucht aber nicht Jesus wider sie bei Gott anzubringen. Mit dieser Wendung leitet Jesus den Hinweis auf die Gefahr ein, der sie durch ihren Unglauben sich aussetzen. V. 45. „Meinet nicht, daß ich euch bei dem Vater anklagen werde.“ Dies konten sie leicht aus seiner offenen Aufdeckung ihres Unglaubens folgern, um damit ihre Opposition gegen Jesum zu rechtfertigen. κατηγορήσω ist die Anklage bei dem allgemeinen Gerichte über alle Menschen, dem jüngsten Gerichte, nicht eine Anklage,

---

1) Schon *Bengel* führt im *Gnomon ad h. v.* aus *Joh. Jac. Schudt*, Jüdische Merkwürdigkeiten. Frkf. u. Lpz. 1714. B. VI c. 27 §. 30 die Notiz an, daß von Christi des warhaftigen Messiä Ankunft bis zu jener Zeit die Juden durch 64 falsche Messiasse hinter das Licht geführt worden, deren Historie *Joh. Chrstph. Müller*, Rector im Anhaltischen, in dem 1702 gedruckten *Pantheo Anabaptistico et Enthusiastico* unter dem Titel: Greuel der falschen Messien wie auch Schatzkammer des wahren Messiä Jesu Christi u. s. w. beschrieben habe.

die Jesus jezt schon wegen ihres Verhaltens gegen ihn erheben könte, weil — wie *Weiß* gegen jene Erklärung einwendet — beim jüngsten Gerichte Christus Richter ist, also nicht Kläger sein könne. Dieser Grund ist schon deshalb ohne Bedeutung, weil die Juden, denen Jesus dies sagte, ihn (Jesum) nicht für den Messias, also auch nicht für den Weltrichter hielten. „Vorhanden ist der euch anklagt, Moses, auf den ihr eure Hoffnung gesezt habt." ἐστίν an der Spitze des Satzes hebt den Gegensatz in voller Schärfe hervor. Das Particip Präs. κατηγορῶν steht nicht im Sinne des Futurs, sondern substantivisch. Der Grund, warum gerade Moses als Verkläger genant wird, ist in dem εἰς ὃν ὑμ. ἠλπίκατε angedeutet. Ihrem feindseligen Auftreten gegen Jesum lag vermeintlicher Eifer für das Gesetz Moses zu Grunde, dessen Autorität sie gegen Jesum vertreten zu sollen sich einredeten. Diese Larve ihres Unglaubens entzieht ihnen Jesus mit dem Worte: euer Ankläger ist Moses. Das Perfect. ἠλπίκατε besagt nicht, daß diese Hoffnung von altersher im Volke bestand (*Lcke., Hngstb.*), sondern bezeichnet die Hoffnung als eine vollendete oder ausgemachte Thatsache von fortbestehender Giltigkeit. — V. 46. Beweis, daß Moses sie verklagt. „Denn wenn ihr Mose glaubtet, so würdet ihr mir glauben; denn von mir hat jener geschrieben." Ihr sezt wol eure Hoffnung auf Moses d. h. auf die Thora, die euch Gottes Willen offenbart, aber ihr glaubt ihm d. h. dem Inhalt seiner Schrift nicht. Denn wäre dies der Fall, so würdet ihr auch mir glauben, da Moses von mir geschrieben hat. περὶ ἐμοῦ ἔγραψεν ist nicht ausschließlich oder hauptsächlich auf Deut. 18, 15 zu beziehen (*Hngstb.*), sondern auf alle messianischen Weißagungen und Typen des Pentateuchs, vom Protevangelium Gen. 3 an bis Deut. 33, oder auf den ganzen messianischen Gehalt der Bücher Moses, vgl. Luk. 24, 44. Daß die Thora Moses messianische Weißagungen enthalte, leugneten die Juden zwar nicht; sie wolten nur Jesum nicht als Messias anerkennen. Daß Mose Nichtglauben, welches Jesus ihnen vorhält, hatte seinen Grund in ihrer Unempfänglichkeit für das geistliche Verständnis der Thora Moses, welche darin wurzelte, daß ihnen die für das wahre Schriftverständnis erforderliche Liebe zu Gott fehlte und die Ehre von Menschen mehr am Herzen lag als die Ehre von Gott (v. 42 u. 44). In dieser Beziehung erklärt ihnen Jesus schließlich v. 47: „Wenn ihr aber jenes Schriften nicht glaubet, wie werdet ihr meinen Worten glauben?" Der Ton liegt nicht auf γράμμασιν und ῥήμασιν, denn diese Verschiedenheit lag in der Natur der Sache, darin daß Moses Worte in seinen Schriften vorlagen, Jesus aber mündlich zu ihnen redet, sondern auf ἐκείνου und ἐμοῖς. Der Gegensatz ist der ‚der alten festbegründeten und der erst in der Bildung begriffenen Autorität' (*Hngstb.*), richtiger: der von den Juden anerkanten und gefeierten und der von Jesu in Anspruch genommenen Autorität.

So schließt diese Rede Jesu ‚mit einer Frage der Hoffnungslosigkeit' (*Mey.*), in welcher eine scharfe Verurteilung des Unglaubens seiner Gegner liegt. ‚Ihr wollet nicht, darum könnet ihr auch nicht.' — Welchen Eindruck diese Rede auf die jüdischen Obern machte,

fügt der Evangelist nicht hinzu. Er liegt in der Frage, mit der sie schließt.

Ueber diese Rede urteilt *Strauß*, daß sich darin nichts finde, was Jesus selbst nicht hätte sagen können, da der Evangelist in vollkommenem Zusammenhang Behauptungen berichtet, welche Jesus auch in den Synoptikern von sich ausgesprochen hat; nur meint er wegen der Aehnlichkeit des Stiles derselben mit der Rede des Täufers (3, 30 ff.) und einigen Stellen im ersten Briefe des Johannes die Form derselben dem Evangelisten zuschreiben zu müssen, während der wesentliche Inhalt derselben Jesu angehören könne. Dieses Bedenken findet aber *Mey.* ‚um so leichter wiegend, je weniger man berechtigt ist, die Johanneische Eigentümlichkeit anders als unter dem Einflusse der mächtigeu Erinnerung an den Herrn und unter der Führung seines diese Erinnerung erhaltenden und verklärenden Geistes entwickelt und ausgeprägt zu denken.‘ — Anders urteilt dagegen *Weiß* zu Meyers Commentar. Er findet zwar (S. 224. Anm.) auch, daß Jesus in v. 17 gerade wie bei den Synoptikern nachweise, daß seine Erfüllung des Sabbatgebotes mit dem, was sonst die Schrift lehrt, wol übereinstimme. Weil er aber davon nicht die Anwendung auf die rechte Erfüllung des Sabbatgebotes überhaupt mache, sondern nur auf sein einzigartiges Verhältnis zu Gott, so entstehe gerade darum der Zweifel, ob dies der ursprüngliche Sinn des Ausspruchs gewesen sei, weil das väterliche Thun nachzubilden Aufgabe aller Gotteskinder sei, nicht aber eine Prärogative des Sohnes Gottes κατ᾽ ἐξοχήν. Aber dieser Grund zu solchem Zweifel beruht, wie wir schon bei der Auslegung bemerkt haben, nur auf Mißdeutung der Worte Jesu (v. 17). Eben so wenig läßt sich ein Recht zu ‚bezweifeln, ob der Ausspruch gerade bei dieser Gelegenheit gethan sei‘ (*Weiß*), darauf gründen, daß hier der Anstoß weniger in einem Thun (Jesus hatte ja nur ein Wort gesprochen), als in der Art lag, wie er einen Anderen zu einem am Sabbat verpönten Thun veranlaßt hatte. Denn die Anleitung eines Anderen zu gesetzwidrigem Thun wird schwerlich ein Rechtskundiger für ein leichteres Vergehen als das eigene Thun halten. — Weiter erklärt *Weiß* (S. 236 f. Anm.): ‚Für die geschichtliche Betrachtung bedarf es keines Nachweises, daß Jesus in seinem irdischen Leben nicht die ihm in seiner Erhöhung gewordene gottgleiche Ehre reclamirt (v. 23) und wenigstens gewiß nicht außerhalb des Zusammenhanges mit den eschatologischen Reden schon jezt sich die allgemeine Todtenerweckung zugeschrieben hat‘ (v. 29), und ‚daß er nicht in specifisch Johanneischer Lehrform über die Gegenwart des ewigen Lebens in den Gläubigen (v. 24) geredet und über die Gleichheit des Lebens im Vater und im Sohne speculirt hat.‘ Aber dieser Nachweis wäre gegenüber den Aussprüchen Jesu in Mtth. 11, 26—30 durchaus notwendig, wenn die Berufung auf die ‚geschichtliche Betrachtung‘ mehr als ein Fechterstreich sein soll, mit dem man sich der Schriftzeugnisse über die Gottessohnschaft Jesu, welche der neueren Theologie anstößig erscheint, leichtfertig zu entschlagen sucht. Die Gründe aber, welche *W.* hier und da, auch S. 251 dafür geltend gemacht hat, daß dem Evangelisten die geschichtliche Beziehung der von Jesu gehaltenen Rede „verblaßt“ war, haben wir schon bei der Auslegung berücksichtigt und teils direct teils indirect durch Darlegung des Gedankenganges der Rede als unbeweisend und irrig zurückgewiesen.

Cap. VI. Die Bezeugung Jesu als das Brot des Lebens.

V. 1. Ohne die Rükkehr Jesu von Jerusalem nach Galiläa zu erwähnen, wird mit den Worten: „Danach zog Jesus hinweg jenseits des galiläischen Meeres von Tiberias", die in diesem Cap. erzählte wunderbare Speisung der Volksmenge, welche Jesu nachgefolgt war, berichtet. μετὰ ταῦτα knüpft das Folgende nur ganz allgemein als einen späteren Vorgang an das Vorhergehende an, wie 5, 1. ἀπῆλθεν πέραν er ging (zog) weg jenseits .. läßt sich nicht so erklären, daß Jesus von Jerusalem her über das galiläische Meer gefahren sei (*Bg.-Cr., Mey.*). Das galiläische Meer stand in keinem unmittelbaren Verhältnis zu Jerusalem, daß man von da über dasselbe fahren konte. πέραν τῆς θαλ. sezt den Aufenthalt Jesu in Galiläa voraus, von wo er nach 5, 1 zum Feste nach Jerusalem gereist war, und daß er von dort wieder nach Galiläa zurückgekehrt war. Ob bald nach dem Feste oder erst später, bleibt dabei unentscheiden. Aus dem Fehlen der den Zusammenhang vermittelnden Angabe über diese Rükkehr ergibt sich demnach, daß der Evangelist die folgenden Begebenheiten in Galiläa nicht nach ihrer chronologischen Akoluthie sondern aus einem sachlichen Grunde mit dem in c. 5 berichteten Wirken Jesu in Jerusalem verbunden hat. — Das vorliegende Cap. enthält den Bericht von der wunderbaren Speisung der Fünftausend, welche Jesu zu Lande in die jenseitige Gegend nachgefolgt waren (v. 2—13), wodurch diese Volksmenge so für Jesum begeistert wurde, daß sie ihn zum Könige machen wolten (v. 14. 15). Diesem Vorhaben entzog sich Jesus dadurch, daß er seine Jünger wieder nach Capernaum hinüberfahren hieß, dann das Volk entließ und sich allein auf den Berg zurückzog, in der Nacht aber über den See wandelnd seinen Jüngern nachfolgte (v. 16—21). Als hierauf am folgenden Tage das Volk ihn in Capernaum fand und fragte, wie er dahin gekommen sei, ermahnte er dasselbe, nicht vergängliche, sondern für das ewige Leben bleibende Speise zu wirken, indem er sich ihm als das wahre Himmelsbrot, welches der Welt das Leben gibt, bezeugte und das Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes als die unerläßliche Bedingung für das ewige Leben forderte (v. 22—59). An dieser Rede nahmen Viele solchen Anstoß, daß sie sich von ihm zurückzogen; die Zwölfe aber antworteten auf die Frage, ob sie ihn auch verlassen wolten, durch den Mund des Petrus, daß sie ihn nicht verlassen könten, da sie ihn als den Heiligen Gottes erkant haben (v. 60—71).

Die beiden Wunderzeichen (die Volksspeisung und das Wandeln Jesu auf dem Meere) haben auch Matth. c. 14, 13 – 34 und Mark. 6, 30—53 überliefert, und die Speisung allein auch Luk. c. 9, 10—27, wo diese σημεῖα den Höhepunkt der messianischen Wirksamkeit Jesu in Galiläa bilden. Aus der Vergleichung dieser Berichte mit dem johan-

neischen ergibt sich, daß zwischen dem Feste c. 5 und der hier in v. 1 erwähnten Fahrt über das galiläische Meer ein Zeitraum von mehreren Monaten, wenn nicht ein ganzes Jahr liegt (je nachdem das in 5, 1 erwähnte, nicht näher bezeichnete Fest bestimt wird — s. zu 5, 1) in welchem Jesus größtenteils in Galiläa wirkte. Aus Matth. u. Mark. wissen wir, daß Jesus Capernaum zu seiner Wohnstadt erwählt hatte, von der aus er die Umgegend des galiläischen Meeres nach verschiedenen Richtungen durchzog, und daß er bereits seine Apostel zu einer Probemission ausgesandt hatte. Bei der Rükkehr derselben zu ihm erhielt er die Nachricht von der Enthauptung des Täufers, die ihn so bewegte, daß er sich mit den Jüngern allein in die Wüste auf der Nordostseite des galiläischen Meeres zurückzog (Mtth. 14, 13. Mrk. 6, 31 f.). Das Meer Galiläa's (s. zu Mtth. 4, 18. 15, 29. Mrk. 7, 31), in Luk. 5, 1 See Genezaret genant, ist hier bei Joh. durch den Zusatz τῆς Τιβεριάδος für die griechischen Leser näher bestimt, nach der am Westufer des See's von Antipas zu seiner Residenz erbauten und nach dem Kaiser Tiberius benanten Stadt; hiernach in c. 21, 1 einfach: Meer von Tiberias, bei *Pausan. V, 7, 3* λίμνη Τιβερίς. — Weiter ersehen wir aus Matth. u. Mark., daß diese Begebenheiten einen Wendepunkt in der galiläischen Wirksamkeit Jesu bilden. Schon vor der Fahrt über das galiläische Meer, mit der unser Cap. anhebt, waren die Pharisäer über Jesu Wirken, infolge seiner Hinwegsetzung über ihre Satzungen bezüglich des Sabbatgebotes so ergrimt, daß sie bereits rathschlagten, wie sie ihn umbrächten (Mtth. 12, 14), wodurch Jesus bewogen wurde sich zu entfernen und seine Wirksamkeit in geräuschloser, minder provocirender Weise fortzusetzen (12, 15 ff.). Als sie sodann nach der Volksspeisung bei seiner Rükkehr ins Land Genezaret ihm wieder feindlich entgegentraten (Mtth. 15, 1 ff.), zog er sich mit seinen Jüngern in das Grenzgebiet von Tyrus und Sidon zurück, von wo er dann wieder in das ostjordanische Land zurükkehrte, an den See von Galiläa mitten im Gebiete der Dekapolis (Mrk. 7, 31). In jener Gegend fand später die Verklärung Jesu, das Bekentnis des Petrus und die Leidensverkündigung statt, womit seine Wirksamkeit in Galiläa ihren Abschluß erreichte. Diese aus den Synoptikern zu erschließende Bedeutung der Volksspeisung mit ihren Folgen als Höhepunkt und Wende für die messianische Bezeugung Jesu in Galiläa, bestimte den Evangelisten Johannes, aus der gesamten galiläischen Wirksamkeit Jesu den vorliegenden Abschnitt herauszuheben und durch Mitteilung der mit der Volksspeisung zusammenhängenden Rede Jesu in der Synagoge zu Capernaum zu vervollständigen, um zu zeigen, wie die Bezeugung Jesu als das vom Himmel gekommene Brot des Lebens verbunden mit der ernsten Forderung, ihn im Glauben aufzunehmen, in Galiläa eine Sichtung unter seinen Anhängern herbeiführte, ähnlich der Krisis, welche seine entschiedene Bezeugung als der eingeborene Sohn Gottes in Jerusalem nach sich ziehen mußte. Vgl. hierzu *Luthardt*, die Krisis in der galiläischen Wirksamkeit Jesu, in *dessen* Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben. Leipzig 1880. H. 6 S. 307 ff.

V. 2—15. **Die Speisung der Fünftausend.**[1] Vgl. hierzu die Erklärung dieses Vorgangs zu Matth. 14, 13—21. — V. 2. Mit der Fahrt über das galiläische Meer hatte sich Jesus mit seinen Jüngern in die Einsamkeit zurückziehen wollen; aber „es folgte ihm viel Volks nach (zu Fuß am Ufer des See's Mtth. 14, 13. Mrk. 6, 33), weil sie die Zeichen sahen, die er bei den Kranken that" d. h. die Wunder, die er bei Heilung der Kranken verrichtete. ἑώρων nicht: gesehen hatten, sondern: sahen — das Wirken Jesu schildernd. Die Imperf. ἠκολούθει und ἐποίει dem entsprechend. V. 3. Deshalb zog er sich mit den Jüngern auf den Berg zurück. τὸ ὄρος der Berg oder Höhenzug in der Nähe des Ufers, wo sie gelandet waren; nach Luk. 9, 10 in der Gegend von Bethsaida Julias am nordöstlichen Ende des See's. — V. 4. Mit der Bemerkung: „es war aber nahe das Pascha, das Fest der Juden", will der Evangelist nicht die erwähnte Ansammlung der Volkshaufen daraus erklären, daß sie im Begriff waren, zum Feste nach Jerusalem zu ziehen, wie noch *Weiß* annimt, im Widerspruch mit der Angabe v. 2, daß die Volksmenge Jesu nachzog und zwar an einen Ort, der weder auf dem Wege nach Jerusalem lag, noch für einen Sammelplatz der Festkarawane geeignet war. Aber auch eine blos chronologische Notiz kann diese Angabe nicht enthalten; dies würde nicht der Weise des Johannes entsprechen (*Lthdt.*) und hier auch gar keinen Zweck haben, da Jesus, wie wir aus 7, 1 erfahren, damals gar nicht die Ab-

1) V. 2. Statt der Rec. καὶ ἠκολούθ. mit ΑΓΔΛΠ *al.* hat *Tisch. 8* nach ℵ*BDL* ἠκολούθει δέ aufgenommen, da καὶ Aenderung wegen des folgenden δέ zu sein scheint. Weniger gesichert ist die Rec. ἑώρων durch ℵΓΔΛΠ *al.*, da *BDL* ἐθεώρουν haben. — V. 3. Zu schwach bezeugt ist ἐκαθίζετο (*Tisch.* nach ℵ*D*), und nach *Weiß* aus 4, 6 stammend, während ἐκάθητο der Rec. durch *ABL*ΓΔ *al.* geschüzt ist. — In v. 5 ist die Rec. ἀγοράσομεν durch *KUV* ungenügend bezeugt und mit *Griesb.* u. *Tisch.* ἀγοράσωμεν nach ℵ*ABDEF cet.* zu lesen. — V. 7. Das von *Tisch.* nach ℵ*D* aufgenommene ἀποκρίνεται ist Conformation nach v. 5 und die Rec. ἀπεκρίθη in ℵ^{c}*ABL cet.* für ursprünglich zu halten. Dagegen ist αὐτῶν nach ἕκαστος (Rec. mit *D*ΓΔΛ) als Zusatz nach ℵ*ABL* u. Verss. mit *Tisch.* zu streichen. — V. 9. Hinter παιδάριον fehlt ἕν in ℵ*BDL* u. Verss. und ist von *Tisch. 8* weggelassen worden; aber es kann leicht hinter der Endung ον (von παιδάριον) ausgefallen sein, da es sich in ΛΓΔΛ, vielen Uncial., It., Vlg. u. a. Verss. findet und die Zusetzung nicht sehr warscheinlich ist. Alsdann ist aber auch das ὅ der Rec. in ℵ*D*^{2}*EFHK L cet.* statt ὅς in *ABD***GU al.* u. *Tisch.* beizubehalten. — In v. 10 ist δέ (Rec.) wol nur zur Verbindung zugesezt; und in v. 11 οὖν in ℵ^{c}*ABDL al.* in δέ (Rec. mit ℵ*ΓΔΛ) verwandelt, weil οὖν in v. 10^{b} unmittelbar vorherging. Dem εὐχαριστήσας διέδωκεν (Rec. mit *ABL*ΔΛΠ *al.*) hat *Tisch. 8* nur nach ℵ*D* εὐχαρίστησεν καὶ ἔδωκεν vorgezogen. Dagegen ist die Rec. τοῖς μαθηταῖς· οἱ δὲ μαθηταί durch ℵ^{c}*D*ΓΔΛ *al.* zu schwach bezeugt und als aus Mtth. 14, 19 eingekommen zu tilgen und blos δέδωκεν τοῖς ἀνακειμένοις mit ℵ^{2}*BL*Π u. Verss. zu lesen. — In v. 14 ist das Subject ὁ Ἰησοῦς (Rec. mit *AL*ΓΔΛΠ *al.*) und in v. 15 das Object αὐτόν hinter ποιήσωσιν nur Verdeutlichung und weil in ℵ*BD* (αὐτόν auch in *A*) fehlend von *Tisch.* getilgt worden. Dagegen ist πάλιν hinter ἀνεχώρησεν, durch ℵ*ABDKL al.* u. Verss. bezeugt, wol nur wegen seiner Schwierigkeit, weil man die Beziehung auf v. 3 verkante, in *EFGH MS al.* weggelassen worden; aber φεύγει durch ℵ* u. Codd. der It. u. Vlg. zu schwach bezeugt, um es mit *Tisch. 8* statt ἀνεχώρησεν in ℵ^{c}*ABDL*ΓΔΛ *al.* in den Text aufzunehmen.

sicht hatte, zu diesem Feste Jerusalem zu besuchen. Diese Angabe steht vielmehr in innerem Zusammenhange mit dem ganzen Vorgange und der folgenden Rede und soll die Stimmung Jesu erklären, jedoch nicht in der Weise, wie *God.* sich den Vorgang denkt, daß Jesus in der Lage eines Geächteten, der das Pascha nicht in Jerusalem feiern kann, von dem Anblicke der nach dem Lebensbrote hungernden Menge, die zu ihm in die Wüste komt, gerührt sich im Geiste nach Jerusalem versezt und den Entschluß faßt, mit derselben ein Opferfest zu feiern. Dies alles ist rein eingetragen. Jesus befand sich nicht in der Lage eines Geächteten; er geht ja später wieder nach Jerusalem, und die Volksspeisung hat mit der Paschafeier nichts gemein; außerdem entspricht diese Vorstellung in keiner Weise dem Inhalte und Erfolge der auf die Volksspeisung folgenden und in innerem Connex mit derselben stehenden Rede Jesu. Die Stimmung Jesu ist nach dem Umstande zu beurteilen, daß er sich mit seinen Jüngern in eine öde Gegend im Nordosten des galiläischen Meeres zurückgezog, als ihm die Nachricht von der Tödtung des Täufers zugekommen war. Diese Nachricht war geeignet, den Gedanken an seinen eigenen Lebensausgang in seiner Seele wachzurufen, der ihm am nächstfolgenden Pascha bevorstand. Und dieser Gedanke bestimte ihn beim Anblicke der ihn um der Zeichen willen, die er an den Kranken that, aufsuchenden Volksmenge, ihr um die Zeit des Pascha eine Speisung zu bereiten, sich ihr als das Brot des Lebens darzustellen und daran die Rede zu knüpfen, welche in der Lehre gipfelt, daß sein Fleisch das warhaftige Brot ist, welches der Welt das Leben gibt (v. 51). So nach dem Vorgange von *Lampe* und *Quesnel* in verschieden modificirter Weise *Baur, Hngstb.* u. *Luthardt.* ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδ. ist nicht das Fest der Juden κατ' ἐξοχήν; denn in 7, 2 wird die σκηνοπηγία ebenso bezeichnet. Der Zusatz dient blos zur Erläuterung des den griechischen Lesern unbekanten πάσχα.

V. 5. „Als Jesus nun seine Augen erhob und sah, daß viel Volks zu ihm komt..." οὖν zieht keine Folgerung aus dem Vorhergehenden (*Lcke., Mey., God.*), sondern nimt nach der Zwischenbemerkung v. 4 die Erzählung wieder auf (*Weiß*). Der πολὺς ὄχλος, der zu Jesu komt, ist kein anderer als der v. 2 erwähnte; daraus jedoch nicht mit *Weiß* der Schluß zu ziehen, daß ‚der Evangelist Jesum durch den Anblick der ihm nachfolgenden Scharen sofort zu dem Gedanken an ihr Speisebedürfnis bewogen denkt, dem er nach v. 6 sogleich entschlossen ist, auf wunderbare Weise abzuhelfen', im Widerspruch mit der synoptischen Darstellung, nach welcher Jesus anfing das Volk zu belehren, und die Kranken heilte, und erst als der Abend herankam, auf den Antrag der Jünger, das Volk zu entlassen, damit es sich in den umliegenden Flecken Speise kaufe, den Entschluß dasselbe zu speisen faßte und kundgab. Denn nach v. 3 hatte Jesus sich mit seinen Jüngern auf den Berg in die Einsamkeit zurückgezogen; während dessen hatte sich das ihn aufsuchende Volk in der Nähe versammelt, so daß er dasselbe erst beim Heraustreten aus der Einsamkeit (vgl. ἐξελθών Mtth. 14, 14) und bei der Herabkunft vom Berge zusammenströmen sah.

Fünftausend Menschen aber kamen nicht auf einmal zusammen, sondern allmählich, und Jesus wird nicht unthätig bis gegen Abend vor denselben gestanden sein, sondern zu lehren angefangen und die Kranken, die ihm um Hilfe ansprachen, geheilt haben. Dies hat Johannes, als für den Zweck, zu welchem er die Speisung erwähnt, von keiner Bedeutung, übergangen und ohne weiteres die Vorbereitung zur Volksspeisung berichtet; ohne damit zu sagen, daß Jesus beim Anblick der Volksmenge sofort die Speisung beschlossen und vorgenommen habe. Das „sofort" ist willkürlich eingetragen. Die an Philippus gerichtete Frage: „woher sollen wir Brot kaufen, daß diese essen?" wird v. 6 ausdrücklich als ein Wort der Prüfung bezeichnet. Ein Wort der Prüfung für alle Jünger war aber auch die Aufforderung Mtth. 14, 16: Gebet ihr ihnen zu essen. Bei beiden Worten wußte Jesus was er thun wolte. In dem πειράζων αὐτόν liegt auch die Antwort auf die Frage, warum er sich wegen Abhilfe des Mangels an Philippus wandte. Aus keinem anderen Grunde als wegen seines die irdischen Verhältnisse bedächtig überlegenden und verständig berechnenden Charakters (*Lthdt.*); um seinen Glauben zu prüfen, um ihm die Unzulänglichkeit seiner verstandesmäßigen Berechnung zum Bewußtsein zu bringen und dadurch ihn im Glauben an die übernatürliche Macht Jesu zu fördern. — V. 7. Die Antwort: „Für 200 Denare reichen für sie nicht aus, daß jeder ein wenig empfange", zeigt, daß Philippus selbst die natürlichen Mittel für unzureichend hält. Die 200 Denare (= 135 Mark) sind nicht als der vorhandene Kassenbestand zu denken, sondern die vorhandenen Mittel wol bedeutend übersteigend nur als eine Summe genant, welche zur notdürftigsten Befriedigung des Bedürfnisses nicht ausreichen würde.

V. 8 f. Unaufgefordert sagte dann Andreas, daß ein kleiner Bursche da wäre, der fünf Gerstenbrote und zwei Fische habe; aber was sei dies Wenige für so Viele? Andreas überschlägt das Vorhandene, aber das ist noch viel unzureichender. Daraus ersehen wir aber, daß die Jünger sich bereits nach Lebensmitteln umgesehen haben, also schon vor der an Philippus gerichteten Frage Jesu daran gedacht haben, wie die Volksmenge gespeist werden könte, so daß die Angabe des Andreas über das Vorhandene zur Bestätigung der Aufforderung dient, welche Jesus nach den Synoptikern an die Jünger richtete, das Volk zu speisen. Die Einführung des Andreas mit den Worten: ‚einer von den Jüngern' hängt mit der rathlosen Antwort des Philippus zusammen. Während dieser den erforderlichen Geldbedarf berechnet, hat ein anderer Jünger sich schon nach dem vorhandenen Brotvorrathe umgesehen und kann darüber Auskunft geben. Die weitere Bezeichnung des Andreas als Bruder des Simon Petrus weist auf 1, 41 zurück und charakterisirt ihn als Jesu nahe stehend. παιδάριον ἕν *ein* kleiner Bursche, nur einer, nicht mehr. Ob παιδάριον den Marketender als einen kleinen Knaben oder als einen jungen Sklaven bezeichne, steht dahin. Sowol das Deminutivum als das hinzugefügte ἕν soll von vornherein auf die Unzulänglichkeit der Mittel aufmerksam machen (*Mey., Hngstb., Lthdt., God.*). Viel konte man von einem kleinen Burschen nicht er-

warten, und er hat auch nur 5 Gerstenbrote — Nahrungsmittel für die ärmere Volksklasse (vgl. *m.* Bibl. Archäol. §. 11 S. 36) und 2 ὀψάρια Stückte Zukost zu Brot, die am galiläischen Meere in gerösteten Fischen bestand. — V. 10—13. Darauf befahl Jesus den Jüngern, das Volk sich lagern zu lassen, und nahm die Brote, die er selbstverständlich hatte kaufen lassen, sprach das Dankgebet und ließ sie an die Gelagerten austeilen, und als alle gesättigt waren, die übrig gebliebenen Brocken sammeln, 12 Körbe voll, wie Johannes übereinstimmend mit den drei ersten Evangelien erzählt. Ueber das Einzelne, sowie über das Wunder s. die Erkl. im Comm. zu Matth. 14, 18—21.

V. 14 u. 15. Durch dieses σημεῖον wurden die Volksscharen für Jesum so begeistert, daß sie sprachen: „Dieser ist warlich der Prophet, der in die Welt komt." Sie meinen den Messias, den sie nach der Verheißung Deut. 18, 15 προφήτης nennen, während Andere den προφήτης vom Messias unterschieden, s. zu 1, 21. — Als Jesus nun erkante, daß sie kommen und ihn gewaltsam fortführen wolten, zog er sich wieder auf den Berg zurück, er allein. γνούς nicht daraus, daß sie mit ihm unterhandelten und in ihn drangen, sich zum Könige ausrufen zu lassen (*Weiß*), sondern unmittelbar, wie 5, 6, aus ihrem Benehmen ihr Vorhaben durchschauend. ἁρπάζειν rauben, unfreiwillig fortreißen, entführen, vgl. Act. 8, 39. 2 Kor. 12, 2. 1 Thess. 4, 17; vermutlich nach Jerusalem, um ihn dort am Pascha als messianischen König zu proclamiren. πάλιν weist auf v. 3 zurück, wonach Jesus vor der Volksspeisung auf dem Berge war. Daraus ergibt sich, daß er bei der Ansammlung der ihm nachgekommenen Volksscharen aus seiner Verborgenheit hervorgetreten und zu dem Volke herabgekommen war, um es zu lehren und dann zu speisen. Was *Weiß* dagegen einwendet, hängt mit seiner irrigen Fassung sowol des 5. V. als des κατέβησαν v. 16 zusammen. So wenig aus den Worten: als er das Volk zu sich kommen sah (v. 5), folgt, daß Jesus auf dem Berg blieb und das Volk zu sich hinaufsteigen ließ, ebenso wenig besagt κατέβησαν, daß die Jünger vom Berge herab ans Meer gingen, im Widerspruch mit den unmittelbar vorhergehenden Worten, daß Jesus sich *allein* auf den Berg zurückzog. κατέβησαν erklärt sich vollständig daraus, daß das Meer niedriger liegt als das Ufer. Die Deutung des ἀνεχώρησεν εἰς τὸ ὄρος ‚er zog sich weiter ins Gebirge zurück' (*Weiß*) trägt ein, und die Behauptung, daß die Synoptiker Jesum ‚nur des Gebets wegen sich auf den Berg zurückziehen lassen (Mrk. 6, 46), weil sie den pragmatischen Zusammenhang nicht kennen', zeigt nur, daß ihr Urheber durch falsche Deutungen den Sinn der Relation entstellt hat. Wenn Jesus sich allein (αὐτὸς μόνος) auf den Berg zurückzieht, so hat er selbstverständlich die Jünger nicht wieder mit hinaufgenommen, sondern ihnen befohlen, ans Ufer zu gehen und auf dem Schiffe nach Capernaum zurückzufahren.

V. 16—21. **Das Wandeln Jesu auf dem Meere.**[1] Vgl. Mtth. 14,

1) V. 17. Den Artik. τό vor πλοῖον hat *Tisch. 8* nach ℵ*BL*Δ gestrichen, da er aus den Parallelen Mtth. 14, 22. Mrk. 6, 45 und der Reflexion, daß die

22—34. Mrk. 6, 45—51 mit der Erklärung dieser Stellen. — V. 16. Ὡς δὲ ὀψία ἐγένετο weist auf das in v. 17 erwähnte Eintreten der Finsternis während der Fahrt hin. V. 17 f. „Ins Schiff gestiegen kamen (fuhren) sie über das Meer nach Capernaum.“ ἤρχοντο Imperf. drükt nicht die Vollendung des Kommens aus, sondern nur: daß sie im Kommen (auf der Fahrt) nach Cap. begriffen waren, wie aus dem Folgenden deutlich erhellt. „Und Finsternis war schon eingetreten und Jesus noch nicht zu ihnen gekommen, und das Meer wurde, da ein großer Wind wehete, aufgeregt.“ Diese Sätze schildern die Gefahr, in welche die Jünger auf der Fahrt geriethen. Aus dieser Schilderung läßt sich weder erkennen, ob sie vor oder erst nach Jesu Rükkehr auf den Berg abfuhren, noch auch, was Jesus ihnen über sein Nachkommen und sein Zusammentreffen mit ihnen gesagt hatte. Noch weniger kann καὶ σκοτία ἤδη etc. eine nähere Bestimmung über die Verhältnisse geben, unter denen sie abfuhren, daß schon Finsternis eingetreten war als sie abfuhren (*Weiß*), denn οὔπω ἐληλύθει bezieht sich nicht auf den Beginn der Fahrt, so daß οὔπω die Vorstellung involvirte, daß sie ihn bis zum Einbruch der Dunkelheit erwartet hatten (*Weiß*). οὔπω weist nicht rückwärts, sondern vorwärts auf das v. 19 erwähnte Nachkommen Jesu durch wunderbares Wandeln über das Meer hin. Dies kann ihnen Jesus nicht vorausgesagt haben, weil sie dann darüber nicht würden erschrocken sein. Vergleichen wir die Berichte des Matth. u. Mark., so sagen beide, daß Jesus seine Jünger nötigte vorauszufahren nach dem jenseitigen Ufer, bis er die Volksscharen entlassen haben würde, und daß Jesus nach Entlassung des Volks sich auf den Berg begab zu beten. Von einer den Jüngern gegebenen Zusage, wann und wie er nachkommen wolle, wissen beide Berichte nichts und berechtigen auch nicht dazu, eine solche Zusage vorauszusetzen, so daß die Jünger wol nur denken mochten, er werde am anderen Tage, sei es auf dem Landwege oder auf einem Schiffe nach Capernaum zurükkehren. — V. 19 f. Als sie nun in der Dunkelheit und bei widrigem Winde gegen 25 bis 30 Stadien gerudert hatten, sahen sie Jesum über das Meer schreitend und dem Schiffe nahe kommend, und erschraken über diese geisterhafte Erscheinung; Jesus aber gibt sich mit dem Zurufe: „Ich bin's, fürchtet euch nicht“ ihnen zu erkennen. Matth. u. Mark. geben die Zeit an: die vierte Nachtwache, in der sie Jesum dem Schiffe nahend erblikten; Johannes erwähnt die Strecke, die sie bis dahin zurückgelegt hatten. — V. 21. Als sie ihn nun ins Schiff aufnehmen wolten, kam das Schiff

---

Jünger auf demselben Schiffe, auf dem sie hinübergefahren waren, auch zurückgekehrt sein werden, leicht zugesezt werden konte. Dagegen ist κατέλαβεν δὲ αὐτοὺς ἡ σκοτία (*Tisch. 8* nach ℵ*D*) ungenügend bezeugt und der Rec. καὶ ἡ σκοτία ἤδη ἐγέγονει in *ABL*ΓΔΛ *al.* nicht vorzuziehen, sondern nur vermeintliche Besserung, um das Ueberraschende des Eintretens der Dunkelheit stärker anzudeuten. Aber statt οὐκ (ἐλήλυθε) Rec. mit ΑΓΔΛ *al.* ist οὔπω nach ℵ*BDL al.* zu lesen. — In v. 19 hat *Tisch. 8* das gewöhnlichere στάδια nach ℵ*D* der Rec. σταδίους in ℵ^{a}*ABL cet.* und in v. 21 ἐπὶ τὴν γῆν in ℵ* u. Minusk. der Rec. ἐπὶ τῆς γῆς vorgezogen; ohne zureichende Gründe, da beide Lesarten offenbare Correcturen sind.

alsbald ans Land, wohin sie fuhren, d. i. Capernaum nach v. 17. Nach Matth. u. Mark. nahmen sie Jesum ins Schiff auf, worauf der Wind sich legte. Diese Differenz ist dadurch entstanden, daß alle drei Berichterstatter mehr den religiösen Kern der Thatsache, das wunderbare hilfreiche Nahen Jesu, als den äußeren Hergang beschrieben haben. Matth. u. Mark. berichten nicht einmal die Ankunft, sondern nur, daß nachdem sie ins Land Genezaret hinübergefahren waren, die Leute Jesu Ankunft in der ganzen Umgegend meldeten. Johannes stelt die Ankunft unter den Gesichtspunkt des Wunders und bemerkt hiernach nur, daß sie Jesum ins Schiff aufnehmen wolten und das Schiff sofort ans Land kam, wohin sie fuhren, indem er es für selbstverständlich hielt, daß die Jünger es nicht blos beim Aufnehmenwollen bewenden ließen.

Ueber die Bedeutung dieses Wunders haben wir schon zu Mtth. 14, 32 f. bemerkt, daß dasselbe den Jüngern einen Beweis von der Macht Christi, den Seinigen in den Stürmen des irdischen Lebens hilfreich beizustehen, liefern solte, um ihren Glauben an seine hilfreiche Nähe bei Ausrichtung ihres Berufes nach seiner Himmelfahrt zu stärken. Dabei haben wir jedoch den zwiefachen Umstand nicht in Betracht gezogen, daß Johannes von Jesu öffentlichem Wirken in Galiläa außer der Krankenheilung in c. 4, 46 ff. nur diese beiden Wunder (die Volksspeisung und das Wandeln auf dem Meere) in sein Evangelium aufgenommen hat und daß er von anderen Eigentümlichkeiten seines Berichts abgesehen von dem Eindrucke, welchen nach Matth. das Wandeln Jesu über das Meer auf seine Jünger machte, schweigt, während er über die Wirkung des Speisungswunders auf die Volksmenge berichtet. Diese Punkte sind hier noch zu erwägen. — Die Erwähnung der Begeisterung des Volks für Jesum als den erwarteten Propheten dient offenbar zur Vermittelung des sachlichen Zusammenhangs zwischen dem Wunder der Speisung und der v. 26—59 folgenden Rede Jesu. Dagegen scheint zwischen dem Wandeln Jesu auf dem Meere und dieser Rede ein innerer Zusammenhang nicht stattzufinden, so daß sich die Frage aufdrängt, in welcher Absicht Johannes, der sonst die Wunder in der Regel nur als Anlässe zu den folgenden Reden Jesu mitteilt, den Vorgang von Jesu Wandeln auf dem Meere berichtet hat. Dieses Wunder lehrt ein Zwiefaches. Einmal zeigt es die seinen Jüngern hilfreiche Nähe Jesu in der Nacht der Trübsale und Stürme dieser Welt, auch wo sie ihn ferne glauben; zweitens zeigt es die Macht des Herrn über die Kräfte der Natur und die Erhabenheit des Geistes über die Leiblichkeit. Dem Gesetze der irdischen Schwere und räumlichen Beschränktheit entnommen schreitet Jesus über das aufgeregte Meer und als er dem Schiffe naht legt sich das Wehen des Windes. Hierin unterscheidet sich dieses Wunder von dem ähnlichen Mtth. 8, 23 ff., wo Jesus sich mit den Jüngern auf dem Schiffe befindet und durch ein Machtwort den Meeressturm beschwichtigt. Das in unserem Cap. erzählte Wunder machte nach Mtth. 14, 33 auf die im Schiffe Befindlichen so mächtigen Eindruck, daß sie Jesum für Gottes

Sohn hielten. Johannes erwähnt diesen Umstand nicht; aber aus v. 24 f. ersehen wir, daß das Volk, als es Jesum am nächsten Tage in Capernaum traf und wußte, daß er nicht zu Schiffe dahin gekommen war, staunend fragt, wann bist du hergekommen? weil seine Rükkehr ihnen unbegreiflich erschien. Jedenfalls aber solten und konten seine Jünger, wenn sie auch die Bedeutung dieses Vorgangs erst in der Folge erkanten, ‚von dieser Erscheinung Jesu einen Eindruck bekommen von der möglichen Freiheit und Geistigkeit des Fleischgewordenen, welcher Eindruck sie dann über den Anstoß der folgenden Rede leichter hinüberzuheben vermochte' (*Lthdt.*). Schon dieses Moment konte für Johannes ein Motiv sein, dieses Wunder nicht zu übergehen und es von dem Wunder der Volksspeisung, mit dem es geschichtlich zusammenhing, nicht loszulösen.

V. 22—59. **Die Rede in der Synagoge zu Capernaum.** Diese Rede zerfält in drei Abschnitte: v. 25—40; v. 41—51 und v. 52—59. Den Anlaß zu derselben gab der Umstand, daß die Volksmenge Jesum am Tage nach der wunderbaren Speisung in Capernaum aufsuchte (v. 22—24). Diese geschichtliche Einleitung hat der Evangelist in eine durch mehrere Zwischensätze erweiterte Satzperiode zusammengefaßt, die durch die eigentümliche Schreibweise, die einzelnen Momente einfach an einander zu reihen, statt sie logisch einander unterzuordnen, anakoluthisch und schwerfällig geworden ist.[1] Sie enthält 3 Angaben: *a.* das Volk sah am anderen Tage, daß Jesus nicht mehr da war, obwol außer dem einen Schiffe, in welchem die Jünger ohne Jesum abgefahren waren, keins dort gewesen; *b.* andere Schiffe waren erst hernach von Tiberias gekommen in die Nähe des Orts, wo die Speisung stattgefunden hatte; *c.* da nun weder Jesus noch seine Jünger dort waren, so bestiegen die Volksscharen die angekommenen Schiffe und fuhren hinüber nach Capernaum, Jesum aufzusuchen. Um diese Periode deutsch wiedergeben zu können, muß man den Aorist εἶδον ins Participium ἰδών umsetzen: ‚Am anderen Tage das Volk, welches jenseits des Meeres stand, als es gesehen (d. h. wargenommen), daß kein anderes Fahrzeug dort war außer einem und daß nicht mit seinen Jüngern zugleich Jesus in das Fahrzeug eingestiegen war, sondern seine

---

1) V. 22. Der Rec. ἰδών in ΓΛ u. jüngern Majusk. haben *Lchm.* u. *Tisch. 8* εἶδον nach *ABL a d f l q*, *Sahid.*, *Copt.*, *Syr.*, welche *viderunt* übersetzen, vorgezogen, da auch ℵ*D al.* εἶδεν lesen; ἰδών scheint nur Erleichterung der Structur zu sein, wogegen *Mey.* das Tempus fin. für Erleichterung hält; aber εἶδον ist offenbar die schwierigere Lesart, die nur im Hinblick auf v. 24 in εἶδεν geändert wurde, und hat als die älter bezeugte die Präsumtion der Ursprünglichkeit für sich. Statt der Rec. εἰ μὴ ἐκεῖνο, εἰς ὃ ἐνέβησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (in ℵ*ΓΔΛ *al.*) ist nach ℵᶜ*ABL b c f al.* u. Verss. εἰ μὴ ἕν mit *Tisch. 8* u. A. zu lesen, da die Rec. sich als sachliche Verdeutlichung verräth. Auch statt εἰς τὸ πλοιάριον Rec. nach ΓΔΛ ist εἰς τὸ πλοῖον mit ℵ*ABDKL al.* zu lesen, da das zweite πλοιάριον nach dem ersten conformirt ist. — In v. 23 ist δέ der Rec. hinter ἀλλά zu tilgen und ἦλθεν in *ABΔΛ* dem ἦλθον in *KLMΓ* vorzuziehen. In v. 24 ist das καί vor αὐτοί (in *UΓ* Rec.) nach ℵ*BD CFG al.* zu tilgen.

Jünger allein abgefahren waren' — dann der Zwischensatz v. 23, und nach demselben in v. 24 der unterbrochene Satz mit ὅτε οὖν εἶδεν ‚als das Volk nun sah, daß Jesus nicht dort sei — stiegen auch sie in die Fahrzeuge u. s. w.' ὁ ἑστηκώς heißt nicht: das stehen geblieben war (*God., Hngstb.*), wenn es auch an sich warscheinlich ist, daß von den Fünftausend, die gegessen hatten, am folgenden Tage noch ein Teil am Ufer stand und Jesum suchte. ὁ ἑστηκώς zielt schon auf den Schluß des Satzes ab, daß das dastehende Volk, als es Jesum dort nicht mehr fand, nach Tiberias hinüber fuhr. εἶδον sie sahen ist nicht im Sinn des Plusquamperfects gedacht, sondern aoristisch ausdrückend, was das Volk sah, obwol wir es, auf die Zeitfolge achtend, deutsch plusquamperfectisch geben müssen, da das Volk nicht τῇ ἐπαύριον, sondern schon am Abende, als die Jünger allein abfuhren, sah oder warnahm, daß Jesus nicht mit seinen Jüngern in das eine Schiff gestiegen, und daß außer diesem kein anderes da war, auf welchem er nachher noch hätte folgen können. V. 23 ist ein Zwischensatz, welcher motivirt, wie das Volk, als es Jesum nicht mehr dort fand, nach Capernaum hinüber kommen konte, obwol bei der Abfahrt der Jünger andere Schiffe nicht vorhanden waren. Mit ὅτε οὖν εἶδεν v. 24 wird das εἶδον wieder aufgenommen, um das was die Volksmenge nun ausführte anzureihen, und zwar anakoluthisch so, als wenn im Vordersatze das Particip ἰδών gestanden, welches hier in ὅτε εἶδεν aufgelöst wäre. αὐτοί sie ihrerseits im Gegensatz zu Jesus, der auf einem dieser Schiffe mit hätte hinüberfahren können, aber nicht mehr da war. Nach Capernaum aber fuhren sie, weil sie dort Jesum zu treffen hoften, da er diese Stadt zum Mittelpunkte seiner messianischen Thätigkeit gemacht hatte.

V. 25—40. *Das Zusammentreffen des Volks mit Jesu und die Zeichenforderung.*[1] — V. 25. Als sie Jesum jenseits des Meeres fan-

1) In v. 27 ist die Lesart δώσει Rec. durch *ABL*ΓΔΛ u. 9 Uncial. stärker bezeugt als die von *Tisch. 8* nach ℵ*D* recipirte δίδωσιν, leztere aber nicht ‚offenbare Conjectur, da ja der Menschensohn diese Speise schon zu geben schien', wie *Weiß* meint. — V. 28. ποιοῦμεν nur in Minusk., dagegen ποιῶμεν durch ℵ*ABLT al.* beglaubigt. — V. 29. πιστεύητε in ℵ*ABLT* ist der Rec. πιστεύσητε in *D*ΓΔΛ vorzuziehen, da diese nur Aenderung nach dem folgenden πιστεύσωμεν zu sein scheint. — V. 32. Das ἔδωκεν (*Lchm.* nach *BDL*) scheint nach ἔδωκεν v. 31 conformirt, und δέδωκεν in ℵ*AD* die richtige Lesart. — V. 33. Das ὁ vor τοῦ θεοῦ, welches *Tisch. 8* aus ℵ*D* aufgenommen, ist schwerlich ursprünglich, sondern warscheinlich zugesezt, um τοῦ θεοῦ zu betonen. — In v. 35 hat *Tisch.* nach εἶπεν die Copula οὖν aus ℵ*D*Γ *al., Lchm.* dagegen δέ nach AΔΛ aufgenommen, während *BTL* u. Rec. keine Copula haben, wonach sowol οὖν als δέ nur zur Verbindung der Sätze zugesezt erscheint. Ferner hat *Tisch. 8* πεινάσῃ und διψήσει nach ℵ*ABL al.* dem πεινάσει in *DHT* und διψήσῃ in B^3ΓΛ mit Recht vorgezogen. In v. 36 hat derselbe μέ (hinter ἑωρ.) gestrichen, weil es in ℵ*A a b e q al.* fehlt, obwol es in *BDL*Γ *al.* steht, aber eher zugesezt als ausgefallen sein mag. — V. 38. Die Rec. ἐκ (τ. οὐρ.) in ℵ*D*ΓΛ *al.* ist aus v. 33 eingekommen und ἀπό nach *ABLT* mit *Tisch. 8* vorzuziehen. — V. 39. Das πατρός der Rec. in ΓΔΛ ist nach ℵ*BCDL al.* als Zusatz zu streichen. — In v. 40 ist statt δέ der Rec. γάρ nach ℵ*ABCDKL al.* zu lesen, und τοῦ πατρός μου in ℵ*BCDLTU* mit *Tisch. 8* der Rec. τοῦ πέμψαντός με in *AEGH al.* vorzuziehen.

den, d. i. vom Standpunkte der Abfahrt aus bezeichnet, auf der Westseite, und zwar, wie v. 59 nachträglich angegeben ist, in der Synagoge zu Capernaum, sprachen sie: „Rabbi, wann bist du hierher gekommen?“ Die so zeitige Rükkehr Jesu ist ihnen unerklärlich, da er, weil auf keinem Schiffe hinübergefahren, wie sie wußten, nur den Landweg hätte einschlagen, auf diesem aber noch nicht hätte da sein können. Das Wann schließt also das Wie? in sich (*Beng., Mey., Lthdt., Hngstb.*). Dagegen bildet der Einwand: ‚hätten sie es nicht für möglich gehalten, daß er schon hier sei, so würden sie ihn ja nicht am Westufer aufgesucht haben‘ (*Weiß*), keinen triftigen Gegengrund. Ihn dort zu suchen, da er auf der Ostseite nicht mehr war, war ihnen schon durch den Umstand nahe gelegt, daß sie seine Jünger dorthin hatten abfahren sehen, was sicher nicht geschehen wäre, wenn Jesus nicht hätte nachkommen wollen. Die Absicht, ‚daß sie sein Wiedererscheinen am Ostufer gespannt erwartet haben, und ihnen nun doch entgangen sei, wann er den Rückweg angetreten‘ (*Weiß*), liegt weder in der Frage, noch in der Antwort Jesu v. 26, die nur darauf Bezug nimt, daß sie ihn überhaupt suchen, nicht daß sie ihn irgendwo gesucht haben. *Meyer* wird also Recht behalten mit der Bemerkung, daß sie in der ihnen unerklärlichen Ankunft Jesu in Capernaum irgend etwas Wunderbares ahnen und mit ihrer Frage darüber etwas zu erfahren hoffen. Ob aber aus bloßer Neugier, von einem neuen Wunder zu hören (*Lthdt.*), oder weil sie hofften, daß die darin sich kundgebende Wunderkraft sich für ihr irdisches Wolergehen förderlich erweisen solle (*Hngstb.*), das läßt sich nicht bestimmen.

V. 26 f. Auf Beantwortung ihrer Frage läßt sich Jesus nicht ein, sondern dekt als der, welcher die Herzen der Menschen durchschaut, ihnen die verkehrte Herzensrichtung auf, aus der ihre Frage hervorgegangen war.[1] „Warlich, warlich ich sage euch, ihr suchet mich nicht darum daß ihr Zeichen gesehen habt, sondern daß ihr von den Broten gegessen habt und satt geworden seid.“ Jesus tadelt, daß sie ihn nicht, weil sie in den Wundern Zeichen sahen, sondern um der wunderbaren Sättigung willen aufsuchen. Die Wunder, die sie sahen, solten ihnen σημεῖα werden, d. h. Beweise, daß er der Sohn Gottes sei, vom Vater gesandt, um ihnen das Heilsgut der Erlösung von Sünde und Tod und des ewigen Lebens zu bringen. Diese Bedeutung seiner Wunder erkennen sie nicht, sondern halten die Wunder nur für Mittel zur Befriedigung ihrer fleischlichen Messiaserwartungen. σημεῖα ist nicht Plural der Kategorie und allein auf das Speisungswunder zu beziehen (*Mey., Lthdt.*), sondern geht auf alle Wunder die sie gesehen haben (v. 2), mit Einschluß des Speisungswunders, welches durch den

1) Vgl. zu dieser Rede Jesu außer den Monographien über die Lehre vom heil. Abendmahle von *D. Schulz, Lindner, Kahnis, Rückert* und *Ebrard*, noch *Kahnis* über Johannes 6 im Sächs. Kirchen- u. Schulblatt 1856. Nr. 45 f. u. 51 f.; *Ad. v. Harleß*' kurze Erklärung der Rede, in der Abhdlg. über die Bedeutung des heil. Abendmahls in d. Ztschr. f. luth. Theol. u. Kirche 1867. S. 115 ff. u. *Philippi* Kirchl. Glaubenslehre V, 2 S. 501 ff.

irdischen Genuß, den es ihnen gewährte, sie so begeistert hatte, daß sie ihn als Messias nach ihres Herzens Wünschen zum Könige machen wolten (*Beng., Lcke., Hngstb., God., Weiß*). — Was sie in seinen Wundern sehen und bei ihm suchen sollen, das sagt er v. 27: „Wirket euch nicht die Speise, die vergänglich ist, sondern die Speise, welche bleibet in das ewige Leben, die der Menschensohn euch gibt; denn diesen hat der Vater, Gott, besiegelt.“ Speise wirken heißt: durch Thätigkeit sich erwerben, was zur Erhaltung des Lebens erforderlich ist. Die Brote, die sie gegessen hatten, waren Speise, die selbst vergänglich (Mtth. 15, 17) auch nur das irdische Leben nährt, kein unvergängliches Heil gewährt. Statt dieser sollen sie sich Speise schaffen, welche nicht vergänglich ist, sondern in das ewige Leben bleibt, deren Nährkraft zu ewigem Leben gereicht. Jesus meint dasselbe, was er dem Samaritischen Weibe als das lebendige Wasser bezeichnete, welches in das ewige Leben hinüberquillt (4, 14), meint aber damit nicht das Wort Gottes oder die göttliche Gnade und Warheit, die der Messias bringt (*Mey., Weiß*), sondern sich selbst als den vom Vater gesandten Heilsträger; vgl. v. 35, wo er sich deutlich das Brot des Lebens nent, obwol er hier die Speise nur als eine solche bezeichnet, ‚welche der Menschensohn euch gibt‘ (nach der Lesart δίδωσιν) oder geben wird (nach der Lesart δώσει, welche dem ἐγὼ δώσω 4, 14 entspricht), nämlich dem, der nach dieser Speise Verlangen hat. Diese Speise des ewigen Lebens kann der Menschensohn geben, denn ihn hat der Vater besiegelt d. h. beglaubigt (s. zu 3, 33), nämlich als den Bringer oder Geber der unvergänglichen Lebensspeise. Besiegelt als solchen hat Gott Jesum durch das Zeugnis der Werke (5, 36 ff.) überhaupt, und insonderheit des Wunders der Speisung, die sie Tags zuvor erlebt haben. ὁ θεός ist mit besonderem Nachdruck an das Ende gestelt, als die höchste Autorität in göttlichen Dingen.

V. 28 f. Das ewige Leben, welches Jesus als den Preis des Wirkens unvergänglicher Speise nante, erscheint den Leuten als ein erstrebenswertes Gut, so daß sie fragen: „was sollen wir thun, damit wir die Werke Gottes wirken?“ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ sind nicht Werke, die Gott thut, sondern die ihm wolgefällig sind und die er fordert. Von ihrem gesetzlichen Standpunkte aus denken sie bei dem Wirken der Speise, um das ewige Leben durch den Messias von Gott zu erlangen, an besondere von Gott gewolte Werke, die sie zu verrichten willig sind. Darauf antwortet Jesus v. 29: „Dies ist (d. h. darin besteht) das Werk Gottes, daß ihr glaubet an den, welchen er (Gott) gesandt hat.“ Der Vielheit oder Mannigfaltigkeit der Werke sezt Jesus das eine Werk Gottes entgegen, welches darin besteht, daß sie an seine Person als den von Gott gesandten Heilsbringer glauben. Durch τοῦτό ἐστιν ἵνα mit dem Conjunct. Aoristi (nicht ὅτι) wird das πιστεύειν zwar als eine Forderung bezeichnet (vgl. zu 4, 34), aber nicht im Sinne eines Werkes, dessen Verrichtung den Glauben hervorbringt, sondern so, daß er das Glauben selbst als ein sittliches Thun darstelt, nicht als den Quell alles sittlichen Thuns, was der Glaube allerdings ist, aber hier zunächst nicht

in Betracht komt, sondern als die völlige Hingabe des Herzens an Christum als den vom Vater gekommenen und der Welt geschenkten Heiland. Diese Hingabe des Herzens an Christum ist insofern ein Thun des Menschen, als der natürliche Mensch damit seinen Eigenwillen samt den sündlichen Lüsten und Begierden verleugnen und dem geoffenbarten Willen Gottes ganz unterordnen muß. ‚Zu dieser Forderung des Glaubens im Gegensatz zu der Juden Nichtglauben kehrt die Rede in ihren verschiedenen Wendungen immer wieder zurück (v. 35. 36. 40. 47 vgl. 64 f.). Alles was Christus über sich, über das was er ist und was er geben wird und will, noch weiter aussagt, ist er und gibt er in Erfüllung seines Wortes nur denen, die da glauben. Die ganze Rede ist wie Ermahnung und Ermunterung zum Glauben, so eine Probe und Versuchung, ob seine Hörer aus dem, woran sie mit ihren sinnlichen Augen haften, herauskommen und auf Grund der Worte Christi sich für oder wider die Forderung des Glaubens entscheiden' (*Harl.* a. a. O. S. 117).

V. 30 f. Aber zum Glauben vermögen sie sich nicht zu erheben; sie bleiben bei dem Sinnenfälligen des Wunders stehen und erwidern: „Was nun thust du für ein Zeichen, daß wir sehen und glauben *dir?* was wirkest du?" Dabei verweisen sie auf das Manna als Brot vom Himmel, welches ihre Väter gegessen haben. Daß Jesus mit dem ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος (v. 29) sich selbst meinte, also Glauben an seine Person als den gottgesandten Messias forderte, das hatten die Juden richtig verstanden; aber um an ihn als solchen zu glauben, dazu hielten sie seine bisherigen Wunder, auch das Wunder der Speisung für keine ausreichende Legitimation seines Anspruchs, der von Gott gesandte Messias zu sein. Daher verlangen sie, daß er durch ein sinnenfälliges Wunder sich als solcher erweisen solle. Das οὖν weist auf die v. 27 ausgesprochene Forderung Jesu zurück. Durch das betonte σύ und die Stellung des σοί hinter dem Verbum wird die Person Jesu hervorgehoben. *Du* gegenüber anderen Gottesgesandten, namentlich gegenüber Mose, den sie laut v. 31 u. 32 dabei im Auge haben. ἵνα ἴδωμεν κ. πιστεύσωμέν σοι damit wir es (das σημεῖον) sehen und dann dir glauben. Aus diesen Worten darf man nicht schließen, daß die so Sprechenden das Speisungswunder nicht mit angesehen hatten (*Grot.*), noch weniger darf man daraus Folgerungen gegen die Geschichtlichkeit entweder der Zeichenforderung oder des Speisungswunders ziehen wollen.[1] Auch läßt sich nicht mit *Weiß* sagen, daß die Speisung kein sinnenfälliges Wunder war, da der Hergang der Brotvermehrung sich unter allen Umständen ihren Augen entzog; denn das Wunder machte ja einen so gewaltigen Eindruck auf die Volksscharen, daß sie Jesum als

1) So *Kern, Br. Bauer* und *Weisse,* welche die Zeichenforderung für ungeschichtlich ausgeben, weil sie dem Speisungswunder widerspreche; auch *Schweizer* und *Schenkel,* von welchen der erste den nichthohanneischen Ursprung, der andere den nicht wunderbaren Hergang der Speisungsgeschichte daraus folgerte, wogegen *de W.* meinte, daß das ganze Gespräch sich wenigstens ursprünglich nicht auf die Speisung bezogen habe.

Messias proclamiren wolten. Noch weniger läßt sich die Forderung eines σημεῖον aus dem Verlangen nach immer größeren Wundern (*Lcke., Mey., Brckn.*) erklären, oder daraus, daß Jesus selbst v. 29 über das Speisungswunder hinaus auf eine noch wunderbarere Speise hingewiesen hatte (*Ebr.*, vgl. auch *God.*), noch auch daraus, daß sie ein dem Himmelsmanna analoges σημεῖον begehrten, weil sie Mosen als Typus des Messias ansahen (*Weiß*), wofür auf ein von *Schöttgen* aus dem *Midrasch Koheleth* angeführtes Dictum verwiesen wird. Alle diese Annahmen erklären ihre Forderung nicht. Die Wunder, welche Jesus bisher gethan hatte, auch die wunderbare Speisung, genügte ihnen nicht, weil er nicht that, was ihn in ihren Augen zum Messias machte. Sie erwarteten vom Messias Befriedigung ihrer irdischen Wünsche, Erhebung zu irdischer Macht und Herschaft, und waren durch die wunderbare Speisung für ihn so begeistert worden, weil er sich ihnen durch dieselbe als den Bringer irdischen Genusses kund gegeben hatte. Aber Jesus hatte sich der Ausführung ihres Vorhabens, ihn zum Messias zu erheben, entzogen und verlangte nun doch, daß sie an ihn als den Spender unvergänglichen Lebens glauben solten. Sie hatten nur die Wunder als solche im Auge und übersahen, daß die Wunder, die er that, nur σημεῖα waren, die auf seine göttliche Sendung und sein Herabgekommensein vom Himmel, um der Welt das durch die Sünde verlorene Leben zu bringen, hinweisen solten. Faßt man die Wunder Jesu nur nach ihrer sinnenfälligen Beschaffenheit und Wirkung ins Auge, so waren sie keine ausreichenden Beweise für den Anspruch, an ihn als den vom Himmel Gekommenen, welchen der Vater als den Bringer ewigen Lebens besiegelt habe, zu glauben. Daß die Sprechenden eine hierfür ausreichende sinnenfällige Beglaubigung im Auge hatten, ersehen wir aus dem Hinweise auf das Manna v. 31: „Unsere Väter haben das Manna in der Wüste gegessen, wie geschrieben steht: Brot vom Himmel gab er ihnen zu esser." ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ aus dem Himmel gekommenes Brot nennen sie das Manna auf Grund der Schrift. Die citirten Worte sind freie Anführung aus Ex. 16, 4, wo Gott zu Mose spricht: Siehe ich lasse euch regnen Brot vom Himmel, vgl. mit Ex. 16, 15: dies ist das Brot, welches der Herr euch gibt zu essen, und Ps. 78, 24. 105, 40. Das Subject zu ἔδωκεν ist nicht Moses, sondern Gott, unter der als bekant vorausgesezten Vermittlung Mosis.

V. 32 ff. Dagegen erklärt Jesus mit feierlicher Versicherung: „Warlich, warlich ich sage euch, nicht Moses hat euch das Brot vom Himmel gegeben, sondern mein Vater gibt euch das warhaftige Brot vom Himmel." Mit dem ersten Satze: nicht Moses u. s. w. will Jesus weder den wunderbaren, himmlischen Ursprung des Manna in Abrede stellen (*Paul.*), noch die irrige Meinung der Juden, als ob Moses (nicht Gott) das Himmelsbrot gegeben habe, verbessern (Ew.) oder gegen das alttestamentliche Manna polemisiren. Der Accent liegt nicht auf Μωϋσῆς und ὁ πατήρ μου, sondern auf der Aussage über das Himmelsbrot, wie schon der Artikel τόν vor ἄρτον in beiden Sätzen zeigt. Der Sinn

ist folgender: Das Manna, welches euch Moses d. h. durch Mosen Gott gegeben hat, ist nicht das Himmelsbrot, sondern das warhafte (ἀληθινόν das seiner Idee entsprechende) Himmelsbrot gibt euch mein Vater. In dem Perf. δέδωκεν liegt nicht, daß das wahre Himmelsbrot den Juden schon gegeben ist, wie *Brckn.* u. *God.* meinen, sondern das Perfect. steht, weil die Mannaspendung ein in der Vergangenheit vollendetes Factum war. Im Gegensatz gegen Moses ist nicht θεός genant, sondern ὁ πατήρ μου, nicht um die Mißdeutung, als sei Moses der Spender des Manna gewesen, auszuschließen, sondern um durch die Bezeichnung Gottes ὁ πατήρ μου anzudeuten, daß Gott das wirkliche Himmelsbrot nur durch Jesum den Sohn Gottes gibt. Die Stellung des ἐκ τοῦ οὐρανοῦ zwischen dem Nomen und seinem Attribute zeigt, daß ἐκ τ. οὐρ. in beiden Sätzen nicht zum Verbum, sondern zu τὸν ἄρτον gehört. — Die in v. 32 ausgesprochene Warheit wird in v. 33 begründet. „Denn das Brot Gottes ist das, welches vom Himmel komt und Leben gibt der Welt.“ τῷ κόσμῳ der ganzen Menschheit, nicht blos dem jüdischen Volke, dem Gott in der Wüste Manna zu essen gab. Das Subject in diesem Satze ist nicht ὁ καταβαίνων, wonach *ab effectu ad causam* geschlossen und der Sinn der wäre: ‚denn kein anderes als das von Gott verliehene Brot ist es, welches aus dem Himmel herabsteigt und der Welt Leben gibt‘ (*Mey,*), sondern Subject ist ὁ ἄρτος und der Sinn dieser: Das Brot Gottes (welches Gott gibt) ist einzig das Brot, welches aus dem Himmel herabkomt u. s. w. Diesen Gedanken fordert der Zusammenhang, nach welchem Jesus durch genauere Erklärung der Beschaffenheit des Himmelsbrotes den Satz, daß der Vater dieses Brot gibt, begründen will. ὁ ἄρτος ὁ τοῦ θεοῦ ist die der beabsichtigten Erklärung entsprechende, jede Zweideutigkeit ausschließende Bezeichnung des Himmelsbrotes. ὁ καταβαίνων ist nicht auf Jesum zu beziehen und zu übersetzen: ‚der, welcher vom Himmel herabkomt‘ (*Grot,, Olsh.*, *God.* u. A.), obgleich Jesus im Folgenden sich als ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ darstelt (v. 50) und schon in v. 35 sich das Brot des Lebens nent und in v. 38 von seiner Herabkunft vom Himmel so redet, daß die Juden diese Worte in v. 41 von seiner Person verstehen. Hier dagegen finden sie in seinen Worten nur eine Erklärung über die Beschaffenheit und Wirkung des Gottesbrotes und sprechen daher v. 34: „Herr, allewege gib uns dieses Brot.“ Die Bitte ist ähnlich der des Samaritischen Weibes 4, 15 und nicht ironisch spottend gemeint (gegen *Calv., Beng., Lampe*), sondern ernstlich, wie schon die Anrede κύριε zeigt, und nicht ohne eine dunkle Ahnung einer höheren Gabe, die ewiges Leben gewähre, obwol sie diese Gabe sich noch recht sinnlich oder irdisch vorstellen mochten. τοῦτον dieses Brot, welchem du als dem eigentlichen Gottesbrote solche Lebenskraft beilegst.

V. 35 f. Hierauf sagt ihnen Jesus geradezu heraus: „Ich bin das Brot des Lebens. Wer zu mir komt, den wird nicht hungern, und wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten.“ ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμέ sagt dasselbe wie ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ. Zu Jesu kommen kann man nur durch Glauben an ihn. Als das Lebensbrot stillt er Hunger und Durst

für immer d. h. er gewährt volle Befriedigung der geistlichen Bedürfnisse des ganzen Menschen. „Aber — sezt er v. 36 mahnend hinzu — ich sagte euch (schon), daß ihr sowol gesehen habt als auch nicht glaubet.“ καὶ — καί sowol — als auch. Die formale Coordination macht den Contrast recht fühlbar. Das εἶπον weist auf den Inhalt des Wortes v. 26 zurück.[1] Gesehen haben sie ihn in dem Wunder des vorigen Tages; und daß sie durch dieses Wunder nicht zum Glauben an ihn gekommen, sagte er ihnen schon in dem Vorhalte v. 26, daß sie ihn nicht um der Zeichen willen, die sie gesehen, sondern um der Sättigung mit den Broten willen aufsuchten. Wenn er aber hier das Sehen als die Vorbedingung zum Glauben nent, so nimt er damit nur Rücksicht auf die Forderung der Leute, ein Zeichen zu thun, damit sie es sehen und ihm glauben (v. 30). Dagegen sagt er: ihr habt gesehen und glaubet doch nicht. Man darf daher zu ἑωράκατε nicht ohne weiteres ἐμέ ergänzen: ihr habt mich gesehen, wobei man ἐμέ durch ‚in meiner Selbstdarstellung als den, der ich bin‘, näher bestimmen oder ὁρᾶν von einem Sehen in der Ausübung seines Berufes, in der vollen Ausstralung seines Wesens, wie sie am vorigen Tage bei der Speisung erfolgt war (*Hngstb.*), erklären muß. Das Object des Sehens ist mit Bedacht nicht ausdrücklich genant und so zu bestimmen: ihr habt gesehen, was ihr zu sehen verlangt, wenn ihr nur Augen hättet, um in den Wundern, die ich thue, die Offenbarung meiner Person und göttlichen Sendung zu erkennen.

V. 37—40. Ihr Unglaube zeigt, daß sie nicht zu denen gehören, die der Vater ihm gibt. Dies gibt Jesus weiter seinen Hörern zu bedenken. V. 37. „Alles was mein Vater mir gibt, wird zu mir kommen und den zu mir Kommenden werde ich nicht hinausstoßen.“ Auffallend ist das Asyndeton. Um es zu erklären, hat *de W.* ‚einen Stillstand der Rede‘, *God.* ‚einen Augenblick ernster Sammlung‘ angenommen, wogegen von Andern geltend gemacht wird, daß das Folgende enge mit dem Vorhergehenden zusammenhängt. Aber mit dem Hinweise auf den Gedankenzusammenhang ist das Asyndeton nicht erklärt. Wir haben jedenfalls eine kurze Pause anzunehmen, das Folgende aber nicht ‚gegenüber der Klage über ihre Unempfänglichkeit als Ausdruck der Zuversicht, daß es ihm troz derselben am Erfolge seiner Wirksamkeit nicht fehlen werde‘ (*Weiß*), zu fassen, um seinen eigenen Glauben zu stärken und dem Glauben seiner Jünger für alle Zeiten und besonders für die Zeiten allgemeinen Abfalls eine unerschütterliche Grundlage zu geben (*God.*). Denn so gewiß auch der Ausspruch, daß alles, was der Vater dem Sohn gibt, zu ihm komt, eine kräftige Glaubensstärkung

1) Es bedarf hiernach weder der Erklärung: ‚aber gesagt will ich euch haben, daß ...‘ (*Mey.*), nach einem zwar bei den griechischen Tragikern vorkommenden aber im N. T. nicht nachweisbaren Sprachgebrauche, noch der Annahmen, daß Jesus auf einen ungeschriebenen Ausspruch (*Euthym. Zig.*) oder auf ein in Jerusalem 5, 37—40 gesprochenes Wort (*Lcke., de W.*), oder auf ein Wort aus einem vor c. 6 verloren gegangenen Stücke (*Ew.*) Bezug genommen habe, die nur Auskunftsmittel der Verlegenheit sind.

enthält, so ist doch bei dieser Auffassung der Inhalt der Vv. 38—40 zu wenig in Betracht gezogen, wo Jesus sein Wirken nicht nur als Ausführung des Willens des Vaters darstelt, sondern auch den Segen, welchen das Kommen zu ihm bringt, schildert. Damit will er offenbar seinen Hörern zu Gemüte führen, daß ihr Nichtglauben aus ihrer falschen Stellung zu Gott dem Vater entspringe und daß sie sich dadurch den Verlust des ewigen Heils zuziehen. Πᾶν ὅ, wodurch das einzelne in eine Gesamtheit zusammengefaßt wird, ist nachdrucksvoller als πάντες οὕς; vgl. 3, 6. 17, 2. ὃ δίδωσιν ist nicht im Sinne der absoluten göttlichen Gnadenwahl (*August., Beza* u. A.) gemeint. Dies läßt sich zwar nicht aus dem Präsens δίδωσιν mit *God.* schließen, aber ganz deutlich aus v. 44, wo Jesus dafür den Ausdruck ἑλκύσῃ braucht, der die Möglichkeit des Widerstrebens voraussezt. Der Zug des Vaters zum Sohne ist weder auf die göttliche Anordnung der Umstände (*Schleierm.* L. Jesu S. 302 ff.) zu beschränken, noch auf das natürliche *pietatis studium* (*Grot.*) zu reduciren. Er besteht vielmehr in einer Einwirkung der göttlichen Gnade auf die Seele, welche, ohne die Willensfreiheit aufzuheben, das Widerstreben überwindet. Im Blicke auf den Erfolg dieser Wirkung der *gratia praeparans* sagt Jesus hier: alles was der Vater mir gibt, wird zu mir kommen. Um aber dem naheliegenden Vorwurfe, als ob er durch die Verweigerung des geforderten Zeichens das zu ihm kommende Volk zurückstoße (*Weiß, God.*), zu begegnen, sezt er hinzu: ‚den zu mir Kommenden werde ich gewiß nicht (οὐ μή) hinausstoßen' — aus der Gemeinschaft meiner Jünger; der Sache nach aus dem Reiche Gottes, welches ich gründe. Die Beziehung auf das Reich Gottes liegt in dem ἐκβάλω (hinauswerfen aus dem Hause) so deutlich vor, daß man sie nicht mit *Weiß* ablehnen darf. Nur ist dabei die jüdische Vorstellung von der messianischen Reichserrichtung ferne zu halten und die Anführung von Mtth. 8, 12. 22, 13 als Sachparallelen (bei *Mey.*) abzuweisen. Die Annahme einer Litotes: *non ejiciam, sed omni modo tuebor* (*Beng.* u. A.) ist im Contexte nicht indicirt. — V. 38. Ich kann niemand, der zu mir komt, abweisen, „denn ich bin vom Himmel herabgekommen, nicht um meinen Willen, sondern um den Willen des Vaters, der mich gesandt hat, zu vollziehen, vgl. 5, 30. — V. 39. Der göttliche Wille aber besteht darin, daß ich von allem, was der Vater mir gegeben, nichts verliere, sondern es am jüngsten Tage auferwecke. πᾶν ὃ δέδωκέν μοι (auf v. 37 zurückgehend) ist absolut voraufgestelt und durch ἐξ αὐτοῦ in den Satz eingegliedert. Verlieren ist sachlich s. v. a. dem ewigen Tode anheimfallen lassen, im Gegensatz zur Auferweckung am jüngsten Tage d. i. zur Seligkeit des ewigen Lebens. Das Futur. ἀναστήσω weist auf die schließliche Vollendung des Erlösungswerkes hin, vgl. 5, 29. 11, 24. Diese Aussage wird v. 40 durch nähere Bestimmung des göttlichen Heilswillens weiter begründet. Der Vater will nicht nur, daß der Sohn keinen von denen, welche er ihm gegeben, verliere, sondern er will auch, daß jeder durch den Glauben an den Sohn das ewige Leben erlange. Bei der Wiederaufnahme des ersten Satzes von v. 39 in v. 40

beachte die Wahl von τοῦ πατρός μου statt τοῦ πέμψαντός με, wodurch Jesus sich nachdrücklich als den Sohn zu erkennen gibt, den Gott zum Vermittler des Heils gesandt hat, so daß von dem Glauben an den Sohn die Erlangung des Heils abhängt. Dem πᾶν ὃ δέδωκέν μοι (v. 37) ist hier πᾶς ὁ θεωρὼν τὸν υἱὸν κ. πιστεύων εἰς αὐτόν — das subjective Moment der Heilserlangung substituirt. Der Vater gibt dem Sohne, zieht zum Sohne; der Mensch muß den Sohn schauen und an ihn glauben. θεωρεῖν mehr als ὁρᾶν bezeichnet das Schauen mit den Augen der Seele (*Euth. Zig.*), welches das Wesen der Person erkent und den Glauben zur Folge hat. Gesehen haben auch die Juden Jesum, aber in ihm nicht den Sohn Gottes geschaut. Nur das Anschauen und Glauben gewährt ewiges Leben und verbürgt die Auferweckung am jüngsten Tage. Zu ἀναστήσω ist ἐγώ hinzugesezt: ich und kein anderer.

V. 41—51. *Der Zug des Vaters zum Sohne.*[1] — Jesus ist das Brot des Lebens. Dies hatten die Hörer aus der bisherigen Rede entnommen. An diesem Ausspruche stoßen sich die Juden und machen gegen die Forderung des Glaubens an ihn, seine — wie sie meinen — ihnen wolbekante irdische Herkunft geltend (v. 41—42). Darauf erwidert Jesus, daß nur die welche der Vater ziehe zu ihm kommen und das ewige Leben empfangen, welches nur er als der vom Himmel Gekommene geben könne (v. 43—50); und deutet dann in v. 51 noch an, wie und worin er ihnen Leben und Auferstehung wirkendes Brot geben könne. — V. 41 f. Die Worte Jesu, daß er das Brot des Lebens sei und vom Himmel herabgekommen (v. 30 u. 38), erregten unzufriedenes Murmeln unter den Hörern. γογγύζειν bed. 7, 32 murmeln, hier als halblaute Aeußerung der Unzufriedenheit: murren, wie v. 61. Mtth. 20, 11. Luk. 5, 30. 1 Kor. 10, 10 u. ö. im N. T. Οἱ Ἰουδαῖοι sind nicht von den bisherigen Hörern verschiedene Personen, etwa jüdische Oppositionsleute unter dem ὄχλος (*Mey., Ebr.*), sondern dieselben, zu denen Jesus bisher gesprochen hatte; denn sie murren ja über das, was Jesus im Vorhergehenden von sich ausgesagt hat. Der Evangelist nent sie

---

1) In v. 42 hat *Tisch. 8* nach *BCT* u. Verss. νῦν statt des gewöhnlichen οὖν und zugleich das in diesen Codd. fehlende οὗτος aus ℵΑΓΔΛΠ aufgenommen, das bei νῦν überflüssig erscheint. — V. 45. ἀκούων, welches *Griesb.* u. *Scholz* aus *D*ΓΔΛ *al.* aufgenommen, ist schwächer beglaubigt als ἀκούσας in ℵ*ABCKLT al.*, und lezteres schwerlich nach dem folgenden μαθών conformirt (*Mey.* u. A.), sondern mit *Tisch. 8* vorzuziehen. In v. 46[b] ist τὸν θεόν durch ℵ[c] *D a b e* zu schwach bezeugt, um es mit *Tisch. 8* u. *Weiß* dem τὸν πατέρα in ℵ[c] *ABCLT al.* vorzuziehen, da die Aenderung nach dem Vorhergehenden παρὰ τοῦ θεοῦ näher lag als die Conformation nach τὸν πατέρα des ersten Satzes. — V. 47. εἰς ἐμέ Rec. ist zwar durch *ACD*ΓΔΛΠ *al.* geschüzt, fehlt aber in ℵ*BLT* u. Verss. und ist wol nur Zusatz aus v. 35. — In v. 51 ist die von *Tisch. 8* aus ℵ *a c Euseb. Cypr.* recipirte Lesart ἐκ τοῦ ἐμοῦ ἄρτου statt ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου in *BCLT*ΔΛΠ *al.* nichts weiter als eine ungeschickte Glosse, die auf das Folgende vorbereiten soll. — Die Worte ἣν ἐγὼ δώσω (Rec. nach ΓΔΛΠ) fehlen in ℵ*BCDLT a b c e, Syr. Aeth. Sahid. Orig.* und sind mit *Lchm.* u. *Tisch. 8, Ew., Hngstb., Lthdt.* gegen *Meyer* u. *God.* unbedingt zu streichen.

aber erst hier οἱ Ἰουδαῖοι, weil sie sich durch ihr Murren als Jesu feindliche Juden kundgaben, oder um damit anzudeuten, wie in dieser Aeußerung der bisherige sinnliche Halbglaube der Galiläer bereits in den specifisch ‚Jüdischen Unglauben umzuschlagen begint' (*Weiß*). ὅτι εἶπεν daß (= weil) er gesagt hatte; nicht: in Bezug darauf daß .. (*Mey.*). Sie sprechen v. 42: „Ist dieser nicht Jesus, der Sohn Josephs, dessen Vater und dessen Mutter wir kennen? Wie sagt nun dieser: ich bin vom Himmel herabgekommen?" οὗτος beide Male geringschätzig. Ob Joseph damals noch lebte oder schon gestorben war, läßt sich aus diesen Worten nicht erkennen. Daraus aber, daß die Sprechenden Jesu Eltern kennen, folgt natürlich nichts über den wirklichen Vorgang bei der Erzeugung Jesu und gegen sein Herabgekommensein vom Himmel, noch auch daß der Evangelist Jesum für einen Sohn Josephs gehalten habe. Vgl. die Bemerkk. hierüber zu 1,46. — V. 43 f. Jesus antwortet: „Murret nicht unter einander. Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn ziehe, und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken." Auf eine Widerlegung ihrer Meinung über seine irdische Herkunft läßt sich Jesus nicht ein, um nicht das heiligste Familiengeheimnis unzeitigem und zwecklosem Gerede preiszugeben, da die wunderbare Erzeugung Jesu kein Mittel ist, den Glauben an seinen göttlichen Ursprung zu erzeugen, sondern selbst nur von einem schon gläubig gewordenen Herzen erfaßt werden kann (*God.*). Er verweist ihnen daher das Murren und dekt ihnen den wahren Grund ihrer Unempfänglichkeit auf. Dieser Grund liegt in ihrer falschen Stellung zu Gott, seinem Vater. Wen nicht der Vater zieht, der kann nicht zu Christo kommen. Der Vater zieht aber durch innerliche Belehrung, die gehört und aufgenommen sein will. Der Ausspruch: Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater ihn zieht, besagt zwar, daß das Kommen zu Christo nicht in Menschenmacht steht, sondern nur durch eine Gnadenwirkung dessen zu Stande komt, der ihn gesandt hat; aber nicht auch was *Weiß* hineinlegt, daß Gott ‚darum auch macht, daß die Menschen sich seinem Einfluß hingeben', so daß Jesus ‚blos auf den Mangel der objectiven Gnadenwirkung', nicht auch ‚auf die subjective Ursache eingehen würde.' Das ἑλκύειν ist weder ein verstärktes διδόναι v. 37. 39 (*Lcke.*), noch stelt es das διδόναι ‚der Vorstellung des ἐλθεῖν entsprechend nur von der Seite dar, wonach es dies Kommen bewirkt' (*Weiß*), sondern es drükt nur die Modalität desselben aus (*Mey.*), die in v. 45 durch ein Schriftwort erläutert wird (*God., Lthdt.*). In der ersten Hälfte des 44. V. antwortet Jesus auf das Murren der Juden: ‚sie würden das Murren lassen, wenn sie bedächten, daß niemand zu ihm kommen könne, so ihn nicht der Vater, der ihn gesandt hat, ziehe'; in der zweiten ‚wiederholt er die von ihnen überhörte und unbeachtet gebliebene Verheißung der dereinst von ihm zu erwartenden Auferweckung zu Seele und Leib umfassendem Leben' (*Harl.*). Um übrigens das ἑλκύειν richtig zu verstehen, ist zu beachten, daß Jesus hier wie bei δίδωσιν v. 37 nicht Gott als Subject nent, sondern den Vater, der ihn gesandt hat.

Das ἑλκύειν besteht also nicht in einer Wirkung der göttlichen Gnade, die durch die Stimme Gottes im Gewissen dem Menschen das Ungenüge seiner Stellung zu Gott zum Bewußtsein bringt, sondern ist ein durch Heilsthatsachen bewirktes innerliches Hinziehen und Hinleiten der Seele zu Christo, dem Sohne Gottes, welchen der Vater sendet, um der Welt das Leben zu geben.

Davon ist in dem v. 45 zur Erläuterung angeführten Schriftworte die Rede. „Geschrieben steht in den Propheten (d. h. in den prophetischen Schriften, vgl. Act. 13, 40): Und sie werden alle von Gott gelehrt sein.“ Diese Worte sind gedächtnismäßig freie Anführung der Stelle Jes. 54, 13, der auch das καί angehört; ohne Bezugnahme darauf, daß der Gedanke auch in Jer. 31, 33 ff. (u. Joel 3, 1 ff.) implicite enthalten ist. Diese Worte, mit welchen Jesaja die geistliche Herrlichkeit der verklärten Gemeinde im vollendeten Reiche Gottes schildert, führt Jesus an, um den Juden die geistliche Beschaffenheit der wahren Jünger Christi deutlich zu machen. Der Ton liegt nicht auf dem πάντες sondern auf dem διδακτοὶ τοῦ θεοῦ von Gott selbst gelehrt. Das Gelehrtsein von Gott aber, welches die Propheten von den Gliedern der wahren Gottesgemeinde aussagen, ist dadurch bedingt, daß man von Gott hört und lernt. Demgemäß zieht Jesus aus dem Prophetenspruche die Folgerung: „Jeder der vom Vater aus gehört und gelernt hat, der komt zu mir“, um den Juden zu Gemüte zu führen, daß sie nicht vom Vater gehört und gelernt haben. In dem Gelehrtwerden von Gott besteht der Zug des Vaters zum Sohne, nicht blos die erleuchtende Seite des ἑλκύειν (*Mey.*); denn das Prophetenwort führt Jesus an, um den Juden aus der Schrift, als der auch von ihnen anerkanten göttlichen Autorität, zu beweisen, weshalb sie nicht zu ihm kommen. — V. 46. Vom Vater hören und lernen kann man aber nur durch Vermittlung des Sohnes, der Gott gesehen hat. „Nicht daß den Vater jemand gesehen hat, außer der von Gott her ist, der hat den Vater gesehen“ οὐχ ὅτι für οὐκ ἐρῶ ὅτι, vgl. *Buttmann,* neutestl. Gramm. S. 318 f. Mit diesen Worten beugt Jesus der Mißdeutung vor, daß die göttliche Belehrung sich auf unmittelbare Gottesoffenbarung beziehe, zu der man ohne seine Vermittlung gelangen könne, so daß man auch ohne den Glauben an ihn von Gott gelehrt und des ewigen Lebens teilhaftig werden könte. Auch der Zug des Vaters zum Sohne ist durch Christum vermittelt. ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ sezt die Präexistenz Christi bei Gott voraus, bei welcher er den Vater gesehen hat, von dem er ausgegangen und in die Welt gekommen ist (16, 27 f.).

V. 47—50. Nachdem Jesus so den Juden gezeigt hat, daß sie keinen Grund haben darüber zu murren, daß er Glauben an seine göttliche Sendung fordere, nimt er das Wort, daß nur der Glaube an ihn ewiges Leben gebe, wieder auf, um es mit feierlicher Beteuerung als die unerläßliche Bedingung des Heils darzustellen. V. 47. „Warlich, warlich, ich sage euch, wer glaubet hat ewiges Leben.“ πιστεύων ohne den Zusatz εἰς ἐμέ sagt er, um das Glauben als die Hauptsache zu betonen. Das ewige Leben aber ist in seiner Person gegeben. Dies

sagt er mit der Wiederholung des Satzes: „Ich bin das Brot des Lebens“ (v. 48), mit dem er sich v. 35 auf ihre Bitte, ihnen allezeit das Brot Gottes zu geben, als das Brot, welches der Welt das Leben gibt, bezeugt hat. Dies müssen sie *glauben,* ihn im Glauben als das Brot des Lebens aufnehmen. Denn (v. 49) das Manna, welches die Väter in der Wüste gegessen, gibt keine Kraft ewigen Lebens. Die Väter sind gestorben. — V. 50. Dies ist das Brot, welches vom Himmel herabkomt, daß wer von demselben ißt nicht stirbt. οὗτος mit folgendem ἵνα wie v. 29: von dieser Beschaffenheit ist das Brot, daß der von demselben Essende nicht stirbt. Dagegen bezieht *Weiß* οὗτος auf ὁ ἄρτος τ. ζωῆς v. 48 zurück und läßt ἵνα von καταβαίνων abhängen: ‚das Lebensbrot von dem ich gesagt habe, daß ich es sei, ist dasjenige welches vom Himmel herabsteigt, damit man von ihm esse und dann lebe.‘ Allein ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων läßt sich nicht so von ὁ ἄρτος trennen, daß man καταβ. zum Prädicate erheben und das Participium ins Präsens καταβαίνει oder Perfect. καταβέβηκε umsetzen kann: dies Brot ist vom Himmel herabkommend oder herabgekommen, damit der davon Essende nicht stirbt. μὴ ἀποθάνῃ als Gegensatz des ἀπέθανον v. 49 negirt nicht blos ein Sterben, wie es die Väter getroffen hat (*Weiß*) d. h. den leiblichen Tod, sondern ein Sterben, dem keine Auferstehung zu ewigem Leben folgt (v. 39). Denn daß Jesus nicht, wie *God.* meint, hier u. 8, 51 für die Gläubigen den leiblichen Tod in Abrede stelt, zeigt schon v. 40, wo er von dem an ihn Glaubenden sagt, daß er ewiges Leben hat (schon gegenwärtig im Glauben) und doch hinzusezt: ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken, also den leiblichen Tod der Gläubigen voraussezt.

In v. 51 wird durch Zusammenfassung der beiden Aussagen v. 48 und 50 die bisherige Erörterung abgeschlossen und daran im dritten Satz eine neue Aussage über das Essen des Brotes angefügt. „Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen; wenn jemand von diesem Brote isset, wird er in Ewigkeit leben.“ ὁ ζῶν d. h. das Leben in sich habende und die Kraft es den Gläubigen mitzuteilen besitzende Brot. καταβάς im Unterschiede von καταβαίνων v. 50, weil hier von seiner Person, die vom Himmel herabgekommen ist, dort von der Eigenschaft des Lebensbrotes die Rede ist. ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα wird in Ewigkeit leben. Das ewige Leben, welches er im Glauben schon jezt besizt, erstirbt mit dem zeitlichen Tode nicht. — „Und das Brot aber, welches ich geben werde, ist mein Fleisch dem Leben der Welt zu gute.“ (So nach der bestbezeugten Lesart.) Καὶ — δέ nicht in der gewöhnlichen Bed. aber auch, sondern καί *und,* ein Neues zu dem Gesagten hinzufügend, und δέ *aber,* das Hinzugefügte als neues oder anderes hervorhebend, wie 1 Joh. 1, 3. Christus selbst ist das Brot des Lebens und er gibt es. Er gibt also sich selbst, seine Person. Wie dies geschieht? sagen die Worte: das Brot — ist mein Fleisch. Nicht in dem Brote gibt er sein Fleisch, sondern in seinem Fleische gibt er sich selber als lebendiges und Leben wirkendes Brot, d. h. sein Fleisch ist die Gabe, in der er sich als Brot des Lebens mitteilen wird

(δώσω Futur). Hiernach ist ἡ σάρξ μου Prädicat und ὁ ἄρτος Subject, nicht umgekehrt ἡ σάρξ μ. Subject u. ὁ ἄρτος Prädicat, wie *Lthdt.* meint. Denn nicht von seinem Fleische will Jesus aussagen, daß es das Brot ist, welches er geben wird, sondern von dem Brote, von dem er bisher geredet und an dessen Nießung er das ewige Leben geknüpft hat (v. 51[a]), sagt er nun aus, daß es sein Fleisch ist, in seinem Fleische besteht. Dagegen behauptet *Weiß* nach dem Vorgange von *Kling* (Studien u. Krit. 1836. S. 142 f.): ἡ σάρξ μου könne nur Apposition zu ὁ ἄρτος *cet.* sein, weil ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς wegen des dazwischen stehenden ἐστίν unmöglich noch mit ἡ σάρξ μου verbunden werden könne. Allein man sieht gar nicht ab, weshalb das ἐστίν die begriffliche Verbindung des ὑπὲρ τῆς — ζωῆς mit ἡ σάρξ μου unmöglich machen solte, da man leicht aus dem vorhergehenden ὃν ἐγὼ δώσω das Bindeglied ἣν ἐγὼ δώσω, welches als erläuternde Glosse in viele Hdschrr. gekommen ist, ergänzen kann. ἡ σάρξ μου kann schon aus dem Grunde nicht Apposition zu ὁ ἄρτος sein, weil es eine so wichtige Bestimmung enthält, die nicht in der Form eines blosen Anhängsels eingeführt sein würde.

Der Ausspruch Jesu, daß er sein Fleisch als Brot des Lebens der Welt zu gute gibt, wird von vielen Ausll. von der Hingabe seines Lebens in den Tod verstanden.[1] Noch *Weiß* erklärt: ‚wenn Jesus sein Fleisch d. h. die materielle Substanz seiner Leiblichkeit oder sein leiblich sinnliches Leben als das Brot bezeichnet, welches er geben werde, so kann dabei nur an die Hingabe in den Tod gedacht sein, da jenes insofern der Welt zum Besten gereicht, als die Hingabe seines Lebens in den Tod die Welt mit Gott versöhnt (1 Joh. 4, 10) und so vom Tode errettet. Eben darum könne auch sein in den Tod gegebenes Fleisch als das Brot, das er geben werde, bezeichnet werden, d. h. als ein so unbedingt wie das Nahrungsmittel des Brotes zum Leben erforderliches Mittel, ein Lebensmittel freilich in anderem Sinne als es das tägliche Brot ist.‘ Allein diese Erklärung hat weder im Contexte einen Halt, steht vielmehr, wie mit der bisherigen Darstellung Jesu als des vom Himmel gekommenen lebendigen Brotes so auch mit den folgenden Aussagen über das Essen seines Fleisches in Widerspruch, noch ist sie in den Worten: das Brot das ich geben werde ist mein Fleisch, irgendwie angedeutet. Vom Brote des Lebens, dessen die Gläubigen teilhaftig werden sollen, ist die Rede; das Fleisch komt als Gabe, die der Gläubige genießt, in Betracht, nicht als eine Thatsache des Lebens Jesu, als ein Thun oder Leiden. Von seinem Tode spricht Jesus weder hier noch in der Antwort auf die Gegenrede der Juden v. 53 ff. Was er als Brot des Lebens geben wird, ist sein Fleisch, in welchem er sich selbst zu essen gibt, nicht seines Fleisches Hingabe in den Tod.

1) Von *Augustin. de doctr. christ. III, 16; Berengar, de sacra coena ed. Vischer p. 165; Melanchthon, Calvin, Grotius, Calov, Lampe, Flatt, Kuinoel, Lücke* (1. u. 3. Aufl. des Comm.), *Tholuck, Neander, Meyer, de Wette, Müller (diss. 1839), Tischendorf, (de Christo pane vitae. Lips. 1839), Ebrard* (Lehre vom Abendmahl I S. 78), *Lange, Godet* u. A.

ὃν ἐγὼ δώσω vom Brote ausgesagt läßt sich nur vom Darbieten der Speise verstehen. Hiernach kann die Aussage über ἡ σάρξ μου nicht von der Opferung im Tode gefaßt werden, da im Folgenden nicht von dieser, sondern nur vom Essen des Fleisches die Rede ist; vgl. *Harl.* a. a. O. S. 122 f. u. *v. Hofm.* Schriftbew. II, 2 S. 247 ff., *Lthdt., Brckn., Hngstb.*[1] Das Futur δώσω weist auch nicht auf den Tod Christi hin, sondern sezt wie δώσει v. 27 das Essen als zukünftig, sofern es vom Glauben abhängt und nur die, welche zu Jesu kommen, sein Fleisch zu essen empfangen. ἡ σάρξ μου ist nicht die materielle Substanz der Leiblichkeit Jesu oder sein leiblich sinnliches Leben, wie die Capernaiten es verstanden, sondern die Menschheit Christi nach 1, 14. 17, 2. 1 Joh. 4, 2, die sinnenfällige Menschennatur Christi, wie daraus erhellt, daß Jesus für den Ausdruck: mein Fleisch essen und mein Blut trinken, in v. 57 den Ausdruck: mich essen braucht. Wie ἐμέ die Person Christi d. i. den fleischgewordenen Logos bezeichnet, so kann das Fleisch Christi nicht blos seine Leiblichkeit, oder das leiblich sinnliche Leben Jesu, oder seine menschliche Natur gesondert von der göttlichen bezeichnen. Nur Christus der Gottmensch ist unser Heiland. ‚Man isset und trinket die Gottheit in der menschlichen Natur' — sagt richtig *Luther* (Erl. Ausg. d. W. Bd. 47 S. 387). Der Anschluß des ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς an ἡ σάρξ μου fordert nicht die Ergänzung von ἣν ἐγὼ δώσω, sondern erklärt sich aus einer Prägnanz des Ausdrucks, und ὑπὲρ — ζωῆς gibt den Grund und Zweck an, warum es sein Fleisch ist, welches er zur Speise geben wird. ‚Er hat Fleisch werden müssen, als er vom Himmel kam, hat unsere Natur annehmen müssen, in welcher nun seine Herkunft vom Himmel verborgen ist. So muß er nun auch diese unsere Natur, wie sie zu seiner Natur geworden, uns zur Speise geben, wenn wir sündigen Menschen das Leben gewinnen sollen' (*v. Hofm.* S. 249).

V. 52—59. *Das Fleisch und Blut des Menschensohnes ist das Brot des Lebens.*[2] — Der Ausspruch, daß das Brot des Lebens, welches

1) Auch *Kahnis* (die Lehre v. Abendmahl S. 111 f. u. im Sächs. Kirchen- u. Schulblatt 1856. N. 46. S. 374) hat sich entschieden gegen die Beziehung der Worte auf den Tod oder Opfertod Christi erklärt. ‚*Zuerst* — sagt er — rein formal angesehen, will es doch nicht einleuchten, wie Christus, nachdem er vorher seine *Person* das Brot genant hat, nun einen *Act* seiner Person das Brot nennen kann. Es ist ebenso wie wenn er, nachdem er vom Brote gesprochen hat, nun das *Brechen* desselben im Sinne von Speise brauchen wolte. — *Zweitens* läßt sich durchaus nicht begreifen, wie Christus den Juden, die an der harten Rede vom Essen des Fleisches solchen Anstoß nehmen, nicht nur nicht sagen kann, daß nicht von seinem Fleisch und Blut und vom wirklichen Essen und Trinken die Rede sei, sondern in verstärkten Ausdrücken versichern, daß sein Fleisch und Blut wirkliche Speise sei. — *Drittens* fordert der Begriff der Speise, nachdem ihn Christus auf seine Person angewandt hat, durchaus ein reales, lebenhaltiges Object. Nun wird der Tod Christi zwar als die Bedingung des neuen Lebens im N. T. bezeichnet, aber nicht als das Leben selbst. — *Viertens* ruht diese Auslegung auf einer mindestens sehr unsicheren Lesart' (ἣν ἐγὼ δώσω).

2) V. 52. Zu τὴν σάρκα hat *Lchm.* aus *BT* u. Verss. αὐτοῦ zugesezt, das in ℵ*CDL al.* fehlt und wol nur verdeutlichende Glosse ist. — V. 55. Statt der

Jesus geben wird, sein Fleisch sei, war den Juden so anstößig, daß sie darüber mit einander stritten, wie es möglich sei, daß er sein Fleisch zu essen gebe, weil sie den Ausdruck craß sinnlich verstanden. Sie fügen aber nicht, wie *Weiß* behauptet, φαγεῖν hinzu, sondern ergänzen es richtig aus dem Worte Jesu: wenn jemand von diesem Brote ißt (v. 51). Sie stoßen sich daran, weil sie in Jesu blos den Sohn Josephs und der Maria sehen, von seiner Gottheit nichts wissen wollen. Der Streit dreht sich nicht darum, wie das von Jesu Gesagte denkbar sei, was sie sich in verschiedener Weise zurechtzulegen suchen, sondern darum, daß οὗτος dieser, der vor ihnen stehende Mensch, sein Fleisch zu essen geben wolle. Ob das Pronomen αὐτοῦ nach τὴν σάρκα echt ist oder unecht, macht keinen Unterschied, da nach dem Zusammenhange Jesu Fleisch gemeint ist. — Weil aber ihr Anstoß an seiner Person lag d. h. daran daß sie ihn nicht als den vom Vater gesandten Heiland anerkennen, so läßt sich Jesus auch nicht auf eine Erklärung des πῶς δύναται, worüber sie stritten, ein, sondern wiederholt v. 53 sein Wort mit der feierlichen Versicherung: „warlich, warlich ich sage euch, wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohnes und trinket sein Blut, so habt ihr nicht Leben in euch.“ Um ihnen aber über den Anstoß an seiner menschlichen Person hinwegzuhelfen, wählt er für *mein* Fleisch den Ausdruck: das Fleisch *des Menschensohnes,* die prophetisch messianische Selbstbezeichnung seiner Person, und fügt das Trinken seines Blutes hinzu, woraus sie erkennen solten, daß er nicht seine materiell leibliche Substanz meine. Der bildliche (metaphorische) Gebrauch des Essens und Trinkens konte den Zuhörern aus dem A. T. bekant sein, da schon in Prov. 9, 5 die Weisheit spricht: ‚Kommet und esset mein Brot und trinket den Wein, den ich mische.‘ Ferner konte die Nennung von Fleisch und Blut ihnen deutlich machen, daß er nicht sein materielles Fleisch meine, sondern sein menschliches Wesen. Denn σὰρξ καὶ αἷμα ist Bezeichnung des Menschen nach der sinnlichen Seite seines Wesens, in Sir. 14, 18 γενεὰ σαρκὸς καὶ αἵματος Umschreibung des menschlichen Geschlechts (vgl. Mtth. 16, 17 u. die Erkl. j. St. 1 Kor. 15, 50. Gal. 1, 16. Eph. 6, 12 u. Hebr. 2, 14), und im Rabbinischen häufig verstärkter Ausdruck für das alttest. בָּשָׂר, hervorgegangen aus der Vorstellung, daß das Blut das eigentliche Leben (die Seele) des Fleisches ist, Gen. 9, 4 f. Lev. 17, 11. Demnach ist „Fleisch und Blut des Menschensohnes“ Umschreibung der Person des Messias nach seiner irdischen Natur. Dagegen hat man eingewandt, daß dies nur von der Zusammensetzung beider Worte gelten könne, die Trennung von beiden aber bei αἷμα notwendig auf den Tod und zwar den gewaltsamen Tod hinweise (*Lcke., Weiß*). Aber mit Unrecht. Die Verteilung der beiden Worte in parallelen Satzgliedern ist keine

---

Rec. ἀληθῶς nach ℵ*DΓΔΛ *al.* haben *Griesb.* u. *Tisch. 8* nach ℵᶜ*BCKLT al., Sahid., Copt., Armen., Clem., Orig. al.* beide Male ἀληθής als die schwierigere Lesart aufgenommen. In v. 58 fehlt ὑμῶν τὸ μάννα der Rec. (nach ΓΔΛΠ *al.* u. Verss.) in ℵ*BCDLT* und ist von *Tisch. 8* als Glosse aus v. 49 gestrichen worden.

Trennung, welche die Bedeutung des Begriffs alterirt. Wie z. B. in Prov. 9, 5 durch die in parallele Glieder verteilten Worte Brot und Wein der Begriff der Nahrung und durch essen und trinken der Begriff des Genießens umschrieben ist, so hier durch Essen des Fleisches und Trinken des Blutes die Nießung der menschlichen Natur Christi, und bei Blut ebensowenig an vergossenes Blut als bei Fleisch an geschlachtetes oder in den Tod gegebenes Fleisch zu denken. Noch weniger läßt sich mit *Lcke.* das Fleisch auf das heilige Leben Jesu und das Blut auf seinen Tod beziehen. — Vom Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes macht der Herr in den Worten οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς den Besitz des Lebens, nämlich des ewigen Lebens (v. 54) abhängig, nicht vom Glauben, ‚sofern der Glaube (mit dem das ewige Leben gegeben ist) sich erst in der Ueberzeugung von der Heilsbedeutung des Todes Jesu vollendet', wie *Weiß* contextwidrig aus falscher Deutung des 51. V. einträgt. Die Nießung des Fleisches und Blutes Christi hat zwar den Glauben zur Voraussetzung, ist aber nicht eins und dasselbe mit dem Glauben an den Herrn.

In v. 54 wird dieser Gedanke in positiver Form wiederholt und dabei φαγεῖν mit dem sinnlicheren Ausdruck τρώγειν vertauscht, um das Essen noch stärker als ein wirkliches zu betonen. Dem Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Jesu wird hier dieselbe Wirkung zugeschrieben, welche in v. 40 an den Glauben geknüpft ist, der Empfang des ewigen Lebens und die Auferweckung am jüngsten Tage. Daraus folgt aber nicht daß Glauben und Essen einerlei sei (*Thol.*), oder daß das Essen und Trinken der Sache nach die Vollendung des Glaubens ist (*Weiß*). In v. 40 ist der Glaube als die Bedingung für das ewige Leben genant, insofern als der Sohn nur dem, der an ihn glaubt, sein Fleisch und Blut zu essen und zu trinken, als Speise und Trank für ewiges Leben gibt. — In v. 55 sezt Jesus begründend hinzu: „denn mein Fleisch ist wahre Speise und mein Blut ist wahrer Trank." ἀληθής *wahr* im Gegensatz zu irdischer Speise, wie das Manna war (v. 58), die nur das leibliche und zeitliche, nicht das wahre d. i. geistliche und ewige Leben nährt. — V. 56. Dies ist aber sein Fleisch und Blut, weil es als Mitteilung seiner gottmenschlichen Person in bleibende Lebensgemeinschaft mit ihm sezt. „Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, bleibt in mir und ich in ihm." Das Bleiben in Christo und Christi in denen, die sein Fleisch und Blut genießen, ist die reale Lebensgemeinschaft, welche die Dogmatiker *unio mystica cum fideli homine* nennen, darin bestehend, daß der Mensch sein natürliches Wesen aufgibt und Christi Wesen in sich aufnimt; der Sache nach dasselbe, was Paulus das Leben Christi in den Gläubigen nent Gal. 2, 20; nur ist das Bleiben in Christo ein specifisch Johanneischer Ausdruck, der in 15, 4 ff. 17, 23 vgl. 1 Joh. 2, 24. 3, 6 u. 24 weiter ausgeführt ist. — V. 57. Diese Wirkung beruht ihrem innersten Grunde nach in dem Lebenszusammenhange des in die Welt gekommenen Menschensohnes mit dem lebendigen Vater. „Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich lebe um des Vaters willen, so wird wer mich isset,

auch der leben um meinetwillen.“ ὁ ζῶν πατήρ der Vater, der das Leben in sich hat, vgl. 5, 26. διὰ τὸν πατέρα nicht: durch den Vater (*Beza, de W.* u. A.), sondern: wegen des Vaters, d. h. aber nicht: weil der Vater lebt, sondern weil er den Lebendigen zum Vater hat (*v. Hofm.* Schriftbew. II, 2 S. 251), den, der das Leben in sich trägt, von dem also der Sohn, den er gesandt hat, das Leben empfängt, daß er es in sich habe (5, 26) und anderen mitteilen könne. Auf Grund dieses Verhältnisses Christi zum Vater, vermöge dessen er am Leben des Vaters teilhat, kann er denen, die ihn als Lebensspeise in sich aufnehmen, Leben mitteilen, daß sie leben. δι' ἐμέ weil sie mich zur Speise haben.

Mit v. 58 kehrt die Rede zu ihrem Anfange zurück und rundet sich so passend ab. οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτ. dies d. h. von solcher Beschaffenheit ist das Brot. οὗτος weist auf das zurück, was Jesus von sich als Lebensbrot und von seinem Fleische und Blute als lebengebender Speise gesagt hat; nicht blos auf v. 57, wo die Rede zu v. 51ª zurückgekehrt ist (*Weiß*), wie schon daraus zu ersehen, daß auch das v. 49 vom Manna Gesagte wiederholt wird. Mit ὁ τρώγων *cet.* wird die Wirkung dieses Brotes nochmals, wie v. 51ª angegeben, um die Rede abzuschließen. — In v. 59 bemerkt der Evangelist nachträglich, daß Jesus diese Rede in der Synagoge zu Capernaum gehalten, offenbar in Hinsicht auf die epochemachende Bedeutung, welche sie laut v. 60 ff. für die fernere Wirksamkeit Jesu in Galiläa hatte. ταῦτα geht auf alles von v. 26 an Gesagte. ἐν συναγωγῇ ohne Artikel, weil die Ortsangabe nachfolgt.

V. 60—66. **Das Aergernis an der harten Rede.**[1] — V. 60. Wie die Juden schon über das Wort Jesu, daß er das vom Himmel herabgekommene Brot des Lebens sei, murreten und darüber stritten, wie er ihnen sein Fleisch zu essen geben könne (v. 41 u. 52), so nahmen auch viele seiner Jünger an dem Ausspruche, daß wer nicht sein Fleisch esse und sein Blut trinke, nicht das ewige Leben empfange, Anstoß, so daß sie sprachen: „Hart ist diese Rede, wer kann sie hören?“ σκληρός *hart*, nicht schwer verständlich, dunkel (*Chrys., Euthym., Grot., Olsh.*), sondern, als Gegensatz von μαλακός *suavis* s. v. a. unangenehm, widrig, anstößig. Das Anstößige lag aber weder in dem Gedanken an seinen blutigen Tod (*Lcke., de W., Ebr., Bg.-Cr., Mey.*), von dem er gar nicht geredet hatte, noch in dem Widerspruche, in welchem seine Rede mit allen ihren Vorstellungen, Wünschen und Hoffnungen stand (*Weiß*), noch in seiner wahren Gottheit, daß er alles sein will und sie nichts sein sollen (*Hngstb.*), sondern darin, daß er das Heil, das ewige Leben von dem Genießen seines Fleisches und Blutes abhängig machte, und zwar nicht, weil sie dies buchstäblich und

1) In v. 63 hat die Rec. nach ΓΔΛ u. anderen jüngeren Codd. λαλῶ, wofür ℵ*BCDKLTU*Π *al.* λελάληκα bieten, welches *Griesb., Scholz, Tisch. 8* mit Recht aufgenommen haben. V. 65. Das μου bei πατρός der Rec. hat *Tisch.* nach ℵ*BC*DLT al.* gestrichen, und in v. 66 οὖν nach τούτου nur aus ℵ*D* u. Minusk. aufgenommen, während es in *BCLT* fehlt.

fleischlich verstanden (*August., Grot., Keim, God.*), denn dies thaten nicht einmal alle Juden (v. 52), sondern wegen der nachdrücklichen Art, mit der er ihnen den Genuß seiner Leiblichkeit, bei der ihnen nur seine sinnenfällige Natur vor Augen stand, zumutete (*Brckn., Lthdt.*). Diese Rede — meinten sie — könne niemand ohne Aergernis anhören. μαθηταί sind übrigens Anhänger Jesu im weiteren Sinne, von denen v. 67 die Zwölf unterschieden werden. — V. 61. Diese Stimmung, die sich in Murmeln über seine Rede (γογγύζειν περὶ τούτου) Luft machte, erkante Jesus ἐν ἑαυτῷ bei sich selbst d. h. ohne Mitteilung darüber, als Herzenskündiger, und sagte ihnen: „Dies ärgert euch" (gereicht euch zum Anstoß des Glaubens an mich)? V. 62. „Wenn ihr nun sehet den Menschensohn auffahren dahin, wo er früher war?" Diese Worte enthalten eine Aposiopese in bewegter Rede, wobei die Ergänzung des unausgesprochenen Nachsatzes den Hörern anheimgegeben wird. Zu ergänzen ist im allgemeinen τί ἐρεῖτε; (*Nonnus, Euthym.*), was werdet ihr dann sagen? Die nähere Bestimmung aber ist streitig, und hängt zum Teil von der verschiedenen Auffassung des ἀναβαίνειν ab. *Lcke., de W., Bg.-Cr., Mey.* verstehen ἀναβ. vom Tode. Gegen den Sprachgebrauch, auch wenn man mit *Mey.* den Tod ‚nach dem Wesen der sieghaften Vollendung aus dem Bewußtsein heraus', oder mit *Weiß* als das definitive Scheiden von der Erde, welches jede Erfüllung der irdischen Hoffnungen der Jünger abschneide, verstehen wolte. ἀναβαίνειν gegenüber dem καταβαίνειν (v. 33. 38. 41 f. 52) bezeichnet die Himmelfahrt, wie der Zusatz ὅπου ἦν τὸ πρότερον außer Zweifel sezt. So nach dem Vorgange der Kchvv. *Olsh., Kahnis, Harleß, Ebr., Bäuml., Hngstb., God., Lthdt.* u. auch *Hlgf.* Dagegen begründet weder der Umstand, daß Johannes die sichtbare Himmelfahrt nicht erzählt (*Mey.*), noch die Thatsache, daß nach der Ueberlieferung (Act. 1, 9) nur die Apostel Zeugen derselben waren, einen stichhaltigen Einwand. Johannes kent die Himmelfahrt nicht nur, sondern deutet sie auch in dem Worte Jesu 20, 17 an; und daß er das Factum nicht erzählt, ist wie die Nichterwähnung der leiblichen Geburt und der Taufe Jesu aus dem Charakter seines Evangeliums zu erklären. Der Einwand aber, daß nur die Apostel, nicht alle galiläischen Jünger Augenzeugen der Himmelfahrt Christi waren, würde nur dann von Bedeutung sein, wenn θεωρῆτε mit *Mey.* vom Sehen mit leiblichen Augen verstanden werden müßte; eine Annahme die schon durch 4, 19 widerlegt und auch von *Weiß* für unberechtigt erklärt wird. Sodann redet Jesus hier nicht blos ‚zu der (nach v. 66 später abfallenden) galiläischen Jüngerschaft', wie *Weiß* behauptet, sondern zu allen seinen Jüngern mit Einschluß der Apostel. Auch fielen nicht *alle* galiläischen Jünger, sondern nur πολλοί (v. 60 u. 66) von ihm ab; endlich haben nicht blos die Zwölfe, sondern nach 1 Kor. 15, 6 mehr als fünfhundert Jünger in Galiläa den Herrn nach seiner Auferstehung gesehen, und zwar als den Verklärten, der nicht mehr der Erde angehörte, sondern bereits im Himmel war; und seine sichtbare Himmelfahrt solte den Zwölfen nicht sowol seine Rükkehr zum Vater beweisen, die sie doch nicht sehen

konten, als vielmehr nur den Abschluß der leiblich schaubaren Erscheinungen des Verklärten bezeugen, daß sie davon Zeugnis ablegen konten. Hierzu komt, daß der Ton nicht auf dem ἀναβαίνοντα θεωρῆτε liegt, sondern auf dem Zusatze ὅπου ἦν τὸ πρότερον. Wo aber Christus früher d. h. vor seiner Menschwerdung war, das hatte er deutlich genug gesagt, indem er sich nicht nur als das warhaftige Brot vom Himmel bezeichnet (v. 33. 50 u. 58), sondern auch unmißverständlich erklärt hatte: „Ich bin aus dem Himmel herabgekommen" (v. 38). Hiernach komt weniger der sichtbare Hergang der Himmelfahrt in Betracht, als vielmehr das Ziel derselben, die Rükkehr in den Himmel zum Vater in den Stand der Herrlichkeit, in welchem er als der Logos vor seiner Menschwerdung sich befunden hat.

Wenn aber Jesus in Erwiderung auf das Aergernis, welches die Jünger an dem Ausspruche über die Notwendigkeit des Essens seines Fleisches und des Trinkens seines Blutes zur Erlangung des ewigen Lebens nahmen, auf seine Himmelfahrt und Rükkehr zum Vater in den Stand der Herrlichkeit oder der Verklärung seiner gottmenschlichen Natur als eine Thatsache der Zukunft hinweist, so kann er die Himmelfahrt nicht als ein Factum erwähnt haben, an welchem sie noch größeres Aergernis nehmen würden. Denn die Himmelfahrt konte keinem der sie sah Anlaß zum Irrewerden im Glauben an Jesu göttliche Herkunft geben, sondern die Augenzeugen derselben nur im Glauben an ihn, als den Sohn Gottes befestigen. Für die Behauptung aber, daß die Beziehung der Worte auf Jesu Himmelfahrt ‚exegetisch schlechterdings unhaltbar' sei, hat *Weiß* einen stichhaltigen Grund nicht beigebracht. Der Hinweis auf *Winer,* Gr. §. 64 II u. *Fritzsche* Conject. p. 22. 31 kann hierfür nicht gelten, weil beide a. a. O. nicht erwiesen haben, daß bei Aposiopesen der zu ergänzende Satz immer eine Steigerung des ausgesprochenen Gedankens enthalten müsse. Und die Bemerkung: ‚daß die Ergänzung: werdet ihr alsdann noch Aergernis nehmen? schlechthin unmöglich sei, da dies notwendig durch eine gegensätzliche Partikel (ἀλλά statt οὖν) angedeutet sein müßte', wäre nur in dem Falle beweiskräftig, wenn Jesus den Gegensatz hätte bestimt hervorheben müssen, was sich nicht begründen läßt. Jesus will den Jüngern gar nicht direct sagen, dann werdet ihr nicht mehr Anstoß an meiner Rede nehmen, sondern weist auf seine Himmelfahrt nur hin als auf eine Thatsache, die geeignet sein wird, das Verständnis seiner Worte zu ermöglichen. Da die ausgesprochenen Sätze Fragen enthalten, so kann auch der unausgesprochene nur Frageform haben: was werdet ihr dann sagen oder werdet ihr dann noch Aergernis nehmen? Die Andeutung, die in dieser nicht ausgesprochenen Frage liegt, soll nach der treffenden Bemerkung von *Harl.* S. 128 den Jüngern ‚zugleich Glaubensprobe bleiben. Die Frage heißt soviel als: denkt doch nicht an mein Fleisch und Blut in der Diesseitigkeit meines Niedrigkeitsstandes, denkt an beides in der Jenseitigkeit meines Herrlichkeitsstandes. Und ob sie nun das damals fassen mochten oder nicht, so war doch hiermit der Punkt der Verkehrtheit, das blose Verbleiben bei der Gegenwärtigkeit des vor ihren

Augen stehenden Menschensohnes aufgedekt, in welchem der Grund ihres Aergernisses lag.'

Die Richtigkeit dieser Auffassung wird bestätigt durch v. 63: „Der Geist ist das lebendigmachende, das Fleisch nützet nichts. Die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und sind Leben." Der erste Satz enthält einen Ausspruch von allgemeiner Giltigkeit, von dem Jesus im zweiten Satze die Anwendung auf seine Rede macht. Der erste Satz wird aber sehr verschieden gedeutet. Jesus will damit seinen Anhängern nicht den Ungrund ihres Anstoßes aufdecken, wonach der Satz in lebhaftem Affecte asyndetisch angereiht und bei πνεῦμα und σάρξ an den Geist und das Fleisch Christi zu denken wäre, sei es in dem Sinne, daß τὸ πνεῦμα das geistliche, ἡ σάρξ das ungeistliche oder sinnliche Verständnis seiner Rede bezeichnete (*Chrys., Euthym., Lampe, Klee* u. A.), oder so daß mit τὸ πνεῦμα der geistige Genuß, mit ἡ σάρξ der materielle, sog. capernaitische Genuß gemeint wäre (*Tertull., August., Calv., Grot., Olsh.* u. A.). Diese beiden Deutungen sind schon deshalb als irrig abzuweisen, weil sie die Worte contextwidrig beschränken und die Beziehung auf das Abendmahl willkürlich eintragen. In der Anwendung der Worte auf die Person Christi kann auch τὸ πνεῦμα nicht die göttliche und ἡ σάρξ nicht die menschliche Natur Christi bezeichnen, denn die menschliche Natur Christi steht zur göttlichen nicht in einem Gegensatze, daß von der σάρξ das οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν ausgesagt werden könte. Damit würde Jesus auch dem widersprechen, was er vorher mit feierlicher Beteuerung gesagt hat, daß sein Fleisch eine wahre Speise und sein Blut ein wahrer Trank sei, der das ewige Leben gebe (v. 55). So weit der Ausspruch auf Christum anzuwenden ist, soll er die irrtümliche Vorstellung von Christo, die an der Aeußerlichkeit seiner irdischen Erscheinung haftend nur den Menschen von Fleisch und Blut in ihm sieht, abweisen und im Zusammenhange der Rede nur den Sinn haben: Denket bei dem, was ich über das Essen meines Fleisches und das Trinken meines Blutes gesagt habe, nicht an meine gegenwärtige irdische Erscheinung, sondern denkt an den Stand der Herrlichkeit, aus dem ich vom Himmel herabgekommen bin und in den ich bei meiner Auffahrt wieder eingehen werde. Die Worte stehen im engsten Zusammenhange mit dem vorhergehenden Hinweise auf seine Rükkehr in den früheren Stand der Herrlichkeit und sollen in diesem Zusammenhange den Anhängern Jesu die Möglichkeit des Verständnisses seiner Rede näher bringen. — Die Worte: ‚das Fleisch nützet nichts' sollen ihnen klar machen, daß bei dem, was er vom Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes gesagt hatte, nicht an das Fleisch seiner irdisch-sinnlichen Natur, seiner materiellen Leiblichkeit zu denken sei, sondern daß er von dem Fleisch und Blute d. h. von der Leiblichkeit des vom Himmel herabgekommenen und wieder in den Himmel zurükkehrenden Sohnes Gottes, welches von dem lebendigmachenden Geiste durchwaltet ist, geredet hat. ‚Das πνεῦμα ist seine Innerlichkeit, die σάρξ seine Aeußerlichkeit als die gegenwärtige Weise seiner Menschennatur' (*Lthdt.*). Der Geist, der Christo als dem fleischgewordenen

Logos einwohnt, ist τὸ ζωοποιοῦν das Leben wirkende Princip. Das sollen seine Jünger bedenken. Da er den Geist ohne Maß besizt (3, 34), so sind auch seine Worte Geist, und da der Geist Leben wirkt, so sind sie auch Leben. τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα sind zunächst die Worte, die Jesus in der Synagoge zu Capernaum geredet hat. Darauf weist das Perfectum als die meist beglaubigte Lesart hin, obwol das von dieser Rede Gesagte von allen Worten Christi gilt. ἐγώ ist betont: Ich, der vom Himmel gekommene und in den Himmel auffahrende Menschensohn. Meine Worte haben Geist und Leben zum Inhalt und wirken auch Geist und Leben. Wer dieselben im Glauben erfaßt, der empfängt Christum, das Brot des Lebens, der sich ganz in seiner verklärten Leiblichkeit den Gläubigen zu eigen gibt, so daß sein Geist unseren Geist mit der Kraft zu ewigem Leben erfüllt, daß wir ihm ähnlich werden, den Tod, der durch die Sünde in unsere Natur eingedrungen ist, überwinden und am jüngsten Tage zu ewigem Leben auferwekt werden, indem Christus den irdisch sterblichen Leib unserer Niedrigkeit wandeln wird zur Gleichgestalt mit dem Leibe seiner Herrlichkeit (Phil. 3, 21 vgl. mit 1 Kor. 15, 44. 49 u. 2 Kor. 3, 18).

Um übrigens die bisherige Erklärung dieser Rede Jesu zu vervollständigen und weiter zu begründen, haben wir noch die Frage zu erörtern, wie sich das von v. 51 an über das Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes Gesagte zur Stiftung des heil. Abendmahls verhält.

Ueberblicken wir die Geschichte der Auslegung, so finden wir darüber drei Ansichten, indem viele Ausll. die Beziehung der Vv. 51 – 58 auf das Abendmahl in Abrede stellen, andere die Worte vom Abendmahle verstehen, und noch andere beide Auffassungen so vereinigen, daß sie darin die dem Abendmahle zu Grunde liegende Idee ausgesprochen finden.

1. In der alten Kirche haben *Tertull.*, *Clem. Alex.*, *Orig.*, *Euseb.* u. *Athanas.* die Rede nicht vom Abendmahle erklärt. *Tert.* u. *Clem.* verstanden σάρξ von dem fleischgewordenen Logos, *Orig.* u. *Euseb.* Fleisch und Blut von dem Worte Christi, *Athan.* unter Fleisch die leibliche, unter Geist die göttliche Natur Christi.[1] Auch *Augustin.* will *de doctr. christ. III, 16* die Stelle v. 53 figürlich verstanden wissen, und erklärt *tract. in Joann. XXVI, 15* u. *de civit. Dei XXI, 25*, wo er diese Stelle mit dem Abendmahle in Verbindung sezt und den Satz ausführt, daß Häretiker den Leib Christi nicht genießen, weil sie nicht Glieder am Leibe Christi sind, den Genuß des Leibes und Blutes Christi von der innigen Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo *(corpus Christi manducare et ejus sanguinem bibere: hoc est in Christo manere, ut in illo maneat et Christus)*. — Darüber, daß Christus in unserem Cap. nicht vom Abendmahl handle, waren auch die deutschen und die schweizer Reformatoren einverstanden. *Zwingli* erklärte den Genuß des Fleisches und Blutes Christi von der Aneignung des Todes Christi im Glauben, zog aber

1) *Tertull.* sagt *de resurr. c. 37: Quia spiritus et vita sermo, eundem etiam carnem suam dixit, quia et sermo caro erat factus, proinde in causam vitae appetendus et devorandus auditu et ruminandus intellectu et fide dirigendus.* Vgl. *Clem. Al. Paedag. I, 6.; Origen. tom. in Joann. VI §. 26. X §. 13* u. *Homil. in Lev. VII §. 5.; Euseb. de theol. eccl. II c. 12.; Athanas. ad Serap. IV, 19.*

in seiner Abendmahlslehre aus den Worten: das Fleisch ist nichts nütze (v. 63) den Schluß, daß im Abendmahle von einer Nießung des Leibes Christi nicht die Rede sein könne.[1] *Luther* erklärte, daß v. 63 gar nicht vom Fleische Christi handle, sondern vom Fleische überhaupt. Fleisch und Blut Christi essen und trinken heiße an das Fleisch und Blut Christi glauben.[2] *Calvin* stimt mit Zwingli, sofern er nicht das Abendmahl, wol aber Motive des Abendmahls in unserer Rede ausgesprochen findet, nähert sich aber Luther in der Deutung des Fleisches.[3] Die *Concordien*-Formel unterscheidet eine doppelte *manducatio:* eine *sacramentalis* beim Genusse des Abendmahls, und eine *spiritualis*, davon Christus Joh. 6 fürnehmlich handelt, welches Essen nicht anders als mit dem Geist und Glauben, in der Predigt und Betrachtung des Evangelii ebensowol als im Abendmahl geschieht (*Solid. declar. p. 660* der Ausg. v. *Müller* vom J. 1869). Damit war die Auslegung unseres Cap. für die Dogmatiker des 16. u. 17. Jahrh. entschieden.[4] Diese bildliche Erklärung wurde auch, als die Exegese das Band mit dem kirchlichen Bekentnisse löste, noch festgehalten nicht nur von solchen Auslegern, welche

---

1) So schon in seiner ersten Kundgebung über das Abendmahl in der *Epistola ad Alberum: Opera ed. Schuler-Schulthess III p. 593.* Später: *Comment. de vera et falsa relig. I, 1. p. 246. 248. 250. Subs. de euch. p. 331. Amica exeg. III p. 435 in ev. Joh. t. VI p. 714.* Eben so erklärte *Oecolampadius* in s. *Annotat. in ev. Joh. 1533 p. 120.* Beide erfuhren indeß auf dem Berner Gespräche den Widerspruch *Burgauer's*, Pfarrers zu St. Gallen, der hier eine Verheißung des Abendmahls fand, unter Beistimmung des Schulmeisters *Buchstab* aus Zofingen und *Huter's*, Pfarrers zu Appenzell (*Zwingli's* Werke II. Abth. 1. S. 114 ff.).

2) Schon im J. 1520 sprach *Luther* in seiner Erklärung etlicher Artikel in seinem Sermon von dem heil. Sacrament: ‚Daß die Böhmen sich stonen auf den Spruch Joh. 6, 53, schleußt nichts. Denn der Herr sagt nichts vom Sacrament an dem Ort, sondern von dem Glauben in (an) Gottis und des Menschenkind, das ist Christum' (Erl. A. XXVII, S. 73). Auf diesen Punkt kam er in den Abendmahlskämpfen mit den Schweizern öfter zurück, blieb sich aber in der Grundauffassung der Stelle immer gleich. S. seine im Text angef. Auffassung von v. 63 in der Schrift: Daß diese Worte „das ist mein Leib u. s. w." noch fest stehen 1527 Erl. A. XXX S. 78 f. u. Großes Bekenntniß vom Abendmahl 1528 (a. a. O. S. 229 ff.) und Predigten über Joh. 6 von J. 1530—32 u. XLVII S. 390. Vgl. nach Luther's Schreiben an den Landgrafen von Hessen (Briefe, *de Wette* III S. 510).

3) *Calvin* sagt *instit. IV c. 17 §. 8: Quibus verbis* (Joh. 6, 48. 51) *docet, non modo se vitam esse, quatenus sermo est Dei aeternus, qui e coelo ad nos descendit, sed descendendo vim istam in carnem quam induit diffudisse, ut inde ad nos vitae communicatio promanaret.* Und *in ev. sec. Joann.* zu v. 51: *Quoties verbum edendi ponit, ad fidem nos hortatur, quae sola facit ut fruamur hoc pane in vitam.*

4) Nur *Calixt* wagte eine Beziehung auf das Abendmahl anzunehmen, wurde aber von *Calov* scharf zurechtgewiesen, welcher *Biblia ill.* zu v. 56 gegen die *Pontificii, Calviniani et Novatores Calixtus et Dreierus,* welche v. 53—55 u. 56 von der *S. Eucharistia* deuteten, bemerkt: *Quod vero hic non de substantia s. coenae vel perceptione sacramentali, sed de spirituali corporis et sanguinis Christi fruitione, quae ad finem et efficaciam s. coenae pertinet et extra coenam etiam fit, omnibus salvandis in V. et N. Test. necessaria credenda est, vi asseverationis Christi v. 35. tum ex concione tota liquet, tum adversus Calixtum et Dreierum probavimus, discussis in contrarium adductis veterum testimoniis in Harmonia Calixtino-Haeretica p. 762 sqq.*

keine reale Selbstmitteilung Christi an die Gläubigen anerkennen und das Brot des Lebens oder das Fleisch und Blut Christi teils von der Lehre Christi allein (*Kuin.*) oder von der Lehre Christi und seinem Tode als der Bestätigung der Lehre (*Grot.*), oder auch von dem irdischen Dasein und aufopfernden Wirken Christi für Menschenwohl (*Paul.*), oder von der ganzen lebendigen, dem Heile der Welt gewidmeten Erscheinung des Logos im Fleisch samt dem Tode als der Spitze der heiligen Lebenswidmung (*Dav. Schulz, de W., Brckn., Lücke* 2. Ausg.), teils von der lebendigen leiblichen Substanz Christi und deren Hingabe in den blutigen Tod als Versöhnungsopfer (*Mey. Weiß* u. A.) und das Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi von der Aneignung der belebenden Kraft seines Todes (*Lücke* 3. A.) verstehen, sondern auch von Schriftforschern, welche im Einklange mit den Bekentnissen unserer Kirche eine durch den Glauben vermittelte reale Mitteilung Christi oder geistliche Nießung des verklärten Menschensohnes unabhängig vom Abendmahle annehmen, wie *Rodaz* (Ztschr. f. luth. Theol. 1843. III S. 58), *Harleß* (ebdst. 1867 S. 116 ff.), *v. Hofmann* (Schriftbew. II, 2 S. 246 ff. d. 2. A.) u. A. mehr.

2. Vom Abendmahl scheinen schon *Ignatius (ad Ephes. c. 20)* und *Irenaeus (adv. haer. IV, 28, 5. V, 2, 2)* diese Rede Christi verstanden zu haben, da sie in der alten Kirche zuerst aussprachen, daß das Abendmahl die Kraft des ewigen Lebens und der Auferstehung in sich trage, was sie nur aus v. 53. 54. 57 u. 58 entnommen haben können. Bestimt hat aber zuerst *Cyprianus (de orat. dom. ed. Fell p. 147)* Joh. 6 vom Abendmahle erklärt. Diese Erklärung wurde seit Mitte des 4. Jahrh. fast allgemein, so daß *Cyrill* von Jerusalem *(or. myst. IV, 3. 4), Basilius* d. Gr. *(moral. reg. 21 ed. Garnier II p. 253), Chrysostomus (homil. 46. 47 ed. Montf. VIII p. 271 ff.), Cyrill* von Alexandrien *(ed. Aubert t. IV p. 353 f.), Theodoret, Johannes Damasc. (de fide orthod. IV, 14), Euthymius, Theophylactus* in der griechischen Kirche, *Hilarius* von *Pictavium (de trinit. VIII, 13), Ambrosius* u. A. in der abendländischen Kirche ihr folgen. Im Mittelalter war sie, mit alleiniger Ausnahme von *Berengar*, traditionell, und wird von den katholischen Auslegern *Klee, Maier* u. A. noch jezt verteidigt, obgleich das Tridentinum *(Sessio XXI, 1) juxta varias sanctorum patrum et doctorum interpretationes* die Auslegung freigegeben hat. Auch in der protestantischen Kirche haben nach dem Vorgange von Calixt in neuerer Zeit bekentnistreue Lutheraner, wie *Scheibel* (das Abendmahl des Herrn S. 153), *Oster* (Ztschr. f. luth. Theol. 1847. IV S. 18 ff.), *Kahnis* (d. Lehre v. Abendm. S. 126 u. Sächs. Kirchen- u. Schulbl. 1856. Nr. 52 [anders in Luth. Dogmat. III S. 490 f.]) diese Rede vom Abendmahl erklärt und den Genuß des Fleisches Christi darauf beschränkt. *Sartorius* (Meditationen üb. die Offenbarungen der Herrlichkeit Gottes in s. Kirche. 1855. S. 137 f.) findet in dem Speisungswunder und der darauf folgenden Rede ein bedeutungsvolles Vorzeichen des heil. Abendmahls und deutet die Worte ‚wie auf eine künftige Hingabe (δώσω v. 51) seines Leibes und Blutes am Kreuze, so auch auf eine künftige Mitteilung desselben zur warhaftigen Speisung und Tränkung seiner Jünger (v. 53 ff.), die er ihnen als unausbleiblich und unerläßlich verheißt.' Dieser Auffassung ist auch *Godet* beigetreten, welcher (Comm. zu v. 58) die Ansicht, daß Jesus

in dieser Rede auf das heil. Abendmahl anspiele, abweist und darin genau dasselbe Geheimnis unserer völligen Gemeinschaft mit der Person Christi *durch Worte* dargestelt findet, welches Jesus in der Einsetzung des h. Abendmahls *durch eine Handlung* darstellen wolte. — In anderer Absicht haben *Bretschn.*, *Hase* (s. Gesch. Jes. §. 72), *Strauß*, *Weisse*, *Baur* u. s. Schule, *Käuffer* (bibl. Studien der Sächs. Geistl. Jahrg. IV S. 70 ff.) u. *Rückert* (das Abendm. S. 235 ff.) die Rede von v. 51b an vom Abendmahl erklärt, nämlich zum Beweise, daß der Verf. des Evang. diese Beziehung in die Rede Jesu eingetragen habe.[1]

3. Beide Auffassungen, die geistliche und die sacramentale, combinirt *Bengel* im *Gnom.* mit der Erklärung: *Jesus verba sua scienter ita formavit, ut statim et semper illa quidem de spirituali fruitione sui agerent proprie, sed posthac consequenter etiam in augustissimum coenae mysterium, quum id institutum foret, convenirent.* Aehnlich haben *Roos* (Lehre Jesu Christi S. 135), *Storr* (Verf. des Communionbuchs), *Lindner* (Lehre v. Abendm. S. 40. 241 ff.), *Fr. v. Meyer* (Blätter f. höhere Wahrheit III S. 185 u. ö.), *Delitzsch* (Ztschr. f. luth. Theol. 1845. II S. 1 ff.), *Besser* (Bibelstunden IV S. 397 ff. d. 4. A.), *Hngstb.*, *Kahnis* (Luth. Dogmatik III. S. 489), *Luthdt.* u. A. unsere Rede eigentlich von dem Empfange und Genusse der verklärten Leiblichkeit oder gottmenschlichen Persönlichkeit Christi außerhalb des Abendmahls verstanden und zugleich eine Beziehung auf das Abendmahl oder einen bestimten Anschluß an dasselbe angenommen. In dieser Beziehung nent *Del.* (S. 29) diese Rede den Schlüssel zum Verständnis des Sacraments und die Vorbereitung auf seine Einsetzung, *Lthdt.* die Voraussetzung des Abendmahls, *Kahn.* a. a. O. die allgemeine Grundlage zum wahren Verständnisse des Abendmahls; während *Hngstb.* zu v. 51 (S. 395) die gläubige Aneignung der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi für den nächsten Sinn des Essens seines Fleisches erklärt, deshalb aber die beiden anderen Haupterklärungen, die von dem in den Tod zu gebenden und dadurch zur Lebenspeise zu bereitenden Fleische Christi und die von dem heil. Abendmahle, nicht ganz verwerfen will und sie nur insofern als sie sich der ersten entgegenstellen für falsch hält. — Richtig ist an dieser Combination — und dies wird auch von *v. Hofm.*[2] u. *v. Harleß* anerkant — daß Jesus bei dieser Rede, die er ein Jahr vor seinem Todesleiden hielt, schon im Geiste an die Stiftung des heil. Abendmahls gedacht hat. Unrichtig aber d. h. dem Wortlaute der Rede nicht entsprechend,

1) Auch nach *B. Weiß* (zu Mey.'s Comm. S. 294 f.) soll die Wendung des Bildes v. 51b, welche zu den Ausführungen in v. 53—57 überleitet, nicht die geschichtlich richtige, sondern die Beziehung auf den Versöhnungstod Jesu von dem Evangelisten eingelegt sein.

2) *Hofmann* sagt a. a. O. S. 250: ‚Das Essen und Trinken (6, 51 ff.) ist kein mündliches, es ist kein leiblich geschehender Vorgang und also nicht eins und dasselbe mit dem Essen und Trinken des heil. Abendmahls. Man kann auch nicht sagen, dessen Wesen oder Idee sei damit bedeutet, wenngleich dem Herrn die künftige Stiftung desselben vor der Seele gestanden haben wird, als er davon redete. Es ist aber auch nicht eins und dasselbe mit dem Glauben an den Herrn, sondern ein Empfangen, welches den Glauben zu seiner Voraussetzung hat.' Und S. 254: ‚Die Rede steht — zum heil. Abendmahle in keiner anderen Beziehung, als daß die Warheit, die darin ausgesprochen ist, die Voraussetzung des Abendmahls bildet.'

ist die Annahme, daß Jesus in v. 51b u. 53—56 von der Idee und dem Wesen des Abendmahls gehandelt und man seine Worte wie eine Vorhersagung der Stiftung des Abendmahls zu fassen habe. Diese Annahme hängt zum Teil mit der oben S. 262 besprochenen Deutung der Worte: „das Brot welches ich geben werde ist mein Fleisch für das Leben der Welt“ (v. 51b), von der Hingabe des Leibes Christi in den Tod zusammen.

Das richtige Verhältnis der Rede Jesu Joh. 6, bes. v. 51b u. 53—57 zur Stiftung des heil. Abendmahls, wie es am klarsten *v. Harl.* a. a. O. S. 133 ff. dargelegt hat, ist folgendes: Jesus lehrt in Joh. 6, daß denen, welche seine Worte von ihm als dem Brote des Lebens im Glauben ergreifen, das Fleisch und Blut des Menschensohnes als eine unvergängliche Speise kraft seines Verheißungswortes durch Vermittelung seines lebendigmachenden Geistes dargereicht und von ihnen geistlich mit dem Herzen gegessen wird. Dieselbe unvergängliche Speise wird im Abendmahle nach Christi Einsetzung mit dem Munde leiblich und mit dem Herzen geistlich gegessen. Daraus ergibt sich, daß was im Sacramente des Abendmahls gereicht wird, nämlich Fleisch und Blut des Herrn, nicht allein durch das Mittel des Sacraments, sondern auch unabhängig vom Sacramente durch das im Glauben aufgenommene Wort Christi empfangen und die an diesen Empfang geknüpfte Verheißung ewigen Lebens und der Auferweckung am jüngsten Tage nicht unbedingt an den Gebrauch des Sacraments gebunden ist. Könten Fleisch und Blut des Herrn nur im Abendmahl empfangen werden, so würde jeder, welcher des Abendmahls ohne sein Verschulden nicht teilhaftig wird, des ewigen Lebens verlustig gehen und im Tode bleiben. Aber das Wort: „warlich, warlich ich sage euch: werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes und trinken sein Blut, so habt ihr nicht Leben in euch“ (Joh. 6, 53) wird weder von Christo noch von dem Apostel 1 Cor. 11, 23—29 auf das Abendmahl übertragen. Die Rede Christi in Joh. 6 handelt schon aus diesem Grunde nicht vom Abendmahle, und bietet nur die Grundlage für das volle Verständnis des Sacraments, insofern sie lehrt, daß das Kommen zu Jesu verbunden mit der gläubigen Aufnahme seines Wortes in die Gemeinschaft des verklärten Christus versezt, welche ewiges Leben gibt und die Auferweckung am jüngsten Tage verbürgt. Im Sacramente wird zwar auch Leib und Blut des Herrn gespendet als geistliche Speise, welche ewiges Leben wirkt, aber in, mit und unter den irdischen Elementen des Brotes und Weins. *Wie* aber eine solche Verbindung himmlischer und göttlicher Gabe mit irdischen und mündlich zu empfangenden Elementen möglich sei, *‚wie* man im Abendmahle Leib und Blut des Herrn zu fassen und als Gegenstand eines nicht fleischlichen, wenn auch mündlichen Empfanges zu denken habe, das würde man nicht auf Grund ausdrücklicher Erklärungen Christi verstehen können, wäre uns nicht seine Rede bei Johannes aufbehalten geblieben‘ (*Harl.* S. 139). In dieser Hinsicht dient Joh. 6 zum vollen Verständnisse der Stiftung des Abendmahles.

In der Darreichung dieser göttlichen Gabe mittelst der irdischen

Elemente des Brotes und Weins besteht aber der Hauptunterschied der in Joh. 6 gelehrten und als unerläßlich zur Gewinnung ewigen Lebens dargestellten Nießung des Fleisches und Blutes Christi von der im heil. Abendmahl gespendeten und empfangenen Gabe des Leibes und Blutes Christi. Aus der Verbindung der himmlischen Gabe mit irdischen Elementen folgt, daß jeder, der das Abendmahl des Herrn genießt, der Gläubige wie der Ungläubige, Leib und Blut Christi empfängt, doch nur der Gläubige zum Segen, der Ungläubige dagegen zum Gericht. Demnach hängt nicht der Empfang von Leib und Blut des Herrn, sondern nur der Segen dieses Empfanges vom Glauben ab.[1] — Ein weiterer, nicht gering zu achtender Unterschied liegt darin, daß im Abendmahle nach den Einsetzungsworten den Genießenden der für uns in den Tod gegebene Leib Christi und sein für uns vergossenes Blut gereicht wird zur Vergebung der Sünden, wogegen in der Rede Joh. 6 Christus die Hingabe seines Fleisches und Blutes in den Tod nicht erwähnt, sondern nur auf seine Himmelfahrt und damit auf die durch Tod und Auferstehung vermittelte Verklärung seiner menschlichen Natur hindeutet. Durch die Hingabe seines Leibes in den Tod, durch die Vergießung seines Blutes am Kreuze hat der Herr uns Vergebung der Sünden erwirkt, ohne welche niemand zu Gott kommen und Leben und Seligkeit erlangen kann. ‚Denn was nicht allein Grundlage aller Heils- und Lebensgemeinschaft ist, sondern was einzig und allein hienieden wie jedem Einzelnen so der ganzen Gemeinde als gegenwärtiger Vollbesitz geschenkt und gereicht werden kann, das ist ausschließlich der Gnadenbesitz der Vergebung der Sünden in dem Empfange des für uns gegebenen Leibes, des für uns vergossenen Blutes‘ (*Harl.* S. 140). Zwar wird uns Vergebung der Sünden auch durch das Wort des Herrn zuteil, wenn wir dasselbe in bußfertigem Glauben ergreifen. Aber da unser Glaube in diesem Leben des Kampfes mit der Sünde in und außer uns angefochten, das Gewissen geängstet und der Seele um Trost bange wird, so hat der Herr im Sacramente des Abendmahls eine Verbürgung unserer Gemeinschaft mit ihm gestiftet, in der wir in bloser Kraft seines Stiftungs- und Verheißungswortes unter Brot und Wein seinen für uns dahingegebenen Leib und sein für uns vergossenes Blut zur Vergebung unserer Sünden empfangen und dessen so gewiß sein dürfen, als es gewiß ist, daß wir mit dem Munde das vom Wort des Herrn gesegnete Brot essen und den vom Wort

1) ‚Das allerwesentlichste Unterscheidungszeichen (der Rede Christi Joh. 6, 51b u. 53—57 von der Stiftung des heil. Abendmahls) steht darin, daß der Herr die Gegenwärtigkeit, das Darreichen und Empfangen seines Leibes und Blutes im Sacrament nicht vom Glauben des Empfängers an sein Verheißungswort, sondern von der Kraft seines über Brot und Wein, den irdischen Trägern seiner Gegenwärtigkeit, gesprochenen Stiftungswortes abhängig macht, und ohne alle andere und weitere Vermittlung seinen Leib und sein Blut in mündlicher Nießung darreicht. Ob du glaubest oder nicht — in und mit dem Vollzug der sacramentlichen Handlung und in und mit dem Empfang von Brot und Wein reicht der Herr seinen Leib und sein Blut dar.‘ *Harleß* S. 144.

des Herrn gesegneten Wein trinken. Weil Christus unser Heiland die Schwäche unseres Glaubens kent und als barmherziger Hoherpriester Mitleid hat mit unseren Schwachheiten, so hat er in der Nacht, da er von seinen Jüngern schied und die Seinen betrübt und zagend hinter sich ließ, sein heiliges Mahl gestiftet zum Troste seiner Gemeinde und aller Seelen, deren angefochtener Glaube zagt, ob ihm gelinge, Christum in seinem Worte zu ergreifen und sein Fleisch und Blut zu genießen, als ein Siegel, welches ihnen die Vergebung der Sünden vergewissern soll. Ein Mahl, bei dem wir in Lob, Dank und Anbetung den Tod des Herrn zur Sühnung unserer Sündenschuld verkündigen sollen, bis daß er komt (1 Kor. 11, 26), bis zu jenem Tage, da er dasselbe im Reiche seines Vaters mit den Seinen in neuer Weise halten wird, um sie nach der Auferweckung von den Todten in den Vollbesitz des gottgleichen ewigen Lebens einzusetzen, Mtth. 26, 22. Mrk. 14, 12 vgl. Apok. 19, 6—9.[1]

V. 64. „Aber es sind unter euch etliche, die nicht glauben." Mit diesen wehmütigen Worten dekt Jesus schließlich seinen Jüngern den eigentlichen Grund ihres Anstoßes an seiner Rede auf. Die ganze Rede solte eine Glaubensprobe für die Hörer sein. Viele glaubten an ihn nur um seiner Wunder willen, die sie für Beweise hielten, daß er der Messias sei, der ihre irdischen Wünsche und Hoffnungen erfüllen werde. Dieser an der irdischen Erscheinung haftende Glaube bestand die Probe nicht. Die Forderung, ihn als das vom Himmel gekommene wahre Brot des Lebens zu erfassen, als den Sohn Gottes, der sich in seiner vom Geiste durchwalteten Menschennatur dem Glauben zu eigen gibt, gereichte ihnen zum Anstoß. Ihr Glaube erwies sich als das was er im Grunde des Herzens war, als Unglaube. Etliche (τινές) unter euch glauben nicht — sagt Jesus mit milder Schonung der Schwachen; denn laut v. 66 waren es viele seiner Jünger, die sich infolge dieser Rede von ihm zurückzogen. Der Evangelist fügt erläuternd hinzu: „denn Jesus wußte von Anfang an, welche die sind die nicht glauben, und wer es ist der ihn verrathen werde." ἐξ ἀρχῆς nicht: von Urbeginn (*Theophyl.*), auch nicht vom Anfang der messianischen Wirksamkeit Jesu (*Lcke., Mey.*), denn es steht nicht dem Ausgang derselben gegenüber, oder ‚vom Anfang ihres οὐ πιστεύειν, den Jesus bereits in dem Anstoße sah, den sie an seiner Rede nahmen, und mit dem er in Warheit begann, während er doch erst in ihrem Abfalle (v. 66) offen hervortrat' (*Lange, Weiß*). Aber war denn nicht schon das Murren über die harte Rede eine offenbare Aeußerung des Unglaubens? ἐξ ἀρχῆς ist der Anfang des Anschlusses der Betreffenden an Jesum (*de W., Bg.-Cr., Thol., Hngstb., Lthdt.* u. A.). Das ἤδει ist nach 2, 24 f. zu verstehen. Die Bemerkung über den Verräther bereitet v. 70 vor, d. h. der Evangelist erwähnt hier bei diesem Anlasse schon, daß Jesus

1) Die weitere Entwickelung dieser Bedeutung des heil. Abendmahls und der daraus sich ergebenden Wichtigkeit seiner Feier für die Gemeinde und die Einzelnen in dieser Zeitlichkeit von Christi Himmelfahrt an bis zu seiner Wiederkunft am Ende der Tage, s. bei *Harleß* a. a. O. S. 133 ff.

seinen Verräther von Anfang an kante, weil Jesus laut v. 70 schon damals seinen Jüngern sagte, daß einer von ihnen ein διάβολος sei. Diese Bemerkung über Judas ist aber nicht mit *Augustin* so zu fassen, daß Jesus den Judas in der Absicht, daß er ihn verrathe, unter seine Jünger aufgenommen habe. Noch weniger ist die Bemerkung mit *Mey.* als ‚ein Rückschluß des Evangelisten aus der Unbegreiflichkeit der gräßlichen That' zu denken und für ein ‚Urteil' zu erklären, ‚welches insofern zu weit greift, als es statt der gefährlichen Disposition das Verbrechen selbst in das anfängliche Wissen legt' (ähnlich auch *Lücke* 3, *Ullmann* Sündlosigkeit Jesu S. 136 ff. der 4. A., *de W.* u. A.). Daher ist sie auch nicht mit *Weiß* dahin abzuschwächen, daß Jesus von Anfang an wußte, wo der Unglaube des Judas, der mit seinem Verrathe endete, seinen Anfang nahm. Die Worte besagen einfach und unmißverständlich, daß Jesus ihn zum Jünger wählte mit dem Bewußtsein, daß dieser Jünger ihn verrathen werde. Daraus folgt aber weder ‚der ungereimte und unerträgliche Gedanke *Daub's*, daß er den Judas in der Absicht erwählte, damit derselbe ihn verriethe' (wie *Mey.* meint), noch die Berechtigung zu der Annahme, daß Jesus, obwol ihm als Herzenskündiger die Anlage und Neigung des Mannes zu unseliger Entwickelung bekant war, doch die Hoffnung der Ueberwindung dieser Richtung beim Vorhandensein sonstiger apostolischer Befähigung, vielleicht ganz besonderer geistiger Begabung zur äußeren Verwaltung (12, 6. 13, 28) nicht aufgegeben habe (*Mey., Weiß* nach dem Vorgange von *Kern,* Hauptthatsachen I, 152 ff.). Für diese Annahme fehlen nicht nur Schriftzeugnisse, sondern sie läßt sich auch ohne Beeinträchtigung der Irrtumsfreiheit und fleckenlosen Heiligkeit der Person Christi nur so durchführen, daß man zur Erklärung der allmählichen Vereitelung der anfänglichen Hoffnung Jesu ein tragisches Verhängnis zu Hilfe nimt, dessen Einzelheiten sich bei dem Mangel an hinreichenden geschichtlichen Nachrichten über Judas vor seiner blutigen That zu sehr dem Urteile entziehen, als daß die dabei entstehenden Schwierigkeiten gegen die Ursprünglichkeit von v. 70 (*Weisse, Strauß, Br. Bauer*) geltend zu machen wären.

Schriftgemäß haben *Hngstb.* u. *Lthdt.* die Aufnahme des Judas unter die Apostel erklärt. Nicht in der *Absicht,* um ihn zum Verräther zu machen, sondern in der *Voraussicht,* daß er dies werden würde, daß er den durch die Aufnahme in den engeren Jüngerkreis ihm eröffneten Zugang zum Heil nicht suchen, sondern sich zum Verräther entwickeln werde, hat Jesus ihn zum Apostel erwählt. Vonseiten Jesu war diese Wahl eine That des Gehorsams gegen den Willen des Vaters, nicht eigenen Beliebens, wie schon daraus zu erkennen, daß Jesus nach Luk. 6, 12 die Nacht vor der Apostelwahl in Gebet zugebracht hat, also auch hierbei der Sohn nur that, was der Vater ihm zeigte (5, 19 f.). Für Judas aber war die Aufnahme in die Nähe Christi, wenn er sich bekehren wolte, die höchste aller Gnaden. Der Zugang zur Bekehrung stand ihm jeden Augenblick offen; hätte er ihn gesucht, so wäre er zum Heil gelangt. ‚Die Meinung, Jesus habe das Verbrechen des Judas

dadurch nicht befördern dürfen, daß er ihn in seine Gesellschaft aufnahm, beruht auf Verkennung der in Gott und Christo lebendigen moralischen Weltordnung, welche noch bis auf den heutigen Tag fortwährend diejenigen, deren Herz nicht richtig ist, in Lagen verwickelt, in denen die Versuchung an sie herantritt, in denen ihre Sünde entwickelt und gereift wird.' Auch ‚daß dem Judas der Beutel anvertraut wurde, woran man Anstoß nimt, falls Christus seinen Charakter durchschaute, hat seine Neigung zum Geize zur Voraussetzung' (*Hngstb.*). Nicht ein Fatum waltete über dem untreuen Jünger. Die Möglichkeit, das Heil zu erlangen, war ihm geboten. Daß er aber den Umgang mit Jesu nicht benuzte, um die sündliche Neigung seines Herzens zu überwinden, sondern gegen die ihm erwiesene Gnade sein Herz verstokte, damit hat er es verschuldet, daß seine Wahl zum Apostel ihm zum Verderben gereichte. Nach dem unverbrüchlichen Gesetze der sittlichen Weltordnung zieht beharrliches Widerstreben gegen die göttliche Gnade das Gericht der Verstockung nach sich, daß der Sünder vollends Knecht der Sünde wird und jede neue Gnadenerweisung das Herz noch mehr verhärtet. So mußte auch die Rede Jesu, in der er Leben und Seligkeit an die gläubige Aufnahme seiner Person knüpfte, dazu dienen, bei Judas die innere Entfremdung zu befördern, weil ihm der Anschluß an Jesu Person nur Mittel für den Zweck der Teilnahme an der irdischen Herrlichkeit des messianischen Reiches war. Diese Entwickelung und Ausgestaltung der Sünde des Verstokten nimt dann Gott in Dienst für den Vollzug seines Liebeswillens. Und dies gilt auch von Judas und seinem Verrathe.

V. 65. Mit καὶ ἔλεγεν wird der Schluß der Rede Jesu an die Bemerkung des Evangelisten (ᾔδει γάρ) angeknüpft. „Darum (weil etliche von euch nicht glauben) habe ich euch gesagt, daß niemand zu mir kommen kann, wenn es ihm nicht von meinem Vater aus gegeben ist," nämlich durch den v. 37 u. 44 erwähnten Gnadenzug des Vaters (ἑλκύειν), dem der Mensch sich willig hingeben soll, dem er aber auch in Unglauben widerstreben kann. — V. 66. „Deshalb nun gingen viele seiner Jünger weg zurück und wandelten nicht mehr mit ihm." ἐκ τούτου wird meist zeitlich verstanden: von dem an. Dagegen spricht zwar nicht der Umstand, daß nicht ein Weggehen nach und nach beschrieben wird (*Weiß*), wol aber die Partikel οὖν, die eine Folgerung aus dem Vorhergehenden andeutet und die causale Bedeutung: deshalb fordert, wie 19, 12: Wegen des Anstoßes an der Rede Jesu, infolge dessen zogen sich viele zurück. εἰς τὰ ὀπίσω zurück dahin, von wo sie zu Jesu gekommen waren. Der lezte Satz besagt, daß ihr Weggehen kein momentanes war.

V. 67—71. **Das Bekentnis des Petrus.**[1] — V. 67. Infolge (οὖν)

1) Das οὖν der Rec. in v. 68 fehlt in ℵ*BCGKLU*ΔΠ *al.* und ist in *EF HM al.* wol nur nach v. 67 conformirt. — V. 69. Die Rec. ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ in C^3ΓΔΛΠ mit dem Zusatze τοῦ ζῶντος in ΓΔΠ *al.* ist offenbar aus Mtth. 16, 16 hier eingekommen. Die älteren Codd. ℵ*BC*DL*, *Nonnus* haben dafür ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, ebenso *Sahid. Copt.*, nur daß da ὁ Χριστός vor

des Weggehens vieler seiner bisherigen Anhänger, richtet Jesus an die Zwölfe die Frage: „doch nicht auch ihr wollet weggehen?“ Diese Form der Frage läßt eine verneinende Antwort erwarten. Als Herzenskündiger weiß Jesus, daß die Zwölf ihn nicht verlassen wollen, aber er fragt sie und stelt mit θέλετε den Entschluss in ihre freie Wahl, um sie zum offenen Aussprechen ihres Entschlusses, bei ihm zu bleiben, zu veranlassen; nicht um seinet- sondern um ihretwillen. Denn, wie *Beng.* treffend bemerkt, *Jesus neminem cogit, atque hoc ipso arctius sibi suos jungit.* Dies ist die Absicht seiner Frage, nicht die: in ihrer Entscheidung einen Trost zu haben. ‚Die Krisis soll auch einen Fortschritt des Glaubens und der Gemeinschaft mit ihm zur Folge haben‘ (*Lthdt.*).[1]— V. 68 f. Petrus als der Mund der Apostel antwortet in ihrem Namen: „Herr, zu wem sollen wir weggehen? Du hast Worte des ewigen Lebens und wir haben geglaubt und erkant, daß du bist der Heilige Gottes.“ Das Futur ἀπελευσόμεθα drükt aus: werden wir jemals gehen? Die Frage hat verneinenden Sinn und der Grund liegt in Jesu und in ihrem Glauben an ihn. Worte ewigen Lebens hast du d. h. deine Worte enthalten und wenn sie gläubig aufgenommen werden wirken sie auch ewiges Leben. Petrus nimt dabei auf die Worte Jesu v. 63 Bezug, zu denen er sich aus innerer Erfahrung bekent. Mögen sie dieselben auch noch nicht in ihrer ganzen Tiefe erfaßt haben, so haben sie doch daraus Jesum als den Heiligen Gottes im Glauben erkant. ἡμεῖς und das ihm gegenüberstehende σύ haben den Ton: wir unsererseits — du nach deiner Person. Die Perfecta πεπιστεύκαμεν und ἐγνώκαμεν bezeichnen den Glauben und die Erkentnis als schon vorhanden. πεπιστ. ist vor ἐγνωκ. gestelt, während anderwärts (17, 8. 1 Joh. 4, 16) γινώσκειν dem πιστεύειν vorangeht, weil hier ἐγνώκαμεν die aus dem Glauben erwachsene tiefere Erkentnis der Person Christi und seines Heilswerkes ausdrükt, dagegen das dem Glauben voran-

---

ὁ υἱὸς eingeschoben ist. Mit Recht haben daher *Lachm.* u. *Tisch. 8* ὁ ἅγ. τ. θ. aufgenommen. — In v. 70 hat *Tisch. ed. VIII min.* ὁ Ἰησοῦς nach ΓΔΛ *al.* gestrichen, obgleich es durch ℵ*BCDKL cet.* ganz gesichert ist. — V. 71. Die Lesart Ἰσκαριώτην der Rec. gründet sich nur auf ΓΔΛΠ u. jüngere Codd., wogegen ℵ^{c}*BCG*Π^{2} *al.* Ἰσκαριώτου bieten, sowol hier als in 13, 26. Nur in 12, 4 steht Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης nach einfacher Abkürzung, welche die andern Evangelien durchweg haben.

1) Aus der irrigen Deutung des ἀπῆλθον in v. 65 (s. oben) zieht *Weiß* nicht nur den nicht minder irrigen Schluß, daß die Scene v. 67—70 jedenfalls viel später als die zulezt erzählten Verhandlungen falle, sondern auch die weitere ganz grundlose Folgerung, daß die Art, wie Jesus den Abfall der bisherigen Jüngerschaft hier zur Sprache bringe, dem Schriftsteller angehöre und nur die Deutung der Frage Mrk. 8, 29 nach ihrer tiefsten Bedeutung sei. Nicht damals zu Capernaum habe Jesus an die Zwölfe die Frage, ob sie ihn auch verlassen wolten, gerichtet; sondern nur später, nach Mrk. 8, 29 auf der Wanderung in der Umgegend von Cäsarea Philippi, sie um das Urteil des Volks und um ihr eigenes Urteil über seine Person befragt, wo dann Petrus das angeführte Bekentnis abgelegt habe. — In solcher Weise verwendet *Weiß* die Urmarkushypothese zur Verdächtigung der Warheit der Johanneischen Geschichtsdarstellung!

gehende Erkennen nur an der äusseren Erscheinung haftet. Die Lesart ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ ist abgesehen von ihrer Bezeugung (s. die krit. Note) auch schon aus dem inneren Grunde der Rec. ὁ Χριστός ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ vorzuziehen, daß diese sich deutlich als aus dem Bekentnisse des Petrus Mtth. 16, 16 von Lesern oder Abschreibern herübergenommen zu erkennen gibt, welche an dem ὁ ἅγιος τ. θ. vermutlich aus dem Grunde Anstoß nahmen, daß in Mrk. 1, 24 u. Luk. 4, 34 der Dämonische Jesum so angeredet hat. Macht ja doch selbst *Hngstb.* zur Verteidigung der Rec. noch geltend: ‚Es wäre seltsam, wenn Petrus mit den Besessenen in diesem Ausdrucke übereinstimte, der sich sonst im ganzen N. T. nicht findet'. ὁ ἅγ. τ. θεοῦ ist weder Messiasname von alten Zeiten her (*Bg.· Br.*), noch Bezeichnung der göttlichen Mission Jesu, also noch weniger als der Name Christus (*Hngstb.*). Auch bezeichnet es nicht blos Jesum als den ‚von Gott durch die ihm verliehene Geistesfülle zum Messias Geweihten' (*Weiß*), sondern gemäß der Grundbedeutung von ἅγιος den, der durch Erzeugung vom heil. Geiste aus dem sündigen Menschengeschlechte ausgesondert und bei seiner Taufe mit dem heil. Geiste zur Ausrichtung seines Amtes gesalbt worden, der sich im Leben und Wandel als sündlos darstelt und als ἅγιος παῖς τοῦ θεοῦ (Act. 4, 27) nicht nur der Folge der Sünde, dem Tode entnommen ist, sondern auch die Macht über den Tod besizt (Apok. 3, 7). S. *m.* Erkl. zu Mrk. 1, 24. — Wenn aber Jesus selbst in 10, 36 von sich bezeugt, daß der Vater ihn geheiligt und in die Welt gesandt hat, so ersieht man schon aus der Stellung des ἡγίασεν vor ἀπέστειλεν, das ἁγιάζειν nicht die ihm verliehene Geistesfülle ausdrükt, sondern auf seine göttliche Natur hinweist, vermöge welcher er als der Sohn von Gott seinem Vater von dem sündigen Menschengeschlecht abgesondert und der Gemeinschaft der menschlichen Sündhaftigkeit entnommen ist. Als solcher kann er Worte ewigen Lebens reden. Seinem Inhalte nach ist also dieses Bekentnis des Petrus dem in Mtth. 16, 16. Mrk. 8, 29 gleich — der Heilige Gottes ist nach 10, 36 u. 1 Joh. 2, 20 einzig und allein der Sohn Gottes — aber nach Zeit, Ort und Veranlassung ist es von jenem zu unterscheiden.

V. 70. Jesus antwortet: „Habe ich nicht euch Zwölfe erwählt? und von euch ist einer ein Teufel". Nicht um die Frage v. 67 zu rechtfertigen (*de W.*), noch ‚mit Bezug auf die in den Worten des Petrus liegende Voraussetzung, daß alle wie er dächten' (*Weiß*), sondern um sämtliche Apostel vor falscher Sicherheit zu warnen. Denn die Antwort gilt weder ausschließlich noch hauptsächlich dem Petrus, sondern den Zwölfen, in deren Namen Petrus das Bekentnis abgelegt hatte. ἐγώ hat auch hier den Ton gegenüber dem ἐξ ὑμῶν, das mit Nachdruck dem εἷς voraufgestelt ist. διάβολος ein (nicht der) Teufel; nicht Angeber (*Theophyl.*, *de W.*), Widersacher, Verräther (*Lücke, Bg.-Cr., Ebr.* u. A,), sondern ein Mensch von teuflischer Natur und Gesinnung, analog der Bezeichnung des Petrus als *Satan* Mtth. 16, 23. Das Substantiv ist stärker als das Adjectiv διαβολικός sein würde und besagt mehr als υἱὸς oder τέκνον διαβόλου (dem Satan verfallen) 8, 44. 1 Joh.

3, 10. Es drükt aus: ‚was der Teufel für Gott ist, das ist Judas für Jesus' (*Lthdt.*). — In v. 71 sezt der Evangelist erklärend hinzu: „Er sagte aber von Judas Simons des Ischariot". ἔλεγεν τόν wie 9, 19. Mrk. 14, 71. Ueber den Namen Ἰσκαριώτης s. die Erkl. zu Mtth. 10, 4. Gewöhnlich wird Judas selbst so genant. Nach der altbezeugten Lesart Ἰσκαριώτου hier u. 13, 26 hatte schon des Judas Vater Simon diesen Beinamen, der meist nach dem hebr. אִישׁ קְרִיּוֹת Mann von *Kariot,* einer Stadt im Stamme Juda (Jos. 15, 25) erklärt wird. Doch fehlen für diese Erklärung sichere Belege aus dem A. T., wo bei den mit אִישׁ zusammengesezten Namen das zweite Wort immer appellative Bedeutung hat. Demgemäß deutet *Hngstb.* den Namen nach אִישׁ שְׁקָרִים Mann der Lügen, wobei nur die Endung יוֹת unerklärt bleibt. „Denn dieser solte ihn verrathen, der doch einer von den Zwölfen war". ἔμελλεν παραδιδόναι nicht: er wolte ihn verrathen, sondern *traditurus erat,* er stand in Begriff ihn zu verrathen, nicht als ob er damals schon den Entschluß des Verrathes gefaßt hätte, sondern nach seiner Herzensstellung zu Jesu, die nach göttlicher Fügung unausbleiblich zum Verrathe führen mußte. S. die Erkl. zu v. 64. — Mit dieser tragischen Bemerkung schließt der Evangelist den Bericht über die Krisis, welche Jesu Rede in der Synagoge zu Capernaum herbeiführte. Viele von den galiläischen Jüngern zogen sich infolge dieser Rede von Jesu zurück; die Zwölfe aber erklärten, ihn nicht verlassen zu wollen, da er Worte ewigen Lebens habe; und doch war unter diesen einer, der ihn verrathen würde.

---

4. Die sieghafte Bezeugung Jesu als Sohn Gottes im Kampfe mit dem Unglauben der Juden. Cap. VII—X.

Dieser Abschnitt enthält in c. 7, 1 — 10, 21 den Bericht über die Wort- und Thatzeugnisse, welche Jesus von seiner Gottessohnschaft am Laubhüttenfeste zu Jerusalem vor den Juden ablegte mit Bemerkungen über den mächtigen Eindruck, welchen diese Selbstzeugnisse auf die Volksmenge und auf die jüdischen Oberen machten, und in c. 10, 22 —39 den Bescheid, welchen Jesus am Enkänienfeste den ihn umringenden Juden auf das Verlangen, ihnen offen herauszusagen, ob er der Messias sei, erteilte, worauf Jesus sich nach Peräa zurückzog (10, 40 —42). — Der Bericht wird eingeleitet mit Darlegung der Umstände, unter welchen Jesus nach längerer Wirksamkeit in Galiläa sich wieder nach Jerusalem begab, wo die Juden ihn wegen der in c. 5 erzählten Krankenheilung an einem Sabbate und der Rechtfertigung dieses Werkes nach dem Leben trachteten (7, 1—13). In der Mitte der Festwoche im Tempel auftretend, sezte er durch seine Lehre die Juden in Staunen und machte durch die nachdrucksvolle Bezeugung seiner gött-

lichen Sendung und durch die rückhaltslose Rüge des feindseligen Auftretens seiner Widersacher gegen ihn, sowie durch den Aufruf an das Volk zum Glauben an ihn als den Spender des Lebenswassers auf die Volksmenge solchen Eindruck, daß sie ihn für den Messias zu halten geneigt war. Darüber wurden die Pharisäer so aufgebracht, daß sie ihn zu greifen suchten und Gerichtsdiener zu seiner Verhaftung aussandten, vermochten aber mit dieser Maßregel nichts auszurichten (7, 14—51). — Weiter bezeugte Jesus sich als das Licht der Welt, wies den Einwand, daß sein Selbstzeugnis nicht gelte, zurück und erklärte seinen Gegnern, daß sie weder ihn noch seinen Vater kenneten (8, 12—24). Dann kündigte er ihnen seinen Weggang an und daß sie, falls sie nicht an ihn glaubten, in ihren Sünden sterben (v. 25—30), wenn sie aber in seinem Worte blieben, die Warheit erkennen und frei werden würden. Als sie aber dagegen auf ihre Abstammung von Abraham sich beriefen, sagte er ihnen offen heraus, daß sie Knechte der Sünde seien und durch ihr Verhalten gegen ihn sich nicht als Kinder Abrahams, auch nicht als Kinder Gottes zu erkennen gäben, sondern als Kinder des Teufels, dessen Gelüste sie thun wolten, und schloß diese Rede mit dem Zeugnisse seiner Präexistenz vor Abraham, worauf die Juden Steine aufhoben, ihn als Gotteslästerer zu steinigen (c. 8). Jesus aber verließ verborgen vor ihnen den Tempel und bezeugte sich unterwegs durch die Heilung eines Blindgeborenen von seinem Leiden thatsächlich als den, welcher zum Gericht gekommen sei, auf daß die Nichtsehenden sehend und die Sehenden blind würden, während die Pharisäer durch inquisitorisches Verhör des Geheilten diese Wunderthat vergeblich zweifelhaft zu machen suchten (c. 9). Endlich stelte sich Jesus in einer Gleichnisrede als den guten Hirten dar, der sein Leben für die Rettung der Schafe hingebe und die Macht besitze, sein Leben hinzugeben und wieder zu nehmen; worüber eine Zwietracht unter den Juden entstand, indem viele Jesum für besessen und wahnsinnig erklärten, andere dagegen weder in seinen Worten die Rede eines Wahnsinnigen, noch in der Oeffnung der Augen eines Blindgeborenen das Werk eines Dämons fanden (10, 1—21).

In diesen Capp. wird der Höhepunkt des Kampfes des Sohnes Gottes gegen den Unglauben des jüdischen Volks und seiner Oberen geschildert. Obgleich Jesus wußte, daß die Welt ihn hasse, weil er ihre bösen Werke strafte (7, 7), und daß die Juden ihm nach dem Leben trachteten, wich er doch dem Conflicte, welchen sein Wiedererscheinen am Sitze der jüdischen Hierarchie hervorrufen mußte, nicht aus, da er in die Welt gekommen war, um die Werke des Vaters, der ihn gesandt hatte zu wirken, so lange es Tag war (9, 4). — Von den Zeugnissen, welche er am Laubhüttenfeste und in den nächstfolgenden Tagen vor dem Volke über seine göttliche Sendung und seinen Beruf, als das Licht der Welt zu wirken und als der gute Hirte sein Leben zur Rettung der Schafe hinzugeben, ablegte, hat Johannes nur die Hauptgedanken der einzelnen längeren Reden (vgl. 7, 14 f. u. 37 ff.) mitgeteilt und die Urteile des Volks über dieselben, die Einreden der

Pharisäer und die Versuche der Hierarchen, Jesum zu verhaften und zu tödten, hinzugefügt, um ein anschauliches Bild sowol von der Klarheit und ergreifenden Macht des Zeugnisses Jesu von seiner Person und seinem Wirken, als auch von der Wankelmütigkeit der Volksscharen und der wachsenden Feindschaft der Hohenpriester und Pharisäer zu liefern. Während in c. 5 die Rede Jesu durch keinen Einwurf der Juden und in c. 6 nur mehr durch Murmeln als durch lauten Widerspruch unterbrochen ist, tritt dagegen in c. 7 das teils zustimmende, teils widersprechende Urteil der Zuhörer offen hervor, und in c. 8 kann Jesus fast kein Wort mehr sprechen, ohne daß ihm die Juden sofort widersprechen.

Der innere Zusammenhang dieser Reden liegt klar vor. Eben so evident ist der zeitliche Zusammenhang der Heilung des Blindgeborenen mit dem Zeugnisse Jesu von sich als dem Lichte der Welt; und die Selbstbezeugung Jesu als der gute Hirte in c. 10, 1—21 ist ohne weiteres an den Ausspruch über die Blindheit der Pharisäer 9, 45 f. angereiht. Dieser inhaltliche Zusammenhang von c. 7, 1—10, 21 berechtigt zu der Annahme, daß die in c. 8—10 ohne Zeitbestimmung berichteten Reden und Begebenheiten auch zeitlich nicht weit auseinander liegen, sondern den nächsten Tagen nach dem am lezten Tage des Festes an das Volk gerichteten Rufe Jesu zu ihm zu kommen (7, 38 f.) angehören, und c. 8, 12—10, 21 nicht, wie *Hngstb.* mit vielen älteren und neueren Ausll. annimt, ‚was sich in der Zeit zwischen dem Laubhütten- und dem Enkänienfeste zutrug, beschreiben.‘— Zwar wandelte Jesus am Enkänienfeste wieder im Tempel, in der Halle Salomo's, wo die Juden ihn umringten und eine offene Erklärung über seine Messianität verlangten und wegen des Zeugnisses von seinem Einssein mit dem Vater Steine gegen ihn aufhoben und ihn zu greifen suchten (10, 22—39). Aber dieser neue Ausbruch erbitterter Feindschaft zeigt vielmehr, daß Jesus in den zwei Monaten zwischen beiden Festen nicht in Jerusalem und der Umgegend geblieben sein, und seinen ergrimten Feinden Gelegenheit, seiner Person sich zu bemächtigen, geboten haben wird. Die Nichterwähnung seiner Abreise von Jerusalem nach dem Laubhüttenfeste liefert keinen Beweis für die gegenteilige Annahme. Da Jesus laut c. 7, 1 ff. zum Laubhüttenfeste nach Jerusalem gegangen war, so verstand es sich von selbst, daß er nach dem Feste Jerusalem wieder verließ. So wenig am Schlusse des 5. Cap. die Rükkehr Jesu nach Galiläa erwähnt ist und doch unfraglich ist, so wenig brauchte sie hier erwähnt zu werden (*God., Lthdt.*). Der Behauptung *Lücke*'s, daß wenn er nach Galiläa oder Peräa gegangen wäre, der Evangelist dies ausgedrükt haben würde, läßt sich mit mehr Recht die Bemerkung entgegensetzen, daß wenn er in der Zwischenzeit zwischen den beiden Festen sich in Jerusalem und der Umgegend aufgehalten hätte, dies erwähnt sein würde, wie in 10, 40—42, da Jesus nicht zwei Monate lang unthätig sein konte, so daß darüber nichts zu erzählen war. Der Grund des Schweigens des Johannes über den Aufenthalt und das Wirken Jesu in dieser Zwischen-

zeit kann also nur darin gesucht werden, daß ein Bericht darüber für die innere Oeconomie seines Evangeliums von keinem Belange, für die weitere Entwickelung und den schließlichen Ausgang des Conflictes zwischen Jesu und den jüdischen Oberen von keiner Bedeutung war. Dies wird aber nur dann der Fall gewesen sein, wenn Jesus nach dem Laubhüttenfeste nach Galiläa zurückgekehrt war, um sein Wirken dort abzuschließen. — Den nötigen Aufschluß darüber geben die synoptischen Evangelien.

Als Jesus nach der wunderbaren Speisung der Fünftausend ins Land Genezaret zurückgekehrt war (Mtth. 14, 34. Mrk. 6, 53 u. Joh. 6, 21) und in der Synagoge zu Capernaum sich dem Volke als das Brot des Lebens bezeugte und durch die Rede vom Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes eine Scheidung unter dem ihm anhangenden Volke herbeigeführt hatte (Joh. 6, 22—66), wandelte er laut Joh. 7, 1 in Galiläa umher, da er nicht nach Judäa gehen wolte, weil die Juden ihn zu tödten suchten. In den Zeitraum dieser galiläischen Wanderung fallen die in Mtth. 15 u. Mrk. 7, 1 — 8, 10 überlieferten Facta: die Abweisung der Pharisäer, welche seine Jünger der Uebertretung der Satzungen der Aeltesten ziehen (Mtth. 15, 1—20), Jesu Wanderung durch Obergaliläa bis an die phönizische Grenze, wo er die Tochter des cananäischen Weibes heilte, die Rükkehr von dort in die nordöstliche Gegend des galiläischen Meeres und die zweite Volksspeisung, nach welcher Jesus mit seinen Jüngern über das Meer in das Gebiet von Magadan oder Dalmanuta im Lande Genezaret fuhr (Mtth. 15, 21—39. Mrk. 7, 24 — 8, 10), wo dann Pharisäer und Sadducäer ein Zeichen vom Himmel von ihm begehrten (Mtth. 16, 1—4). In diese Zeit und zwar zwischen der Rükkehr ins Land Genezaret und der Zeichenforderung der Pharisäer und Sadducäer, ist aller Wahrscheinlichkeit nach die Reise Jesu zum Laubhüttenfeste nach Jerusalem zu setzen, von wo er nach dem Feste wieder in dieselbe Gegend oder nach Capernaum zurükkehrte und nach Abweisung der Zeichenforderer mit den Jüngern wiederum über den See hinüberfuhr und dann bei Bethsaida Julias Petrus das Bekentnis, daß er der Sohn des lebendigen Gottes sei, ablegte, worauf Jesus anfing, den Jüngern seinen in Jerusalem ihm bevorstehenden Tod und seine Auferstehung nach drei Tagen zu verkündigen, sechs Tage nachher die Verklärung stattfand, an welche sich die Heilung des mondsüchtigen Knaben anschloß, und weiter die in Mtth. 16—18 berichteten Begebenheiten und Belehrungen der Jünger über die Gesinnung und den Charakter der Kinder des Reichs folgten, nach welchen Jesus von Galiläa aufbrach, um durch Peräa nach Jerusalem zur Vollendung seines Werkes durch Tod und Auferstehung zu ziehen (Mtth. 19, 1 f. Mrk. 10, 1 f. vgl. Luk. 9, 51). Auf dieser lezten Reise, auf der er in Peräa an verschiedenen Orten Kranke heilte und seine Jünger und die ihm nachfolgenden Volksscharen über die Natur des Reiches Gottes belehrte, wie aus Mtth. 19, 2—20, 28. Mrk. 10, 2—45 und mehreren der von Lukas in c. 10—18 überlieferten Facta zu ersehen, war er um die Zeit des Enkänien-

festes Jerusalem so nahe gekommen, daß er dieses Fest besuchte, nach diesem Besuche aber sich in die Gegend jenseits des Jordans, wo Johannes früher getauft hatte, zurückzog und dort, wo er gläubige Aufnahme fand, so lange blieb, bis die Nachricht von der Erkrankung des Lazarus ihn bewog, nach Bethanien zu gehen und den Gestorbenen aus dem Grabe zu erwecken (Joh. 10, 40—42 u. 11, 1 ff.).

Auf diese Weise lassen sich die vier evangelischen Berichte über Jesu Wirken von dem Zeitpunkte nach der ersten Volksspeisung bis zur Auferweckung des Lazarus, nach welcher er sich in das Städtchen Ephräm nahe bei der Wüste (Joh. 11, 54) zurückzog und erst sechs Tage vor Ostern wieder nach Bethanien kam, um von da über Jericho als Zions König in Jerusalem einzuziehen, ohne künstliche Harmonistik einfach mit einander vereinigen.[1]

Cap. VII, 1—52. Jesu Reise zum Laubhüttenfeste und Lehren im Tempel.

Nach längerem Wirken in Galiläa begab sich Jesus am Laubhüttenfeste wiederum nach Jerusalem (v. 1—13) und trat im Tempel lehrend

1) Für diese Ausgleichung des johanneischen Berichtes mit den synoptischen haben sich in der Hauptsache schon *Stier, Besser* (Ev. Luk.) und *Lichtenstein* (Lebensgesch. S. 26 ff. 307 ff.), *v. Hofmann* u. *Luthardt*, auch *Godet* entschieden, aber Jesu Reise zum Laubhüttenfest nicht zwischen Mtth. 15, 39 und 16, 1 sondern zwischen Mtth. 16 v. 12 und v. 13 gesezt, wobei *Stier* noch angenommen hat, daß Jesus vom Laubhütten- bis zum Tempelweihfeste in Jerusalem und Judäa geblieben sei und dort gewirkt habe. Dagegen hat aber *Lichtenst.* S. 307 vgl. mit S. 299 mit Recht geltend gemacht, daß nach den Erfahrungen, welche Jesus am Laubhüttenfeste gemacht, die Zeit für längere Wirksamkeit in Judäa für ihn noch nicht gekommen war, überdies die Gefahr ihm drohte, daß seine Gegner ihn heimlich oder tumultuarisch aus dem Wege zu räumen suchten, Jesus aber weder auf diese Weise enden solte noch Wunder der Selbsterrettung unnötigerweise häufen durfte. Aber auch zwischen Mtth. 16 v. 12 und 13 läßt sich schwerlich die für eine Reise nach Jerusalem geeignete Zwischenzeit suchen, da Jesus nach Mtth. 16, 5 ff. mit den Jüngern wieder nach Peräa gefahren war und in die Gegend von Cäsarea Philippi sich begeben hatte. Dorthin waren schwerlich seine Brüder ihm gefolgt, um ihn zum Besuche des Laubhüttenfestes aufzufordern und von dort aus selbst nach Jerusalem zu gehen, wie Joh. 7, 3 ff. erzählt ist. Diese Erzählung macht vielmehr den Eindruck, daß Jesus sich in Capernaum oder dessen Nähe befand, als seine Brüder ihn zur Festreise aufforderten. Doch ist diese Differenz untergeordneter Art, während so viel außer Zweifel steht, daß für die Annahme des Bleibens Jesu in Jerusalem und Judäa vom Laubhütten- bis zum Enkänienfest triftige Gründe fehlen. Ganz unmöglich aber ist die Identificirung der Joh. 7, 10 οὐ φανερῶς ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ geschehenen Reise Jesu zum Laubhüttenfeste mit dem Mtth. 19, 1. Mrk. 10, 1 berichteten Aufbruche Jesu aus Galiläa zu seinem Todesleiden, wenn man den evangelischen Berichten den Wert geschichtlicher Urkunden nicht ganz aberkennen will. Ganz haltlos ist auch der harmonistische Versuch von *Ebrard* (wissensch. Kritik S. 491 f. u. 542 f.), die Reise Joh. 7 mit der Aussendung der 70 Jünger Luk. 10, 1 ff. und die Reise zum Tempelweihfeste Joh. 10, 22 mit Luk. 9, 51—56. Mtth. 19, 1 u. Mrk. 10, 1 zu identificiren.

auf mit solcher Erweisung von Geist und Kraft, daß viele an ihn glaubten (v. 14—30). Darüber ergrimten die Pharisäer und Hohenpriester dermaßen, daß sie Diener aussandten ihn zu verhaften, was Jesum bewog, ihnen seinen Weggang anzukündigen (v. 30—36). Am lezten Tage des Festes aber forderte er die nach Heil Verlangenden auf, zu ihm zu kommen, um Kräfte des lebenwirkenden Geistes zu empfangen (v. 37—39). Darüber entstand eine Zwietracht unter dem Volk, ob er der Messias sei, der doch nach der Schrift aus dem Samen Davids und aus Bethlehem kommen solte (v. 40—44). Auch die von den Hohenpriestern ausgesandten Diener kehrten unverrichteter Sache zurück erklärend, daß niemals jemand so geredet habe, und selbst Nikodemus erinnerte die erbitterten Gegner an das Gesetz, welches einen Menschen ohne Verhör zu richten verbiete (v. 45—52).

V. 1—13. **Schilderung der Situation.**[1] — V. 1. „Und danach zog Jesus in Galiläa umher; denn er wolte nicht in Judäa umherziehen, weil ihn die Juden zu tödten suchten.“ Durch καί ist die Aussage dieses V. enger an das Vorhergehende angeschlossen als durch das einfache μετὰ ταῦτα in 5, 1. 6, 1, wobei jedoch den Evangelisten nicht der Gedanke leitete, ‚daß nach der entscheidenden Krisis in Galiläa kein Grund mehr für Jesum war, dort länger zu verweilen, und ihm eigentlich nichts mehr übrig blieb als nach Judäa zu gehen und auch dort

---

1) In v. 1 hat *Tisch. 8* das καί vor μετὰ ταῦτα nur nach ℵ*C^2D, It. u. Vulg. gestrichen, während doch die Weglassung desselben im Hinblicke auf 5, 1 u. 6, 1 sehr nahe lag, wenn man außer Acht ließ, daß v. 1 sich enge an das Vorhergehende anschließt, dagegen in 5, 1 u. 6, 1 ein engerer Anschluß fehlt. Die Stellung des μετὰ ταῦτα hinter ὁ Ἰησοῦς (Rec.) ist durch Δ *al.* ungenügend bezeugt. — V. 3. Statt θεωρήσουσιν in ℵ^c*B*DLMΔ al.* (ℵ θεώρουσιν) hat *Lchm.* θεωρήσωσιν nach $B^3XΓΔΠ$ *al.* aufgenommen, *Tisch. 8* aber mit Recht jene Form beibehalten. Das σου nach τὰ ἔργα fehlt in ℵ*D *GU al.*, ist aber wol nur als überflüssig scheinend in Wegfall gekommen. — V. 4. Das αὐτό bei *Lchm.* nach *BD* ist lediglich Schreibfehler oder vermeintliche Besserung. — In v. 6 hat *Tisch. 8* οὖν nur nach ℵ*D*, Minusk. u Verss. getilgt, während es nach der Zwischenbemerkung in v. 5 echt johanneisch und auch durch ℵ^c*BLXΓΔ cet.* geschüzt ist. — V. 8. Das ταύτην nach dem ersten ἑορτήν (Rec. mit ℵ*ΓΔΛ *al.* u. Verss.) ist dem zweiten conformirt und weil in *BDKL al.* fehlend von *Schulz, Lchm.* u. *Tisch.* getilgt. Statt οὔπω vor ἀναβ., das allerdings dem folgenden οὔπω conformirt sein könte, haben *Mey.* u. *Tisch. 8* οὐκ in ℵ*DKU*Π, It. u. a. Verss. als die schwierigere Lesart, die schon *Porphyr.* bei *Hieron. c. Pelag. 2, 17* vorgefunden habe, aufgenommen, da οὔπω trozdem daß es in *BLTX al.* steht, sich als Aenderung verräth, durch die man der *inconstantia* Jesu vorbeugen wolte. — V. 9. Dem αὐτοῖς (Rec. mit $BD^2TΓΔΛ$ *al.*) hat *Tisch. 8* αὐτός in ℵ*D**KLX*Π *al.* vorgezogen, das aber nach dem αὐτός v. 10 conformirt zu sein scheint. — V. 10. Das von *BLTX*, den meisten Uncialen, It., Vlg. Copt. bezeugte ὡς vor ἐν κρυπτῷ mit *Tisch. 8* auf Grund von ℵ*D*, Minusk. u. Codd. der It. zu streichen, liegt kein triftiger Grund vor. — V. 12. Auch für die Aufnahme des ἐν τῷ ὄχλῳ nach ℵ*D*, It. Vlg. u. a. Verss. (*Tisch. 8*) statt ἐν τοῖς ὄχλοις (Rec. mit *BLTX*ΓΔΛΠ *al.*) fehlen zureichende Gründe, da eine Conformation nach dem folgenden τὸν ὄχλον nahe lag. Ebenso ist wol δέ hinter ἄλλοι (Rec. mit *BTX*) nicht Einschiebsel (*Mey.* u. *Tisch. 8*), sondern nur wegen der Incongruenz mit οἱ μέν weggelassen worden.

die Entscheidung herbeizuführen' (*Weiß*). Dieses Motiv stimt nicht mit dem von Johannes so deutlich gezeichneten Charakter Jesu, daß er als Sohn Gottes nur des Vaters Willen ausführte und bestimt wußte, wann seine Zeit zu wirken war (vgl. v. 5), und ist nur aus einer irrigen Vorstellung von der durch die Synagogenrede zu Capernaum beabsichtigten Krisis gefolgert. Diese Absicht ging nicht dahin, sein Wirken in Galiläa damit abzuschließen, sondern vielmehr nur dahin, eine Sichtung unter seinen Anhängern herbeizuführen und die Halbgläubigen, nur irdische Güter bei ihm Suchenden durch offene Darlegung der geistigen Beschaffenheit des von ihm zu erwartenden Heils von den ernstlich nach dem Heil ihrer Seelen Trachtenden zu scheiden. — Die Bemerkung v. 1 deutet eine längere Wirksamkeit Jesu in Galiläa zwischen c. 6 und 7 an, von der Matth. in c. 15 u. Mrk. 7, 1—8, 10 das Wichtigste mitgeteilt haben. In den halbjährigen Zeitraum von der Volksspeisung um die Zeit des Paschafestes (6, 4) bis zum Laubhüttenfeste (7, 2) fiel die Wanderung Jesu mit seinen Jüngern im nördlichen Galiläa bis an die Grenzen Phöniziens und von dort in das Gebiet der Dekapolis bis zur Rükkehr ins Land Genezaret (Mtth. 15, 39. Mrk. 8, 10). Diese Wanderung ist in περιεπάτει angedeutet, darüber aber nichts Näheres mitgeteilt, wie auch in c. 4 von dem früheren Wirken Jesu in Galiläa nur die wunderbare Heilung des Sohnes des βασιλικός als zweites σημεῖον Jesu erwähnt ist. Uebrigens erwähnt Johannes das Herumwandern Jesu in Galiläa auch nur, um die Aufforderung der Brüder Jesu, nach Judäa zu gehen und sich dort vor seinen Jüngern zu offenbaren, deutlich zu machen. Dies erhellt aus der weiteren Angabe, daß Jesus nicht nach Judäa gehen wolte, weil die Juden ihn zu tödten suchten, womit er auf 5, 16 u. 18 zurückweist und zugleich auf die feindselige Stimmung der jüdischen Oberen hindeutet, die Jesus bei dem Besuche Jerusalems am Laubhüttenfeste zu erwarten hatte.

V. 2—4. Da dieses Fest nahe bevorstand, so forderten Jesum seine ἀδελφοὶ auf, nach Judäa zu gehen, damit seine Jünger dort die Werke sähen, die er thue, und motiviren diese Aufforderung mit den Worten: „denn niemand thut etwas im Verborgenen und sucht doch selbst in Oeffentlichkeit zu sein." Nicht blos sechs Monate, sondern ein volles Jahr und darüber, je nach der Bestimmung des 5, 1 erwähnten Festes (s. S. 213 f.), war Jesus nicht in Jerusalem gewesen. Nun stand das Laubhüttenfest bevor, das dritte der hohen Jahresfeste, für welche im Gesetze der Besuch des Heiligtums vorgeschrieben war. Dieses zur Erinnerung an die gnädige Fürsorge, welche Gott seinem Volke Israel auf dem Zuge durch die Wüste nach Canaan hatte angedeihen lassen, und zugleich als Dankfest für den Segen der vollendeten Einsammlung der Bodenfrüchte des Landes, der Obst- und Weinlese, eingesezte Fest wurde am 15ten des 7. Monats d. i. im October acht Tage lang gefeiert und in der nachexilischen Zeit durch viele im Laufe der Zeiten hinzugekommene bedeutsame Gebräuche sehr feierlich begangen. Vgl. *m.* bibl. Archäol. §. 84. Dieses Fest dürfe Jesus — so meinten seine Brüder — nicht ohne einen Besuch Jerusalems vorübergehen lassen. Nicht

deshalb, weil sie Jesum zu dem gesetzlichen Festbesuche für verpflichtet erachteten, sondern weil, wie sie ihre Aufforderung motiviren, sie dieses Fest, welches nicht nur von den einheimischen, sondern auch von den auswärtigen, in der Zerstreuung lebenden Juden zahlreich besucht zu werden pflegte, für die geeignetste Zeit erachteten, in welcher Jesus sich vor der ganzen Nation durch seine Wunderwerke als der erwartete Messias offenbaren könne. Dies liegt in ihren Worten: „daß auch deine Jünger deine Werke sehen, die du thust". Bei οἱ μαθηταί σου denken die meisten Ausll. an Jesu Jünger in Judäa, wofür das vorhergehende εἰς τὴν Ἰουδαίαν zu sprechen scheint. Allein dann dürfte ἐκεῖ nicht fehlen, wenn man nicht eine Ungenauigkeit des Ausdrucks (*Thol., de W., Ew.*) oder eine falsche Lesart (*Lcke.*) voraussetzen will. Zwei Annahmen, für die zureichende Gründe nicht zu ersehen sind. Gemeint sind die Jünger überhaupt, nämlich alle Anhänger Jesu, welche aus den verschiedenen Gegenden des Landes nach Jerusalem kommen möchten (*Hngstb., Lthdt.*), wonach sich aus den Worten nicht schließen läßt, ‚daß Jesus in der letzten Zeit seines galiläischen Aufenthalts sich von der Volkswirksamkeit zurückgezogen und dem engsten Kreise der Zwölf gewidmet hatte' (*Weiß*), in Widerspruch mit Mtth. 15 u. Mark. 6, 7. u. 8, 1—9). Denn obgleich sie ὕπαγε εἰς τὴν Ἰουδαίαν sagten, so dachten sie doch vorzugsweise an Jerusalem, den Mittelpunkt nicht blos Judäa's sondern des ganzen jüdischen Landes, da das Laubhüttenfest nahe war. τὰ ἔργα ἃ ποιεῖς die Wunderwerke, die du thuest (nicht: was dem Gerüchte nach von dir gethan wird. *Bg.-Cr.*). Jesus that also damals Wunderwerke bei seinem Umherwandern in Galiläa, aber nicht in der rechten Oeffentlichkeit, daß er sich τῷ κόσμῳ der Welt d. h. dem zum Feste in Jerusalem zusammenströmenden Volke offenbarte. ‚Für das jüdische Volk war Jerusalem das Welttheater' (*Hngstb.*). Nach dem φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ ist der Gegensatz ἐν κρυπτῷ zu bestimmen, und dabei nicht mit *Weiß* an Mrk. 7, 33. 36. 8, 23 u. 26 zu denken. Was Jesus in abgelegenen Winkeln Galiläa's that, geschah nach der Meinung seiner Brüder ἐν κρυπτῷ. — Καὶ αὐτός *et ipse*. ἐν παρρησίᾳ in Oeffentlichkeit. παρρησία bezeichnet zwar zunächst die Offenheit im Reden, welche nichts zurückhält, vgl. 18, 10. 10, 24, wird dann aber auf das Verhalten übertragen, bei dem man sich selbst nicht zurückhält, sondern frei heraustritt, vgl. 11, 54. Weish. Sal. 5, 1 (*Lthdt.*), und bezeichnet hier nicht das freimütige Wesen im Gegensatz zum schüchternen (*Mey.*), sondern die Oeffentlichkeit im Gegensatz zur Verborgenheit.

V. 5. Der Evangelist bemerkt über diese Rede der Brüder: „denn auch nicht (nicht einmal) seine Brüder glaubten an ihn". In Betreff der ἀδελφοί Jesu habe ich zu Mtth. 12, 46 nachgewiesen, daß sie nicht Stiefbrüder (nachgeborene Söhne der Maria und des Joseph) oder Halbbrüder (Söhne Josephs aus erster Ehe), sondern Vettern Jesu d. h. Söhne des Klopas und der Maria, einer Schwägerin der Mutter Jesu waren. Dagegen wird für die Ansicht, daß sie Stiefbrüder Jesu waren, hauptsächlich die Bemerkung unseres V., daß diese ἀδελφοί nicht an Jesum

glaubten, geltend gemacht. Aber daraus folgt erstlich nicht, daß sie dadurch von den Aposteln unterschieden werden, da Johannes πιστεύειν in sehr relativem Sinne gebraucht, bald vom ersten Anfange des Glaubens, der nur an der äußeren Erscheinung haftet, bald von dem auf fester Ueberzeugung von der Gottheit sich gründenden Glauben, und es hier offenbar in der lezteren Bedeutung verstanden wissen will. Der Anfangsglaube liegt vom Unglauben nicht weit ab, und ganz ungläubig waren ja die ἀδελφοί nicht. Sie zweifelten nicht daran, daß Jesus Wunderwerke thue, also der Messias sei; sie wünschten nur, daß er dieselben in voller Oeffentlichkeit thue. Das εἰ ταῦτα (*sc.* τὰ ἔργα σου) ποιεῖς ist nicht zweifelhaft gesprochen (*Euthym.*), so daß mit *Thol., Lcke., de W., Brckn.* ‚wie wir hören' zu suppliren wäre, sondern εἰ ist wie öfter in dem Sinne gebraucht: wenn (wie sich es wirklich verhält) = da du solche Werke thuest, wie z. B. 1 Joh. 4, 11. Act. 4, 9. Röm. 11, 21 u. ö., vgl. *Winer* Gr. S. 418. Die conditionale Wendung des Gedankens gibt der Sache größeren Nachdruck als die kategorische Aussage. — Sodann gehörten auch von den vier ἀδελφοῖς (Mrk. 6, 3) nur zwei, Jakobus und Judas, zu den Aposteln und diese haben in den Apostelverzeichnissen ihre Stelle in der dritten Gruppe der Zwölfe, d. h. derjenigen Apostel, die Jesu noch ziemlich ferne standen (s. *m.* Comm. zu Mtth. S. 250), ihm zwar als Messias nachfolgten, aber noch sehr irdische Vorstellungen von der Beschaffenheit seines Werkes und seines Reiches haben mochten. Diese innere Stellung zu Jesu konte Johannes wol mit οὐκ ἐπίστευον ausdrücken, welches die Möglichkeit der Jüngerschaft nicht schlechthin ausschließt (*Lthdt.*), da weder in Act. 1, 14 u. 1 Kor. 15, 7 noch sonstwo im N. T. geschrieben steht, daß die ἀδελφοί Jesu ‚bekantlich erst nach der Auferstehung gläubig wurden' (*Weiß*). — Endlich ist noch zu beachten, daß die ἀδελφοί hier und auch in v. 10 nicht ausdrücklich von den Aposteln unterschieden sind (s. zu v. 10), wir also nicht berechtigt sind, nur an die beiden nicht zu den Aposteln gehörenden Brüder zu denken, sondern ohne Bedenken annehmen können, das Jakobus und Judas in diesem Punkte mit Joses und Simon einverstanden waren, ja daß auch andere Apostel den Wunsch hegten, Jesus möge sich doch bald in Jerusalem als messianischer König kundgeben, wenn auch nur die Brüder Jesu, weil ihm dem Vetter näher stehend, dieses Verlangen äußerten.

V. 6—8. Jesus sagte ihnen v. 6: „Meine Zeit ist noch nicht da, eure Zeit aber ist allezeit bereit." ὁ καιρὸς ὁ ἐμός ist nicht die Zeit aufs Fest zu reisen (*Luther, C. a. Lap.* u. A.), auch nicht die Leidenszeit (*Chrys., Euthym., Lampe* u. A.), sondern nach dem Contexte der Zeitpunkt, mich der Welt als der ich bin darzustellen, obwol diese Selbstdarstellung ihm das Leiden brachte, auf den Palmsontag der Charfreitag folgte (*God., Lthdt.*); im allgemeinen der von Gott bestimte Zeitpunkt zum Handeln, wie ‚meine Stunde' in 2, 4. Demgemäß ist ‚eure Zeit' auch der Zeitpunkt, dies oder jenes zu thun. Der Grund dieser Verschiedenheit ist der: „Nicht kann die Welt euch hassen, mich aber hasset sie; denn ich zeuge in Bezug auf sie, daß ihre Werke böse sind."

Οὐ δύναται es ist psychologisch unmöglich. ὁ κόσμος bezeichnet die Menschheit nach ihrem ungöttlichen und widergöttlichen Wesen. Diese kann die Brüder Jesu nicht hassen, weil dieselben noch zu sehr in das Wesen der Welt verflochten sind. Während des Erdenwandels Jesu ist auch keine Spur vom Hasse der Welt oder der jüdischen Oberen gegen seine Jünger erwähnt. Wo die Pharisäer die Apostel einer Uebertretung des Gesetzes ziehen, klagten sie Jesum an, daß er seinen Jüngern solches gestattete. Anders wurde es erst nach Christi Himmelfahrt, als die Apostel im Namen Jesu Christi des Gekreuzigten und Auferstandenen auftraten und dem jüdischen Volke Buße und Glauben an Christum predigten, wie Jesus ihnen in der Abschiedsrede 15, 18 ff. angekündigt hatte. μαρτυρῶ ich zeuge durch Wort und That. τὰ ἔργα αὐτοῦ nicht einzelne Werke, sondern das gesamte Thun und sittliche Verhalten der Welt. πονηρά böse, weil die Welt ἐν τῷ πονηρῷ liegt (1 Joh. 5, 19). — V. 8. „Geht ihr auf das Fest, ich gehe nicht auf dieses Fest; denn meine Zeit ist noch nicht erfüllet.“ ἐγὼ οὐκ ἀναβαίνω ist keine ‚unbestimte Antwort, welche den Festbesuch weder bejaht noch verneint, sondern die Sache dahingestelt sein läßt‘ (*Hngslb.*). Dies liegt nicht in dem Präsens ἀναβαίνω. Die Antwort lautet bestimt dahin, daß er auf dieses Fest nicht geht. Wenn aber Jesus dessen ungeachtet einige Tage später doch geht, so liegt darin weder eine *inconstantia,* deren schon *Porphyrius* (nach *Hieron.*) Jesum deshalb beschuldigte, noch eine Aenderung seines Vorsatzes, wie noch *Mey., Bleek* (Beitrr. S. 106), *Bg.-Cr.* u. A. meinten. Um jenen Vorwurf abzuweisen oder diese Annahme zu beseitigen haben schon alte Abschreiber οὐκ in οὔπω geändert, und viele Ausll. haben das Präsens betonen und νῦν (jezt nicht, aber später) hinzudenken (*Chrys., Lcke., Olsh., Thol., Stier*), oder οὐκ im Sinne von οὔπω erklären wollen. Das Richtige hat aber schon *Beng.* angedeutet, wenn er *uti vos suadetis ut specter* hinzufügt. Die Erwiderung Jesu bestimt sich nach der Aufforderung. Die Brüder hatten Jesum nicht zum Festbesuche als solchem aufgefordert, sondern dazu, an diesem Feste sich durch Wunder als Messias vor der Welt zu offenbaren. Und Jesus wußte, daß er eines Tages die großartige Kundgebung als Messias, welche seine Brüder verlangten, auszuführen hatte, aber auch, daß der Zeitpunkt dazu noch nicht da sei. Daher sagt er: ‚ich gehe nicht hinauf zu *diesem* Feste‘ (mit Betonung des ταύτην). Denn nicht am Laubhüttenfeste, sondern am Paschafeste solte er sich als Messias darstellen und durch Tod und Auferstehung als solchen vor der Welt offenbaren (*God., Lthdt.*). In dem ταύτην liegt der Gegensatz, daß was die Brüder meinten wol an einem anderen Feste geschehen werde, wenn dann auch in anderem Sinne, als sie meinten und ahnten. Daß aber dieses Fest nicht der Zeitpunkt hierfür sei, das deutet Jesus in der hinzugefügten Begründung an: „denn meine Zeit ist noch nicht erfüllet“ d. h. noch nicht herbeigekommen. οὔπω πεπλήρωται ist darin von οὔπω πάρεστιν (v. 6) verschieden, daß dabei die Zeit seiner öffentlichen Offenbarung als Messias nach der von Gott bestimten Dauer seines Wirkens auf Erden bezeichnet ist. Vgl. Luk. 9, 31.

V. 9 u. 10. „Als er dieses ihnen gesagt, blieb er in Galiläa. Als aber seine Brüder aufs Fest gegangen waren, dann ging auch er hinauf, nicht öffentlich sondern wie im Verborgenen.“ Der Aor. ἀνέβησαν steht plusquamperfectisch, vgl. *Winer*, Gr. §. 40, 5. Aus dem Reisen der Brüder vor Jesu läßt sich nicht erweisen, daß keiner von den Brüdern zu den Aposteln gehörte; noch weniger folgt aus der Angabe, daß Jesus nachher οὐ φανερῶς ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ reiste, daß mit den Brüdern sämtliche Apostel zum Feste gereist waren und Jesus hernach ganz allein reiste. Die zwölf Apostel waren als ständige Begleiter Jesu nicht so an ihn gebunden, daß nicht einer und der andere zeitweilig sich von ihm entfernen konte, und οὐ φανερῶς *cet.* schließt die Begleitung einiger Apostel auf der Reise nicht aus, sondern nur das Reisen mit den größeren Zügen der galiläischen Festpilger. Dies zeigt der Gegensatz ὡς ἐν κρυπτῷ wie einer der incognito reist d. h. auf der Reise und bei der Ankunft in Jerusalem öffentliches Aufsehen vermeidend. Daß Jesus aber auf einem anderen Wege als die Festcarawanen einschlugen, nicht durch Peräa sondern durch Samaria gereist sei, wie *Wieseler* und *Hngstb.* aus Luk. 9, 51 u. Mtth. 19, 1 folgern, ergibt sich aus dieser Bemerkung nicht, abgesehen davon, daß die von Luk. u. Mtth. erwähnte Reise Jesu nach dem Schlusse seiner galiläischen Wirksamkeit von der Reise zum Laubhüttenfeste verschieden ist, s. oben S. 285. Anm. ‚Denn wir haben keinen Grund anzunehmen, daß Jesus nicht von Jerusalem wieder nach Galiläa zurückgekehrt sei und dieses dann erst für immer verlassen habe, um den Winter über in Peräa zuzubringen‘ (*Lthdt.*). — Uebrigens ging auch Jesus diesmal so heimlich nach Jerusalem, nicht um der religiösen Verpflichtung nachzukommen und ‚möglichst den Conflict mit Israel zu vermeiden‘ (*Lthdt.*). Denn an jedem der drei im Gesetze vorgeschriebenen Walfahrtsfeste den Tempel zu besuchen, dazu war nicht einmal jeder Israelite verpflichtet, wenigstens wurde das bezügliche Gesetz damals nicht so verstanden; noch weniger war Jesus, wenn er auch länger als ein Jahr den Tempel nicht besucht hatte, als Sohn an diese Vorschrift gebunden, da sein längeres Fernbleiben von Jerusalem durch die feindliche Stimmung der jüdischen Oberen gegen sein messianisches Zeugnis gerechtfertigt war. Sodann zeigt auch sein Auftreten im Tempel um die Mitte des Festes, daß er nicht gesonnen war, einen Conflict mit den Juden möglichst zu vermeiden. Nur der Erwartung des fleischlich gesinten Volks, daß er mit der Aufrichtung eines irdischen Reiches umgehe, die ja selbst seine Brüder hegten, wolte er keine Nahrung geben. Demnach können wir auch in dem heimlichen Hinaufgehen und Ankommen in Jerusalem nicht ‚ein Zeichen des Gerichts, dem Israel durch seinen Unglauben zu verfallen bereits angefangen hat‘ (*Lthdt.*), finden. Obgleich dieser Unglaube ihn, den König des Himmelreichs nötigte, heimlich zu kommen, so that er dies doch nur, weil seine Zeit, als Zions König in Jerusalem öffentlich einzuziehen, noch nicht gekommen war. Daß unter diesen Umständen Jesus Grund hatte, nicht offenbarlich zum Feste hinaufzuziehen, das zeigen v. 11—13 deutlich.

V. 11. „Die Juden nun (οὖν weil er nicht mit den galiläischen Festpilgern gekommen war) suchten ihn, sprechend: wo ist jener?“ ἐκεῖνος der bewußte, mit verächtlichem Tone, ‚den sie schier nicht nennen mögen‘ (*Luther*). οἱ Ἰουδαῖοι sind nicht das ganze Volk (*Hngstb.*), sondern die Jesu feindlichen Oberen. Sie erwarteten sein Kommen, weil er sonst die Feste zu besuchen pflegte, in jenem Jahre aber schon am Pascha ausgeblieben war. — V. 12. Erwartet hatten ihn alle. Sein Nichterscheinen gab Anlaß zu Meinungsäußerungen über ihn ἐν τοῖς ὄχλοις unter den Volkshaufen der Festpilger, nicht blos der galiläischen. Unter diesen entstand Gemurmel über ihn. Die Einen erklärten ihn für ἀγαθός gut, brav d. h. für einen Mann, der es ehrlich meint, im Gegensatz zum Volksverführer (πλάνος Mtth. 27, 63), wofür ihn die Anderen hielten. Aber es war nur γογγυσμός halblautes Reden. Denn (v. 14) keiner redete über ihn frei öffentlich (ἐν παρρησίᾳ s. zu v. 4) wegen der obwaltenden Furcht vor den Juden (Ἰουδαίων wie v. 11). Diese Bemerkung wird von *August.* und vielen Ausll. (*Lcke., de W., Ew.*) nur auf die günstig urteilende Partei bezogen. Gegen den Context und mit οὐδείς unvereinbar. Richtiger beziehen *Bg.-Cr., Brckn., Thol., Mey., Hngstb., Lthdt., God.* u. *Weiß* sie auf beide Parteien. So lange die Oberen kein endgiltiges Urteil gefällt hatten, wagte niemand, nicht blos das für Jesum günstig gestimte Volk, sondern auch die feindselig gegen ihn gesinte Partei, mit ihrer Meinung offen hervorzutreten, da Jesus auch im Synedrium Anhänger hatte (v. 50). Dieser Stand der Dinge zeigt nicht nur die geistige Knechtschaft, in welcher die Pharisäer das Volk hielten, sondern auch daß Israel dem Gerichte entgegenging (*Lthdt.*).

V. 14—36. **Jesu Auftreten und Lehren im Tempel.** Dieser Abschnitt, welcher den ersten Lehrvortrag Jesu im Tempel nach seiner Ankunft in Jerusalem enthält, ist durch Zwischenbemerkungen der Zuhörer und des Evangelisten über das Verhalten des Volks zu demselben in drei Teile zerlegt. Im ersten rechtfertigt Jesus seine Lehre (v. 15—24), im zweiten beweist er seine göttliche Abkunft (v. 25—30), im dritten kündigt er seinen Gegnern seinen baldigen Hingang zum Vater mit den für sie daraus entspringenden Folgen an. — V. 14. In der Mitte des Festes trat er lehrend im Tempel auf. Τῆς ἑορτῆς μεσούσης als das Fest in der Mitte war, d. i. nach *Euthym.* am vierten Tage, da das Fest 7 Tage dauerte. Aber beim Laubhüttenfeste kam noch ein achter Tag als Schlußfeier mit Sabbatruhe und heiliger Festversammlung hinzu (Lev. 23, 39. Num. 29, 35 ff.), der ohne Zweifel mit τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτ. v. 37 gemeint ist, wodurch die Bestimmung des mittleren Festtages unsicher wird, so daß μεσούσης wol nur eine ungefähre Angabe ist. Daß dieser Tag ein Sabbat im Feste war (*Beng., Wiesel.*, Synopse S. 309 u. 329) ist nicht angedeutet und daraus, daß an den mittleren Festtagen bürgerliche Arbeit erlaubt war, nicht zu folgern. Die Festpilger fanden sich gewiß an jedem Tage der Festwoche zur Zeit der Darbringung der Festopfer im Tempel ein, daß Jesus vor der versammelten Volksmenge lehrend auftreten konte.

V. 15—24. *Der göttliche Ursprung der Lehre Jesu.*[1] — V. 15. Die Lehre Jesu sezte die Juden in Staunen über seine Schriftkentnis, da er diese nicht gelernt habe d. h. in keiner Rabbinenschule gebildet worden war. γράμματα bezeichnet hier *literas,* wissenschaftliche Bildung. Da aber bei den Juden die Wissenschaft ganz oder doch hauptsächlich Schriftgelehrsamkeit war, so erhält γράμματα die Bed. der Schriftkentnis, und μεμαθηκώς die vom Schulunterricht, den Jesus genossen, wie z. B. Paulus bei Gamaliel, vgl. Act. 26, 24. ‚Die Verwunderung darüber konte nur dann stattfinden, wenn sie Jesum nicht als den erkanten, der er war. Sie hört auf, sobald in Christo der warhaftige Göttessohn erkant wird' (*Hngstb.*). Dessen ungeachtet ist die Verwunderung nicht ein Zeichen der Verstockung oder als Bestreitung seiner Lehrberechtigung (*Brckn., Ebr., Ew.*) zu fassen. Es scheint ihnen nur unbegreiflich, wie er ohne höhere Schulbildung zu solcher Schriftkentnis habe gelangen können, wie er sie in seinem Lehrvortrage gezeigt hatte (*Weiß*). Diese Verwunderung konte bei Manchen auch ein Weg zum Glauben werden. Deshalb bietet ihnen Jesus den Schlüssel zur Erklärung der auffallenden Thatsache (*Hngstb.*), indem er v. 16 antwortet: „Meine Lehre ist nicht mein (mein Eigentum, von mir selbst erworben), sondern dessen der mich gesandt hat", d. h. von Gott kommend, ‚nicht menschlichen sondern göttlichen Inhalts und Gepräges' (*Lthdt.*). Die Vv. 15 u. 16 sind wichtig gegen alte und neue Versuche, Jesu Weisheit aus menschlicher Bildungsschule herzuleiten (*Mey.*). — V. 17. Von dem göttlichen Ursprung meiner Lehre kann sich jedermann überzeugen. „Wenn jemand will seinen (Gottes) Willen thun, so wird er in Betreff meiner Lehre erkennen, ob sie von Gott ist oder ich von mir selber rede." Es liegt nur am Willen des Menschen. Damit schärft Jesus den Zuhörern das Gewissen. θέλημα αὐτοῦ ist der Wille Gottes, nicht die von Christo erhobene Forderung des Glaubens, nach dem Grundsatze: *fides praecedit intellectum* (*Aug., Luther, Erasm., Lampe: lex fidei,* u. A.); doch auch nicht der Wille Gottes des Schöpfers, der sich im Gewissen kundgibt (*Grot.*) oder dieser zugleich mit dem in der Schrift geoffenbarten göttlichen Willen (*Mey., Stier* u. A.); daher auch nicht ‚auf das Ganze des sittlichen Gebietes und namentlich auf die Grundforderungen der Liebe Gottes und des Nächsten' (*Hngstb.*) zu beschränken, da Gott dem Volke Israel seinen Gnadenwillen nicht blos im Gesetze, sondern auch durch die Propheten geoffenbart hat. Nicht zu übersehen ist dabei das θέλῃ wer seinen Willen thun *will,* nicht: thut, sondern ernstlich bestrebt ist ihn zu thun. Die ganze Offenbarung Gottes im A. T. zielt auf Christum und die Erlösung der Menschen von der Sünde und dem Tode ab, vgl. 5, 46. Darauf muß Gemüt und Wille gerichtet sein, um den Heilswillen Gottes zu erkennen und in Gesin-

1) In v. 15 ist statt καὶ ἐθαύμαζον (Rec. mit ΓΔΛΠ *al.*) ἐθαύμαζον οὖν nach ℵ*BDLTX al.* zu lesen, und in v. 16 das in Rec. und *DLX* fehlende οὖν aus ℵ*BT*ΓΛΠ *al.* aufzunehmen. — V. 19. Statt δέδωκεν (in ℵ*LT*ΓΔΛ *al.*) hat *Lchm.* ἔδωκεν aus *BDH*Π aufgenommen, wie denn auch in v. 22 *DL* ἔδωκεν statt δέδωκεν haben. — V. 22. Das διὰ τοῦτο, über dessen Verbindung die Codices schwanken, hat *Tisch. 8* mit Unrecht nur nach ℵ allein getilgt.

nung und Wandel zu erfüllen. Dann wird man erkennen, daß Jesus von Gott gesandt und seine Lehre Gottes Wort ist, die im Glauben aufgenommen Heil und Leben wirkt. Dies begründet Jesus in v. 18 mit dem allgemeinen Erfahrungssatze: „Wer von sich selber redet (d. h. eigene Weisheit vorträgt), der sucht die eigene Ehre; wer aber die Ehre dessen sucht der ihn gesandt hat, der ist wahr und Unrecht ist nicht in ihm." δόξαν τοῦ πέμψαντος ist nicht die Ehre bei Gott (*de W.*), sondern die Ehre oder Verherrlichung Gottes. Mit dem zweiten Satze deutet Jesus die Anwendung der im ersten ausgesprochenen Erfahrungswarheit auf sein Lehren an. Daß er nicht seine eigene Ehre suchte, das konten die Zuhörer nicht sowol aus seiner oppositionellen Stellung zu den Pharisäern, der herschenden Partei im Volke, als vielmehr aus seinem einzig dem geistlichen und leiblichem Wole des Volkes gewidmeten Wirken erkennen. Daraus ergab sich, daß er ἀληθής ist, die Warheit redet und nicht ἀδικία Unrecht, unsittliches Streben ihn beseelt. ἀδικία Ungerechtigkeit jeder Art ist ein tieferer Gegensatz zu ἀληθής als ψεῦδος. Jesus will damit nicht die Aufrichtigkeit, sondern die Lauterkeit, die sittliche Reinheit hervorheben.

V. 19. Ganz anders stehen die Juden zu dem im Gesetze geoffenbarten Willen Gottes. „Hat euch nicht Moses das Gesetz gegeben? Und niemand von euch thut das Gesetz". Zur Erklärung des formell unvermittelten Uebergangs zu v. 19 bedarf es nicht der Annahme einer nicht berichteten Zwischenrede des Volks (*Kuin.* u. A.) oder eines Zwischenactes (*Olsh.*). Von der Rechtfertigung des göttlichen Ursprungs seiner Lehre und der Lauterkeit seines Wirkens schreitet Jesus fort zur Anklage seiner Widersacher, um ihnen den eigentlichen Grund ihrer Opposition aufzudecken. Nur der erste Satz ist als Frage zu fassen, der zweite (καὶ οὐδείς *cet.*) enthält eine affirmative Aussage, die mit der Frage: „Warum sucht ihr mich zu tödten?" begründet wird. Der Ton liegt auf Μωυσῆς Moses, der Knecht Gottes, durch den sie das Gesetz als Offenbarung des Willens Gottes empfangen haben (*Lthdt.*) und auf dessen Autorität sie ihre Opposition gegen Jesum gründen. τὸν νόμον das Gesetz als Offenbarung des göttlichen Willens, ohne Beschränkung auf ein einzelnes Gebot, etwa des Tödtens (*Storr* u. A.), oder das Sabbatsgesetz (*Kuin.*, *Klee*), auf dessen Uebertretung in dem Falle v. 23 auch *God.* die Worte beziehen will. Gegen die Beziehung der Worte auf ein einzelnes Gebot spricht entscheidend die Allgemeinheit des Ausdrucks: keiner von euch thut das Gesetz.[1] Mit ποιεῖν τὸν νόμον meint

1) Noch weniger kann aber dieser Vorhalt als ‚ein heftiger Ausfall', selbst wenn man ihn durch Jak. 2, 10 f. gegen den Vorwurf der Uebertreibung schützen könte, mit *Weiß* darauf bezogen werden, ‚daß keiner von ihnen daran denkt, sein als gesetzwidrig beschuldigtes Thun erst wirklich an dem Gesetze Moses als ihrer höchsten Autorität zu messen (wie er nachher v. 22 thut), ehe sie ihn verurteilen, und so gerecht zu urteilen, wie es das Gesetz verlangt' (vgl. v. 24). Noch kann auch ‚der Gedanke mit Absicht so allgemein ausgedrükt sein mit Anspielung auf die Sadducäische Hierarchie, die sich (im Gegensatz gegen den Pharisäismus) keineswegs einer großen Gesetzesstrenge befleißigte.' — Ein *Quidproquo*, das willkürlich eingetragen ist.

Jesus nicht ein thatsächliches Beobachten und Befolgen des ganzen Gesetzes oder einzelner Gebote desselben, sondern ihr gesamtes sittliches Verhalten zu dem im Gesetze geoffenbarten Gotteswillen in Gesinnung, Wort und That, analog dem ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν 3, 21. Zum Beweise dafür, daß ihr sittliches Verhalten zum göttlichen Willen nicht dem Gesetze Moses entspricht, erinnert er sie an die Nachstellungen gegen sein Leben, die 5, 16 u. 18 berichtet sind. Die Erinnerung an vor länger als einem Jahre vorgekommene Ausbrüche pharisäischer Feindseligkeit kann nicht befremden, da dieselben Jesum bisher abgehalten halten nach Judäa zu kommen (v. 1). Auch bei dem Volke konte Jesus die Erinnerung daran voraussetzen, da sein damaliges Auftreten und Wirken in Jerusalem so großes Aufsehen erregt hatte, daß laut v. 11 ff. das Volk auf sein Wiederkommen sehr gespannt war. Auch reden ja nach v. 25 etliche Einwohner Jerusalems davon als einer offenkundigen Sache. — Wie konte aber Jesus seinen gegenwärtigen Zuhörern vorhalten: Ihr sucht mich zu tödten? Die Volksmenge weist diesen Vorwurf entschieden zurück. Sie antwortet v. 20: δαιμόνιον ἔχεις „du bist besessen. Wer sucht dich zu tödten?“ δαιμόνιον ἔχειν wie Mtth. 11, 18. Luk. 7, 33 von einem bösen Geiste beseelt sein, wird aber auch von leiblicher Besessenheit gebraucht Luk. 8, 27. Diese Antwort ist nicht blos Ausdruck des Befremdens darüber daß Jesus so etwas, was moralisch unmöglich erschien, denken könne; dies könne nur eine von einem Dämon ihm eingegebene fixe Idee sein (*Mey., Weiß*). Denn für eine Aeußerung über etwas, das man für moralisch unmöglich hält, wäre der Ausdruck: du bist besessen, gleichbedeutend mit: du bist wahnsinnig, zu stark. Es ist vielmehr Aeußerung des Unwillens darüber, daß Jesus sie eines solchen Vorhabens beschuldige, vgl. 8, 48. 52. 10, 20. Der ὄχλος ist zwar nicht ohne weiteres mit Ἰουδαῖοι zu identificiren, aber auch davon nicht so verschieden, daß er nur aus auswärtigen, mit den Absichten der Hierarchen unbekanten Festpilgern bestanden habe (*Mey., Weiß*). Richtig bemerkt schon *Beng.* zu v. 20: *Hierosolymis alii fuisse insidiatores, alii id scisse, v. 25; et ii qui hic loquuntur ab iis fuisse remotiores, nec tamen intus meliores. Jesus ostendit, se profundius eos nosse, et hoc radio eos penetrat.* Viele unter dem ὄχλος mögen von dem Mordanschlage der Pharisäer gegen Jesum nichts gewußt haben. Nur darf man daraus nicht folgern, daß blos diese sich entrüstet über Jesu Wort geäußert haben. Auch die, welchen die Sache bekant war, wolten davon nichts wissen, weil sie sich nicht activ daran beteiligt hatten. Jesus aber faßte nicht blos die thatsächliche Machination seiner Widersacher ins Auge, sondern die Gesinnung und Herzensstimmung, nach welcher sie nicht besser als ihre pharisäischen Oberen waren. Dies ergibt sich aus seiner Antwort v. 21 ff., die, wie εἶπεν αὐτοῖς zeigt, nicht an den ὄχλος im Unterschiede oder Gegensatze von Ἰουδαῖοι, sondern an die gesamte Zuhörerschaft gerichtet ist.

V. 21. „Ein Werk habe ich gethan und ihr wundert euch deshalb.“ Diese Antwort nimt scheinbar keine Rücksicht auf die Zwischenrede des ὄχλος, sondern erinnert an die 5, 2 ff. erwähnte Heilung am Sabbate,

welche ihrer Aller Befremden hervorgerufen hat, ohne auf den Mordplan der Oberen weiter einzugehen, beantwortet aber damit indirect die Einrede, indem er ihnen durch das πάντες θαυμάζετε die geheime Wurzel des Mordplanes aufzeigt, ohne einen der Zuhörer davon auszunehmen. θαυμάζετε drükt Befremden des Unwillens über eine anstößige Handlung aus, wie aus dem ἐμοὶ χολᾶτε v. 23 erhellt. Das *eine* Werk (ἓν ἔργον) weist so deutlich auf die Heilung des Gelähmten hin, um deren willen die Juden ihn der Sabbatübertretung angeklagt hatten, daß man die Worte nicht mit *Weiß* in ‚seine Sabbatheilungen' verallgemeinern und noch andere solche anstößige Sabbatheilungen, welche der galiläische ὄχλος gesehen haben mochte, willkürlich ergänzen darf. — Die Verbindung des διὰ τοῦτο ist streitig. Der Syrer, Codd. der Itala, u. Goth., *Cyrill., Chrys., Euthym., Luther, Erasm., Beng.* u. v. A., unter den Neueren *Mey, God.* u. *Lthdt.* haben es zum Folgenden gezogen: deshalb hat euch Moses die Beschneidung gegeben, und entweder mit *Beng.* erklärt: *propterea, hoc mox declaratur per* οὐχ' ὅτι *nempe quia,* wodurch ein im Contexte völlig unmotivirter Nachdruck auf die jedenfalls nur nebensächliche Bestimmung über den Ursprung der Beschneidung fält (*Weiß*); oder man hat es elliptisch gefaßt: deshalb *sage,* meine ich (*Winer* Gr. §. 64, 6. S. 555), oder: darum *wisset* d. h. ich will euch euer Befremden heben (*Winer* §. 7, 3. S. 58), und dabei eine Rückbeziehung auf den vorhergehenden Gedanken angenommen (*Mey.*), oder das οὐχ' ὅτι *cet.* für negative Angabe des Grundes gehalten, welcher die positive Begründung mit καὶ ἐν σαββάτῳ *cet.* folge: deshalb hat euch Moses die Beschneidung gegeben, nicht weil ... und am Sabbat beschneidet ihr einen Menschen; deshalb steht die Beschneidung höher als der Sabbat. ‚Deshalb wird, wenn der achte Tag auf einen Sabbat fält, am Sabbat die Beschneidung vollzogen, damit das Gesetz Moses nicht gebrochen werde' (*Lthdt.* in d. 2. Aufl.). Aber ‚man fühlt, welche Gewalt diese Auslegung dem Texte anthut'. So urtheilt *God.* mit Recht über diese Erklärung und proponirt folgende Sinnbestimmung: ‚Eben deswegen, um euch zu zeigen, daß ihr über mein Thun euch nicht verwundern dürfet, hat Moses kein Bedenken getragen, in seinem Gesetze einen Conflict zwischen der Beschneidungsverordnung und dem Sabbatgesetze stehen zu lassen'. Aber auch diese Auffassung entspricht dem Wortlaute so wenig, daß wir sie nur annehmen dürften, wenn der Verbindung des διὰ τοῦτο mit dem Vorhergehenden entscheidende syntactische Gründe entgegenständen. Aber der Grund, daß bei Johannes διὰ τοῦτο mit folgendem ὅτι gewöhnlich auf das Folgende sich bezieht (5, 16. 18. 6, 65. 8, 47. 10, 17), während es bei der Verbindung mit θαυμάζετε überflüssig nachschleppen würde (*Mey., Lthdt.*), beweist nichts. Ueberflüssig und nachschleppend ist διὰ τοῦτο bei dieser Verbindung nicht, sondern mit Nachdruck an das Ende des Satzes gestelt, wogegen sich vonseiten des Sprachgebrauchs und der Syntax nichts einwenden läßt, da θαυμάζειν auch Mrk. 6, 6 u. bei *Aelian, V. H. 12, 6. 14, 36* mit διά construirt ist. Mit Recht haben daher schon *Theophyl., Beza, Wolf, Mill* u. A., unter den Neueren

Lcke., Thol., Olsh., de W., Bg.-Cr., Maier, Bäuml., Hngstb., Ew., Ebr. u. *Weiß* auch *Lchm.* im *N. T.* διὰ τοῦτο zu θαυμάζετε gezogen.

In v. 22 f. zeigt Jesus, wie unberechtigt ihr Anstoß an seiner Sabbatheilung sei durch den Hinweis darauf, daß Moses durch Anordnung der Beschneidung am achten Tage nach der Geburt des Kindes ein Thun am Sabbat geboten habe, welches sie befolgen, ohne darin eine Sabbatverletzung zu finden. „Moses hat euch die Beschneidung gegeben", vgl. Lev. 12, 3. Der Satz: „nicht daß (οὐχ' ὅτι wie 6, 46) sie von Mose ist, sondern von den Vätern" (den Patriarchen, vgl. Gen. 17, 10 ff.), enthält eine nebensächliche Bemerkung Jesu; jedoch nicht blos eine historische Bemerkung Jesu (*Thol.* u. Aeltere) oder des Evangelisten (*Lcke.*), sondern eine Andeutung des hohen Wertes derselben, nicht der höheren Dignität *respectu sabbati* (*Beng.*). Denn Jesus wolte gewiß nicht das Sabbatgebot im Verhältnis zur Beschneidung herabsetzen, noch weniger der Beschneidung als traditioneller Einrichtung (*Paul., Bg.-Cr., Ew.*) eine geringere Heiligkeit als dem Sabbat beimessen. Auch die beiden Oeconomien, die altpatriarchalische und die mosaische, stelt Jesus damit nicht einander gegenüber. Denn so richtig an sich der Gedanke ist, daß die Beschneidung Zeichen des Verheißungsbundes ist, welcher dem Zeichen des Sinaitischen Bundes, der Sabbatfeier, dem Zeichen der Heilsgemeinschaft mit Gott vorangeht (*Besser, Burger* nach *Lampe*), weshalb die Beschneidung in das Gesetz aufgenommen, dem Sabbat vorangehe (*Lthdt.*), so ist dies doch in den Worten: Moses hat euch die Beschn. *gegeben* (δέδωκεν) weder ausgesprochen noch angedeutet. Mit der Bemerkung, daß die Beschneidung nicht von Mose, sondern von den Patriarchen herkomt, wolte Jesus nur den hohen Wert und die Wichtigkeit derselben andeuten, nicht gegenüber dem Sabbatgebote, sondern in Bezug auf seine Argumentation in v. 23, in welcher er ihren Wert gegenüber der von ihm am Sabbat verrichteten Heilung eines ganzen Menschen herabzusetzen schien. „Wenn Beschneidung jemand empfängt am Sabbat, damit das Gesetz Moses nicht gebrochen werde, zürnet ihr mir, daß ich einen ganzen Menschen gesund machte am Sabbat?" ἐμοὶ χολᾶτε ist Frage des Vorwurfs s. v. a. habt ihr dann ein Recht, mir wegen der Heilung eines Menschen am Sabbat zu zürnen? Seine That stelt Jesus in eine Kategorie mit der Beschneidung und bezeichnet sie als Heilung eines ganzen Menschen im Gegensatz zur Heilung eines Gliedes, welche durch die Beschneidung vollzogen wurde. Damit kann er nicht die auf die Beschneidung folgende Heilung gemeint haben, wodurch der Gegensatz verschoben und schief würde. Die Beschneidung selbst ist als Heilung des Menschen an diesem Gliede gedacht, selbstverständlich aber nicht in medicinischer Hinsicht — denn vom medicinischen Nutzen derselben weiß die Schrift nichts — sondern in heilsgeschichtlicher Beziehung, als Reinigung des Leibesgliedes, welches behufs der Fortpflanzung des zur Anbahnung des Heils der Menschheit erwählten Geschlechtes dient und für diesen Zweck in den rechten Stand gesezt wurde. Vgl. über diese religiöse Bedeutung der Beschneidung *m.* bibl. Archäol. S. 333 ff. Da-

gegen hat Christus den ganzen Menschen, nämlich sein ganzes Leibesleben in den rechten Stand gesezt. Die Beschneidung solte zum Mittel für die Aneignung des Heils gereichen, welches durch Christum der ganzen Menschheit gebracht wird. Wenn nun die Beschneidung als ein die Heilsoffenbarung vorbereitender Act nach dem Gesetze am Sabbat verrichtet werden solte, so hat auch Christus, wenn er sich durch die Heilung eines Menschen als Heilsbringer bezeugt und dies am Sabbat gethan hat, das Gesetz nicht übertreten. Mit Fug und Recht konte er daher seine Rechtfertigung mit der Rüge v. 24 schließen: „Richtet nicht nach dem Augenscheine, sondern richtet das (meinem Thun entsprechende) gerechte Gericht."

V. 25—30. *Jesu Herkunft von Gott.*[1] Die freimütige, seine Gegner ihres Unrechts überführende Rechtfertigung seines Thuns machte Eindruck auf die Zuhörer, so daß einige Einwohner Jerusalems sich darüber verwunderten, daß man ihn so frei offen reden lasse. Sie sagten v. 25 f.: „Ist dieser nicht der, welchen sie zu tödten suchten? Und siehe er redet mit Freimütigkeit und nichts sagt man ihm. Doch nicht etwa in Warheit haben die Obersten erkant, daß er der Christ ist?" Die so Redenden wissen von den Plänen ihrer Oberen, ohne dabei beteiligt zu sein, sind also von dem ὄχλος, der mit den Plänen der Oberen nicht bekant war, zu unterscheiden. Sie können nicht begreifen, wie man Jesum so freimütig reden lasse, ohne ihm zu widersprechen, und werfen die Frage auf, ob nicht etwa wirklich die Obersten d. h. die Mitglieder des Synedriums in Jesu den Messias erkant haben. Aber dies dünkt ihnen doch unmöglich und sie setzen daher gleich hinzu v. 27: „Aber von diesem wissen wir woher er ist, der Christ aber, wenn er komt, weiß niemand, woher er ist." Πόθεν ἐστίν bezieht sich nicht auf den Geburtsort, der bei Jesu (v. 41) und bei dem Messias (v. 42) bekant war, sondern auf die nähere Herkunft, Vater, Mutter, Familie, vgl. Mtth. 13, 55. Daß diese vom Messias niemand wisse, hängt zusammen mit der jüdischen Vorstellung, daß der Messias plötzlich erscheinen oder aus der Verborgenheit hervortreten werde, die man warscheinlich aus den Weissagungen von seinem himmlischen Ursprunge, wie Mich. 5, 1. Mal. 3, 1 (plötzlich wird kommen), Dan. 7, 13 gefolgert hatte, und von der sich Spuren bei *Justin. c. Tryph. c. 8* u. *110* finden, welche im Talmude dahin ausgebildet worden, daß er, wenn auch geboren, doch unbekant sein werde, bis der Elias kommen und ihn offenbar machen werde; vgl. *Oehler* in *Herz.*'s Realencykl. IX S. 438 u. *Schürer,* Neutestl. Zeitgesch. S. 585. — ‚Sie wußten — bemerkt hierzu *Lthdt.* treffend — von seiner Lehre nicht, wo er sie her habe, wenn sie sich auch einbildeten, daß er sie etwa selbst erfunden haben möge; so wußten sie auch von

1) V. 26. Das ἀληθῶς hinter ἐστιν (Rec.) fehlt in ℵ*BDKL al.* u. Verss. und ist als aus dem Hauptsatze oder aus v. 40 eingekommen zu streichen. — V. 29. Das δέ hinter ἐγώ (Rec. mit ℵ*DX*) ist wol nur Verbindungszusatz und nach *BLT al.* mit *Tisch. 8* u. A. wegzulassen, aber auch ἀπέσταλκεν (*Tisch. 8* nach ℵ*D*) wol nur grammatische Aenderung nach dem voraufgegangenen Präsens und ἀπέστειλεν (Rec. mit *BLT al.*) für richtig zu halten.

seiner Person nicht, wo sie her sei, wenn sie sich auch einbildeten es zu wissen. Um jener Einbildung willen nahmen sie jene, um dieses vermeintlichen Wissens willen nahmen sie diese nicht an.'

Dieses Urteil über seine Herkunft gab Jesu Anlaß, im Tempel seine Stimme laut zu erheben und ihnen v. 28 zu sagen: „Ja mich kennet ihr und wisset, woher ich bin? Und von mir selbst bin ich nicht gekommen, sondern es ist ein wirklicher, der mich gesandt hat, den ihr nicht kennet." Die ersten beiden καί sind correlat: sowol — als auch; das dritte vor ἀπ' ἐμαυτοῦ ist das betonte *und*, mit welchem Johannes öfter einen Gegensatz einführt. Da Jesus im zweiten Hemistiche den über ihn Urteilenden die Kentnis seines Ursprungs, seine Herkunft von Gott abspricht, so würde er sich in einem Athem widersprochen haben, wenn er in den ersten Sätzen nur die Worte jener Leute wiederholt und ihnen die Kentnis sowol seiner Person als seiner Herkunft zugestanden hätte, wie *Mey.* u. *Weiß* mit *August.* u. *Bengel* annehmen. Unrichtig ist auch der für diese Annahme angeführte Grund, daß ‚die göttliche Sendung Jesu von seinem menschlichen Wesen und Ursprung unabhängig war.' Die göttliche Sendung Jesu läßt sich nach der Schriftlehre von seiner göttlichen Herkunft, seinem Herabgekommensein vom Himmel nicht abstract scheiden und seine gottmenschliche Person nicht ebionitisch zu einem mit göttlichen Gaben ausgerüsteten Menschen herabsetzen. Die Worte sind entweder als eine nur durch den Ton angedeutete Frage (*Grot., Lampe, Storr, Lthdt., Ew.*) zu fassen, oder für ironisch gesprochen zu halten (mit *Luther, Calv., Beza, Lcke., Thol., Olsh., Bg.-Cr.* u. A.), wogegen *Beng.* eingewandt hat: *Ironia nunquam usum invenies Dominum.* Zur Ironie paßt auch nicht recht das ἔκραξεν ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων, welches die Feierlichkeit der Rede andeutet. ἔκραξεν drükt das laute Aussprechen wichtiger, beherzigenswerter Warheiten aus, vgl. 1, 15; und die Bemerkung, daß Jesus im Tempel lehrte, die nach dem Vorhergehenden entbehrlich erscheint, ‚gehört auch zur Schilderung der Feierlichkeit des Moments' (*Mey.*). Aus diesen Gründen geben wir der Auffassung als effectvolle Frage den Vorzug. Daran schließt sich sofort die entschiedene Verneinung der Meinung jener Leute. καί und doch bin ich nicht von mir selbst gekommen. ἐλήλυθα bezeichnet nicht den Beruf, sondern die Herkunft. Denn damit tritt Jesus dem πόθεν ἐστίν, welches jene Leute zu wissen meinten, entgegen. ἔστιν ἀληθινός es ist ein wirklicher. ἀληθινός nicht gleich ἀληθής (*Cyr., Chrys.* u. v. Kchv., *Bg.-Cr., Stier*), sondern nach constantem johanneischen Sprachgebrauche: wirklich, der Idee entsprechend. Es ist ein wirklicher Sender, der mich gesandt hat, kein blos vermeintlicher, eingebildeter, so daß meine Sendung, wie ihr meinet, blos in meiner Phantasie existirte (*God.*). Doch nicht in dem Sinne: ‚es existirt ein solcher' (*Weiß*), so daß der Nachdruck auf ἔστιν läge; denn nicht die Existenz des Senders soll betont werden, sondern daß der, welcher ihn gesandt hat, mit vollem Rechte als Sender zu betrachten ist; nicht ‚inwiefern in Gott die Idee des Senders sich verwirklichen soll', was nach *Weiß* nicht abzusehen sei, sondern

so, daß Gott mit Recht als Sender zu nennen, und die Sendung Christi eine reale, der Idee einer Sendung entsprechende ist. So gefaßt bilden die Worte den richtigen Gegensatz zu dem ‚nicht von mir selbst bin ich gekommen.' Aber Jesus beschränkt sich nicht darauf, der Meinung der Gegner die richtige Thesis entgegenzuhalten, sondern fügt hinzu: „den ihr nicht kennet", womit er auf den eigentlichen Grund ihrer Opposition gegen seine göttliche Herkunft hinweist. Sie kennen den nicht, welcher Jesum gesandt hat, weil sie nicht in der rechten Gemeinschaft mit Gott stehen. Dies liegt implicite in v. 29: „Ich kenne ihn, denn ich bin von ihm her" (παρ' αὐτοῦ). Da παρά *c. genetivo* von dem steht, der aus dem Bereich einer Person komt (*Winer* §. 47. b. S. 342), so bezeugt Jesus mit diesen Worten seine Herkunft aus der Gemeinschaft mit Gott, womit das: „und er (ἐκεῖνος jener den ihr nicht kennet) hat mich gesandt" seine nähere Bestimmung erhält. Weil er der von Gott her Seiende ist, so hat Gott ihn gesandt. Der Sendung Christi in die Welt geht das Sein bei Gott dem Vater vorauf. Er ist im eigentlichsten Sinn der Sohn Gottes und kann auch allein über seine Herkunft Aufschluss geben; nicht die Juden, die nur nach seiner menschlichen Erscheinung urteilen.

V. 30. Diese Rede, in welcher Jesus den Beurteilern seiner Person und seines Berufes die Kentnis Gottes absprach und sich die Herkunft von Gott, die Wesensgemeinschaft mit Gott vindicirte, erbitterte die Gegner, die darin eine Gotteslästerung fanden, dermaßen, daß sie ihn zu greifen suchten. „Aber niemand legte Hand an ihn, denn seine Stunde war noch nicht gekommen". Πιάσαι anfassen, greifen, verhaften. Ihn zu tödten, das ist fortan die Losung der Juden, vgl. v. 32. 44. 8, 20. 10, 39. 11, 57. Ueber ἡ ὥρα αὐτοῦ s. zu 2, 4. Hier ist es die von Gott bestimte Zeit, da er durch Tod und Auferstehung verklärt werden solte. Je mehr die Juden durch das Zeugnis Jesu im Gewissen überführt wurden, um so mehr steigerte sich ihr Widerspruch und tödtlicher Haß. Wie sich darin das Gericht der Verstockung zeigt, dem sie immer mehr verfallen, so zeigt sich auch das Walten der Hand Gottes darin, daß sie außer Stand sind, ihren Mordplan auszuführen. Dieses göttliche Walten ist aber nicht durch Gewissensregung vermittelt zu denken (*Hngstb., God.*), sondern durch die Scheu vor dem Volke, welches Jesum um seiner Lehre und seiner Werke willen für einen Propheten oder für den Messias zu halten geneigt war (*Mey., Lthdt.* u. A.); vgl. 11, 47 f. Luk. 22, 3. Mtth. 26, 5. Mrk. 14, 2.

V. 31—36. *Jesu Hingang zu Gott.*[1] Den Anlaß zur Erwähnung

1) In v. 31 hat *Tisch. 8* nach ℵ*D* die Wortstellung: πολλοὶ δὲ ἐπίστευσαν ἐκ τοῦ ὄχλου vorgezogen, während die Rec. mit *CΔΛ* ἐπίστευσαν hinter ἐκ τ. ὄχλου hat. Dagegen halten *Lchm., Mey., Weiß* mit *BKLTX*Π *al.* die Wortfolge: ἐκ τοῦ ὄχλου δὲ πολλοὶ ἐπίστ. für die richtige, aus der sich alle Varianten erklären. Das ὅτι vor ὁ Χριστός fehlt in ℵ*BDEKLTX* und ist gewiß unecht, obwol es *Mey.* für ausgefallen hält. Statt μήτι in *GHMSUV al.* (Rec.) ist μή nach ℵ*BDEKLTX al.* mit *Griesb.* u. *Tisch.* zu lesen und τούτων hinter σημεῖα in *EGHMS* u. Rec. nach ℵ*BDKLTX*Π *al.* zu streichen; dagegen

seines Hinganges zu Gott gab Jesu der Beschluß der jüdischen Oberen, ihn zu verhaften. V. 31 f. Da viele aus der Volksmenge an Jesum glaubten und sprachen: der Messias könne nicht mehr Zeichen thun als Jesus gethan habe, und die Pharisäer diese Rede hörten, so sandten die Hohenpriester und Pharisäer Diener aus, ihn zu verhaften. τοῦ ὄχλου ist nicht auf die galiläischen Festpilger zu beschränken. Gemeint ist überhaupt die Masse des Volks, die am Feste sich im Tempel einfand. πιστεύειν εἰς αὐτόν an Jesum als Messias, nicht blos als Propheten oder Gottesgesandten glauben. Dies ergibt sich aus ihrer Rede, daß der Messias nicht mehr Wunder thun könne, als Jesus thue, woraus freilich auch erhellt, daß ihr Glaube noch sehr an der Aeußerlichkeit der Wunder haftete. ὧν οὗτος mehr als die, welche dieser (οὗτος auf Jesum als anwesend hinweisend) gethan habe. ἐποίησεν nicht blos in Galiläa (nach vielen Ausll.), sondern überhaupt, auch in Jerusalem, wenngleich nicht erst am Laubhüttenfeste. ὁ Χριστὸς ὅταν ἔλθῃ ist mit Nachdruck absolut voraufgestellt. μὴ — ποιήσει ist Frage verneinenden Sinnes: doch nicht mehr Zeichen wird er thun? Also wird Jesus wol der Messias sein. V. 32. Dieses Murmeln, halblaute Urteilen über Jesum bewog die Pharisäer, einen Haftbefehl des Synedriums gegen Jesum zu erwirken. Als die Hörer des Gemurmels sind nur οἱ Φαρισαῖοι genant (diese eifrigen Wächter des Gesetzes), dagegen als Aussender der Gerichtsdiener die ἀρχιερεῖς und die Φαρισαῖοι; dies sind die Glieder des Synedriums, des obersten Gerichtshofs, der allein die Verhaftung zu verfügen und zu vollziehen berechtigt war. Wir haben demnach anzunehmen, daß die Pharisäer den Antrag stelten und das Synedrium die Verhaftung beschloß und die Ausführung des Beschlusses anordnete. Das Synedrium bestand zwar aus ἀρχιερεῖς, πρεσβύτεροι und γραμματεῖς; hier aber sind die πρεσβύτεροι übergangen und statt der γραμματεῖς die Pharisäer als die berufsmäßigen Gesetzeslehrer neben den ἀρχιερεῖς genant, weil diese beiden Parteien die Sache betrieben.

V. 33 u. 34. Infolge dieses Vorgangs (οὖν) sprach Jesus zu den Juden: „Noch eine kleine Zeit bin ich bei euch und ich gehe hin zu dem, der mich gesandt hat. Ihr werdet mich suchen und nicht finden, und wo ich (dann) bin, könnet ihr nicht hinkommen". Aus dem οὖν ergibt sich, daß Jesus von dem Vorhaben der jüdischen Oberen Kunde erhielt und dadurch veranlaßt wurde, ihnen seinen baldigen Hingang zu Gott anzukündigen. Dies sprach er ohne Zweifel im Tempel; ob aber durch die dort sich einfindenden Gerichtsdiener dazu veranlaßt (*Mey.*,

---

die Rec. ἐποίησεν in $\aleph^c$ *BLT* u. vielen a. Mjsk. dem ποιεῖ bei *Tisch. 8* nach $\aleph$*D* u. Verss. vorzuziehen. — V. 32. Die Stellung des οἱ Φαρισαῖοι vor οἱ ἀρχιερεῖς (Rec. mit *EHMSV*ΓΔΛ) ist eine durch das erste Hemistich herbeigeführte Aenderung und mit *Tisch. 8* nach $\aleph$*BDGKLTUA*Π *al.* οἱ ἀρχιερεῖς voranzustellen. — V. 33. αὐτοῖς nur in *T.* Minusk. u. Rec. fehlt in den übrigen Mjsk. und ist späterer Zusatz. — In v. 34 und 36 ist hinter εὑρήσετε in *BTX* με zugesezt, und von *Tisch. 8* u. A. nach $\aleph$*DL*ΓΔΛΠ *al.* getilgt. — In v. 35 hat *Tisch. 8* ἡμεῖς vor εὑρήσωμεν weggelassen gegen *BLT*ΔΛΠ *al.*, welche es bieten und schwerlich nur der Concinnität wegen zugesezt haben.

Lthdt.), bleibt fraglich. Seine Rede wendet sich an die ganze Versammlung (μεθ' ὑμῶν), die daraus die Mahnung ziehen solte, die kurze Zeit, die er noch bei ihnen sein werde, zu ihrem Heile zu benutzen (*Lcke., Hngstb., Lthdt., God.*). Dies liegt in den Worten: Ihr werdet mich suchen und nicht finden. Das ζητήσετε ist nicht ein feindliches Suchen (*Orig.*), vgl. dagegen 13, 33, sondern ein Suchen zur Hilfe und Rettung (*Chrys., Theophyl., Euthym., Erasm., Calv., Brckn., Ew., Lthdt.* u. A.), und geht zunächst auf die Zeit des göttlichen Strafgerichts der Zerstörung Jerusalems (Luk. 19, 43. 20, 16 ff.). με *mich* d. i. aber nicht die Person Jesu als wundermächtiger Helfer, der sie aus der unheilvollen Katastrophe retten könne (*Mey.*), auch nicht der Messias, in dem allgemeinen Sinne: ‚ihr werdet dann den Messias suchen, den ihr in meiner Person verworfen habt (*Weiß* mit *Flac., Lampe, Neand., Ebr.*), wobei die Worte nur die gänzliche Trennung oder den Gedanken der Vergeltung ausdrücken würden. με ist Jesus als Heiland, der ihnen Heil und Leben anbietet. Ihn werden sie beim Hereinbrechen des Gerichts suchen und nicht finden; denn er ist nach seinem Hingange zu Gott in der Gemeinschaft seines Vaters im Himmel, wohin sie nicht kommen können. Weil sie ihn, ihren Erlöser von Sünde und Tod verschmäht haben, so werden sie in ihren Sünden sterben (8, 21), nicht blos von Christo sondern auch von Gott getrent sein, nicht einmal den Trost haben, durch den Tod zu Gott zu kommen (*Hngstb., Lthdt.*). — Diese ernste Gerichtsankündigung erfüllt sich an dem in seiner Verstockung gegen Jesum Christum verharrenden jüdischen Volke noch fort und fort, daß sie den Messias suchen, aber nicht finden, so lange sie ihn nicht in Jesu Christo erkennen.

V. 35 u. 36. Diesem ernsten Worte suchten die Juden durch böswillige Misdeutung seinen Stachel zu nehmen. Sie sprachen zu einander: „Wohin will dieser gehen, daß wir ihn nicht finden werden? Doch nicht in die Zerstreuung unter den Griechen will er gehen und die Griechen lehren?“ Da Jesus sein Gehen πρὸς τὸν πέμψαντά με angekündigt hat, so mußten sie wissen, daß er von seinem Hingange zu Gott geredet hatte. Denn πρὸς τὸν πέμψαντά με mit *Paul.* u. *Mey.* für nicht ursprünglich, sondern für einen johanneischen Zusatz zu halten, dafür fehlt jede Berechtigung. So willkürlich hat Johannes die Reden Jesu nicht geändert. Aber die Juden wolten Jesu Wort nicht verstehen. διασπορὰ τῶν Ἑλλ. ist nicht die Zerstreuung der Griechen = *dispersi Graeci*, wie nach *Chrys.* u. A. noch *Hngstb.* aus Gen. 10, 8 u. 32 zu beweisen gesucht hat, sondern nach 1 Petr. 1, 1 u. Jak. 1, 1 die Zerstreuung der Juden in Heidenländern; und τῶν Ἑλλήνων Griechen sind nicht unter den Griechen wohnende und griechisch redende Juden, die im N. T. constant Ἑλληνισταί heißen. Doch braucht man deshalb διασπορά nicht wie Jak. 1, 1 von dem Orte oder Lande zu verstehen, sondern das Abstractum διασπορά ist die Zusammenfassung der Concreta: die in der Zerstreuung lebenden Juden, und der Genetiv τῶν Ἑλλήνων die äußerliche, räumliche Beziehung ausdrückend: die Zerstreuten unter den Hellenen; vgl. *Winer* §. 30. 2. b. a. S. 176. Sie meinten: Jesus

wolle sich zu den unter den Griechen (Heiden) zerstreuten Juden begeben und von da aus Lehrer der Heiden werden. Damit sprachen sie unbewußt eine Ahnung aus, die durch die Verkündigung des Evangeliums sich bewarheiten solte; eine unwillkürliche Weißagung ähnlich der des Kajaphas 12, 50 (*God., Mey., Hngstb., Lthdt.*). — Die Einführung der Frage mit μή zeigt, daß dieser Einfall ihnen selbst nicht warscheinlich vorkomt. Daher sagen sie v. 36 weiter: τίς ἐστιν ὁ λόγ. was ist dieses Wort, das er sagte: ihr werdet...? was will er damit sagen? Wir verstehen diese Rede nicht. — Da die Juden diese spöttische Bemerkung nur gegen einander äußerten, so beachtete Jesus sie nicht weiter. Der Evangelist teilt daher im Folgenden zunächst einen Ausspruch Jesu im Tempel am lezten Festtage mit.

V. 37—39. **Jesus der Born des Lebenswassers.**[1] — V. 37. „Am lezten Tage aber, dem großen des Festes." Der lezte Tag des Festes ist nicht der siebente (*Theophyl., Buxt., Beng.* u. A.), sondern, wie fast alle neueren Ausll. annehmen, der achte. Dies zeigt das Prädicat τῇ μεγάλῃ, welches *Luther* dem Sinne nach treffend erklärt: ‚der am herrlichsten war', d. h. an dem die Festfreude ihren Höhepunkt erreichte. Im Gesetze ist zwar die Dauer des Laubhüttenfestes auf 7 Tage bestimt, vgl. Lev. 23, 34. Num. 29, 12, daneben aber noch ein achter Tag des Festes erwähnt, der mit sabbatlicher Ruhe, heiliger Versammlung und besonderen Festopfern gefeiert werden solte als עֲצֶרֶת Schlußfeier der Festhälfte des Jahres (Lev. 23, 36. Num. 29, 35), wonach *Joseph. Antt. III, 10, 4* vom Laubhüttenfeste bemerkt, daß man es acht Tage feierte. Dagegen war der siebente Tag vor den anderen mittleren Festtagen durch nichts ausgezeichnet und hinsichtlich der Festopfer ihnen nachstehend; vgl. *m.* bibl. Archäol. S. 432). ἑστήκει (da) stand Jesus und rief laut: „Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke". ἑστήκει und ἔκραξεν deuten die Wichtigkeit des folgenden Ausspruchs an, vgl. v. 28. Die bildliche Form desselben wird von den meisten Ausll. aus einer Anspielung auf den Festritus der Wasserlibation erklärt. Nach rabbinischer Ueberlieferung holte nämlich an jedem der sieben Festtage

1) V. 37. Das ἔκραξεν der Rec. mit *BLTΔΓΛΠ al.* ist nicht mit *Tisch. 8* nach ℵ*D* u. Verss. in ἔκραζεν zu ändern, da dieses dem vorhergehenden Plusquamperf. conformirt erscheint. Auch πρός με ist nicht, weil in ℵ*D* fehlend, wegzulassen, da es durch ℵ^{c}*BLT* u. die übrigen Mjsk. geschüzt ist und die Weglassung durch Apok. 22, 17 veranlaßt sein kann. — V. 39. Das οὔ ἤμελλον in ℵ*DGHLT al.* statt ὃ ἤμ. in *BEKMS al.* ist als gut griechische Attraction warscheinlich sprachliche Besserung. Dem οἱ πιστεύοντες hat *Lchm.* nach *BLT* οἱ πιστεύσαντες vorgezogen, das wol ursprünglich sein mag und als scheinbar unpassend in οἱ πιστεύοντες (*Tisch. 8* nach ℵ*DΔΓΔΛΠ*) geändert sein kann. — Bei πνεῦμα hat die Rec. mit *LΔΓΔΛ al.*, Vlg., Copt. den Zusatz ἅγιον, *B:* δεδομένον, welches *Lchm.* aufgenommen hat, *D:* ἐπ' αὐτούς (*A* u. *B* haben hier Lücken). *Tisch. 8* hat alle diese Zusätze gestrichen. Aber ἅγιον ist doch ziemlich stark bezeugt und vielleicht nur weggelassen worden, um die scheinbare Verneinung des heiligen Geistes als dritter Person der Gottheit zu beseitigen, und δεδομένον mit oder ohne ἐπ' αὐτούς aus demselben Grunde zugesezt, um den Satz auf die Ausgießung des heil. Geistes zu beschränken.

ein Priester zur Zeit des Morgenopfers in einem goldenen Kruge Wasser aus der Quelle Siloah und goß dasselbe mit dem Wein des Trankopfers vermischt an der Westseite des Brandopferaltars in zwei durchlöcherte Schalen aus, unter Trompetenschall und dem Lobgesange: „Ihr schöpfet Wasser mit Freuden aus dem Brunnen des Heils“ Jes. 12, 3; vgl. *Tract. Succa IV, 1* mit der Erklärung von *Dachs* p. 368 f. Nach *R. Jehuda* in der Gemara soll dieser Ritus auch noch am 8. Tage stattgefunden haben; vgl. *Dachs l. c.* p. 404. Falls derselbe aber auch nur an den 7 Tagen vorkam, konte Jesus doch am achten noch darauf Bezug nehmen und dem Volke zurufen, zu ihm zu kommen, um wirkliches Lebenswasser zu trinken. Gegen die Anknüpfung an diesen Festritus liefert der Umstand, daß das Trinken das wesentliche Moment des Ausspruches Jesu ist, in Jesaja aber und im Festritus nur das Schöpfen des Wassers, keine triftige Instanz (gegen *Weiß*). Der Festritus war nicht blos dankbare Erinnerung an die Wasserspendung in der Wüste, sondern zugleich sinnbildlicher Ausdruck des Dankes für diese göttliche Gnadenerweisung und der Bitte um fernere Gewährung derselben. Im Blicke auf die Wasserspendung in der Wüste stelt Jesaja das messianische Heil unter dem Bilde des Wasserschöpfens aus Brunnen des Heils dar. Dieses Heil will Christus denen spenden, die an ihn glauben. Er ist der Born, aus dem Leben wirkendes Wasser hervorströmt. διψᾷ ist Bild des geistlichen Bedürfnisses, und πινέτω Bild der Befriedigung dieses Bedürfnisses, wie 4, 14. 6, 35 vgl. Mtth. 5, 6. Das Wasser, welches Jesus zu trinken gibt, ist sein Wort, welches jedes geistliche Bedürfnis befriedigt.

V. 38. „Wer an mich glaubt, wie die Schrift sagt, Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leibe fließen.“ Ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ ist absolut voraufgestelt und im Nachsatze durch αὐτοῦ wieder aufgenommen, nach hebräischer Ausdrucksweise: Was den betrift, der an mich glaubt, so werden, wie die Schrift sagt, Ströme u. s. w. καθὼς εἶπεν ἡ γρ. gehört nicht zu πιστεύων εἰς ἐμέ, den Glauben als schriftgemäß bezeichnend (*Chrys., Theophyl., Euthym., Calov.* u. A.), sondern zum Folgenden als Einführung eines Schriftwortes, aber nicht in der Form eines wörtlichen Citats, sondern laut καθὼς εἶπ. *wie* die Schrift sagt, als freie Wiedergabe einer Schriftwarheit. Ein gleichlautender Ausspruch findet sich auch im A.T. nicht, weshalb *Semler, Paul., Bleek* (Beitr. S. 234) u. *Weizs.* S. 518 an eine apokryphische oder eine verloren gegangene kanonische Schrift dachten, *Ew.* an ein verloren gegangenes Stück der Proverbien. Aber gegen die Analogie und die geschichtliche Warscheinlichkeit, da die Schriften des A. T. damals längst ein geschlossenes Ganzes bildeten, und apokryphische Dicta im N. T. nirgends als ἡ γραφή citirt werden. Zu Grunde liegt Jes. 58, 11, wo der der rechten Gottesfurcht sich befleißigenden Gemeinde als Segen des Herrn verheißen ist, daß sie ein Wasserquell sein werde, der niemals versiegt (*v. Hofm.* Schriftbew. II, 2 S. 13. *Lthdt., Ebr.*), frei combinirt mit ähnlichen Stellen, besonders Jes. 44, 3. 55, 1. auch Ezech. 47, 1. 12. Zach. 13, 1. 14, 8. Joel 3, 1. 23, und dem auszusprechenden

Gedanken angepaßt. Damit erledigt sich auch das Bedenken, daß in allen angeführten Stellen vom Ausströmen des Wassers nichts vorkomt. Für den Gedanken vgl. 4, 14. — Ganz ferne liegt dagegen die Beziehung auf den Fels am Horeb (Exod. 17, 6. Num. 20, 11), aus dem der Herr seinem Volke Wasser gab (*God*); da abgesehen von dem Unpassenden der Vergleichung der κοιλία mit einem Felsen, nicht die κοιλία Christi, sondern die der Trinkenden d. i. der Glaubenden als Quell gedacht ist, aus welchem Ströme fließen.[1] Das ἐκ τῆς κοιλίας ist durch den Gedanken nahe gelegt. Der Trinkende nimt das Wasser in seinen Leib auf, aus welchem das getrunkene Wasser in Strömen sich ergießt. κοιλία entspricht dem Bilde des Wassertrinkens und bezeichnet im Bilde nicht das Herz, sondern den Bauch oder Leib, das Leibesinnere (*Delitzsch*, bibl. Psychol. S. 266). Erst in der Auflösung des Bildes in die Sache ist an die καρδία zu denken. Wenn also Jesus den Ritus der Wasserlibation im Sinne von Jes. 12, 3 u. der angef. messianischen Stellen ausdeutete, so ergab sich daraus, daß in ihm jene Weißagungen erfült seien, ohne weiteres der Gedanke: wer zu mir komt und trinkt, der wird nicht nur für seine Person gelabt und erquikt werden, daß ihn nimmermehr dürstet (vgl. 4, 14), sondern von dem Wasser, das er getrunken hat, werden auch Ströme ausfließen, welche andere tränken. Die Verheißung ist eine doppelte: ‚Wer glaubt soll nicht blos selbst Genüge finden (πινέτω) in dem Geiste, der ihn erfüllen wird, sondern auch dieses Heilsgut anderen vermitteln, v. 38' (*Lthdt.*).

V. 39. „Dies sagte er aber von dem Geiste, welchen empfangen solten die an ihn Glaubenden, denn heiliger Geist war noch nicht da, weil Jesus noch nicht verklärt war". (So nach dem berichtigten Texte bei *Tischend.* 8, s. die krit. Note). Mit dieser Bemerkung erklärt der Apostel aus eigener Erfahrung den Ausspruch des Herrn; doch nicht so, daß er unter dem lebendigen Wasser selbst den heiligen Geist verstanden wissen will, sondern so, daß er nur von dem ganzen Ausspruche bemerkt: Jesus habe dies vom heiligen Geiste gesagt, den die an Jesum Glaubenden empfangen solten, was mit der Ausgießung des heil. Geistes über die Apostel und Jünger Christi am ersten Pfingsttage Act. 2 in Erfüllung zu gehen begann. Weshalb nicht früher? sagen die Worte: „denn noch war heiliger Geist nicht da". Der Sinn dieses Satzes ergibt sich aus der folgenden Begründung: „weil Jesus noch nicht verklärt

1) Das κοιλίας αὐτοῦ kann nicht auf den Leib Jesu bezogen werden, weder mit *Beng.* mittelst Verbindung des καθὼς εἶπεν ἡ γραφή mit dem Vorhergehenden: ‚Wer glaubt der ist ein solcher wie die Schrift sagt d. h. ein Analogon des Messias', noch so daß man πινέτω zum Folgenden zieht: ‚und trinken soll jeder der an mich glaubt, gemäß den Worten der Schrift, welche sagt: Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem (Jesu und seines Heiligtums) Leibe hervorfließen' (*Hahn*, Theol. des N. T. I S. 229 f., *Stier*, *Gess*, Person Christi S. 166, *Steinmeyer*, Beitrr. zum Schriftverst. II S. 123. 129). Dagegen ist entscheidend, daß nicht der Glaubende aufgefordert sein kann zu trinken, weil mit dem Glauben das Trinken schon verbunden ist, sondern der Durstige, wie 4, 14 u. a. Stellen zeigen (*Mey.*, *Lthdt.*, *Weiß*).

war". Die Verklärung Jesu d. i. nicht sein Kreuzestod, durch den die Sündentilgung vollzogen wurde, als die Grundlage der Wiedergeburt aus dem Geiste (*Hngstb.*), sondern die mit seiner Auferstehung beginnende und in der Rükkehr zum Vater sich vollendende Verklärung oder Verherrlichung Jesu, wird als die Grundlage und Bedingung des Vorhandenseins des heil. Geistes genant. Christus mußte erst zu seiner Herrlichkeit beim Vater (17, 5) zurükkehren, um den Geist senden zu können (16, 7). Nicht die Existenz des heil. Geistes wird mit οὔπω ἦν verneint, sondern sein Dasein in der specifischen Wirksamkeit als Geist der Wiedergeburt und Kindschaft, welche die an Christum Glaubenden empfangen (*Mey., v. Hofm., Lthdt.*). Dieses specifische Walten des heil. Geistes im Dienste Jesu und seiner Gemeinde begann erst mit der Ausgießung des Geistes nach Christi Himmelfahrt am Tage der Pfingsten. Vorher konten die Jünger Jesu im Glauben sich nur an sein Wort, welches Geist und Leben ist (6, 63), halten und aus demselben Kräfte zur Bekehrung und Lebenserneuerung schöpfen. Anders wurde es nach dem Tage der Pfingsten. Da wurde der heil. Geist über die Jünger ausgegossen und strömte von ihnen auf die ganze Versammlung aus, daß durch die Predigt des Petrus bei 3000 Seelen zur Gemeinde hinzugethan wurden (Act. 2, 41). Von der Zeit an konten die Apostel denen, welche zum Glauben an Christum gelangten, den heil. Geist mitteilen, daß er auf dieselben fiel und Reden in neuen Zungen wirkte (Act. 10, 44. 11, 15). Diese durch Jesu Verklärung bedingte Wirksamkeit des heil. Geistes in der christlichen Gemeinde ist mehr als ein herschendes und bleibendes Hervortreten seines Wirkens (*de W.*), und der Unterschied zwischen dem Wirken desselben im A. Bunde und seiner Wirksamkeit in der christlichen Kirche ist kein nur relativer, der in der absoluten Form ausgesprochen wäre (*Hngstb.*), sondern ein essentieller Unterschied. Im A. B. fehlte zwar Mitteilung und Empfang des heil. Geistes nicht ganz. Fleht doch ein David zum Herrn: „Nimm deinen heiligen Geist nicht von mir" (Ps. 51, 13), und Jesaja spricht in dem Bußbekentnisse der Gemeinde c. 63, 10 f., daß sie den heiligen Geist, den Jehova in ihre Mitte gelegt, erbittert habe; aber der Geist Gottes, welcher auf David bei seiner Salbung kam (1 Sam. 16, 13), ist nicht der heilige, Wiedergeburt wirkende Geist, sondern der ihn zum Hirten (König) des Volks nach dem Herzen Gottes (1 Sam. 13, 14. Act. 13, 22) weihende Geist. Und auch in Jes. 63, 10 f. ‚erscheint der Geist Gottes, wie in Ps. 143, 10, als Führer, nämlich durch Vermittlung derer, welche von ihm erleuchtet und getrieben, an der Spitze des wandernden Volks standen' (*Delitzsch*).[1] Der Geist der Wiedergeburt war im A. Test.

1) Die Wirksamkeit des heiligen Geistes im A. T. ergibt sich aus der Heiligkeit Gottes und der Erwählung Israels zum Volke seines Eigentums, welches er durch seine Offenbarung in Wort und That (Institution) sowie dadurch heiligt, daß er seinen Geist in die Gemeinde legt. Doch wird durch dies alles nur ein objectives Verhältnis begründet. Jeder Israelite hat an dieser Heiligkeit Anteil vermöge natürlicher Geburt und vermöge seines äußeren Zusammenhanges mit der heiligen Gemeinde, nicht vermöge geist-

noch nicht vorhanden. Diese Erklärung des Apostels ist weder eine Glosse (*Scholten*) noch ein Mißgriff, welchen *Lücke* infolge unrichtiger Deutung des ὕδωρ ζῶν vom heiligen Geiste und des ῥεύσουσιν als Weißagung auf die Ausgießung des heil. Geistes über die Gläubigen am Pfingstfeste hier finden wolte.

V. 40—52. *Der Erfolg dieser Worte Jesu.*[1] Zunächst v. 40—44 der Eindruck, den sie auf die Volksmenge machten. Von dieser sagten einige (zu ἐκ τοῦ ὄχλου ist τινές zu ergänzen, wie 16, 17; vgl. *Buttmann*, neutestl. Gramm. S. 138): „Er ist warhaftig der Prophet" (προφήτης wie 1, 21); andere: „Er ist der Christ" (der Messias); andere aber sagten: „Denn doch nicht aus Galiläa komt der Christ?" Das γάρ bezieht sich auf die Behauptung der ἄλλοι und begründet den in οἱ δὲ ἔλεγον angedeuteten Widerspruch gegen jene Behauptung. Der Widerspruch gründete sich auf die allgemein bekante Weißagung Mich. 5, 1 vgl. Jes. 11, 1. Jer. 23, 5 von der Herkunft des Messias vom Geschlechte Davids und aus Bethlehem, woher David war (ὅπου ἦν Δ. wo er sich befand, geboren war und vor seiner Salbung zum Könige lebte). Jesus aber galt unter dem Volke als Galiläer, weil er in Nazaret aufgewachsen und dem Volke seine Geburt in Bethlehem nicht mehr bekant oder über-

---

licher Neugeburt und geistlicher Lebensgemeinschaft mit Gott. Denn der Geist Jehova's, der in die Gemeinde gelegt ist (vgl. Jes. 63, 11), ruht nur auf den leitenden Organen der Theokratie, nicht auf allen Gliedern derselben, Num. 11, 16 ff. (*Oehler*, Theol. d. A. T. I S. 272 f.). ‚Sein Walten im göttlichen Reiche ist im A. T. dieses, daß *er die Organe der Theokratie mit der für ihren Beruf erforderlichen Begabung ausrüstet*, welche Amtsgaben des A. T. das Correlat für die Gnadengaben des N. Bundes 1 Kor. 12 ff. sind.' So ausschließlich im Pentateuche Num. 11, 17 ff. 27, 18. Deut. 34, 9. Besonders wirkt er als Geist der Offenbarung die Gabe der Prophetie, Num. 11, 25 ff. Im Pentateuch erscheint er nirgends als das Princip der Heiligung der Frommen; hiervon reden erst Psalmstellen, Ps. 51, 13 vgl. v. 12 u. 14 u. Ps. 143, 10 (רוּחַ טוֹבָה). *Oehler* S. 214. Die Ausgießung des Geistes Gottes über alle Glieder des Volks wird als Segen der messianischen Zeit geweißagt Joel 3.

1) V. 40. Die Rec. πολλοὶ οὖν ἐκ τοῦ ὄχλου mit ΓΔΛΠ *al.* ist Aenderung des ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν in ℵ*BDLTX* u. Verss., welches *Tisch. 8* aufgenommen hat. Auch τούτων bei λόγων fehlt in ℵ**BDEGHKLM al.* und ist als Glosse zu streichen. — In v. 41[b] hat *Tisch. 8* ἄλλοι ohne δέ nach ℵ*D*ΓΔ dem inconcinnen οἱ δέ in *BLTX*, Verss. u. *Orig.* (*Lchm.*) vorgezogen, obwol ἄλλοι sich als Conformation verräth. — V. 46. Der Satz ὡς οὗτος λαλεῖ ὁ ἄνθρωπος, welchen *Lchm.* weggelassen, weil er in *BLT* fehlt, ist nur *per homoioteleuton* ausgefallen oder als überflüssig erscheinend weggelassen worden, und von *Tisch. 8* wiederhergestelt. — V. 49. ἐπάρατοι in ℵ*BG*, welches *Lchm.* u. *Tisch. 8* aufgenommen haben und *Mey.* u. *Weiß* verteidigen, ist wol nur aus der classischen Gräcität in ℵ*B* gekommen und das hellenistische ἐπικατάρατοι in *DLX*ΓΔΛΠ hier und in Gal. 3, 10. 13 vorzuziehen. — V. 50. Der Satz ὁ ἐλθὼν νυκτὸς πρὸς αὐτόν fehlt nur in ℵ* und ist von *Tisch. 8* ohne zureichenden Grund getilgt worden, auch νυκτός dadurch daß *EGHM al.* es vor, *KU* ΔΠ *al.* nach πρὸς αὐτόν haben, nicht als Glosse aus 19, 39 zu erweisen. — V. 51. Der Rec. παρ' αὐτοῦ πρότερον mit *EGHMS cet.* ist πρῶτον παρ' αὐτοῦ in ℵ*BDKL al.* mit *Tisch. 8* vorzuziehen. — In v. 52 ist ἐγείρεται durch ℵ*BD KT*ΓΔΠ *al., It., Vlg.* besser bezeugt als die Rec. ἐγήγερται in *EGHLM al.*

haupt unbekant war; s. zu 1, 46.[1] — V. 44. Einige aber aus der Volksmenge wolten Jesum greifen. Dies waren nicht solche, ‚die der leztangeführten Ansicht angehörten und die der Streit erhizt hatte' (*Mey.*). Denn es ist doch gar nicht abzusehen, wie der Streit über die Herkunft des Messias zu einem Acte der Volksjustiz fortreißen konte. Noch weniger können die ausgesandten Diener des Synedriums gemeint sein, die der Evangelist ausdrücklich so bezeichne, um den Eindruck der Worte Jesu auf sie zu erklären (*Weiß*). Denn diese werden ja v. 45 f. deutlich genug von denen die Jesum greifen wolten unterschieden. Gemeint sind vielmehr eifrige Anhänger der Pharisäer, die den ausgesandten Dienern helfen (*de W., Lthdt.*) oder zuvorkommen (*Olsh.*) wolten, aber von der Macht der Persönlichkeit Jesu ergriffen, wie die Gerichtsdiener (v. 46), ihr Vorhaben aufgaben. Zu ἀλλ' οὐδείς *cet.* vgl. v. 30.

V. 45—49. Die Verstockung der jüdischen Oberen gegen diese mächtigen Erweise der göttlichen Persönlichkeit Jesu. V. 45 ff. Als die Gerichtsdiener von dem gewaltigen Eindrucke der Worte Jesu überwältigt unverrichteter Sache zu den Hohenpriestern und Pharisäern zurükkehrten und auf die Frage: warum habt ihr ihn nicht gebracht? antworteten: „Niemals redete ein Mensch also, wie dieser Mensch redet", erwiderten die Pharisäer: „Nicht doch auch ihr seid verführt worden?" Durch das Fehlen des Artikels vor Φαρισαίους sind ἀρχιερεῖς und φαρισ. zu einem Begriffe, dem der Synedristen, verbunden, die in einer Sitzung versammelt zu denken sind (*Mey.*), woraus sich jedoch nicht schließen läßt, daß das Synedrium oder ein Teil desselben am Sabbate eine Sitzung gehalten habe, um zu sehen was die Diener ausrichteten, da für die Voraussetzung, daß die Diener sofort nach der Rede Jesu v. 37 noch an demselben Tage ihren Oberen die Nichterfüllung ihres Auftrages berichtet haben, jede Andeutung im Texte fehlt. In v. 47 sind allein die Pharisäer genant als Wortführer, weil sie vorzugsweise die Verhaftung Jesu betrieben. Καὶ ὑμεῖς auch ihr, die ihr doch nur den Willen eurer Vorgesezten zu vollziehen habt. — V. 48 f. „Doch nicht einer von den Obersten ist an ihn gläubig geworden oder von den Pharisäern? Sondern dieses Volk, welches das Gesetz nicht kent — verflucht sind sie". Die ἄρχοντες sind die Glieder des Synedriums, der höchsten Autorität. Außerdem nennen sie noch die Pharisäer, und zwar mit nachdrücklicher Betonung zulezt, als die anerkannten Vertreter der Rechtgläubigkeit. „Sondern dieses Volk" *sc.* glaubt an ihn. οὗτος verächtlich — nur das unwissende Volk läßt sich von ihm berücken. ἀλλά führt einfach die Rede fort, die erst mit τὸν νόμον abbricht, um das

1) Aus der Mitteilung dieser Volksmeinung zu folgern, daß auch der Evangelist Johannes von der Geburt Jesu in Bethlehem nichts gewußt habe (*de W., Weisse, Keim*), ist eine ganz unkritische Folgerung. Warum solte er corrigiren, was seine Leser ohnehin richtig wußten? (*Mey., Lthdt., Weiß*). Selbst *Hlgf.* (Einl. S. 719) erkent unbefangen an, daß in dieser und ähnlichen Stellen die Geburt Jesu in Bethlehem von dem Verfasser als bekant vorausgesezt werde.

Urteil über diese Anhänglichkeit des Volks in dem: ‚verflucht sind sie' zusammenzufassen. Dabei ist zu beachten, daß sie den Fluch nicht über das gesamte gemeine Volk, sondern nur über die Jesu zugeneigte Masse (*Bg.-Cr.*) aussprechen; auch ist nicht die Anhänglichkeit des Volks an Jesu als eine Folge des Fluchs, der auf ihnen lastet (*Hngstb., Ew.*) zu betrachten, sondern in leidenschaftlicher Aufregung sprechen sie den Fluch direct über das Volk aus, ohne dasselbe damit sofort aus der Gemeinde auszuschließen, sondern blos als ein Wort, das sie nur zum Beschlusse zu erheben brauchten und wol auch bald dazu erhoben haben, vgl. 9, 22 (*Bg.-Cr., Lthdt.*). ἐπικάταρατος komt bei den Classikern nicht vor, sondern nur in der LXX für אָרוּר, in den Apokryphen u. im N. T. noch Gal. 3, 10. 13, während ἐπάρατος (Var.) auf die classische Gräcität beschränkt geblieben ist. Ueber den grenzenlosen Gelehrtenstolz der Rabbinen und ihre hochmütige Verachtung des ungelehrten Volkes (עַם הָאָרֶץ) haben *Wetst.* u. *Lampe* Belege gesammelt; vgl. auch *Gfroerer,* Jahrh. des Heils I S. 240.

V. 50—52. Gegen diesen Ausbruch der Leidenschaft erhob selbst ein Glied des Synedriums seine Stimme. *Nikodemus,* ein ἄρχων der Juden und Pharisäer (3, 1), erinnert seine Collegen an das Gesetz, welches sie in ihrer Feindschaft gegen Jesum übertreten. „Richtet wol unser Gesetz den Menschen, wenn es nicht zuvor über ihn verhört und erkant hat was er thut?" τὸν ἄνθρωπον den (im gegebenen Falle in Frage kommenden) Menschen. Subject zu ἀκούσῃ und γνῷ ist das Gesetz, nämlich in den Richtern. τί ποιεῖ wie sein Thun beschaffen ist. *Nikod.* weist auf das Gesetz Ex. 23, 1 ‚du solst nicht richten auf trügliches Gerücht', und Deut. 1, 16 ff. hin, wo den Richtern eingeschärft wird, ‚*zu hören* zwischen den Brüdern' d. h. beide Parteien anzuhören oder zu verhören, und gerecht zu richten ohne Ansehen der Person, also, niemanden ohne Verhör zu verurteilen. Der Satz: ‚welcher des Nachts zu ihm (Jesu) gekommen war', weist auf 3, 2 zurück. Mit dem Zusatze: εἷς ὢν ἐξ αὐτῶν hebt der Evangelist hervor, wie die Behauptung, daß keiner von den Archonten und Pharisäern an Jesum glaube, eine leidenschaftliche Uebertreibung des Sachverhaltes war, da nicht blos das unwissende Volk an ihn glaubte, sondern auch von den Archonten wenigstens einer den Mut hatte, sich für Jesum zu erklären und vor gesetzwidrigem Richten zu warnen. Gewöhnlich wird zwar die Art, wie Nikodemus hier für Jesum auftrat, daraus erklärt, daß er bei seiner natürlichen Furchtsamkeit noch nicht wagte, offen sich für Jesum zu erklären. *Quod non defendit liberius Christum, in eo nimiam timiditatem prodit. Calv.,* ähnlich *Grot.* u. A. Aber schon *Beng.* bemerkt über sein Auftreten hier: *saepe ii qui timidi fuerant extra discrimen, in ipso discrimine veritatis defensores evadunt.* Noch bestimter erklärt *Hngstb.:* ‚daß Nikod. sich nicht noch offener zu Christo bekante, kann ebenso gut aus weiser Vorsicht abgeleitet werden als aus Furchtsamkeit. Er wolte seinen Collegen einen Schlag beibringen, dessen sie sich von ihren eigenen Voraussetzungen aus nicht erwehren konten'. Der Hinweis auf das Gesetz war nicht ‚nur Vorwand'. Die Mitglieder

des hohen Rathes hatten verächtlich von dem Volke geredet, welches das Gesetz nicht kenne. Nikodemus weist darauf hin, daß sie selbst mit ihrem Verhalten gegen Jesum das Gesetz übertreten. Ihre Erwiderung v. 52 zeigt auch, daß sie geschlagen sind. Anstatt ihr Verhalten zu rechtfertigen, suchen sie in maßloser Leidenschaftlichkeit Nikodemus als einen Anhänger Jesu zu brandmarken: „Doch nicht auch du bist aus Galiläa?“ daß du deinen Landsmann verteidigen zu müssen glaubst. Ja sie lassen sich zu der Behauptung fortreißen: „Forsche und siehe, daß ein Prophet aus Galiläa nicht erwekt worden ist“ (nach der Lesart ἐγήγερται). Damit sprachen sie einen geschichtlichen Irrtum aus; denn aus Galiläa war unzweifelhaft der Prophet Jonas nach 2 Kön. 14, 25; warscheinlich auch Nahum aus Elkosch, d. i. nach *Hieron.* u. a. Kchvv. ein *viculus* in Galiläa, nicht in Assyrien, wohin die spätere kirchliche und muhammedanische Tradition Elkosch verlegt (vgl. *m.* Einl. in d. A. T. S. 327); ebenso der im Zehnstämmereiche wirkende Prophet Hosea (vgl. *m.* Einl. S. 304). Solte aber die Lesart ἐγείρεται troz des gegen sie geltend gemachten Bedenkens, daß sie eine absichtliche Correctur zur Beseitigung des fast unbegreiflichen Irrtums der Synedristen sei, doch nach der Mehrzahl der Codd. für ursprünglich zu halten sein, so würden die Synedristen nur sagen, daß ein Prophet aus Galiläa nicht aufsteht, folglich Jesus als Galiläer weder ein Prophet, geschweige denn der Messias sein könne, da von der Erweckung oder von dem Auftreten des Messias in Galiläa nichts zu lesen sei. Dabei aber bedenken sie in ihrem Eifer gegen Jesum und in ihrer Verachtung Galiläa's nicht, daß laut der Weißagung Jes. 9, 1 das Licht des Heils von dem gering geachteten Galiläa der Heiden aus über Israel aufgehen solte. ‚So muß ihre Feindseligkeit, die nicht glauben und gehorsam sein *will,* sich selbst verblenden wider das Verheißungswort der Schrift‘ (*Lthdt.*).

Cap. VII, 53—VIII, 11. Die Geschichte von der Ehebrecherin.

Der johanneische Ursprung dieser Perikope unterliegt gewichtigen Zweifeln. Sie fehlt in den ältesten Hdschrr. ℵ*ABCLTX*Δ, unter welchen zwar *A* u. *C* hier defect sind, aber *A* in den 2 fehlenden Blättern nicht Raum für dieselbe hat, und *L* u. Δ einen leeren Raum lassen; ferner in den ältesten Codd. der Itala (dem *Vercellens.* aus dem vierten und dem *Brixian.* aus dem sechsten Jahrh.) und der Peschitto, auch der Nestoriana und des *Syr. Palaest.*, der Kopt., Arab., Sahid., Armen. u. Goth. Version. In anderen griech. Majsk. (*EMS*ΛΠ) ist sie durch Asterisken oder Obelus als verdächtig bezeichnet, auch in mehreren Scholien dafür erklärt. Die Minusk. 1. 19. 20 haben sie am Ende des Evang., andere (13. 69. 124. 346) hinter Luk. 21, 38. — Von den Kchvv. schweigen *Tertull. (de pudic. 6)* und *Cyprian* da, wo sie dieselbe gewiß erwähnt haben würden, wenn sie in den von ihnen gebrauchten Evangelien gestanden hätte, gänzlich über diese Perikope, ebenso *Orig., Apollin., Theod. Mops., Cyr., Chrys., Nonnus, Theophyl.* und die Catenen.

Euthym. Zigab. erklärt sie zwar, bemerkt aber ausdrücklich, daß sie παρὰ τοῖς ἀκριβέσιν ἀντιγράφοις entweder nicht gefunden werde oder obelisirt sei.

Dagegen findet diese Perikope sich in *DFGHKUΓ* u. zahlreichen Minusk., in vielen Codd. der Itala u. den übrigen alten Verss. und in der Vulg., wonach *Hieron. adv. Pelag. II, 17* bemerkt: *in evang. Joh. in multis et graecis et latinis codd. invenitur locus de adultera muliere, quae accusata est apud Dominum.* Die älteste Erwähnung derselben komt in den gegen Ende des 3. Jahrh. zum Abschluß gelangten *Constitutt. apost. II, 24, 4* vor, welche ihre milde Disciplin hinsichtlich der *poenitentes* sowol auf mehrere alttestamentl. Beispiele von der göttlichen Milde gegen Bußfertige als auch auf die neutestamentl. Erzählung von der Ehebrecherin gründen. Auch *Ambros. (epist. 26, 2)* und *August. (de adulter. conjug. II, 7)* kennen sie und meinen, sie sei um ihres Inhalts willen, welcher Ungläubigen oder Schwachgläubigen Anstoß geben konte, ausgelassen worden.[1] Aber die Meinung oder richtiger gesagt, die Vermutung, daß man im 3. oder 4. Jahrh. die ganze Perikope um dieses sittlichen Anstoßes willen aus dem Texte der bibl. Handschriften entfernt haben solte, hat nicht die mindeste Warscheinlichkeit. Es fehlt dafür an jeder Analogie. Auch in 3, 3 f. liegt keine Weglassung, sondern die Aufnahme einer Randglosse vor. Wenn auch dieselbe schon in älteren Hdschrr. stand, als die uns erhaltenen *(Cod. ℵB* u. a. d. i. *Sinait., Vatic.* u. *Vercell.)* sind, welche sie nicht haben, und *Hieron.* († 420) mit vollem Rechte sagen konte, daß sie in vielen sowol griechischen als auch lateinischen Hdschrr. gefunden werde, so kann doch aus dem Fehlen derselben in den uns erhaltenen ältesten griechischen Hdschrr. nicht mit *Ebrard* (wiss. Krit. S. 502 f.) der Schluß gezogen werden, daß in der Konstantinischen Zeit, aus welcher diese Hdschrr. stammen, ein Proceß der Entfernung des Abschnitts aus dem Texte begonnen habe, der aber nicht ganz durchzudringen vermochte, weil dabei das gänzliche Schweigen der vorkonstantinischen Kchvv., eines Origenes, Tertullian und Cyprian unbegreiflich bleibt. Auch findet sich von der asketischen Furcht, daß die Milde Jesu gegen die Ehebrecherin von Unverständigen gemißdeutet oder gemißbraucht werden konte, in der lateinischen Kirche vor Ambrosius und Augustin keine Spur, und in der morgenländischen Kirche zu keiner Zeit, auch in der späteren nicht, wo man diese Perikope sogar zur Lection am Feste der Pelagia und der ägyptischen Maria machte (*Lücke*). Wir können demnach nur mit *Lcke.* u. A. urteilen: ‚die urkundliche Kritik hat hinreichenden Grund, den johanneischen Ursprung der Perikope, wenn nicht entschieden zu leugnen, doch in hohem Grade zu bezweifeln.'

Auch die inneren Gründe liefern kein günstigeres Resultat. Der Stil

1) *Augustin.* bemerkt *l. c.* darüber: *Quis non intelligat debere ignoscere maritum, quod videt ignovisse Dominum. — Sed hoc videlicet infidelium sensus exhorret, ita ut nonnulli modicae fidei vel potius inimici verae fidei, credo metuentes peccati impunitatem dari mulieribus suis, illud quod de adulterae indulgentia Dominus fecit, auferrent de codd. suis, quasi remissionem peccandi tribuerit qui dixit: deinceps noli peccare.* — Auch *Nikon* (in *Cotelerii, Patres apostol. Vol. I p. 238)* sagt von den Armeniern, sie hätten die Perikope aus ihrer Uebersetzung ausgestoßen, βλαβερὸν εἶναι λέγοντες τοῖς πολλοῖς τὴν τοιαύτην ἀκρόασιν.

hat nicht johanneisches Gepräge. Schon *Wetst.* hob den sehr häufigen Gebrauch des δέ in diesem Abschnitte und das Zurücktreten des dem Johannes geläufigen οὖν und καί hervor (δέ komt in den 12 Vv. 11 mal vor, οὖν nur einmal v. 7 und καί ein paar mal). Nichtjohanneisch sind außerdem ὄρθρου v. 2 (vgl. Luk. 24, 1. Act. 5, 21), wofür Joh. πρωΐ oder πρωΐα hat 18, 28. 20, 1; πᾶς ὁ λαός v. 2 von der Zuhörerschaft Jesu, wofür Johannes sonst ὁ ὄχλος, οἱ ὄχλοι, ὄχλος πολύς sagt, und ὁ λαός nur 11, 50. 18, 14 in anderem Sinne braucht; und οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι v. 3 (oft bei den Synoptikern), bei Joh. nur 7, 45 οἱ ἀρχιερεῖς καὶ Φαρισαῖοι, gewöhnlich οἱ Φαρισαῖοι allein, häufiger οἱ Ἰουδαῖοι von den Gegnern Jesu, niemals aber οἱ γραμματεῖς, Was man außerdem in sprachlicher Hinsicht als unjohanneisch angeführt hat, ist ohne Beweiskraft. So καθίσας ἐδίδασκεν v. 2, ἐπιμένειν beharren v. 7, ἀναμάρτητος v. 7 (im N. Test. ἅπαξ λεγ.), κατελείφθη v. 9 (vgl. Act. 2, 31. 25, 14. 1 Thess. 3, 1) und κατακρίνειν v. 10 u. 11, weil diese Ausdrücke und Worte für den auszudrückenden Sinn allein passend waren, und durch andere dem Johannes geläufige Worte sich nicht ersetzen ließen. — Ueber den Inhalt der Erzählung bemerkt schon *Calvin: ‚nihil apostolico spiritu indignum continet'*, und auch *Lücke* urteilt darüber S. 277: ‚Bei aller Dunkelheit und archäologischen Schwierigkeit enthält sie so viel dem Charakter und den Verhältnissen Jesu entsprechendes, daß man geneigt wird, sie für ein Stück aus der vulgären, mündlichen Tradition zu halten, welchem ein wirklicher Vorfall im Leben Jesu zu Grunde gelegen.' Aber in den Zusammenhang von c. 7 u. 8 paßt sie nicht, und dem Charakter der Composition des johanneischen Evangeliums entspricht sie nicht. In Betreff des Zusammenhangs bemerkt zwar *Ebr.* S. 503: ‚sie hat hier ihre Stelle, weil in der geschichtlichen Wirklichkeit die Begebenheit zwischen dem Vorfalle 7, 37—52 und dem Gespräche am folgenden Tage stattfand; und wenn auch keine Beziehung zu den Reden, so sei doch die größte factische Beziehung zwischen dem gescheiterten Versuche 7, 45 ff. und der neuen scheinbar so trefflichen Gelegenheit, Jesum entweder anzuklagen oder in Mißcredit zu bringen, vorhanden.' Aber die ganze Composition unseres Evangeliums zeigt, daß Johannes nicht darauf ausging, alle Vorgänge in dem Kampfe Jesu mit den Pharisäern und Hierarchen mitzuteilen, sondern nur eine Auswahl der Verhandlungen Jesu mit den jüdischen Oberen über seine Gottessohnschaft, die in dem Abschnitte c. 7—10 ihren Höhepunkt erreichen. In diesen Abschnitt, in welchem es sich durchweg um die Person Jesu und die Stellung der jüdischen Oberen zu dem Zeugnisse Jesu von sich und seiner Einheit mit Gott handelt, paßt eine Frage des Gesetzes nicht hinein, selbst wenn die Schriftgelehrten damals Jesu eine solche Frage vorgelegt hätten. Als der Conflict so weit gekommen war, daß die Widersacher Jesu schon Gerichtsdiener ausgesandt hatten, um ihn zu greifen, und diese von der Macht der Persönlichkeit Jesu überwältigt unverrichteter Sache zurükkehrten, da konten sich die Pharisäer von dem Versuche, Jesum durch Vorlegung einer Gesetzesfrage in Mißcredit zu bringen oder in Anklagezustand zu versetzen, keinen Erfolg versprechen, sondern nur den Plan, ihn zu verhaften (8, 20) weiter verfolgen oder ihn tumultuarisch zu steinigen versuchen (8, 59). — Mit Recht haben daher nach dem Vorgange von *Erasm., Beza, Grot.* u. A. die meisten

neueren Ausll. die johanneische Abfassung dieses Abschnittes in Abrede gestelt und *Lchm.* und *Tischend.* ihn als unecht aus dem Texte verwiesen.[1] — Wir geben zunächst die Erklärung.

VII, 53 — VIII, 1[2]. „Und es ging ein Jeder in sein Haus, Jesus aber ging auf den Oelberg". ἕκαστος kann nach dem Contexte nicht (mit *Grot., Lmp.* u. A) auf die Synedristen bezogen werden, sondern, wie der Gegensatz 8, 1 zeigt, nur auf das im Tempel versammelte Volk (*Mey., de W., Lthdt.*). Der Abschnitt 7, 45—52 enthält eine Episode, welche die feindliche Gesinnung der Synedristen gegen Jesum veranschaulicht, für die weitere Entwickelung des Conflictes aber nur nebensächliche Bedeutung hat. Demnach kann καὶ ἐπορ. ἕκαστος nur auf 7, 44 zurückweisen. Dies wird durch 8, 1, wo Ἰησοῦς δὲ ἐπορ. dem κ. ἐπορεύθη ἕκαστος gegenübergestelt ist, außer Zweifel gesezt. Da die τινές aus dem ὄχλος, welche Jesum greifen wolten, ihr Vorhaben nicht auszuführen wagten (7, 44), so ging das im Tempel versammelte Volk nach Hause, jeder in seine Wohnung in Jerusalem, Jesus aber begab sich auf den Oelberg, um dort zu übernachten, wie er beim lezten Aufenthalte in Jerusalem zu thun pflegte (Luk. 21, 37) und wol auch schon am Laubhüttenfeste gethan hat, um so lange seine Stunde noch nicht gekommen war, sich den Händen seiner erbitterten Feinde zu entziehen. ‚Müssig oder überflüssig (*Weiß*) kann man diese Bemerkung nicht nennen, wol aber die ‚Umständlichkeit' derselben auffallend finden, ‚da Johannes in dieser ganzen Gruppe sehr wortkarg ist und überall darauf gerichtet nur solches mitzuteilen, was geeignet ist, den großen Conflict zwischen Jesu und den Juden ins Licht zu stellen'

---

1) Die johanneische Abfassung wurde verneint von *Semler, Morus, Paulus, Tittmann, Knapp, Seyffarth,* von *Wegscheider, Credner* u. *Guericke* in den Einleitt., ferner von *Lücke, Thol., Olsh., Bg.-Cr., Krabbe, Weisse, Bleek* (Beitrr.), *Reuß, de W., Brückner, Mey., Bäuml., Ew., Lthdt., Hngstb., God., Weiß* u. A., wonach *Lchm.* u. *Tisch.* sie aus dem Texte verwiesen. — Verteidigt wurde die Echtheit von *Mill, Whitby, Wolf, Lampe, Bengel, Michaelis, Matthaei (Ev. Joann. gr. et lat. Riga 1786 p. 759 ff.), Dettmers (Vindiciae 1793), Stäudlin* (in 2 *dissertt. Gött. 1806), Möller* (Neue Ansichten S. 313 ff.), *Scholz, Klee, Maier, Schultheß,* der in *Winer* u. *Engelh.* krit. Journ. V, 3 sich für die Echtheit eines durch freie Variantenbenutzung geläuterten Textes erklärt, von *Stier* und *Horne (Introduct. of the textual criticism of the N. Test. ed. Tregelles p. 465 f.,* und von *Ebr.* (wissensch. Krit. S. 502 ff.); außerdem im Interesse der Unechtheit des Evangeliums von *Bretschn., Strauß, Br. Bauer* und *Hilgenfeld* (Evangelien S. 284 ff. u. noch in der Einleit. ins N. Test. S. 797).

2) Der Text dieser Perikope ist reich an Varianten; namentlich weicht der Text in Cod. *D* vielfach von dem *text. rec.* u. der übrigen Codices ab. Außer vielen kleineren sprachlichen Varianten hat *D* in v. 3: ἐπὶ ἁμαρτείᾳ γυναῖκα εἰλημμένην statt γυναῖκα ἐν μοιχείᾳ κατειλημμένην oder καταληφθεῖσαν; in v. 4 nach λέγουσιν αὐτῷ den Zusatz ἐκπειράζοντες αὐτὸν οἱ ἱερεῖς, ἵνα ἔχωσιν κατηγορίαν αὐτοῦ, der aus v. 6 des *text. rec.* genommen ist; in v. 5: ἐκέλευσεν — λιθάζειν statt ἐνετείλατο — λιθοβολεῖσθαι. In v. 9 sind die Sätze οἱ δὲ ἀκούσαντες καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι und in v. 10 die Worte καὶ μηδένα θεασάμενος πλὴν τῆς γυναικός und ἐκεῖνοι οἱ κατήγοροί σου des *text. rec.* weggelassen.

(*Hngstb.*). Daraus ergibt sich jedoch nur, daß schon diese Vv. keinen ursprünglichen Bestandteil des johanneischen Evangeliums bilden, sondern blos zur Anknüpfung der Geschichte von der Ehebrecherin dienen. Der Oelberg heißt wie hier auch Mtth. 21, 1. 24, 3. 26, 30. Mrk. 11, 1. 13, 3. 14, 26 u. Luk. 19, 37. 22, 39 τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, dagegen Luk. 21, 37 u. Act. 1, 12 τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιών. — V. 2. In der Frühe aber ging Jesus wieder in den Tempel, wo alles Volk zu ihm kam, sezte sich und lehrete sie. ὄρθρου komt außer hier nur Luk. 24, 1. Act. 25, 1 vor, und ὄρθριος oder ὀρθρινός Luk. 24, 22; ὀρθρίζειν Luk. 21, 38; doch ὁ ἀστὴρ ὁ ὀρθρινός auch Apok. 22, 16 im *text. rec.* — πᾶς ὁ λαός wie Luk. 21, 38. καθίσας ἐδίδασκεν ist zwar synoptisch, vgl. Luk. 5, 3. Mtth. 5, 1. Mrk. 9, 35 u. a., in unserem V. aber nicht wie bei den Synoptikern gebraucht, um einen längeren Lehrvortrag einzuleiten; sondern im Unterschiede von ἑστήκει 7, 37, um die folgende Handlung (das sich Bücken und auf die Erde Schreiben) deutlich zu machen. Inhalt und Form dieser drei Verse sind demnach mehr synoptisch als johanneisch, doch nicht unmittelbar aus Luk. 21, 37 f. entnommen.

V. 3—5. Da führten die Schriftgelehrten und die Pharisäer ein auf frischer That im Ehebruch ergriffenes Weib vor Jesum und sprachen nach Angabe ihres Vergehens zu ihm: „Im Gesetze hat Moses uns geboten solche zu steinigen; was nun sagst du?“ Diese Frage legten sie Jesu vor weder im Auftrage des Synedriums, noch in der Absicht, daß er einen Richterspruch über das Weib fälle, sondern nur, um sein Urteil über diese That zu vernehmen. Dies erhellt, abgesehen von der Bemerkung v. 6, daß sie Jesum damit versuchen wolten, schon daraus daß sie die Gesetzesvorschrift anführen und darüber Jesu Meinung hören wollen. ἐπαυτοφώρῳ auf frischer That, im N. Test. ἅπαξ λεγ. — Für Ehebruch war im mos. Gesetze Steinigung vorgeschrieben, und zwar für beide Teile. Von dem Ehebrecher ist im vorliegenden Falle nicht die Rede, nicht etwa weil er entflohen sein konte, sondern weil die Ankläger kein gerichtliches Urteil von Jesu verlangten. In den bezüglichen Gesetzesstellen (Lev. 20, 10 u. Deut. 22, 22) ist zwar die Todesstrafe nicht näher bestimt, war aber nach Lev. 20, 2 u. 27 und nach Deut. 22, 21 u. 23 die Steinigung, die in Deut. 22 sowol über die Dirne, die bei ihrer Verheiratung nicht als Jungfrau erfunden wurde (21), als auch über die verlobte Braut, die sich in der Stadt von einem Ehemanne hatte verführen lassen (v. 24), ausdrücklich verhängt wird, und auch für den dazwischen (v. 22) genanten Ehebruch anzunehmen ist, nicht blos aus dem Grunde, auf welchen schon *Michaelis* hingewiesen hat, daß nämlich das in Ex. 31, 14. 35, 2 für Entheiligung des Sabbats gebotene מוֹת יוּמָת in dem eingetretenen Falle Num. 15, 32—34 von Gott als Steinigung bestimt wird, sondern auch deshalb, weil das mos. Gesetz als Lebensstrafen nur die Steinigung und die Tödtung durchs Schwert (d. i. Todtstechen, nicht Enthauptung) kent; vgl. *m.* Bibl. Archäol. §. 153, 1. Man hat daher im vorliegenden Falle weder bei μοιχευομένη an eine verlobte Jungfrau zu denken (mit *Mey.* u. A.),

noch daraus, daß die Schriftgelehrten die Steinigung als die gesetzlich gebotene Todesstrafe nennen, mit *Wetst., Seml., Lcke., de W., Baur* u. A. auf innere Unwarheit der Erzählung zu schließen. Die talmudische Satzung *Sanhedr.* f. 51, 2: *Omnis mors, cuius est mentio in lege simpliciter, non alia est quam strangulatio,* ist eine spätere, den veränderten Zeit- und Lebensverhältnissen der Juden Rechnung tragende, rabbinische Gesetzesdeutung, die für die Zeiten Jesu gar nichts beweist. λιθοβολεῖσθαι, wofür Johannes 10, 31 f. λιθάζειν braucht, ist aus dem Gesetze Deut. 22, 21 u. 24 (LXX) genommen.

V. 6—8. Mit dieser Fragestellung versuchten sie Jesum, „damit sie hätten ihn anzuklagen." Worin bestand aber das Versuchliche ihrer Frage? Nach *Mey.* u. v. A. darin: Entschied er sich mit Moses für die Steinigung, so ward er bei der römischen Obrigkeit angeklagt, da nach römischer Criminaljustiz Ehebruch nicht mit dem Tode bestraft und die Steinigung besonders von den Römern überhaupt verworfen wurde. Entschied er sich gegen Moses und die Steinigung, so wurde er beim Sanhedrin als Gegner des Gesetzes belangt. Dagegen hat aber *Weiß* mit Recht eingewandt: es sei doch nicht abzusehen, wie man der gehofften Entscheidung Jesu für Moses vor der römischen Behörde eine revolutionäre Wendung geben solte, wenn er, wie billig, die Zuständigkeit der Römer, ohne deren Bestätigung das Todesurteil nicht vollzogen werden durfte (18, 31), vorbehielt. Denn sich für eine Steinigung ohne Urteilsspruch durch Volksjustiz auszusprechen und sich so mit dem römischen Bestätigungsrecht in Conflict zu setzen (*Grot., Bg.-Cr., Hitzig, Lthdt., God.* u. A.), konte man ihm doch warlich nicht zumuten. Eine solche Zumutung läßt sich nicht mit *Lthdt.* daraus folgern, daß die Ankläger die Gesetzlichkeit der Frage mit Nachdruck hervorhoben, also den sofortigen Vollzug dieser Strafe verlangt haben. — Viel warscheinlicher ist es, daß die Ankläger nach der ihnen bekanten Milde Jesu, ‚des Freundes der Zöllner und Sünder', auf ein milderes Urteil, als Moses im Gesetz geboten hatte, rechneten, wie schon *Euthym., Calvin,* später *Bengel, Thol., Hngstb.* u. A. die Frage aufgefaßt haben. Aber Jesus entsprach ihrer Erwartung nicht. Er erklärte sich weder gegen noch für das mosaische Gesetz, sondern „bükte sich nieder und schrieb mit dem Finger auf die Erde." Mit diesem Benehmen wolte er ohne Zweifel den Anklägern zu verstehen geben, daß die Beantwortung ihrer Frage als eine Einmischung in die bürgerliche Justiz nicht seines Amtes sei. Als ein Zeichen der Abweisung der Frager hat schon *Euthym.* dieses Verhalten Jesu gefaßt und dann *Wetst.* dasselbe mit Belegen aus Classikern (*Aristophan. Acharn.* v. 31 mit den Scholien) und aus rabbin. Schriften begründet. Mit Unrecht erklärt *Hngstb.* diese Art der Abweisung der Gegner für ein der sittlichen Würde Jesu kaum angemessenes Spiel müßiger Langweile und entnimt daraus ein Argument für die Erdichtung der Geschichte. Denn nicht zum Zeichen, daß ‚er sich langweilte oder nichts Ernsthafteres oder Wichtigeres zu thun hatte', schrieb Jesus auf die Erde, sondern um den Fragern zu verstehen zu geben, daß sie um ihrer unlauteren

Gesinnung willen keine Antwort verdienen. — V. 7 f. Da sie aber beharreten ihn zu fragen, richtete er sich auf und sagte zu ihnen: „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe zuerst den Stein auf sie.“ Dann bükte er sich wieder und schrieb auf die Erde, um ihnen ganz deutlich zu zeigen, daß er sie keiner anderen Antwort würdige.[1] Die darin liegende Geringachtung hatten die Versucher verdient. ἀναμάρτητος im N. Test. ἅπ. λεγ. ist für den Gedanken der einzig passende Ausdruck und bezeichnet sittliche Fehllosigkeit, nicht blos Mangel an bürgerlicher Unbescholtenheit (*Bg.-Cr.*), ist aber auch nicht mit *Lcke., Mey., Ebr.* u. A. auf die specielle Sünde des Ehebruchs oder die Klasse der Unzuchtssünden zu beschränken. Dies liegt weder in dem Worte noch in dem Contexte, da Jesus dergleichen nicht bei allen Schriftgelehrten voraussetzen konte. Er wolte mit diesem Ausspruche nur das Sündenbewußtsein der Ankläger wecken. Im Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit soll der Mensch sich alles lieblosen Richtens enthalten, vgl. Mtth. 7, 1. Die Ankläger des Weibes waren nicht amtlich zu Richtern über dasselbe bestelt. Als solche hatten sie die Sache nicht Jesu vorzulegen, sondern nach dem Gesetze und dem bestehenden Rechte zu behandeln, und in diesem Falle ohne Rücksicht auf die eigenen Sünden zu beurteilen und zu bestrafen. Sie wußten ja auch, daß Jesus nicht Richter in bürgerlichen Dingen und Rechtsverhältnissen war, sondern als Lehrer des Volks nur den ethischen Gehalt des Gesetzes ins Auge fasse. Von dem sittlich-religiösen Gesichtspunkte aus ist auch seine Antwort zu beurteilen. Er verneint damit nicht das Recht der Strafe überhaupt. Mit dem Worte: ‚der werfe zuerst den Stein auf sie‘ läßt er die Gesetzesvorschrift in ihrem Rechte bestehen, und dekt nur seinen Widersachern das Unrecht auf, dessen sie sich unbefugter Weise durch unsittliches Richten fremder Sünde schuldig machten. Dies ist also nicht, wie *Hngstb.* meint, ein Mißgriff, der in der geschichtlichen Einkleidung liege, sondern eine den Urteilen Jesu in den analogen Fällen Mtth. 22, 21. Mrk. 12, 15 f. u. Luk. 19, 14 entsprechende Sonderung der Gebiete des bürgerlichen Rechts und des ethisch religiösen Verhaltens.

V. 9—11. Diese Antwort Jesu, nach welcher er sich wieder bükte und auf die Erde schrieb, um seinen Gegnern zu zeigen, daß er weiter nichts mit dieser Sache zu thun haben wolle, traf die Ankläger im Gewissen, daß sie einer nach dem anderen davongingen, die älteren zuerst bis auf die lezten. Die Worte: καὶ ἀπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι „und vom Gewissen gestraft“ d. h. ihres Unrechts überführt, sind eine sachlich richtige Glosse. ἐξήρχοντο ist das schildernde Imperfectum. εἷς καθ' εἷς wie Mrk. 14, 19; vgl. *Winer* Gr. §. 57, 3. τῶν πρεσβυτέρων sind nicht die Volksältesten oder Volksoberen (*Lcke., de W., Hngstb.* u. A.), deren Anwesenheit gar nicht erwähnt ist, sondern die Aelteren oder Bejahrteren unter den Schriftgelehrten und

1) Die Frage, was Jesus auf die Erde geschrieben habe, ist gar nicht aufzuwerfen. Alle Vermutungen darüber bei älteren und auch noch neueren Auslegern, wie *Ew.* u. *God.*, entbehren jedes sachlichen Anhalts.

Pharisäern, die das Weib angeklagt hatten; τῶν ἐσχάτων nicht die Geringsten, die lezten im Volke dem Range nach (*Lcke., Bg.-Cr.* u. A.), sondern die lezten die hinausgingen (*Mey., Lthdt., Weiß*). In diesem Sichzurückziehen der Pharisäer erblikt *Hngstb.* eine Zartheit des Gewissens, die ihrem sonstigen Charakter und ihrem Auftreten in v. 6 nicht entspreche, woraus sich die innere Unwarscheinlichkeit der Sache und die Erdichtung der Erzählung ergebe, indem er annimt, daß unter den Anwesenden auch die Richter und Zeugen waren, denen es nicht in den Sinn kommen konte, im Blicke auf ihre eigene Sündhaftigkeit außer Acht zu lassen was ihres Amtes war. Aber diese Annahme mit der daraus gezogenen Folgerung stüzt sich auf die grundlose, das πειράζοντες αὐτόν v. 6 außer Acht lassende Voraussetzung, daß die Schriftgelehrten und Pharisäer das Weib vor Jesum geführt hätten, damit er als amtlicher Richter über ihr Verbrechen entscheide. Da sie aber Jesu nur eine Antwort entlocken wolten, um ihn bei dem Volke zu verdächtigen, so mußten sie aus seiner Antwort und seinem Benehmen erkennen, daß ihr Vorhaben mißlungen war, und mit Beschämung sich zurückziehen. Und daß die Aelteren zuerst davongingen, kann auch nicht auffallen, wenn man erwägt, daß die Bejahrteren besonnen und klug genug waren, einzusehen, wie sie durch weiteres Verfolgen ihrer böswilligen Absicht sich nur noch mehr compromittiren würden. — Als nun Jesus allein zurückgelassen war und das Weib inmitten stehend, richtete Jesus sich wieder auf und fragte das Weib: „Wo sind deine Verkläger? Hat keiner dich verurteilt?“ Auf ihre Antwort: „Keiner, Herr“ sprach er zu ihr: „Auch ich verurteile dich nicht. Gehe hin und sündige nicht mehr.“ Das μόνος schließt die Anwesenheit der Jünger und des Volks, welches bei Jesu war, um seine Lehre zu hören (v. 2), nicht aus, wie aus dem ἐν μέσῳ ἑστῶσα ‚in der Mitte vor Jesu und den in einiger Entfernung ihn umgebenden Zuhörern stehend‘ sich ergibt. Da die Ankläger alle davongegangen waren, so entließ auch Jesus das sündige Weib, ohne dasselbe zu verurteilen, mit der Mahnung, nicht mehr zu sündigen. Die Frage: ‚Hat keiner dich verurteilt?‘ bezieht sich nicht auf einen Gerichtsspruch, denn die Ankläger waren nicht amtliche Richter, sondern nur auf das Verhalten der Ankläger, die mit ihrem Weggehen auf die Verurteilung thatsächlich verzichtet hatten. Da es sich bei dem ganzen Vorgange nicht um die bürgerliche Rechtshandhabung handelte, so lag für Jesum kein Grund vor, in die amtliche Justiz einzugreifen. Er entließ daher das Weib mit der sittlichen Ermahnung, nicht mehr zu sündigen, ohne sie schuldfrei zu sprechen oder auch nur Vergebung ihrer Sünde ihr zuzusichern. Richtig hat schon *Beng.* zu πορεύου bemerkt: *Non addit, in pace, neque dicit, remissa sunt tibi peccata tua, sed: posthac noli peccare, cf. 5, 14.* Ob dem Weibe ihre Sünde vor Gott vergeben wurde, das hing von der Bereuung derselben und ernstlicher Besserung ihres Lebenswandels ab.

Aus der Erklärung dieses Abschnittes hat sich uns ergeben, daß das Factum mit der sonstigen Lehrunterweisung Jesu und seinem Verhalten in

ähnlichen Fällen in Einklang steht und die Erzählung nichts enthält, was die Annahme rechtfertigen könte, daß ‚das Ereignis zwar möglich aber nicht warscheinlich, nicht verbürgt, und wenn doch geschehen, anders motivirt' sei (*Hase*, Gesch. Jesu S. 480 f.), oder daß die Darstellung aus einem anderen als historischem Interesse hervorgegangen, nur Einkleidung einer echt christlichen Idee sei, nämlich ‚des die Macht jeder Sünde brechenden Bewußtseins der eigenen Sündhaftigkeit gegenüber der von den Pharisäern gegen Jesus erhobenen Anklage, daß er mit Sündern umgehe und es mit der Vergebung der Sünden so leicht nehme' (*Baur*, krit. Unterss. S. 170 ff.), oder daß sie eine tendenziöse Erdichtung sei und in das Ev. Johannes eingeschoben, um ihr Auctorität zu verschaffen, einer Zeit angehörend, in welcher der Kampf mit Juden und Judenchristen an der Tagesordnung war (*Hngstb.* S. 58 f.). Die Dunkelheit und archäologische Schwierigkeit der Erzählung ist nicht so groß, wie *Baur* nach dem Vorgange von *Lcke.* u. A. sie darstelt, falls man nur den Vorgang nicht textwidrig in einen gerichtlichen Prozeß umdeutet oder (mit *Hngstb.*) für eine allegorische Darstellung erklärt, in welcher ‚das Weib das Heidentum repräsentirt, dem die von den Juden mißgönnte Gnade Gottes von Christo zugesprochen wird.' — In derselben ist vielmehr ein Stück apostolischer Tradition erhalten, an dessen Echtheit schwerlich jemand zweifeln würde, wenn es in einem der synoptischen Evangelien überliefert wäre, etwa nach Luk. 21, 38, wo sie in einigen Minusk. steht, und wohin sie auch nach *Holtzm.* u. A. gehören soll, während *Hitzig* (über Joh. Markus u. s. Schr. S. 205) sie nach Mrk. 12, 17 einschalten wolte. Aber für eine Versetzung derselben aus dem zweiten oder dritten in das vierte Evangelium läßt sich gar kein Grund auffinden, da die Erzählung kein johanneisches Gepräge hat. Nur der Umstand, daß sie in vielen alten Hdschrr. im Evang. des Johannes fehlte, konte bei Warnehmung der Aehnlichkeit der einleitenden Verse (7, 53. 8, 1 u. 2) mit Luk. 21, 37 f. auf die Vermutung führen, daß ihre richtige Stelle dort im Luk.-Ev. zu suchen sei, und die Einreihung in dasselbe veranlassen. — Auch ist sie gewiß nicht zu dem Zwecke geschrieben, um in das Ev. Joh. eingefügt zu werden; denn in diesem Falle würde der Concipient sie mehr dem Ton und Charakter dieses Evangeliums angepaßt haben. Warscheinlich war sie, wie sich aus den *Constitt. apost. II, 24* vermuten läßt, schon gegen Ende des zweiten oder im dritten Jahrh. schriftlich vorhanden. Daß aber die Erzählung aus dem Evangelium der Hebräer geflossen sei, wie mit älteren Kritikern *Lücke*, *Bl.* u. *Godet* meinen, dafür fehlen zureichende Gründe, da die von *Papias* aus jenem Evang. entnommene Geschichte, nach *Euseb. hist. eccl. III, 39* von einem Weibe handelte, welches wegen *vieler* Sünden bei dem Herrn verleumdet war, was gegen die Identität jenes Weibes mit der Ehebrecherin unserer Erzählung zu sprechen scheint. — Die Einfügung dieser Geschichte in das Johannes-Evangelium läßt sich wol nur daraus erklären, daß dieselbe in dem johanneischen Kreise als apostolische Ueberlieferung galt, und an unserer Stelle scheint sie eingeschoben worden zu sein, weil es sich in ihr wie vorher um Gewissensüberführung (vgl. 8, 9 mit 7, 46) und vorher wie nachher um Richten nach dem Gesetze (vgl. 8, 9 u. 7, 51) handelt und diese Geschichte den Spruch Jesu 8, 15 zu illustriren schien.

Cap. VIII, 12—59. Jesu Selbstbezeugung als das Licht der Welt.

Das Zeugnis, welches Jesus in diesem Cap. von sich und seiner Bestimmung für die Welt ablegt, zerfält in drei Teile. Zuerst bezeugt er sich als das Licht der Welt, welches denen, die ihm nachfolgen das Licht des Lebens gibt, und rechtfertigt die Giltigkeit dieses Selbstzeugnisses gegen die Einwürfe der Juden (v. 12—20). Sodann kündigt er seinen Hingang an mit den Folgen, welche derselbe für die Ungläubigen haben werde (v. 21—29). Drittens ermahnt er die an ihn Glaubenden zum Bleiben in der Wahrheit, die sie frei machen werde, und weist den auf ihre Abstammung von Abraham pochenden Juden nach, daß sie Knechte der Sünde seien und durch ihre Feindschaft gegen sein Zeugnis sich nicht als Kinder Abrahams zu erkennen geben (v. 30—59). — Diese Zeugnisse teilt Johannes aus längeren Lehrvorträgen Jesu (vgl. ἐλάλησεν u. διδάσκων v. 12 u. 20) als die Hauptmomente derselben mit, um das Wachsen der Opposition der Juden gegen Jesum darzulegen und deutlich zu machen, wie die böswillige Verachtung seiner Worte Jesum nötigte, seinen Widersachern nicht nur die Folgen ihres Unglaubens, sondern auch den in ihrer Gottentfremdung liegenden Grund ihrer Feindschaft rückhaltslos aufzudecken. Nach 7, 37 zu urteilen hielt Jesus diese Reden in den nächsten Tagen nach dem Schlusse des Laubhüttenfestes. Johannes bestimt die Zeit nicht näher, weil sie für den Inhalt der Reden von keinem Belange war. Daß sie aber nicht noch am lezten Tage des Festes, unmittelbar nach dem Ausspruche 7, 37 f. gehalten worden sind, läßt sich nicht blos daraus, daß jede Bezugnahme auf das Fest fehlt, sondern auch aus der Ortsangabe v. 20 schließen.

V. 12—20. **Jesus das Licht der Welt.**[1] — V. 12. „Abermal nun redete Jesus zu ihnen". Das an die Spitze gestelte πάλιν markirt den Anfang einer neuen Rede und οὖν vermittelt den Uebergang von der 7, 45—52 mitgeteilten Verhandlung zur Fortführung des Zeug-

1) V. 12. Die Rec. περιπατήσει (Futur) in *DEHM*ΓΔ *al.* ist warscheinlich nur Conformation nach dem folgenden ἕξει, und der Conjunct. Aor. περιπατήσῃ in ℵ*BFGKLST al.* als bei Johannes nach οὐ μή gewöhnlich vorzuziehen. — V. 14. Das δέ nach ὑμεῖς hat *Tisch. 8* nach ℵ*FHK* gestrichen, gegen *BDEGST al.*, ob mit Recht? Ohne Zweifel ist aber das καί vor dem lezten ποῦ ὑπάγω (Rec. mit ℵ*EFGHL al.*) Conformation nach dem vorigen, und ἢ ποῦ ὑπάγω mit *Tisch. 8* aufzunehmen. — V. 16. Statt ἀληθής (Rec. mit ℵΓΔΛ *al.* wie in v. 14 u. 17 hat *Tisch. 8* ἀληθινή nach *BDLTX* aufgenommen, dagegen πατήρ hinter πέμψας με (Rec. mit ℵc*BLTX al.*) gestrichen, weil es in ℵ*D fehlt und wol nur aus v. 18 herübergenommen ist. — In v. 17 ist γέγραπται der Rec. durch *BDLT* u. die übrigen Majsk. so gesichert, daß der einzige Cod. ℵ nicht ausreicht, um mit *Tisch. 8* γεγραμμένον ἐστίν in den Text aufzunehmen, zumal dieses gewiß nur nach den sonstigen Citationsformeln des Johannes (2, 17. 6, 31. 45. 10, 34. 12, 14) conformirt ist, indem man nicht beachtete, daß hier ein eigentliches Citat nicht vorliegt (vgl. 20, 31).

nisses Christi. αὐτοῖς sind dieselben, zu welchen Jesus in dieser Gruppe von Reden gesprochen, die in den Tempel gekommen waren, ihn zu hören, Anhänger und Gegner Jesu. „Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, wird nicht in der Finsternis wandeln, sondern das Licht des Lebens haben". Sich als das Licht der Welt darzustellen, dazu wurde Jesus nicht durch das Anzünden der beiden großen Leuchter im Tempelvorhof am Laubhüttenfeste (*Olsh.*) veranlaßt; denn dies fand nur am ersten Tage des Festes, jedenfalls nicht mehr am achten oder gar noch später statt; vgl. *m.* bibl. Archäol. §. 85 Anm. 11. Das Licht als Bild geistlicher Erleuchtung komt so oft bei den Propheten vor (vgl. Jes. 9, 1. 49, 6. Mal. 3, 20, auch Mtth. 4, 15 f. Luk. 2, 32), daß man eine äußere Veranlassung zum Gebrauche desselben, wie etwa das Aufgehen der Sonne (*Stier*) herbeizuziehen nicht nötig hat.[1] ‚Ich bin das Licht' besagt mehr als ‚der Träger und Inhaber der göttlichen Heilswarheit' (*Mey., Weiß*). Das Licht auf geistigem Gebiete ist Princip der Erkentnis und Erleuchtung und vermöge seiner Kraft, das Leben zur vollen Entfaltung zu bringen, Bild des Heils (s. zu 1, 4. S. 77). Christus ist vermöge seiner Wesenseinheit mit Gott der Urquell alles Lichtes in der Welt, von dem nicht nur die wahre Erkentnis Gottes, sondern auch alles geistliche Leben in der Menschheit ausgeht, die ohne ihn in der Finsternis wandelt. ἡ σκοτία ist die Gottesunkentnis und Heillosigkeit, in welche die Menschheit durch die Sünde gefallen ist (s. zu 1, 5. S. 80). Die Bedingung aus diesem Zustande der Unseligkeit herauszukommen ist das Eintreten in die Nachfolge Jesu. Wer ihm nachfolgt in lebendigem Glauben, der wird gewiß nicht (οὐ μή) in der Finsternis der Sünde und des Todes, in der er sich von Natur befindet, wandeln, sondern das für das Leben, zur Erlangung des wahren und ewigen Lebens nötige Licht haben, zum Besitze erhalten; nicht blos von Jesu ‚beständig Erleuchtung empfangen können' (*Weiß*), sondern das von Jesu ausgehende Licht zu eigen haben (*Mey., Lthdt.*). Die rechte Nachfolge Christi im Glauben versezt in Lebensgemeinschaft mit ihm. — V. 13. Dieses Zeugnis von sich suchten die Pharisäer nicht sachlich zu bestreiten, sondern mit dem formellen Einwande, daß ein Zeugnis in eigener Sache nicht gelte, zu entkräften. ἀληθής wahr nach dem formalen Rechte, wie 5, 31.

V. 14 ff. Darauf antwortet Jesus, 1) daß er wahrheitsgemäß von sich zeugen könne, weil er sich als den Sohn Gottes weiß, was seine Gegner nicht wissen, (v. 14 f.); 2) weil er in der Gemeinschaft mit seinem Vater von sich zeuge (v. 16); 3) weil ein zweifaches Zeugnis auch nach dem Gesetze rechtsgiltig sei (v. 17 f.). — V. 14. Κἂν ἐγώ auch wenn, selbst in dem Falle wenn ich; nicht: wenn auch ich (*Lcke.*), oder: wiewol ich

1) Das Symbol des Lichts gehört selbst in den ethnischen Religionen des Orients zu den ältesten religiösen Vorstellungen von der Gottheit. Die höchsten Götter der Arier, die Aditja's, sind Lichtgötter, in welchen das himmlische Licht als das Princip des Lebens, das die Schöpfung trägt, verehrt wurde. Vgl. *Roth*, die höchsten Götter der arischen Völker, in der Ztschr. der deutsch-morgenländ. Gesellsch. 1852 S. 68 ff.

(*Bg.-Cr.*), da beides ἐὰν καί lauten würde (*Mey.*). „Wahr ist mein Zeugnis, weil ich weiß, woher ich gekommen bin und wohin ich gehe". ἦλθον bezieht sich auf seinen göttlichen Ursprung, sein Gekommensein vom Vater, und ὑπάγω auf die Rükkehr dahin, wie 7, 33. Daraus folgt, daß er auch seinen Beruf, seine Bestimmung auf Erden, wozu er in diese Welt gekommen ist, kent und davon zeugen kann. Beides wissen die Pharisäer nicht. Das Präs. ἔρχομαι statt ἦλθον erklärt *Lthdt.* richtig daraus, daß er sein Kommen von dem geschichtlichen Acte loslöst und es zeitlos für sich betrachtet: Mein Kommen und mein Weggehen wisset ihr nicht. Mit beidem aber bezeichnet er sich als Sohn Gottes, worauf sich seine Bezeugung als das Licht der Welt gründet. — V. 15. „Ihr richtet nach dem Fleische". κατὰ τὴν σάρκα nicht = κατὰ σάρκα in fleischlicher Weise, sondern nach dem Aeußeren der sinnlichen Erscheinung Jesu, ähnlich dem κατ' ὄψιν 7, 24. — Ihr Widerspruch gegen das Zeugnis Jesu war ein Richten nach dem Fleische. Richtig schon *Lyser* bei *Hngstb.*: *cum enim secundum carnem plus in me non cernatis quam* ψίλον ἄνθρωπον*: ideo judicatis me non posse mundi lumen esse.* „Ich richte niemand". Dazu ist nichts zu ergänzen, weder κατὰ τὴν σάρκα (*Lcke., Stier* u. A.), was schon nach der richtigen Erklärung des κ. τ. σάρκα nicht angeht und auch durch das folgende καὶ ἐὰν κρίνω ausgeschlossen wird; noch νῦν (*Aug., Chrys.* u. A.) oder μόνος, wie noch *God.* ergänzt. Der Sinn ist: Nicht zum Richten bin ich gekommen, sondern zum Retten (*Mey., Brckn., Hngstb., Lthdt., Weiß*); vgl. 3, 17. 12, 47: ‚als das Licht der Welt, der Blinden Augen zu öffnen und die Sünder selig zu machen' (*Hngstb.*). — V. 16. „Und wenn ich aber richte, so ist mein Gericht ein rechtes, denn allein bin ich nicht, sondern ich und der mich gesandt hat". Καὶ — δέ wie 6, 51. Obgleich nicht zum Richten in die Welt gekommen, komt er doch in den Fall zu richten, sofern die Welt sein Zeugnis nicht aufnimt, sondern ihm feindlich entgegentritt. In dieser Hinsicht sagt er v. 26 den Pharisäern: ‚Ich habe viel von euch zu sagen und zu richten'. ‚Schon unter den Worten — bemerkt die *Berlenb.* Bibel — liegt ein heimlich Gericht der Finsternis verborgen'. Dann aber ist sein Gericht ἀληθινή ein echtes, der Warheit der Sache entsprechendes Gericht, nicht ein solches, das nur den Namen des Gerichts trägt, wie das Richten der Pharisäer. Denn allein bin ich nicht, sondern ich und der mich gesandt hat, sind es die da richten. Das Richten Jesu in Gemeinschaft mit Gott ist in seiner Wesenseinheit mit dem Vater begründet; vgl. 5, 29.

V. 17 ff. So ist auch sein Zeugnis von sich ein doppeltes, seins und seines Vaters Zeugnis, und entspricht der Forderung ihres Gesetzes, welches das Zeugnis zweier Menschen für wahr erklärt. Καί — δέ wie in v. 16 noch einen zweiten Beweisgrund hinzufügend. „Und in eurem Gesetze aber ist geschrieben, daß das Zeugnis zweier Menschen wahr ist". Freie Anführung von Deut. 17, 6 u. 19, 15. τῷ νόμῳ τῷ ὑμετέρῳ das Gestz, auf welches ihr eure Opposition gegen mich gründet. Diesen Ausdruck braucht Jesus, nicht der Evangelist von seinem Standpunkte

aus (*Bg.-Cr., de W.*), und zwar weder in verwerfendem Sinne, worin *Schweizer* u. *Baur* ein Zeichen ungeschichtlicher Darstellung finden wolten, noch im Sinne persönlicher Erhabenheit über das jüdische Gesetz (*God.*), sondern weil die Pharisäer ihr Recht gegen Jesum aus dem mos. Gesetze herzunehmen pflegten. Da in den angef. Gesetzesstellen nicht ἄνθρωπος steht, sondern von μάρτυρες die Rede ist, so hat man ἄνθρωπος betont und darin einen Schluß *a minori ad majus* angedeutet gefunden: *duorum hominum, quanto magis Dei et filii Dei* (*Beng., Mey., Hngstb., God., Lthdt.*). Dagegen hat zwar *Weiß* eingewandt: ‚es sei in keiner Weise betont, daß er mehr als das Gesetz biete, welches nur *menschliche* Zeugnisse verlangt'. Allein die Wortstellung δύο ἀνθρώπων ἡ μαρτ. ist doch mit Bedacht gewählt, um den Begriff ἀνθρώπων zu betonen. Und wenn Jesus in v. 18 sagt: Ich bins der von mir zeugt, und es zeugt von mir der mich gesandt habende Vater, so ist wol auch nicht ohne Nachdruck πατήρ nach ὁ πέμψας με gestelt. Auch läßt sich darin, daß er nicht Gott, sondern den Vater der ihn gesandt hat als zweiten Zeugen nent, die Absicht, seine göttliche Natur oder seine Einheit mit dem Vater hervorzuheben, schwerlich verkennen. Der Vater zeugt aber für Jesum in den Werken, welche dieser als Sohn Gottes vollbringt, um ihn als vom Vater gesandt vor der Welt zu legitimiren, vgl. 5, 36. Um aber in diesen Werken seinen göttlichen Ursprung zu erkennen, dazu ist ein für das Göttliche empfänglicher Sinn erforderlich. Dieser fehlte den Juden. Sie erwidern v. 19: „Wo ist dein Vater?" Unmöglich konten sie seinen leiblichen Vater meinen, an welchen *Aug., Beda* u. A., auch noch *de W., Olsh., Brckn.* denken. Denn so konten sie die Worte: der mich gesandt hat, nicht mißdeuten oder verdrehen. Sie meinten Gott, auf den als seinen Vater Jesus sich schon oft berufen hatte, und fragten, wo derselbe ist, nicht etwa in dem Sinne, daß Jesus ihn zum Verhöre stellen solte (*Lcke.*), sondern um ihm zu verstehen zu geben, daß er das Zeugnis seines Vaters beibringen, sinnenfällig erweisen solle. Darauf konte Jesus ihnen nur antworten: „Weder mich kennet ihr noch meinen Vater. Wenn ihr mich kennetet, so würdet ihr auch meinen Vater kennen". Der Vater offenbart sich nur in dem Sohne, den er gesandt hat; s. zu 1, 18 u. Mtth. 11, 27. Um ihn zu erkennen, muß man das Zeugnis, welches Christus durch seine persönliche Erscheinung in Wort und Werk von sich und seinem Verhältnisse zu Gott ablegt, mit gläubigem Herzen aufnehmen. Einen anderen Weg zur Erkentnis des wahren Gottes gibt es nicht. Vgl. 5, 37 f. 6, 46 u. a.

V. 20. Diese Worte redete Jesus bei der Schatzkammer lehrend im Tempel, und niemand ergriff ihn. Ob τὸ γαζοφυλάκιον den Opferstock bedeute, in welchen die Tempelbesucher milde Gaben einlegten, wie Mrk. 12, 41 (s. z. d. St.), oder die Schatzkammer des Tempels, wie 1 Makk. 14, 49. 2 Makk. 3, 6. 28 u. ö., so daß ἐν den Ort bezeichnete, wo dieselbe sich befand, läßt sich nicht entscheiden. Warscheinlich das erstere, als den Ort im Tempel, im Vorhofe der Weiber, wo viele Menschen ab- und zugingen. Denn diese Notiz soll nicht blos den Ort, wo Jesus diese Rede hielt, bestimmen, sondern wie διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ

zeigt, bemerklich machen, daß Jesus an einem von vielen Menschen besuchten Orte so frei und ohne Scheu redete. *Eo loco ubi aliquis facile potuisset capi; ubi maxima erat hominum frequentia. Beng.* u. v. A. — Zu οὐδεὶς ἐπίασεν *cet.* s. die Bem. zu 7, 30. 44.

V. 21—29. **Der Hingang Jesu mit seinen Folgen für die Juden.**[1] — Mit v. 21 begint nicht ein neuer Redeauftritt, sondern nur ein neuer wichtiger Ausspruch, welchen Jesus bei seinem Lehren im Tempel den Juden zur Erwägung anheimgegeben hat. Denn πάλιν steht nicht an der Spitze wie v. 12 und statt ἐλάλησεν dort steht hier εἶπεν wie 7, 33, worauf πάλιν zurückweist. αὐτοῖς sind dieselben wie v. 12. Doch folgt daraus nicht sicher, daß er das Folgende noch an demselben Tage gesprochen hat, wie nach *Orig.* meist angenommen wird. Es kann auch an einem der folgenden Tage geschehen sein, da der Evangelist ohne Rücksicht auf die Zeit nur die Sache ins Auge gefaßt hat. — „Ich gehe hin (zu meinem Vater, der mich gesandt hat, vgl. 7, 33) und ihr werdet mich suchen (wie 7, 34) und werdet in eurer Sünde sterben". In 7, 34 sagt er: Ihr werdet mich suchen und nicht finden; hier redet er schärfer, um ihnen die unseligen Folgen ihres Unglaubens zu Gemüte zu führen. τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμ. ist nicht eine einzelne Sünde, etwa die des Unglaubens oder der Verwerfung des Messias, sondern coll. die Sündenmasse, in der sie sich befinden und mit der sie sterben werden, wie der Plur. ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμ. v. 24 lehrt. In dem Unglauben und dem Hasse gegen Jesum trat diese Sündenmasse nur zu Tage. ἀποθανεῖσθε ist nicht auf das Umslebenkommen bei dem über Jerusalem und Judäa hereinbrechenden allgemeinen Unglücke zu beziehen (*Weiß*), sondern ein Sterben, welchem kein Erwachen zum Leben folgt, d. i. der ewige Tod, da sie nicht dahin kommen können, wohin Jesus geht (s. zu 7, 33 f.). Der zeitliche Tod wird ihnen keine Erlösung von der Sünde, sondern ewiges Verderben bringen. Die Worte enthalten eine Androhung des gänzlichen Ausschlusses aus der Gemeinschaft mit Gott, worin laut v. 24 eine ernste Warnung vor dem Beharren im Unglauben gegen Jesu Zeugnis von seiner göttlichen Sendung lag. — V. 22. Das Wort: wohin ich gehe, dahin könnet ihr nicht kommen, verstanden die Juden wol; aber sie wolten es nicht verstehen und suchten sich dem Eindrucke desselben dadurch zu entziehen, daß sie es gegen Jesum wandten und mit Hohn fragten: „Wird er sich etwa tödten, daß er sagt: wohin ich gehe u. s. w.?" Wo die Selbstmörder hinkommen, dahin werden wir ihm nicht folgen (*Lthdt., Weiß* gegen *Hngstb.*, der die

1) Das Subject ὁ Ἰησοῦς hier wie schon v. 20 in der Rec. und ΓΔΛ *al.* fehlt in ℵ*BDLT al.* und ist ein behufs der kirchlichen Vorlesung der einzelnen Abschnitte gemachter Zusatz. — In v. 23 ist ἔλεγεν nach ℵ*BDLTX* der Rec. εἶπεν in ΓΔΛ *al.* vorzuziehen. — In v. 25 hat *Tisch. 8* hinter λαλῶ einen Punkt gesezt statt des Fragezeichens, das er früher nach *Lchm.* aufgenommen hatte. — In v. 26 ist statt λέγω (Rec. mit *EFGHMS al.*) nach ℵ*BDKL TUX* λαλῶ zu lesen; und in v. 28 sind αὐτοῖς hinter εἶπεν οὖν und μου hinter πατήρ, und in v. 29 ὁ πατήρ hinter μόνον in der Rec. verdeutlichende Zusätze, die in *BLT al.* fehlen.

Frage als Ausdruck der Rathlosigkeit fassen wolte). Dies zeigt die Erwiderung Jesu v. 23: „Ihr seid von unten, ich bin von oben; ihr seid von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt“. Auf die Spottrede antwortet Jesus nicht, sondern hebt den Gegensatz zwischen ihnen und sich scharf hervor; nicht um ihren Unglauben dadurch zu motiviren (*de W.*), auch wol nicht blos, um seine Drohung v. 21 weiter auszuführen (*Hngstb.*), oder ‚den Gegensatz des Ausgangs (d. h. daß sie nicht dahin kommen können, wohin er geht) auf den Gegensatz des Ursprungs zurückzuführen‘ (*Lthdt.*), sondern um ihnen den tiefsten Grund ihrer Spottrede aufzudecken. Die beiden Vershälften sind parallel und besagen dasselbe. ἐκ τῶν κάτω wird durch ἐκ τοῦ κόσμου τούτου und ἐκ τῶν ἄνω durch den negativen Ausdruck οὐκ ἐκ τ. κόσμου τούτου verdeutlicht. τὰ κάτω die unteren Regionen sind nicht die Unterwelt (*Orig., Nonnus, Lange*), was dem parallelen ἐκ τ. κόσμου τούτου nicht entspricht, sondern die Erdenwelt, vgl. Act. 2, 19. Eph. 4, 9. Exod. 20, 4 u. a. — ἐκ bezeichnet den Ursprung, nicht ‚die Zugehörigkeit‘ (*Weiß*). Dem Ursprunge entspricht die Gesinnung, das Thun und Treiben, vgl. 3, 31. ὁ κόσμος οὗτος ist nicht die gegenwärtige (vormessianische) Welt, wie αἰὼν οὗτος (*Mey.*), sondern die Welt, die im Argen liegt (1 Joh. 5, 19) d. i. die der Sünde unterworfene Menschheit.

V. 24. „Ich sagte euch nun (οὖν weil ihr von dieser Welt seid), daß ihr sterben werdet u. s. w.“, vgl. v. 21. Denn von Tod und Verderben kann euch nur der Glaube retten, „daß ich es bin“. Zu ὅτι ἐγώ εἰμι ergänzen *Lcke., de W., Mey.* als Attribut: der Messias, unter Verweisung auf 4, 26, obgleich *Mey.* diese Stelle nicht für beweiskräftig hält, weil da diese Ergänzung im Contexte gegeben ist. *Weiß* hingegen erachtet die Ergänzung: der von oben Kommende, der nicht dieser Welt angehört, für allein contextgemäß. Aber v. 23, woraus dies geschlossen ist, bildet nur einen Zwischengedanken der Rede, von welchem Jesus das Sterben in ihren Sünden (v. 21), das er v. 24 mit Nachdruck wiederholt, nicht abhängig gemacht hat. Das ἐγώ εἰμι muß mehr besagen. Es entspricht dem hebr. אֲנִי הוּא Deut. 32, 39 u. Jes. 43, 10, wo Jehova sich als den bezeichnet, neben dem nicht ein Gott existirt. Nur darf man daraus nicht ohne weiteres mit *Hngstb.* folgern, daß Jesus durch Bezugnahme auf jene Stellen sich die wahre und volle Gottheit beilege. Richtiger sagt *Mey.* mit *Hofm.*, Schriftbew. I. S. 63 f.: ‚Wie Gott in אני הוא die Summe des alttestamentlichen Glaubens zusammenfaßt, so Christus in dem ὅτι ἐγώ εἰμι die des neutestamentlichen‘. Dies bestimt *Lthdt.* näher dahin: ‚Was er ist und als das man ihn glauben soll, wird nichts anderes sein, denn das ganze volle Heil, welches den Inhalt aller Verheißung Gottes, die Hoffnung und den Glauben Israels von Anfang an bildete. Er ist das Leben, das Licht, der Weg, die Warheit u. s. w.; kurz er ist Ein und Alles schlechthin entscheidend‘. Aber so unzweifelhaft in Jesu das ganze volle Heil gegeben ist und nur der Glaube an ihn von dem Sterben in Sünden retten kann, so läßt sich dies doch nicht daraus, daß ὅτι ἐγώ εἰμι dem כִּי אֲנִי הוּא in den angeff. Stellen entspricht, erschließen, weil dort die nähere Bestimmung des

אני הוא im Zusammenhange ausgesprochen ist. Wie dort so muß auch hier das zu ergänzende Attribut aus dem Contexte entnommen werden, und ist auch in der Antwort enthalten, welche Jesus v. 25 auf die Frage: ‚wer bist du?' in ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν gibt. ‚Ich bin das was ich zu euch rede, d. h. euch verkündige.' Der Inhalt der Verkündigung Jesu läßt sich in den Satz zusammenfassen: Ich bin der welchen Gott der Vater gesandt hat, um die Welt von der Sünde und dem Verderben zu erretten und denen die an mich glauben, das ewige Leben zu geben (vgl. 3, 17). Darin ist alles, was Jesus von seinem himmlischen Ursprunge und dem Zwecke seines Kommens in die Welt im ganzen Evangelium redet, kurz zusammengefaßt. Der Ton liegt auf dem ἐγώ nicht auf dem εἰμί. Er (dieser Jesus) ist es, an den die Juden glauben müssen, sonst werden sie sterben in ihren Sünden. Dies wiederholt Jesus mit besonderem Nachdruck, wobei im Vergleich mit v. 21 zu beachten, daß beide Male ἀποθανεῖσθε vorangestelt ist.

V. 25. Die Frage: „Du, wer bist du?" ist nicht Ausdruck der Ungewißheit über den Sinn des ἐγώ εἰμι, als ob sie diese Aussage Jesu nicht verstanden hätten, sondern des ungläubigen Hohnes, ‚da σύ den Accent der Geringschätzung hat' (*Mey., Hofm.* u. A.). Jesus verweist sie daher auch nur auf das ὃ καὶ λαλῶ ὑμῖν und rügt dann v. 26 ff. ihren Unglauben. Die Antwort τὴν ἀρχὴν ὅ *cet.* wird aber sehr verschieden gedeutet. τὴν ἀρχήν hat adverbiale Bedeutung: zu Anfang, zuerst, von vornherein und überhaupt = ὅλως, *omnino*. Die Bed. zuerst, erstlich, paßt hier nicht, wo kein *zweitens* folgt, und ‚anfänglich' mit *Hofm.* (Schriftbew. I S. 64 f.) in ‚für jezt' umzudeuten ist willkürlich. Auch τὴν ἀρχήν mit *Hngstb.* u. *Fritzsche* gleich ἀπ' ἀρχῆς oder κατ' ἀρχάς Hebr. 1, 10 vom Anfang der geschaffenen Dinge oder der Weltschöpfung zu erklären, läßt sich sprachlich nicht rechtfertigen, abgesehen davon, daß ein Hinweis auf seine vorweltliche Existenz weder durch die Frage der Juden: wer bist du? noch überhaupt durch den Context nahe gelegt ist. Nach dem Vorgange von *Chrys., Theophyl.* u. *Euthym.* haben *Lcke., Mey., Weiß* den Satz elliptisch, als Frage des Unwillens gefaßt, entweder: ‚Ueberhaupt warum rede ich nur noch zu euch?' (*Lcke.* 3. Aufl. u. *Weiß*), oder: ‚was ich von vornherein auch rede zu euch? nämlich fragt ihr?' (*Mey.*). Aber bei der ersteren Fassung ist der Gedanke eine zu wunderliche und unpassende Reflexion im Munde Jesu (*Lthdt.*), und gegen die zweite spricht, daß sie nicht nach dem was Jesus substituirt gefragt hatten, nicht danach, was er geredet, sondern was er ist. Außerdem hat die Fassung der Worte als Frage im allgemeinen den Zusammenhang gegen sich. Dieser fordert eine Antwort, die auf die Frage: wer bist du? Bezug nimt. Hiernach ist εἰμί zu ergänzen: von vornherein bin ich was ich auch zu euch rede. Dabei steht τὴν ἀρχήν weder im Sinne: überhaupt, den es nur in negativen Sätzen hat (*Brckn.*), noch steht λαλῶ statt des Perf. λελάληκα oder für λέγω. Jesus verweist seine Gegner nicht auf das was er von Anfang seines Auftretens an zu ihnen geredet hat, oder was er jezt noch ihnen sagt, sondern auf sein Reden zu ihnen über-

haupt, und erklärt damit ihr Fragen nach dem was er ist für ganz unberechtigt, da von vornherein aus seinem Reden zu erkennen sei was er ist. Mit dem durch seine Stellung betonten τὴν ἀρχήν deutet er an, daß darüber von vornherein kein Zweifel stattfinden könne. Auch das καί ist nicht überflüssig, sondern bezieht sich auf das zu ergänzende *ich bin* und sezt das Reden dem Sein gleich. Was er ist bezeugt er auch in seinem Reden. So in der Hauptsache schon *Luther*, nur τὴν ἀρχήν nicht richtig fassend, und *de W., Brckn., Lthdt.* Damit wies Jesu ihre Frage ab. ‚Er will ihnen die Ehre nicht thun, daß er sagte, wer er wäre (*Luther*).

V. 26. „Vieles habe ich über euch zu reden und zu richten; aber der mich gesandt hat, ist warhaftig, und was ich von ihm gehört habe, das rede ich in die Welt.“ Der Abweisung ihrer Frage stelt Jesus nun gegenüber, was er über sie zu reden hat. Nicht zu reden hat er von dem was er ist, das können sie aus seinem Selbstzeugnisse wissen, aber über sie d. h. über ihr Verhalten gegen ihn hat er viel zu reden. Gegen diese Fassung des Zusammenhanges läßt sich nicht mit *Weiß* einwenden, daß wenn v. 25 ein Hinweis auf sein beständiges Selbstzeugnis ist, ein Gegensatz zu dem was er über sie zu sagen hat, nicht indicirt sei. Denn v. 25 ist kein Hinweis auf sein Selbstzeugnis, sondern eine Abweisung ihrer Frage. Eine strafende Pause (*Mey.*) zwischen v. 25 und 26 anzunehmen ist nicht nötig, noch weniger das πολλὰ ἔχω *cet.* mit Uebergehung von v. 25 an v. 24 anzuknüpfen. Der Anschluß an v. 25 ist zwar durch keine Partikel angedeutet, liegt aber deutlich in dem Gegensatze des περὶ ὑμῶν λέγειν zu dem λαλῶ ὑμῖν v. 25. Das Viele, was er über sie zu sagen hat, wird durch καὶ κρίνειν näher bestimt. Nicht um sie über seine Person zu belehren hat er vieles zu sagen, sondern richtend hat er viel zu reden. *Aber sc.* ich unterlasse es vieles zu richten. Dies liegt in dem adversativen ἀλλά. Das Motiv, das ihn dazu bestimt, ist in ὁ πέμψας με *cet.* angedeutet; kann aber nicht darin bestehen, daß, wenn er so richtend zu ihnen redet, nicht er es für sich ist der so richtet, sondern er aus der Gemeinschaft seines Vaters heraus redet (*Lthdt.* mit *Lücke, de W., Thol., Hofm.*). Dies wäre nicht nur ein ‚künstlich gebildeter Gegensatz‘ (*Mey.*), sondern geradezu eine Aufhebung des in ἀλλά angedeuteten Gegensatzes. Denn die Berufung auf die Warhaftigkeit des Vaters, aus dessen Gemeinschaft heraus er redet, bildet keinen Gegensatz zu dem Reden und Richten, zu dem er sich für berechtigt hält. Auch kann das Motiv für das Unterlassen des vielen Redens und Richtens nicht in dem verschwiegenen, aber in v. 25 liegenden Hintergedanken, daß sie die Warheit, die er nach dem Ursprung seines Redens sagt, nun einmal nicht hören wollen (*Weiß*), liegen, da dieser Hintergedanke irgendwie angedeutet sein müßte, aber weder der abweisenden Entgegnung v. 25 noch der Berufung auf die Warhaftigkeit des Vaters zu Grunde liegt. Das Motiv, welches Jesum bestimt, das πολλά, das er über die Juden zu reden und zu richten hat, nicht *zu sagen*, ist daraus zu entnehmen, daß er nur redet, was er vom Vater, dem Warhaftigen, vernommen

hat. Dies hat nach Andeutungen von *Chrys.* u. *Euthym.* unter den Neueren *Meyer* erkant, welcher den Gedankengang so umschreibt: ‚Gar vieles habe ich von euch zu reden und insbesondere zu tadeln, aber ich enthalte mich dessen und beschränke mich auf *meine* unmittelbare Aufgabe, das der Welt zu sagen, was ich von Gott dem Warhaftigen, der mich gesandt hat, vernommen habe.' Dagegen hat zwar *Weiß* eingewandt, daß zur Mitteilung der göttlichen Warheit ja auch das λαλεῖν κ. κρίνειν περὶ αὐτῶν gehören würde, hat aber dabei das πολλά ignorirt. Nicht das Richten überhaupt will Jesus unterlassen, sondern das *viele* Richten über seine Gegner, die sein Selbstzeugnis nicht verstehen wollen. Denn der Vater hat ihn nicht gesandt die Welt zu richten, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde (3, 17). Dazu stimt auch die Hervorhebung der Warhaftigkeit Gottes, womit Jesus nicht sagen will, daß sein richtendes Zeugnis im Rechte ist (*Brckn., Lthdt., Weiß*), sondern daß der Vater ihn gesandt hat, der Welt die Warheit Gottes zu verkündigen, d. h. das wahre Wesen Gottes, welches die Liebe ist, die den Sünder retten will (s. zu 1, 17), zu offenbaren. λαλεῖν εἰς τὸν κόσμον in die Welt reden d. h. der Welt verkündigen. Für diese Construction vgl. Mrk. 1, 39.

V. 27. Was Jesus mit der Berufung auf die Warhaftigkeit des Vaters, dessen Worte er rede, seinen Gegnern sagen wolte, das verstanden diese nicht. Dies meint der Evangelist mit der Bemerkung: „Sie erkanten nicht, daß er vom Vater ihnen sagte." Nicht: sie hätten nicht verstanden, daß er mit ὁ πέμψας με Gott meine (*Ew., God.*), selbst wenn man mit *Bg.-Cr.* u. *Mey.* wegen v. 18 f. annehmen wolte, daß in v. 21 andere Zuhörer gemeint seien. Denn das konten alle Juden verstehen. Auch kann οὐκ ἔγνωσαν nicht heißen: sie erkanten nicht an (*Lcke.*), oder: sie erkanten nicht infolge ihrer Verstoktheit oder Herzenshärtigkeit (*Thol., Brckn.*). Die Bemerkung: sie erkanten nicht, daß Jesus das v. 26[b] Gesagte ihnen vom Vater sagte, enthält auch nicht blos dies, daß sie Jesu Verhältnis zum Vater, in welchem Sinne Gott der Vater Jesu ist, daraus hätten erkennen können, aber nicht erkanten, sondern daß sie nicht erkanten, wie sein Beruf oder die göttliche Bestimmung seiner Sendung in die Welt darin bestehe, durch Verkündigung dessen was er vom Vater vernommen den Vater nach seinem Wesen und Walten in der Welt kundzuthun (ähnlich *Weiß*). — Da sie dies nicht verstanden, so sagt ihnen Jesus weiter v. 28: „Wenn ihr den Menschensohn erhöht haben werdet, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin und von mir selber nichts thue, sondern was mich der Vater gelehrt hat, dieses rede ich." Durch οὖν wird dieser Ausspruch an die Bemerkung v. 27 angeknüpft. Da sie seine Sendung vom Vater aus seinem Worte nicht erkennen, so wird seine Kreuzigung sie zur Erkentnis führen. *Cognoscetis ex re quod nunc ex verbo non creditis* (*Beng.*). ὑψοῦν erhöhen bezeichnet zunächst die Erhöhung ans Kreuz; denn diese allein konte Jesus mit ὑψώσητε ihr werdet erhöht haben, meinen, s. zu 3, 14. τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρ., nicht με, sagt Jesus, anzudeuten, daß sie in seiner Person ihren Messias

tödten werden. Auch den Juden konte es nicht zweifelhaft sein, daß Jesus seinen Tod meine, sie konten aber in diesem Worte Jesu nur den Gedanken finden, daß sie durch seine Tödtung ihm zu seiner Erhöhung in den Himmel verhelfen würden. Inwiefern sie aber alsdann erkennen würden, daß er der Sohn Gottes, in welchem das Heil der Welt beschlossen, sei (das ὅτι ἐγώ εἰμι), das mußte ihnen ein Räthsel sein, ähnlich dem Worte vom Abbrechen des Tempels 2, 10 und dem Jonaszeichen seiner Auferstehung Mtth. 12, 39 f. Erkennen werden sie es nämlich erst aus den Folgen seiner Kreuzigung, zunächst schon am Kreuze (vgl. Mtth. 27, 54. Luk. 23, 47), mehr noch aus seiner Auferstehung und deren Folgen, der Ausgießung des Geistes über die Apostel und der Gründung der Kirche durch die Predigt der Apostel und dem Gerichte über das jüdische Volk, teils willig, indem sie zur Erkentnis kommen und sich zu dem Gekreuzigten bekehren werden (Act. 2, 41—21, 20), teils widerwillig beim Hereinbrechen des Gerichts über ihr Land und Volk. — Der Satz καὶ ἀπ' ἐμαυτοῦ bis ταῦτα λαλῶ hängt noch von γνώσεσθε ab. So richtig *Mey., God., Weiß* gegen *Hngstb., Lthdt.* u. A., welche denselben vom Vorhergehenden ablösen und als Rükkehr zu dem, was er vorher v. 26 von seiner Gemeinschaft mit dem Vater gesezt hat, fassen. Dagegen spricht nicht nur der Anschluß mit καί, sondern auch das Verhältnis des Satzes zu dem ἐγώ εἰμι, ‚indem hierin nach 5, 19 u. 30 das specifische Merkmal seines Sohnesverhältnisses liegt' (*Weiß*). — In dem Gegensatze solte man im zweiten Gliede οὕτως ποιῶ erwarten, statt dessen ταῦτα λαλῶ folgt, weil auch das Reden in das Gebiet des Thuns gehört (*Hngstb.*) und bei dem Unglauben der Juden gegenüber seiner Selbstbezeugung hier besonders in Betracht kam (*Weiß*). Man hat daher nicht mit *Beng.* u. *de W.* eine Abkürzung der Rede anzunehmen und bei ποιῶ das Reden, bei λαλῶ das Thun hinzuzudenken. Statt οὕτως ist ταῦτα gesezt, aber nicht aus v. 26 wieder aufgenommen (*Lthdt.*), so daß eine Incorrectheit stattfände, sondern mit ταῦτα ist der Inhalt seines Redens, der den Juden so anstößig war, hervorgehoben.

V. 29. Der erste Satz: „Und der mich gesandt hat ist mit mir" hängt nicht auch noch von ὅτι v. 28 ab (gegen *Mey.* u. *God.*), weil dadurch eine sehr schwerfällige Rede entsteht und die Bedeutung dieser neuen Aussage abgeschwächt wird. Dies gibt in verstekter Weise selbst *Ew.* zu, welcher den ganzen Vers noch von ὅτι v. 28 abhängen lassen will, obgleich dieser Ansicht die richtige Warnehmung zu Grunde liegt, daß beide Vershälften zusammengehören. Ganz passend schließt Jesus seine Rede mit dem Ausdrucke des vollen Bewußtseins seiner Gemeinschaft mit dem Vater. Dieses Schlußwort erhält sowol durch die Conjunction καὶ „und der mich gesandt hat, ist mit mir", durch die es an das Vorhergehende angefügt ist, als auch durch das Asyndeton des zweiten Satzes: „Er hat mich nicht allein gelassen, weil ich das ihm Wolgefällige thue allezeit", besonderen Nachdruck. Mögen seine Widersacher ihn auch tödten, sein Zeugnis von sich können sie nicht vernichten und seiner Gemeinschaft mit dem Vater keinen Abbruch thun. Der

Aorist ἀφῆκεν bezieht sich nicht auf die Zeit der Sendung: der Vater ließ mich nicht allein, als er mich sandte (*de W., Hngstb.*), dazu paßt die folgende Begründung: weil ich — allezeit thue, nicht, sondern auf die in jedem Momente seiner Berufserfüllung bis jezt gemachte Erfahrung (*Mey.*), wie sich aus dem πάντοτε ergibt. Wie bisjezt der Vater ihn zu keiner Zeit allein gelassen hat, so wird er ihn auch in der Zukunft niemals verlassen.

V. 30—59. **Die wahre Freiheit und die Knechtschaft der Sünde.** Dieser Gegensatz bildet den Grundgedanken des Streites Jesu mit den Juden in diesem ganzen Abschnitte. Den Anlaß hierzu gab der Eindruck, welchen die vorhergehende Rede Jesu auf die Juden gemacht hatte. „Viele glaubten an ihn" (v. 30). Der Glaube dieser Vielen war ein Anfang des Glaubens, welchen Jesus zum vollen, lebenskräftigen Glauben führen wolte durch die Mahnung zum Bleiben in seinem Worte, um die Warheit zu erkennen und durch die Warheit frei zu werden (v. 31). Diese Mahnung verlezte ihr Nationalgefühl, daß sie ihre Abstammung von Abraham geltend machten, worauf Jesus ihnen nachwies, daß sie Knechte der Sünde seien (v. 32—36) und durch ihr feindliches Verhalten gegen ihn sich nicht als Kinder Gottes zu erkennen gäben, sondern als Kinder des Teufels (v. 37—47). Dieses scharfe Wort, mit welchem er die Schmähung seiner Person zurückweist, rechtfertigt er dann durch das Zeugnis von der Tod überwindenden Kraft seines Wortes und von seiner Präexistenz vor Abraham (v. 48—58).

V. 30—36. *Das Bleiben im Worte Christi und die Knechtschaft der Sünde.*[1] — Ob diese Verhandlung mit den Juden an demselben Tage mit der vorhergehenden Rede Jesu (*Mey.*) oder am folgenden Tage stattfand (*God.*), läßt sich aus der überleitenden Bemerkung des Evangelisten v. 30: „als er dieses redete, glaubten viele an ihn", nicht ermitteln, da nicht angegeben ist, wie sie ihren Glauben kundgaben. Ohne Zweifel geschah dies durch beifällige Erklärung für Jesum, vgl. 7, 31. Ihr Glaube gründete sich nicht auf die Wunder Jesu, wie 7, 31 u. 2, 23, sondern auf sein Wort, nicht ein bestimtes Wort, etwa das v. 28, ‚welches sich viele als eine Hinweisung auf eine endliche messianische Schilderhebung deuteten' (*Weiß*), sondern auf die Rede v. 20—29, wie ταῦτα λαλοῦντος zeigt. Ihr Glaube war also ein richtiger Anfang des Glaubens, bei dem es nur darauf ankam, daß ihm auch der Fortgang entsprach, daß sie sich ganz für Jesum entschieden. Darauf weist Jesus hin, indem er v. 31 zu ihnen sagt: „Wenn ihr bleibet in meinem Worte, seid ihr in Warheit meine Jünger". Die πεπιστευκότες αὐτῷ Ἰουδαῖοι, die Juden welche ihm d. h. seinem Worte, seinem Selbstzeugnisse geglaubt haben, sind ohne Zweifel die v. 30 erwähnten πολλοί, nicht jüdische Hierarchen unter diesen πολλοί (*Mey.*) oder ‚diejenigen unter den πολλοί, welche früher zu der feindseligen Opposition gegen

1) V. 33. Der Rec. αὐτῷ mit ΓΔΛ *al.* hat *Tisch. 8* πρὸς αὐτόν nach ℵ*BD LT al.* vorgezogen. — V. 34. Die Auslassung des τῆς ἁμαρτίας in *D. b.* ist zu schwach bezeugt, um in Betracht kommen zu können. Warscheinlich ist sie nur durch das Folgende veranlaßt.

Jesum gehört hatten' (*Weiß*). Dies folgt weder aus der Bezeichnung Ἰουδαίους, noch aus ihrer Antwort v. 33, über welche die Erklärung zu diesem V. zu vergleichen. Die Bezeichnung Ἰουδαῖοι beweist nichts weiter, als daß sie sich mit der gläubigen Aufnahme des Wortes Jesu noch nicht ganz von dem jüdischen Wesen frei gemacht hatten. Dies folgt auch aus der Betonung des Bleibens in dem Worte Jesu, um in Warheit seine Jünger zu sein, welcher der Gedanke, daß sie dies noch nicht sind, ihr Glaube noch keine Bürgschaft dafür bietet, zu Grunde liegt. Das ὑμεῖς steht nicht ‚im Gegensatz zu denen unter den πολλοί, welche Jesus bereits als seine wahren Jünger erkante' (*Weiß*). Es soll nur die angeredeten πεπιστευκότες von dem ungläubigen Haufen der Juden, unter welchem sie Jesum umstanden, unterscheiden (*Mey., God., Lthdt.*). Das Bleiben in dem Worte Christi ist das Grunderfordernis für das Bleiben in Christo (vgl. 5, 38. Act. 13, 43), wie Jesus in seinen lezten Reden wiederholt den Jüngern (15, 4—10 u. ö.) und der Apostel den Gläubigen (1 Joh. 2, 6. 10. 14 u. s. w. 3, 6 u. a.) ans Herz legt. Es besteht nicht blos in der Ueberzeugung von der Warheit des Wortes und in der Uebung desselben (*de W.*), sondern darin, daß man sich fort und fort in das Wort als das geistige Element des inneren und äußeren Lebens versenkt und daraus Kräfte für das geistliche Leben schöpft. Diese Mahnung zeigt einerseits, daß die Angeredeten es ernst meinten, andererseits, daß sie noch in den Anfängen standen (*Hngstb.*) und die Anfänge für den Fortbestand der Gemeinschaft mit Christo im Kampfe mit Fleisch und Blut und den Mächten der Finsternis (Eph. 6, 12) nicht ausreichen. *Non satis est coepisse,* bemerkt kurz und treffend *Bengel.* ἡ ἀλήθεια ist die Warheit des göttlichen Wesens und Waltens (s. zu 1, 14), die in Christo dem vollkommensten Offenbarer des unsichtbaren Gottes persönlich in die Erscheinung getreten ist, so daß er sich die Warheit (14, 6) nent. Sie ist eine geistige Macht, welche nicht blos richtige Erkentnis Gottes erzeugt, sondern auch auf Denken, Fühlen und Wollen des Menschen heiligend einwirkt; und γινώσκειν ist kein blos theoretisches, verstandes- oder vernunftmäßiges Erfassen der Warheit, sondern ein reales Ergreifen ihrer geistigen Lebenskraft. Dieses Erkennen der Warheit macht frei. Da ἐλευθερώσει in v. 36 von dem Sohne wie hier von der Warheit ausgesagt ist, so bemerkt *Beng.: Filius est veritas,* allein auch der Sohn macht nur frei durch sein Wort, wenn dasselbe in lebendigem Glauben bleibend aufgenommen wird.

V. 33. Dem ἐλευθερώσει ὑμᾶς liegt der Gedanke zu Grunde, daß die Hörer dieser Rede noch nicht frei waren. Dies gereichte denselben zum Aergernis. Sie antworteten: „Same Abrahams sind wir und haben niemandem jemals gedient. Wie sagst du denn: ihr werdet frei werden?" Die Antwortenden sind, da ein Wechsel der Personen weder erwähnt, noch irgendwie angedeutet ist, die πεπιστευκότες αὐτῷ Ἰουδαῖοι (v. 31), wie nach dem Vorgange von *Chrys.* schon *Melancht.* u. *Beng.,* auch *Olsh., Lange, Ew., Mey., God., Weiß* u. A. richtig erkant haben, und ist weder mit *Aug., Calv., Lampe, Lücke, de W., Hngstb.* an ungläubig

gebliebene Juden zu denken, noch mit *Lthdt.* anzunehmen, die Rede komme wol von Gegnern zunächst, aber in Unverstand hätten auch von den Gläubigen manche mit eingestimt. Die Bemerkung *Melancht.*s: *offensi resiliunt* ist viel zutreffender als der von *Hngstb.* angeführte Einwand der *Berlenb.* Bibel: ‚es ist nicht vermutlich, daß sie so flugsweise zurückgesprungen, dies komt gemeiniglich allgemach, wenn man nicht treu ist'. Dieser Ansicht liegt die Vorstellung zu Grunde, daß πεπιστευκότες αὐτῷ Ἰουδαῖοι im Glauben fest gegründete Juden bezeichne, während Johannes mit diesem ganz ungewöhnlichen Ausdrucke andeutet, daß die zum Glauben an Jesum Gekommenen das jüdische Wesen noch nicht überwunden hatten. ‚Es waren wirklich zwei Menschen in jedem von diesen Leuten: der in der Geburt begriffene Gläubige — an jenen richtet Jesus die herrliche Verheißung v. 31 f., und der alte noch zäh lebende Jude; dieser fühlt sich unangenehm berührt und antwortet v. 33' (*God.*). — Mit der Freiheit, auf die sie sich berufen, konten sie unmöglich die politische Freiheit meinen (gegen *Beng., Mey., de W., Brckn., Ew.*). Waren doch ihre Väter — von den zeitweiligen Unterjochungen der Richterzeit abgesehen — der Herschaft der Chaldäer, Perser und Macedonier unterworfen gewesen und sie selbst befanden sich noch unter dem drückenden Joche der Römer. Diese Knechtschaft konten sie auch bei der ärgsten Verblendung in nationalem Stolze nicht zu leugnen wagen. Und Jesu Wort sowie sein ganzes bisheriges Wirken enthielt auch nichts, was den Gedanken an Befreiung von der römischen Knechtschaft hätte wecken können. Zwar hat er nur im allgemeinen von Freiwerden gesprochen, aber schon der Umstand, daß er dasselbe vom Erkennen der Warheit abhängig machte, mußte den Gedanken an politische Befreiung fern halten. Was für eine Knechtschaft sie mit οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν πώποτε in Abrede stelten, das läßt sich nicht aus der Antwort Jesu v. 34 ff., sondern aus dem σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμεν, womit sie ihr Freisein von Knechtschaft zu allen Zeiten begründen, ermitteln. Die Knechtschaft der Sünde meinten sie gewiß nicht. Denn wenn sie sich auch von Sünde nicht freisprechen konten, so haben sie doch die Sünde nicht für eine Knechtschaft gehalten. Schwerlich aber dachten sie auch an ihre sociale Freiheit (*Grot., Lcke., God.*), wonach ‚sie als freigeborene Söhne Abrahams keine Sklaverei kennen, die unter den Israeliten höchst selten und durch das Gesetz (vgl. Lev. 25) mannigfach beschränkt war' (*Weiß*). Denn troz ihrer Abstammung von Abraham waren doch in Kriegen viele Juden in Sklaverei gekommen, als Sklaven an fremde Völker verkauft worden (vgl. z. B. Joel 4, 3). Und schon Moses hatte dem ganzen Volke für beharrlichen Abfall von Gott Unterjochung durch Heidenvölker und Knechtschaft gedroht (Deut. 28, 64. 68). Konten sie sich denn so anstellen, als sei diese Drohung niemals verwirklicht worden? Sie können demnach nur die religiöse Freiheit oder ihre heilsgeschichtliche Stellung gemeint haben (*Hngst., Lthdt.*). Abraham war ja zum Segen für alle Völker berufen; Gott will sein Gott sein und hat ihm die Herschaft über alle Völker verheißen (Gen. 12, 2 f. 22, 17 f.). Das Privilegium, als

Volk Gottes keines Menschen Knecht, sondern nur Knechte Gottes zu sein, das hatten sie auch unter der Herschaft anderer Völker über sie niemals verloren. In dieser Beziehung haben sie niemals jemandem gedient. Die Warheit d. i. die wahre Erkentnis Gottes besitzen sie im Gesetze und dienen Gott nach der Vorschrift des Gesetzes, worauf sie stolz waren. Wie sollen sie also erst durch Jesum zur Erkentnis der Warheit und dadurch zur Freiheit geführt werden? Das erscheint ihnen eine Verkennung ihrer Judenehre. Dabei waren sie aber in einem doppelten Irrtum befangen; 1) darin daß sie meinten, die Forderung, welche Gott an Israel stelte, ein heiliges Volk zu sein (Exod. 19, 6) wirklich zu erfüllen, 2) in dem Wahne, daß die leibliche Abstammung von Abraham an sich schon den Besitz der dem Patriarchen verheißenen Heilsgüter verbürge. Diesen zwiefachen Irrtum dekt ihnen Jesus im Folgenden auf, indem er ihnen erstlich v. 34—36 nachweist, daß sie Knechte der Sünde seien, die nicht ewig im Hause Gottes bleiben, sodann in v. 37—47, daß sie troz ihrer Abstammung von Abraham nicht Kinder Abrahams und Gottes seien.

V. 34—36. „Warlich, warlich ich sage euch: Jeder der die Sünde thut ist Knecht der Sünde. (V. 35) Der Knecht aber bleibt nicht im Hause für immer, der Sohn bleibt für immer". Diese beiden Vv. enthalten Aussprüche allgemeiner Warheit. Da aber der erste von den Juden ganz verkant wurde, so führt ihn Jesus mit dem feierlichen Warlich, warlich ein. Im A. T. ist diese Warheit nicht direct ausgesprochen, obwol schon in der göttlichen Mahnung an Kain: du solst über die Sünde herschen, angedeutet ist, daß er in Gefahr sei, von ihr beherscht oder ihr Knecht zu werden. Die übrigen Stellen, welche *Hngstb.* noch anführt, Ps. 19, 14. 1 Kön. 21, 20, 25. 2 Kön. 17, 17 lehren nur, daß die Sünde, wenn sie erstarkt oder wenn ihr gefröhnt wird, den Menschen zum Sklaven macht. Das Wort Jesu faßt die Sünde tiefer. In dem Satze: ‚jeder der die Sünde thut' ist sowol das πᾶς als der Artikel τήν vor ἁμαρτίαν zu beachten. Πᾶς enthält keinen Gegensatz gegen die Abrahamskinder, anzudeuten, daß auch diese von diesem Gesetze nicht eximirt seien, sondern schließt überhaupt jede Exemtion aus. Der Artik. *die* Sünde beugt der Beziehung des Wortes auf einzelne, leichtere oder schwerere Sünden vor. ‚Die Sünde thun' heißt: das was unter den Begriff der Sünde fält zum Geschäfte seines Lebens machen, so daß sich darin die Gesinnung und Herzensbeschaffenheit kundgibt. Wer so lebt, der ist ein Knecht der Sünde. Der Knecht aber bleibt nicht im Hause für immer, sondern nur der Sohn. Dies gilt im bürgerlichen Leben. Der Knecht wird entlassen, der Sklave verkauft, wenn man ihn nicht mehr braucht. Der Sohn aber hat seine bleibende Stelle im Vaterhause. Er ist der Erbe des väterlichen Gutes. Die Anwendung dieser Sentenz auf ihre Stellung im Hause d. h. im Reiche Gottes zu machen, überläßt Jesus seinen Zuhörern. — In v. 36: „Wenn nun der Vater euch freimachen wird, dann werdet ihr wirklich frei sein" (ὄντως wesentlich, dem Sein entsprechend), hebt er nur den einen Punkt heraus, daß sie als Knechte der Sünde nicht berechtigt sind, sich für frei zu erachten —

folglich sich von dem Sohne zur Freiheit führen lassen müssen, wenn sie im Reiche Gottes bleiben wollen. Daß mit ὁ υἱός Jesus sich meine, das konten die Juden nicht verkennen, da er sich ihnen bisher schon deutlich genug als Sohn Gottes bezeugt hatte. — Wie aber die Freiheit, welche Jesus ihnen anbietet, das dauernde Bleiben im Reiche Gottes zuwege bringt, darauf geht er hier nicht näher ein. Wolten sie seine Mahnung, in seinem Worte zu bleiben und seine rechten Jünger zu werden, beherzigen und befolgen, so würde er ihnen, wie in den Abschiedsreden seinen Jüngern, darüber weitere Belehrung erteilt haben. Denen aber, die ihren Anspruch, Gottes Volk zu sein und im Reiche Gottes immerdar zu bleiben, auf ihre Abstammung von Abraham gründeten, mußte erst dieser Wahn zu nichte gemacht werden. Dies thut daher Jesus von v. 37 an.

V. 37—47. *Die Kindschaft Gottes und die Teufelskindschaft.*[1] — V. 37. „Ich weiß daß ihr Same (Nachkommen) Abrahams seid: aber ihr sucht mich zu tödten, weil mein Wort in euch nicht durchdringt". Daß sie Same Abrahams sind, will Jesus gar nicht in Abrede stellen; aber mit ihrem feindseligen Verhalten gegen ihn erweisen sie sich nicht als Kinder ihres Stammvaters. Das ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι ist nicht so zu verstehen, daß sie jetzt eben ihn tödten wolten, sondern nur, daß sie Mordpläne gegen ihn hegen. Dies sagte Jesus aber nicht blos den Pharisäern, sondern allen gegenwärtigen Zuhörern, also auch den Juden, die Glauben an ihn gezeigt haben, aber an seiner Mahnung, in seinem Worte zu bleiben, Aergernis nahmen. Damit zeigten sie ja, daß ihr Herz kein fruchtbarer Boden für sein Wort war. χωρεῖ wird verschieden gefaßt. χωρεῖν bed. räumen, sowol Raum geben, Platz machen, weichen, fortgehen, und sich Raum schaffen, eindringen, durchdringen, als auch Raum haben, in seinen Raum fassen oder aufnehmen (s. *Passow,* Lex. *s. v.*). Diese zweite Bedeutung kann hier, wo vom Verhalten der Menschen zum Worte die Rede ist, nicht in Betracht kommen. Sprachwidrig ist demnach die Erklärung: es findet keinen Raum in euch (*Chrys., Theophyl., Vulg.* [*non capit*], *Erasm.* u. v. A., auch *Bg.-Cr.*

---

1) V. 38. Statt ὅ in beiden Sätzen (Rec. mit *TΓΔΛ al.*) ist ἅ in ℵ**BCDX al.* mit *Tisch. 8* zu lesen, und statt ἐγὼ ὅ bieten ℵ*BC* ἃ ἐγὼ, dagegen *DLX al.* ἐγὼ ἅ. — Beim ersten πατρός ist in der Rec. mit ℵ*DΓΔΛ* μου, beim zweiten in denselben Codd. und in *C* ὑμῶν Zusatz, der in *BLTX* und ersterer auch in *C* fehlt, und von *Tisch. 8* getilgt worden ist. Ferner hat *Tisch.* ἠκούσατε in ℵ^{c}*BCKLX* mit Recht dem ἑωράκατε der Rec. in *EFGHM al.* vorgezogen, da lezteres offenbar dem ἑώρακα conformirt ist. — V. 39. Statt der Rec. εἰ — ἦτε — ποιεῖτε ἄν, wie *CXΔ* u. 3 Majsk. lesen, bietet *B* εἰ — ἐστε — ποιεῖτε, und das ἄν fehlt auch in ℵ*D* u. 9 Majsk., und ἐστε haben außerdem ℵ*DLT.* Deshalb haben *Tisch., Buttmann* (Theol. Stud. u. Krit. 1858 S. 474) und *Mey.* die Mischlesart εἰ — ἐστε — ἐποιεῖτε vorgezogen, wogegen *Weiß* der Lesart des *B* den Sinn gibt: ‚wenn ihr Abrahams Kinder seid, so thuet die Werke Abrahams', und diese für richtig zu halten geneigt ist. — In v. 41 hat die Rec. οὖν nach εἶπον und in v. 42 nach εἶπεν, welches v. 41 in ℵ*BLT* und v. 42 in *BCEFGHKL cet.* fehlt und von *Tisch.* getilgt worden ist. Statt der Rec. οὐ γεγεννήμεθα hat *Lchm.* οὐκ ἐγεννήθημεν nach *BD* aufgenommen.

u. *Ew.*). Auch die Erkl.: mein Wort findet keinen Eingang in euch (*Grot., de W., Thol., Lthdt.*), bei welcher ἐν ὑμῖν prägnant, wie öfter bei Verben der Bewegung, gebraucht wäre, entspricht dem Contexte nicht, da Jesus zu solchen redet, die geglaubt haben, aber den Glauben bald wieder verleugneten, bei denen also sein Wort Eingang gewonnen, nur keinen Fortgang gehabt hatte. Hiernach ist die Bed. Fortgang haben, von statten gehen, sachgemäß, und der dagegen erhobene Einwand, daß dies keine Motivirung der Mordgedanken wäre, weil da statt des mangelnden Fortgangs der Uebergang in die entgegengesezte innere Stimmung gegen Jesum genant sein müßte (*Lthdt.*), nicht zutreffend. Denn dieser Uebergang ist ja in der Aufdeckung ihrer Mordgedanken deutlich genug angezeigt. Dazu komt, daß Jesus sie nicht der Wandelbarkeit ihrer Stimmung zeihen, sondern tiefer gehend ihnen den unbewußten Grund ihres Abfalls von seinem Worte zum Bewußtsein bringen will. Dies tritt aber in der Uebersetzung: ‚hat nicht Fortgang in euch' zu wenig hervor, weshalb ich die Uebersetzung: ‚es dringt nicht durch' für sachgemäßer halte, da das Wort offenbar als ein Samenkeim gedacht ist, der im Herzen Wurzeln schlägt und treibt, die immer tiefer eindringen und Geist, Gemüt und Willen durchdringen. Vgl. für den Gebrauch des χωρεῖν von Pflanzenkeimen, die durch das Erdreich dringen *Xenoph. Oec. 19, 8,* und von der Speise, die in den Bauch eingeht Mtth. 15, 17, und das Bild Mtth. 13, 6. — V. 38. Um ihnen aber deutlich zu machen, weshalb sein Wort in ihren Herzen keine feste Wurzel gefaßt hat, dekt Jesus ihnen den inneren Gegensatz auf, in welchem sie zu ihm stehen. „Ich, was ich gesehen habe bei dem Vater rede ich; und ihr nun (wenn ihr um meines Wortes willen mich anfeindet) thut was ihr von dem Vater gehöret habt". In scharfem Gegensatz stelt Jesus seinem Reden ihr Thun entgegen. ποιεῖτε ist nicht Imperativ (*Hngstb.*) sondern Indicativ. Der Gegensatz liegt aber nicht blos in dem λαλῶ und dem ποιεῖτε, sondern auch in ἑώρακα παρὰ τῷ πατρί und dem ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρός. Das Wort welches Jesus verkündigt, hat er gesehen in seinem vorweltlichen himmlischen Sein bei Gott (*Mey., Lthdt., Weiß*), nicht in der zeitlichen Gemeinschaft mit dem Vater (*God., Beyschl.*), die nicht durch ὁρᾶν παρά *c. dat.* ausgedrükt sein kann. Den Juden sagt er: ihr thut ἃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρός, was ihr gehört habt vom Vater. So nach dem *Cod. Vatic.*, da die Varianten πατρί μου und ἑωράκατε παρὰ τοῦ πατρός ὑμῶν offenbar Verdeutlichungen sind und ἑωράκατε nach dem ἑώρακα conformirt ist. Die Juden befolgen das was sie von ihrem Vater gehört haben, vgl. v. 44.

V. 39 u. 40. Daß Jesus im lezten Satze einen anderen Vater als Abraham gemeint habe, verstanden die Juden und erklären noch bestimter als in v. 33: „Unser Vater ist Abraham". Darauf erwiderte Jesus: „Wenn ihr Kinder Abrahams seid, so thätet ihr die Werke Abrahams". Statt εἰ ἦτε ist offenbar εἰ ἐστε die ursprüngliche Lesart. Wenn ihr Kinder Abr. seid, wie ihr behauptet, so würdet ihr dieses eures Vaters Werke thun. Die Abrahamskindschaft wird angenommen, um

dann aus ihrem Thun negirt zu werden. Bei dem Nachsatze fehlt ἄν, wodurch der Ausspruch an Nachdruck gewint (vgl. *Kühner* Gr. II S. 195). Doch fehlt ἄν in der späteren Gräcität öfter, ohne daß damit immer der Nachdruck (die Entschiedenheit), welcher ursprünglich in der Weglassung des ἄν liegt, beabsichtigt wäre (*Winer* Gr. §. 42, 2. S. 286). — Die Werke sind genant als die Aeußerung der Gesinnung zur Bezeichnung des gesamten Thuns und Treibens. Man hat also bei ἔργα τοῦ Ἀβρ. nicht an einen besonderen Vorgang im Leben des Patriarchen, an die Aufnahme der drei Engel Gen. 18 (mit *Lampe* u. *Hngstb.*) zu denken. — V. 40. „Nun aber sucht ihr mich zu tödten, einen Menschen, der ich die Warheit euch geredet (verkündigt) habe, die ich von Gott gehört habe. Dies hat Abraham nicht gethan". Euer Verhalten gegen mich zeigt das Gegenteil von Abrahams Thun und Wirken. Ich habe euch keinen Anlaß zu diesem feindseligen Verhalten gegen mich gegeben, sondern nur die von Gott vernommene Warheit euch verkündigt. Auf ἄνθρωπον ist kein Gewicht zu legen, um mit *Beyschl.* daraus dogmatische Folgerungen gegen Jesu göttliche Natur zu ziehen. In der negativen Wendung, das hat Abraham nicht gethan, liegt ‚eine beschämende Litotes' (*Weiß*). — Die Kindschaft Abrahams spricht demnach Jesus den Juden ab wegen ihrer Gesinnung gegen sein Wirken, indem er τέκνα von σπέρμα unterscheidet, wie der Apostel in Röm. 9, 8. σπέρμα bezeichnet nur die leibliche Abstammung, τέκνον begreift die leibliche und geistige Wesensähnlichkeit in sich. Darauf legt Jesus Gewicht, und macht die geistliche oder ethische Gemeinschaft zwischen dem Vater und seinen Kindern zum Kriterium für die wirkliche Kindschaft. Das Kind muß die geistliche Natur seines Vaters bewähren, wenn es auf die Heilsgüter seines Vaters Anspruch machen will.

V. 41. „Ihr thut die Werke eures Vaters" — nicht Abrahams, den ihr euren Vater nent. Dies sezt Jesus zur Verstärkung seines Beweises hinzu, sagt aber nicht sofort, wer ihr Vater sei, sondern widerlegt zunächst in v. 42—43 ihre Erwiderung in v. 41ᵇ: „Wir, nicht aus Hurerei sind wir geboren; einen Vater haben wir, Gott". Daß Jesus, wenn Abraham nicht ihr Vater sein solte, nicht von einem menschlichen Vater redete, merkten sie. In diesem Sinne entgegneten sie: ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα. Da sie dem ἐκ πορνείας Gezeugtsein entgegensetzen, daß sie Gott zum Vater haben, so können sie mit ἐκ πορνείας nicht fleischliche Hurerei meinen, nicht ihre Geburt aus Hurerei der Sarah mit einem Anderen zurückweisen, wie schon *Erasm.* und noch *Mey., Ew., Weiß* ihre Worte erklären. Diese Erklärung wird weder durch ἕνα πατέρα gefordert, noch durch die Bemerkung gerechtfertigt, daß im Contexte von einem Vorwurfe der Abgötterei nichts enthalten sei. Von Hurerei der Sarah weiß weder die Schrift etwas, noch läßt sich dieser Gedanke mit der Nennung Gottes als ihres einzigen Vaters zusammenreimen, und wird schon dadurch, daß Jesus ihre leibliche Abstammung von Abraham zugestanden hat (v. 37), gänzlich ausgeschlossen. Dagegen wird in der Schrift nicht nur der Götzendienst häufig als Hurerei bezeichnet, so schon Exod. 34, 15. Lev. 17, 7. Ezech. 20, 30 u. a.,

sondern auch in Jes. 57, 3 das abgöttische Volk Same des Ehebrechers und der Hure genant (vgl. noch Hos. 1, 2. 2, 4), wodurch der Gedanke an geistliche Hurerei nahe gelegt war. ἕνα πατέρα *einen* Vater, nicht mehrere, wie die Götzendiener (Heiden) oder die Samariter, die neben Gott auch Götzen zum geistlichen Vater hatten. τὸν θεόν nämlich den wahren Gott. Der richtige Sinn dieses Satzes wird durch die Erklärung: ‚unser Sohnesverhältnis (υἱοθεσία Röm. 8, 5) zu Gott ist durch keine Abgötterei verunreinigt' (*de W.*), contextwidrig generalisirt. Nicht ihre Gotteskindschaft machen sie geltend, sondern nur ihre Abstammung von Gott als einem geistlichen Vater. So richtig *Grot., Lampe, Lcke., Thol., Hngstb., God.* u. A.

V. 42. Auch diesen Anspruch kann Jesus ihnen nicht zugestehen, weil ihre Stellung zu ihm, dem Sohne Gottes, denselben nicht rechtfertigt. „Wenn Gott euer Vater wäre, würdet ihr mich lieben; denn ich bin von Gott ausgegangen und gekommen; denn auch nicht von mir selbst bin ich aufgetreten, sondern jener hat mich gesandt". Wären sie in Warheit, nach Gesinnung und Wandel Kinder Gottes, so würden sie den Sohn, den Gott in die Welt gesandt hat, lieben. ἐξῆλθον bezieht sich auf die Thatsache der Menschwerdung Christi und ἥκω ist das Resultat des ἐξῆλθον, ich bin gekommen, bin da; doch nicht so, daß ‚es bereits die Vorstellung seines Gekommenseins in einem bestimten Auftrage involvirt, weshalb es durch den Hinweis auf seine göttliche Sendung begründet werden kann' (*Weiß*). Dieser Auffassung des zweiten Satzes steht das οὐδέ (*auch nicht*) entgegen, welches zeigt, daß zu dem ἐξῆλθον *cet.* ein neues Moment hinzugefügt ist, welches seinen Ausgang von Gott begründet. ἐλήλυθα bezeichnet wie öfter im N. T. das Auftreten, vgl. z. B. 5, 43. 7, 27. 28. 31. Mtth. 11, 14 u. a. Auch sein Auftreten d. i. seinen messianischen Beruf hat Jesus nicht von sich aus begonnen, sondern Gott hat ihn dazu in die Welt gesandt. Richtig *Lthdt.:* ‚Von Gott aus hat er auch seinen Beruf. Beide Momente, der Ausgang von Gott und das Auftreten im Beruf, constituiren den Begriff der Gottessohnschaft'. — V. 43. „Warum verstehet ihr meine Rede nicht? Weil ihr mein Wort nicht hören könnet". λαλία Rede unterscheidet sich von λόγος Wort, wie die Form vom Inhalte, die Rede von der Lehre. Seine Rede erkennen d. h. verstehen sie nicht, weil sie den Inhalt derselben, das was er lehrt, nicht hören d. h. in sich aufnehmen können. Das οὐ δύνασθε bezeichnet sittliches Unvermögen, nicht naturnotwendige oder angeborene Unfähigkeit. Worin dieses Unvermögen seinen Grund hat, sagt ihnen Jesus v. 44 offen heraus: „Ihr seid von dem Vater, dem Teufel, und das Gelüste eures Vaters wollet ihr thun. Derselbe war ein Menschenmörder von Anfang und in der Warheit steht er nicht, weil keine Warheit in ihm ist. Wenn er die Lüge redet, redet er aus dem Eigenen; denn ein Lügner ist er und der Vater derselben". Ich bin von Gott ausgegangen, ihr habt den Teufel, nicht Gott, zum Vater. τοῦ διαβόλου ist erklärende Apposition zu τοῦ πατρός, nicht davon abhängiger Genetiv, wie *Hlgf.* u. *Volkm.* aus gnostischer Speculation context- und sinnwidrig deuten. Da der διάβολος Gotte gegen-

über gestelt ist, so versteht es sich von selbst, daß Jesus von dem Teufel ebenso bestimt redet wie von Gott, und nicht, wie *Schleierm.* L. Jes. S. 338 f. behauptet, keine Lehre vom Teufel hier vortrage, sondern nur durch Beziehung auf die von den Juden angenommene Auslegung der Erzählung vom Sündenfalle seinen Vorwurf verschärfen wolle. Er hat ja durch seinen Vorwurf diese Lehre nicht blos gesezt, sondern er führt sie in ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος *cet.* auch lehrhaft aus. τὰς ἐπιθυμίας die Begierden, Gelüste des Teufels, welche die Juden ausführen wollen, sind die Mordgedanken, die sie gegen Jesum hegen. ἐκεῖνος jener d. i. der διάβολος war ein Menschenmörder von Anfang der Welt d. h. in diesem Context, seitdem Menschen existiren. Diese Worte sind nicht mit *Cyrill., Nitzsch* (in d. Berliner theol. Ztschr. III, 52 f.), *Lcke., de W., Reuß, Hlgf.* auf den Brudermord Kains zu beziehen; denn dieser wird im A. T. nicht auf den Teufel zurückgeführt und auch 1 Joh. 3, 12 nur ἐκ τοῦ πονηροῦ Kains erklärt, sondern auf die Verführung der ersten Menschen, wodurch der Tod in die Welt kam, wie *Orig., Chrys., Aug.* und fast alle neueren Ausll. erkant haben. Das ἦν weist auf die ganze Vergangenheit von ἀπ' ἀρχῆς an zurück. Seit der Verführung der ersten Menschen ist das Gelüsten des Teufels darauf gerichtet, die Menschen zu tödten, ihnen das Leben, zu dem Gott die Menschen erschaffen hat, zu entziehen. Und in der Warheit steht er nicht. ἕστηκεν hat Präsensbedeutung *stat,* von ἵστημι im Perf. sich gestelt haben, stehen, vgl. *Winer* Gr. §. 40, 4. S. 257. Gegen den Sprachgebrauch verstößt die Uebersetzung *stetit* der Vulg., welcher *Luther:* ‚er ist nicht bestanden' folgt, und noch *Ew.,* wonach die Worte mit *Aug.* u. den meisten kathol. Ausll. auf den Sündenfall des Teufels (2 Petr. 2, 4. Judä v. 6) bezogen worden. Diesen Gedanken wollen auch die Dogmatiker *Martensen* (Dogmat. §. 105), *Thomasius* (Lehre v. Christi Pers. I. S. 294) und *Philippi* (Kirchl. Glaubensl. III S. 295) als vermittelnde Ansicht in unserer Stelle finden, indem sie nach der bekanten Geltung des Perfectums als Ausdruck einer in der Vergangenheit abgeschlossenen und noch in die Gegenwart hineinreichenden Handlung, ἕστηκεν im Sinne: ‚er hat bestanden und steht seitdem' fassen. Allein so richtig diese grammatische Observation an sich ist, so steht ihrer Anwendung auf den vorliegenden Fall doch der Context entgegen, demzufolge der Satz nicht eine That des Teufels aussagt, in welchem Falle das Plusqperf. ἑστήκει, entsprechend dem ἦν des vorhergehenden Satzes zu erwarten wäre, sondern das ständige Verhalten charakterisirt und dies mit den Worten: ‚weil nicht Warheit in ihm ist' begründet. Der Gedanke ist also nur folgender: die Warheit ist nicht der Beruf, in welchem er steht, seinen Stand hat, weil Warheit nicht das sein Sinnen und Streben beseelende Princip ist. Dies ist freilich nicht im Sinne des gnostischen Dualismus zu fassen. Der Sündenfall des Satans ist aus der Geschichte und Lehre des A. Test. als bekant vorausgesezt. Denn obgleich auch dort der Abfall des Teufels von Gott nicht ausdrücklich gelehrt ist, so ergab sich diese Warheit doch deutlich genug daraus, daß Gott den Himmel und die Erde mit

all ihrem Heere gut geschaffen hat (Gen. 2, 1) und daß der Satan, welcher die ersten Menschen verführte, ein Gott untergeordnetes Geistwesen ist (Hiob 1 u. 2). ἡ ἀλήθεια ist weder die Warheit als Regel (*de W.*), noch auch blos das rechtschaffene, richtige Sein oder das rechte Verhältnis zu Gott (*Lthdt.*), überhaupt kein blos formaler Begriff, sondern die göttliche Warheit (*God., Weiß*), die Warheit des göttlichen Wesens und Waltens, welche Christus offenbart (1, 14), und nicht blos die Heiligkeit (*God.*) sondern auch die anderen ethischen Eigenschaften Gottes, Gerechtigkeit, Liebe, Treue in sich schließend. Dieses Lebenselement ist nicht in dem Teufel, so daß sein Begehren und Thun dadurch bedingt würde, sondern das Gegenteil, die Lüge (τὸ ψεῦδος) ist sein Lebenselement, aus dem sein Reden entspringt (ἐκ τῶν ἰδίων aus dem was ihm eigen ist). Denn er ist ein Lügner und der Vater der Lüge. Diese Begründung ist aus seinem Wirken, wie es im A. T. geschildert ist und Jesus es bei seiner Versuchung erfahren hat, gefolgert. Durch Lügen hat er die ersten Menschen verführt (Gen. 3, 4 f.) und sich dadurch als den Vater d. h. den geistlichen Urheber der Lüge gekennzeichnet. ὁ πατὴρ αὐτοῦ wird verschieden erklärt. Nach der zunächstliegenden Beziehung des αὐτοῦ auf ψεύστης haben *Beng., Bg.-Cr., Thol., Hngstb., Lthdt., Ebr., God.* erklärt: Vater des Lügners, *pater cuiusvis mendacis.* Dagegen hat *Weiß* eingewandt, daß im Zusammenhange kein Anlaß ersichtlich sei, aus welchem die Juden gerade als Lügner bezeichnet sein sollen, und deshalb mit *Brckn.* u. *Ew.* das αὐτοῦ auf das Object von λαλῇ, τὸ ψεῦδος bezogen. Aber diese Beziehung ist härter als die auf ein aus ψεύστης herauszunehmendes τοῦ ψεύδους, welche *Winer* Gr. §. 22, 3 S. 138 u. *Buttm.*, neutestl. Gramm. S. 93 auch sprachlich durch Analogien gerechtfertigt haben.

V. 45—47. „Ich aber, weil ich die Warheit sage, mir glaubet ihr nicht." ἐγὼ δέ im Gegensatz zum Teufel ist mit Emphase vorangestelt. Des Teufels Gelüste wolt ihr thun, mir aber glaubt ihr nicht, weil ich die Warheit sage. Der sittliche Vorwurf, der in diesen Worten liegt, wird durch die causative Wendung ὅτι — λέγω verschärft. Ihr Unglaube hat keinen anderen Grund als den, daß Jesus die Warheit sagt. In der Persönlichkeit Jesu liegt er nicht; denn v. 46: „Wer von euch zeiht mich einer Sünde?" Die Frage hat verneinenden Sinn. Die Juden schweigen[1] und gestehen damit ein, daß sie Jesum keiner Sünde bezichtigen können. ἁμαρτία bedeutet weder Irrtum, Unwarheit (*Orig., Cyrill., Melancht., Calv., Beza, Beng.* u. A.), noch weniger *fraus*

1) ‚Es könte scheinen, daß die Juden gegen Jesum seine Verletzung des Sabbatsgebotes geltend machen konten. Aber es gehörten nur solche Sünden hierher, die außerhalb des Gebietes der zwischen Jesu und den Juden schwebenden Streitfragen lagen. — — Die absolute Sündlosigkeit Jesu ist in dem vorliegenden Ausspruche zwar nicht direct enthalten — denn es kann einer Sünde haben, ohne dessen überwiesen werden zu können — aber wol indirect; denn Jesus konte nicht so fragen, wenn er sich nicht der absoluten Freiheit von Sünde bewußt war.' *Hengstenberg.*

(*Fritzsche*) oder frevelhafte Täuschung (*Bg.-Cr.*), sondern wie durchweg im N. T. Sünde. Jesus rechtfertigt seinen Ausspruch, daß seine Gegner ihm deshalb nicht glauben, weil er ihnen die Warheit sagt, mit der Berufung auf seine Sündlosigkeit. Daraus folgt jedoch nicht, daß ἁμαρτία nur Sünde des Worts, also Unwarheit bedeute. Die Sünde ist der allgemeine Begriff, aus welchem die Anwendung auf die Warheit als Spezies gemacht wird. Bin ich — so argumentirt Jesus — wenn keiner von euch mich des Gegenteils zeihen kann, ohne Sünde, so auch ohne Lüge, so sage ich die Warheit, und ihr habt keinen Grund mir nicht zu glauben (*Lthdt., God., Weiß*). „Wenn ich Warheit rede, warum glaubet ihr mir nicht?" ἀλήθειαν ohne Artikel hier ist für sich betrachtet nicht die Warheit κατ' ἐξοχήν (*Brckn.*), erhält aber diese Bedeutung aus dem Zusammenhange, dem zufolge der, welcher ἀλήθειαν sagt, der Sündlose ist und sich hierdurch als von Gott ausgegangen (v. 42) erweist. Die Frage: warum glaubet *ihr* mir nicht? hält Jesus ihnen noch vor, um den Beweis, daß Gott nicht ihr Vater ist, zu vervollständigen. — V. 47. „Wer aus Gott ist höret die Worte Gottes. Darum höret ihr nicht, weil ihr nicht aus Gott seid." ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι sezt nicht die Wiedergeburt voraus, welche durch den Glauben an Christum bedingt ist, sondern bezeichnet nur ein geistig sittliches Verhalten zu Gott, welches den unter der Einwirkung der vorbereitenden göttlichen Gnade Stehenden, also auch den gottesfürchtigen Israeliten unter dem A. Bunde möglich war. Beispiele zu diesem Sein aus Gott gewähren nicht nur Symeon und Hanna, sondern auch Zacharias und Elisabet, Nathanael u. a. m. ἀκούει wie v. 43.

V. 48—59. *Die Berechtigung Jesu zu dieser Anklage der Juden. Zunehmende Verstockung derselben gegen das Wort der Warheit.*[1] — V. 48. Statt der Warheit, die sie nicht bestreiten können, die Ehre zu geben, schmähten sie Jesum. „Sagen wir nicht recht, daß du ein Samariter bist und einen bösen Geist hast?" καλῶς wie 4, 17. Der Vorwurf ὅτι Σαμαρίτης εἶ ist noch nicht erwähnt, und wird durch λέγομεν καλ. nicht als bereits gegen Jesum vorgebracht bezeichnet, sondern nur als ein Urteil, das sie unter sich über Jesum sich gebildet haben und im Munde führen. Der Sinn, den sie mit Σαμαρίτης verbinden, ist streitig. Daß sie ihn damit der Ketzerei beschuldigen wollen (*Beng., Thol., Hngstb., Ebr.* u. A.) läßt sich weder mit *Hngstb.* aus 10, 33, wo sie ihn der Gotteslästerung anklagen, noch mit *Beng.* aus Jesu Antwort

1) In v. 51 ist τὸν ἐμὸν λόγον nach ℵ*BCDLX* statt der Rec. τὸν λόγον τὸν ἐμόν zu lesen. — In v. 52 hat die Rec. οὖν mit *DLX*ΔΛΠ *al.*, welches in ℵ*BC* fehlt, und γεύσεται mit *EFH* u. Minusk. statt γεύσηται in ℵ*ACDLX*ΓΔ *al.* — V. 53. Das σύ nach σεαυτόν (Rec. mit *EFMSU*) ist nach ℵ*ABCDGKLX*ΓΔΠ zu streichen. — V. 54. Statt δοξάζω in ℵ^{c} *C*^{2}*LX*ΓΔ *al.* u. Rec. ist mit *Tisch. 8* δοξάσω nach ℵ**BC***D*, und statt ἡμῶν in *AB*^{2}*CL*ΓΛΔΠ mit *Lchm.* u. *Tisch.* wol ὑμῶν nach ℵ*B***DFX* zu lesen. — V. 59. Der Zusatz der Rec. διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν κ. παρῆγεν οὕτως findet sich zwar in ℵ**ACLX*ΓΔΛΠ *al.*, fehlt aber in ℵ*BD*, Codd. der Ital., Vulg., *Sahid. Arm.* u. *Pers.* und ist als eine gewiß nur aus Luk. 4, 30 geflossene Glosse mit *Tisch. 8* zu tilgen.

v. 54 folgern. Seitdem die Samariter den Pentateuch angenommen und den groben Götzendienst aufgegeben hatten, bildete nicht die Häresie der Samariter den hauptsächlichsten Grund für die Feindschaft der Juden gegen dieselben, sondern vielmehr ihr Anspruch, zum echten Volke Gottes zu gehören und um irdischer Vorteile willen diese Zugehörigkeit auch wieder zu leugnen. Dies machte sie den Juden verächtlich und so verhaßt, daß sie mit ‚Samariter' den Begriff eines ‚ketzerischen Widersachers des reinen Gottesvolkes' (*Mey.*) verbanden. Zu diesem Schimpfnamen fügen sie hier noch hinzu: δαιμόνιον ἔχεις du bist von einem Dämon besessen, bist wahnsinnig, wie 7, 20. — V. 49. Auf diese Schmähung antwortet Jesus ruhig und mit Ernst den Vorwurf abweisend und das Unrecht ihres Schmähens ihnen aufdeckend: „Ich habe keinen bösen Geist, sondern ehre meinen Vater und ihr unehret mich." Da sie den schmähen, der Gottes Ehre sucht, so fält ihr Schmähen auf Gott selbst (*Lthdt.*). — V. 50. „Ich aber suche nicht meine Ehre; es ist (einer) da, der sie sucht und richtet." ἐγὼ δέ im Gegensatz zu ὑμεῖς v. 49. *Ich* habe nicht nötig, gegen eure Schmähung meine Ehre zu rechtfertigen, denn ich trachte bei meinem Reden und Thun nicht nach Verherrlichung meiner Person. Es existirt der, welcher sie sucht und richtet. Das Suchen seiner Ehre hann er also ruhig Gott überlassen, der richten wird; nicht ‚darüber ob mir die Ehre gegeben oder verweigert wird' (*Weiß*), sondern der als Richter durch meine Verherrlichung und eure Bestrafung meine Sache führen wird. Aehnlich der Berufung Jesu 5, 45 auf Moses, der sie verklagt. Daß dies in ὁ ζητῶν καὶ κρίνων angedeutet ist, zeigt v. 51: „Warlich, warlich ich sage euch: wenn jemand mein Wort halten wird, den Tod wird er gewiß nicht sehen ewiglich." Mit diesem durch die feierliche Beteuerung als beherzigenswert eingeführten Ausspruche wendet sich Jesus — nicht nach einer Pause (*God.*) — nicht besonders an die Empfänglichen unter der Menge (*Lcke., God.*), noch weniger an die Gläubigen in v. 31 zurück (*Calv., de W., Brckn.*), sondern erklärt damit der ganzen Zuhörerschaft, wie Gott richten, Jesu Ehre offenbar machen und diejenigen strafen wird, welche sein Wort nicht annehmen (*Bg.-Cr., Mey., Lthdt., Weiß*). Wenn nämlich die Befolgung seines Wortes ewiges Leben gewährt (5, 24), so ist dadurch er thatsächlich als der Sohn Gottes, der das Leben in sich hat gleich dem Vater (5, 26), erwiesen und zugleich denen welche ihm durch Verachtung der ῥήματα τοῦ θεοῦ die er redet verunehren, zu verstehen gegeben, daß sie im Tode bleiben werden, vgl. 3, 36; dieses leztere jedoch nicht direct ausgesprochen, weil Jesus nicht den Verstokten drohen, sondern *allen* Zuhörern als der Erretter vom Tode sich bezeugen wolte. τηρήσῃ halten, nicht blos im Herzen bewahren, sondern auch im Leben befolgen, vgl. 14, 15. 21 u. a. θάνατον οὐ μὴ θεωρ. εἰς τὸν αἰῶνα er wird in Ewigkeit nicht sterben. Unrichtig *Käuffer de* ζωῆς αἰων. *p. 142:* er wird nicht auf ewig sterben, vgl. dagg. *Mey.* — Auch wenn er leiblich stirbt, wird er das ewige Leben, das er im Glauben hat (5, 24), nicht verlieren. θάνατον θεωρεῖν Tod sehen = sterben, vgl. 3, 36. Luk. 2, 26.

V. 52. Diese Verheißung Jesu verstehen oder mißdeuten die Juden vom natürlichen Tode und finden darin, daß er seinem Worte und damit sich selber die Macht beilegt vom Tode zu befreien, eine Bestätigung ihrer Beschuldigung dämonischen Wahnsinns. „Nun haben wir erkant (aus diesen deinen Worten), daß du einen bösen Geist hast. Abraham ist gestorben und die Propheten (sind gestorben) und du sagst: wenn jemand mein Wort halten wird, so wird er den Tod nicht schmecken ewiglich." Das γεύσηται, welches sie dem θεωρήσῃ substituiren, ist nicht vom Affect dargebotene stärkere Andersbezeichnung (*Mey., Weiß*), sondern sachlich gleichbedeutend; und θεωρεῖν θάνατον = רָאָה מָוֶת nur der alttestamentl. Ausdruck für: den Tod erfahren, vgl. Ps. 89, 49; γεύεσθαι = טָעַם der neuhebräische oder aramäische, in den Targums und rabbinischen Schriften dafür gebräuchliche Ausdruck. Der Folgerung der Juden liegt der Gedanke zu Grunde, daß derjenige, dessen Wort ewiges Leben verleihen könne, selbst ewiges Leben besitzen oder ewig leben werde. Dies erscheint ihnen als Irrsinn; dem halten sie entgegen v. 53: „Du bist doch nicht größer als unser Vater Abraham, welcher starb? und die Propheten starben." τίνα σεαυτὸν ποιεῖς „zu was für einem machst du dich selbst?" Darauf antwortet Jesus so, daß er zuerst den Vorwurf der Selbstüberhebung zurückweist (v. 54 u. 55), sodann v. 56 die Entgegenhaltung Abrahams widerlegt. — V. 54. „Wenn ich mich selbst verherrliche, so ist meine Ehre (Herrlichkeit) nichts." δοξάσω nicht Futur sondern Aorist Conjunct. nach regelmäßigem Gebrauche bei ἐάν (verherrlicht haben würde). „Es ist mein Vater, der mich verherrlicht, von dem ihr sagt, daß er euer Gott ist, und habt ihn nicht erkant, ich aber kenne ihn." Das Particip mit dem Artikel: ὁ δοξάζων με der mich Verherrlichende, drükt das beständige Thun aus, wonach nicht an einen besonderen Act der Verherrlichung zu denken, sondern darunter alles begriffen ist, was Gott zur Verherrlichung Christi thut; die ganze Erweisung Jesu als Sohn Gottes in Wort und That, in seinen Reden, wie kein Mensch je geredet hat (7, 46), in den Wundern, durch welche der Vater ihn vor der Welt als seinen Sohn bezeugt, durch seine Auferweckung aus dem Tode und seine Erhöhung in den Himmel, sowie durch die Erhaltung seiner Gemeinde, die Ausbreitung seines Reiches auf Erden und das Gericht über seine Feinde, wodurch er seine Verheißungen und seine Gerichtsworte erfüllen wird. Diesen meinen Vater — sezt Jesus hinzu, um ihre Gottentfremdung ihnen zu Gemüte zu führen — nent ihr zwar euren Gott, habt ihn aber doch nicht erkant. Nicht, weil sie sich durch ihre Verblendung und Verstoktheit von dem einen wahren Gotte, der sich ihnen schon im A. T. geoffenbart hatte, falsche Vorstellungen gebildet (*Mey.*); noch weniger weil sie seine höchste Offenbarung in Christo nicht begriffen haben, so daß diese Worte den Grund aufdekten, weshalb ihnen diese verherrlichende Thätigkeit Gottes verborgen sei (*Weiß*). Gegen den einfachen Wortlaut, wonach Jesus nicht die Verkennung seiner Person als der höchsten Offenbarung Gottes ihnen abspricht, sondern die Kentnis ihres Gottes. Dieses Nichter-

kennen Gottes besteht nicht blos in falschen Vorstellungen von Gott, sondern hat seine Wurzel in der Entfremdung des Herzens von dem lebendigen Gott, im Mangel an Liebe zu Gott von ganzer Seele und ganzem Gemüte. Wer Gott nicht liebt, kann Gott nicht erkennen. — V. 55. „Ich aber kenne ihn". Von sich sagt Jesus nicht: ἔγνωκα wie 17, 25, sondern οἶδα wie 7, 29, weil er hier aus dem Bewußtsein seiner wesentlichen Gemeinschaft mit dem Vater redet. — „Und wenn ich sagte, daß ich ihn nicht kenne, so werde ich euch ähnlich ein Lügner sein." Dieser Vorwurf blikt nicht auf v. 44 zurück (*de W., Mey.*); auch nicht darauf daß, wenn sie ihn (Jesum) nicht zu erkennen vorgeben als den der er ist, was in dem τίνα σεαυτὸν ποιεῖς v. 50 lag, dies eine Lüge ist, sofern sie ihn nur nicht erkennen *wollen* (*Weiß*). Er bezieht sich vielmehr auf die in dem λέγετε ὅτι θεὸς ὑμῶν ἐστίν enthaltene Unwarheit. ‚Wenn die Juden zu Gott in einem näheren Verhältnisse zu stehen behaupten, lügen sie' (*Lthdt.*), weil ihr Verhalten zu Gott dieser Behauptung widerspricht. Nur so schließt sich der folgende Satz: „aber ich kenne ihn und halte sein Wort" passend an. Sein (d. h. Gottes) Wort halten sie nicht, folglich erkennen sie ihn auch nicht. Uebrigens macht Jesus diesen Vorwurf nicht dem jüdischen Volke überhaupt und zu allen Zeiten (*Stier*), sondern nur den Juden, zu welchen er hier redet, wenngleich es zu allen Zeiten solche gab, denen die Propheten ähnliches sagen mußten; vgl. Deut. 29, 3. Jes. c. 1 u. 48.

In v. 56 weist Jesus den Vorwurf, daß er größer sei als Abraham, zurück. „Abraham euer Vater frohlockte, daß er meinen Tag sähe, und er sah ihn und freute sich". ‚Euer Vater', dessen ihr euch rühmt (v. 39) und dessen Auctorität ihr mir entgegenhaltet. In ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ ist das Sehen nicht als das Ziel des Frohlockens gedacht, auf dessen Erreichung die Absicht der freudigen Gemütserregung geht (*Mey.*), sondern nur ausgedrükt, daß sein Frohlocken auf den Tag des Sehens Christi gerichtet war. τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν der Tag Christi ist der Tag seiner Erscheinung, wie Luk. 17, 22; dort von dem Blicke in die Zukunft aus der Tag seiner Parusie, hier vom Standpunkte des A. T. aus die Zeit der Gegenwart Christi. Den Tag sehen heißt ihn erleben, und zwar wodurch er sich vor anderen Tagen auszeichnet, der Sache nach also: das Ereignis, die Begebenheit des Tages sehen oder erleben. — Zu εἶδεν ist das Object aus dem vorderen Satze hinzuzudenken: er sah meinen Tag, mein Kommen in die Welt, mein Erscheinen auf Erden, und freute sich, indem sein Verlangen nach diesem Tage erfült wurde. Wann und wie Abraham sein Frohlocken auf diesen Tag erfült wurde, darüber gehen die Ansichten der Ausll. auseinander. Nach dem Vorgange von *Lampe* denken *Lcke., Thol., de W., Bäuml., Lechler* (Stud. u. Krit. 1854 S. 817), *Ebr., Mey., Lange, God., Weiß* u. A. an ein Schauen Abrahams im nachirdischen Paradiese, unter Hinweisung darauf, daß laut Luk. 16, 25 ff. der Stammvater des Messias und der Nation immer an den Geschicken derselben noch den lebhaftesten Anteil nehme. Aber diese Stelle beweist hierfür nicht das

Mindeste. Richtig haben schon *Chrys., Theophyl., Melancht., Calv., Grot., Calov, Bengel* u. A. erkant, daß εἶδεν καὶ ἐχάρη auf ein Erlebnis Abrahams im irdischen Leben sich beziehe, denen *Olsh., Hofm., Linder* (Stud. u. Krit. 1859 S. 518 f.), *Hngstb.*, auch *Lthdt.* in der 2. Aufl. seines Comm. sich angeschlossen haben, obwol sie in der näheren Bestimmung dieses Erlebnisses differiren. — Die Sehnsucht Abrahams nach dem Tage Christi sezt voraus, daß er die Verheißung seiner Erscheinung empfangen hatte. Auf die Verheißungen Gen. 12, 1—3 u. ähnliche (*Hngstb.* Christol. I S. 47) kann also εἶδεν sich nicht beziehen, sondern nur auf Erlebnisse, in welchen Abraham die Erfüllung der Verheißung des Samens, in welchem alle Geschlechter der Erde gesegnet werden solten, erblicken konte, wodurch die Beziehung sowol auf die Opferung Isaaks als Vorbild des Opfers und der Auferstehung Christi (*Chrys., Grot.*), als auch auf die innere Glaubensgewißheit (*Luther,* Predigt. Erl. Ausg. d. Werke 19 S. 14; ähnlich *Bengel*)[1] ausgeschlossen wird. Im Comm. z. Joh. meint *Hngstb.*, daß Jesus auf die Erscheinung Jehova's bei Abraham Gen. 18 Bezug nehme, indem er auf das Erscheinen oder Gesehenwerden des Herrn d. i. des Logos und auf die von Jesu als richtig anerkante Auffassung der Juden, welche Jesum dahin verstehen, daß Abraham ihn und er Abraham gesehen habe, Gewicht legt. Dagegen *Hofm., Lind., Lthdt.* denken an die Geburt Isaaks, in welcher Abraham die Verheißung des Heilssamens grundleglich und unterpfändlich erfült sah (εἶδεν) und freudig begrüßte (ἐχάρη), wie sich diese seine freudige Stimmung auch in der Namengebung Isaaks einen Ausdruck gab (*Lthdt.*). Diesen beiden Ansichten liegt Warheit zu Grunde, nur sind sie nicht einander entgegenzusetzen, sondern mit einander zu combiniren. In der Namengebung Isaaks drükte Abraham nicht blos seine freudige Stimmung über die Erfüllung der göttlichen Verheißung aus, sondern er gab dem ihm von der Sarah geborenen Sohne diesen Namen, weil der Herr bei seiner Erscheinung Gen. 17, 19 ihm denselben genant und durch die Zusage, daß er mit Isaak seinen Bund aufrichten werde, in dem seinem Sohne zu gebenden Namen die Gewißheit, daß dieser Sohn der Heilsträger sein werde, ihm verbürgt hat. Diese Verheißung wiederholte der Herr bei seiner Erscheinung im Haine Mamre dem Patriarchen mit den Worten: ‚Wiederkommen werde ich um diese Zeit im anderen Jahre und Sarah dein Weib wird einen Sohn haben' (Gen. 18, 10). Vom Wiederkommen oder wiederholter Erscheinung des Herrn um die Zeit der Geburt Isaaks ist aber in Gen. 21 nichts erwähnt, sondern nur das Wort der Sarah: Ein Lachen d. i. große Freude hat mir Gott bereitet, wer es hört wird mir lachen (v. 6), und daß Abraham den Sohn Isaak nante d. h. den (Sohn) der freudiges Lachen bereitet. — Hiernach ist mit der Geburt Isaaks Jehova wieder zu Abraham gekommen und hat sein Wort (Gen. 18, 10) erfült. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet

1) *Bengel* sagt: *vidit diem Christi, qui in semine, quod stellarum instar futurum erat, sidus maximum est et fulgidissimum.*

ist die Geburt Isaaks eine Erscheinung Jehova's d. i. des Logos oder Christi (vgl. 12, 4), und zugleich das Erlebnis, in welchem Abraham die Erscheinung Christi sah und sich darüber freute.

V. 57 f. Den Tag Christi verstanden die Juden vom irdischen Leben Jesu. Sie meinten: wenn Abraham den Tag des Messias Jesu gesehen habe, so muß Jesus auch Abraham schon gesehen, damals also schon gelebt haben. Dies halten sie für so ungereimt, daß sie Jesu erwidern: „Funfzig Jahre hast du noch nicht und hast Abraham gesehen?" Funfzig Jahre sagen sie, weil dies als die Zeit des vollendeten Mannesalters angesehen wurde, vgl. Num. 4, 39. 8, 24 f., um das höchst mögliche Alter Jesu anzugeben.[1] — V. 58. Dieser vermeintlichen Ungereimtheit sezt Jesus die seine Aussage v. 56 bestätigende Thatsache seines vorweltlichen Seins entgegen, nicht um ihr Wort mit dem seinigen zu überbieten, sondern um seine Gottessohnschaft zu bestätigen. „Ehe denn Abraham ward bin ich". πρὶν γενέσθαι heißt nicht: ehe er war (*Thol., de W., Ew.*), sondern: ehe er wurde, durch seine Geburt zur Existenz kam. Dies fordert der Gegensatz des γενέσθαι zu εἰμί (εἶναι). ἐγὼ εἰμί negirt die Entstehung in der Zeit, drükt die Vorzeitlichkeit und Vorweltlichkeit des Seins aus (vgl. 1, 1. 17, 5), gleichwie Ps. 90, 2 σὺ εἶ (LXX) von Gott ausgesagt ist, und verbietet, wie auch *Weiß* richtig bemerkt, schlechthin, an ein ideales Sein (*de W.*) oder Messiassein (*Scholten*) zu denken und dasselbe in den Rathschluß Gottes zu verlegen (*Sam. Crell, Grot., Paul., Bg.-Cr.*), worauf doch auch *Beyschlag*'s Erklärung vom realen Ebenbilde Gottes herauskomt. — V. 59. Dieses unmißverständliche Selbstzeugnis von seinem gottgleichen Sein erscheint den Juden als eine unerträgliche Gotteslästerung, daß sie sofort Steine ergreifen, um an dem Gotteslästerer die im Gesetze Lev. 24, 16 gebotene Todesstrafe zu vollstrecken. Woher sie die Steine im Tempel bekamen, läßt sich nicht bestimmen; vielleicht daß sie zum Behufe des Tempelbaues im Vorhofe lagen. Eine Steinigung im Tempel hat auch *Joseph. Antt. XVIII, 9, 3* berichtet. Das ἵνα βάλωσιν ἐπ' αὐτόν um (die Steine) auf ihn zu werfen, ist nur ein anderer Ausdruck für ἵνα λιθάσωσιν αὐτόν 10, 31. Das Aufheben der Steine zu diesem Zwecke mit *God.* für blose Drohung, mehr für ein Gelüste als eine bestimte Absicht der Vollziehung erklären zu wollen, ist willkürliche Abschwächung des Wortlauts, und mit der Angabe: „Jesus aber verbarg sich und ging hinaus" kaum vereinbar. ἐκρύβη bezeichnet nicht ein sich Verbergen durch wunderbaren ἀφανισμός, wie es *Euthym.* u. *August.* und noch *Bengel* u. A. gefaßt haben, namentlich *Baur* u. *Hlgf.*, die an doketisches Verschwinden denken, sondern sich verbergen d. h. sich den Blicken seiner Feinde entziehen, wie 12, 36, dadurch daß er sich unter die ihn umgebende Menge seiner Anhänger zurückzog und von ihnen geborgen und geschüzt hinausging. καὶ ἐξῆλθεν steht nicht für ἐξελθών er verbarg sich, indem er hinausging (*Hngstb.*). Gegen ein wunderbares Sichunsicht-

1) Danach das damalige Alter Jesu bestimmen zu wollen, wie schon die Presbyter bei *Iren. adv. haer. II, 22, 5* und noch *Bunsen* u. *Keim* (Gesch. Jesu I, 469) versucht haben, ist ein ganz verfehltes Unternehmen.

barmachen spricht sowol das ἐξῆλθεν als das παράγων 9, 1, was äußerlich sinnlich zu verstehen ist. — Der wunderbaren Auffassung des Factums verdankt übrigens die alte Glosse διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν καὶ παρῆγε οὕτως, die aus den Anfangsworten des nächsten Cap. und aus Luk. 4, 30 zusammengesezt ist, ihre Entstehung.

Cap. IX. Die Heilung des Blindgeborenen.

Nach dem Fortgange aus dem Tempel sah Jesus im Vorübergehen einen Bettler, der von Geburt an blind war, und heilte ihn von seinem Leiden (v. 1—12). Als dieses Wunder, welches Jesus wie die Heilung des Gelähmten c. 5 am Sabbate verrichtet hatte, den Pharisäern angezeigt wurde, versuchten sie, die Thatsache durch wiederholtes Verhör des Geheilten und seiner Eltern in Zweifel zu ziehen. Da ihnen aber dies nicht gelang, der Geheilte vielmehr Jesum für einen Propheten erklärte, stießen sie ihn als einen Sünder hinaus (v. 13—34). Als sodann aber Jesus ihn traf, gab er sich ihm als Messias zu erkennen und bezeugte vor den Anwesenden, unter welchen sich auch Pharisäer befanden, daß er zum Gericht in die Welt gekommen sei, damit die Nichtsehenden sehend und die Sehenden blind werden (v. 35—41).

Die Absicht, in welcher Johannes diese Begebenheit in sein Evang. aufgenommen, findet *Weiß* darin, daß er an einem Beispiele den Ausbruch der Feindschaft wider die Anhänger Jesu zeigen wolte, der aber ebenfalls, wie die mit einem Mordversuche endigende Verhandlung c. 8, noch erfolglos bleibe, sofern es nicht gelingt, dieselben von ihm abwendig zu machen. Dies folgert *W.* daraus, daß es dem Evangelisten bei der ganzen Scene v. 13—34 vor allem darauf ankomme, ‚zu zeigen, wie auch hier die Hierarchen mit ihrem inquisitorischen Terrorismus ihr Ziel nicht erreichen, indem sie, weit entfernt dadurch den Geheilten zurückzuschrecken, ihn nur immer tiefer in die Parteinahme für Jesum und die Opposition gegen seine bisherigen geistlichen Führer hineintrieben und endlich, wie der Fortgang der Erzählung zeigt, Christo ganz und gar in die Arme treiben' (S. 401). Allein vom Hineintreiben des Geheilten in die Parteinahme für Jesum und von Opposition gegen seine bisherigen geistlichen Führer enthält die Erzählung keine Spur. Der Geheilte bekent gleich bei seiner ersten Befragung, was er von Jesu halte, daß derselbe ein Prophet sei (v. 17), und bleibt auch bei dem nochmaligen Verhöre dabei stehen. Auf die Insinuation der Pharisäer: wir wissen, daß dieser Mensch ein Sünder ist, antwortet er: ob er ein Sünder ist, weiß ich nicht; eins weiß ich, daß ich blind war und nun sehe (v. 25). Erst als sie ihn nochmals fragten, wurde er unwillig und fragte ironisch: Ihr wolt doch nicht auch seine Jünger werden? (v. 27) und erklärte weiter, daß die Heilung eines Blindgeborenen ein unerhörtes Wunder sei, welches Jesus nicht thun konte, wenn er nicht von Gott her wäre (v. 32 ff.). Erst als Jesus ihn nach seiner Ausstoßung

traf, führte er ihn dadurch daß er sich ihm als der Menschensohn kundgab zum Glauben, daß er ihn anbetete (v. 35—38). — Die Absicht der Aufnahme dieser Begebenheit in das Evangelium liegt deutlich vor in den Worten Jesu, daß er die Werke dessen der ihn gesandt habe, wirken müsse (v. 4) und daß er das Licht der Welt sei (v. 5), wie auch in dem Worte Jesu, mit welchem der Bericht von der Blindenheilung schließt, daß er zum Gericht in die Welt gekommen sei u. s. w. (v. 39) und in der Antwort, welche er den Pharisäern auf die Frage, ob sie auch blind wären, gab (v. 41). — Mit der Heilung dieses Blindgeborenen zeigte Jesus an einem concreten Falle, daß er das Licht der Welt sei, und den nach ihm Verlangenden das Licht des Lebens gebe (8, 12), denen aber, die wie die Juden in c. 8 sein Zeugnis nicht aufnehmen und ihn verwerfen, zum Gericht wird, daß sie in der Finsternis wandeln und ihre Sünde ihnen bleibt (8, 12 u. 9, 41). — Das inquisitorische Verhör aber erzählt Johannes ausführlich, um zu zeigen, wie die Pharisäer alle Mittel aufboten, um das Wunder als nicht geschehen zu erweisen. Während die Juden in c. 8 die Rede Jesu nicht verstehen, weil sie sein Wort nicht annehmen können (8, 43), weil sie nicht zu ihm kommen wollen (5, 40), so wollen sie hier sein Werk nicht gelten lassen. In c. 5 haben sie das Wunder nicht bestritten, sondern sich nur an den Sabbatbruch gehalten, um Jesum anzuklagen; hier versuchen sie das Wunder zu bestreiten. Darin zeigt sich der Fortschritt ihrer Verstockung gegen die Warheit und ihrer Feindschaft gegen den Sohn Gottes.

V. 1—12. *Die wunderbare Thatsache.*[1] — V. 1. „Und vorüber-

---

1) V. 4. Statt Ἐμὲ δεῖ (Rec. mit ℵ*ACΧ*ΓΔΛΠ *al., It., Vlg., Goth.*) ist nach ℵ**BDL, Sahid., Copt. Syr., Aeth., Orig.* u. *Hieron.* ἡμᾶς δεῖ mit *Tisch. 8* zu lesen. Auch statt με nach πέμψαντος haben ℵ**L. Copt.* ἡμᾶς, wonach *Tisch., Ew.* u. *Lthdt.* beide male ἡμᾶς vorgezogen haben, indem *Tisch.* bemerkt: *lectio* ἡμᾶς *a correctore alienissima.* Allein so fern es auch einem Corrector lag, ἡμᾶς δεῖ in ἐμὲ δεῖ zu ändern, weshalb wir ἡμᾶς δεῖ für ursprünglich halten, so nahe lag es doch, nach dem vorausgegangenen ἡμᾶς das folgende με zu ändern, und ℵ**L* reichen nicht aus, um dieses durch *BD* geschützte με zu verwerfen. Nirgends in den Evangelien stelt Jesus in Bezug auf seine göttliche Sendung sich den Jüngern gleich, daß er Gott als den bezeichnete, welcher ihn und die Zwölf gesandt habe, sondern überall wird nur gesagt, der Vater sendet den Sohn, und der Sohn sendet die Zwölf als Apostel in die Welt aus. Das πέμψαντός με aber gab den Anlaß, das ἡμᾶς δεῖ in ἐμὲ δεῖ zu ändern, indem man nicht erwog, daß δεῖ ἐργάζεσθαι von der Berufswirksamkeit gilt, welche Jesu mit den Aposteln gemeinsam ist. Ich halte daher mit *Mey.* u. *Weiß* ἡμᾶς δεῖ und πέμψαντός με für ursprünglich. — In v. 7 ist νίψαι, welches in *A. a. b. e* fehlt und von *Lchm.* eingeklammert worden, offenbar nur durch einen Schreibfehler in den genanten Hdschrr. ausgefallen und von *Tisch. 8* mit Recht beibehalten. — In v. 8 ist προσαίτης in ℵ*ABC*CDKL cet.* unbedingt der Rec. τυφλός vorzuziehen; eben so in v. 9: ἄλλοι ἔλεγον· οὐχί, ἀλλὰ ὅμ. in ℵ*BCLX* der Rec. ἄλλοι δὲ· ὅτι ὅμ. — V. 10. Das zweite οὖν (nach πῶς), welches *Tisch. 8* aus ℵ*CDLX* aufgenommen hat, fehlt in *AB*ΓΔΛΠ und ist vielleicht nur aus v. 19 hereingekommen. — V. 11. καὶ εἶπεν nach ἐκεῖνος (Rec. mit *AΧ*ΓΔΛΠ *al.*) fehlt in ℵ*BCDL, Vlg., Sahid., Armen.* und ist warscheinlich Zusatz. Das Fehlen des Artikels ὁ vor ἄνθρωπος und λεγόμενος (Rec. mit *ADΧ*ΓΔΛΠ) warscheinlich Sinnänderung des ὁ ἄνθρ. ὁ λεγόμενος in

gehend sah er einen Menschen, blind von Geburt her". Durch καὶ παράγων wird das Folgende zeitlich mit dem Vorhergehenden verknüpft; doch nicht so eng, daß es notwendig an demselben Tage geschehen wäre, was nur dann daraus folgen würde, wenn παρῆγεν οὕτως 8, 59 echt wäre. παράγειν bed. weitergehen und vorübergehen. Bei der ersteren Bedeutung steht zwar in Mtth. 9, 9 u. 27 ἐκεῖθεν dabei, das hier fehlt, aber nach dem vorhergehenden ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ nicht notwendig war. Doch verdient hier wol die Bed. vorübergehen (vgl. Mtth. 20, 30) den Vorzug, da der Evangelist das folgende Wunder nicht sowol wegen seines zeitlichen Zusammenhanges mit dem Vorhergehenden mitteilt, als hauptsächlich zum Belege dafür, daß Jesus durch diese Blindenheilung sich denen die sehen wolten, als das Licht der Welt kundgab. In παράγων vorübergehend, ist angedeutet, daß die Gelegenheit dazu Jesu ungesucht dargeboten wurde. So viel steht übrigens außer Zweifel, daß die Ruhe des Hergangs und die Gegenwart der Jünger nach dem tumultuarischen Auftritte 8, 59 nicht mit *Lcke.* u. *de W.* als Gründe gegen den zeitlichen Zusammenhang der beiden Begebenheiten sich geltend machen lassen. War Jesus doch im Tempel den Juden in ihrer Leidenschaftlichkeit mit der Ruhe des göttlichen Selbstbewußtseins entgegengetreten und in siegreicher Bezeugung seiner Gottessohnschaft von ihnen geschieden. ‚Warum solte er hier weniger die Ruhe bewahren als sonst und selbst beim schließlichen Ausgang seines Leben?' (*Lthdt.*). Der Blinde saß warscheinlich in der Nähe des Tempels am Wege und war ein vielen bekanter Bettler, vgl. Act. 3, 2.

V. 2. Als Jesus seinen Blick auf ihn richtete, fragten die Jünger: „Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er blind geboren worden?" Sie gingen dabei von der im A. T. bezeugten Warheit aus, daß das Unglück Strafe der Sünde sei, und irrten nur wie Hiobs Freunde darin, daß sie jedes Unglück des Einzelnen für eine Strafe für besondere persönliche Sünden hielten. Eine Ansicht, die Jesus nicht blos hier in v. 3 sondern auch Luk. 13, 1 ff. bekämpft. Da nun dieser Bettler von Geburt an blind war, so lag es nach jener Ansicht nahe, eine Versündigung seiner Eltern vorauszusetzen, die an dem Sohne heimgesucht würde, obwol auch hiefür Exod. 20, 5, richtig verstanden, keinen Anhalt lieferte. Wie konten sie aber meinen, daß der Mensch vor seiner Geburt gesündigt habe? Solten sie eine Seelenwanderung (*Calv., Beza, Drus., Grot.* u. A.) angenommen, oder an die Präexistenz der Seelen (*Cyrill., de W., Brckn.*) geglaubt haben? Aber von dem Glauben an die Seelenwanderung findet sich bei den Juden nicht die geringste Spur; (vgl. dagg. *Thol.* u. *Delitzsch,* bibl. Psychol. S. 464) und der Glaube an die Präexistenz der Seelen findet sich zwar im B. der Weisheit c. 8, 19,

---

ℵ*BL,* welches *Tisch. 8* aufgenommen hat. Auch εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ (Rec. mit ΑΓΔΛΠ *al.*) ist nach v. 7 glossirt für εἰς τὸν Σιλωάμ in ℵ*BD LX.* Außerdem ist statt δέ nach ἀπελθών (Rec. mit ΑΓΔΛΠ) mit *Tisch.* οὖν nach ℵ*BDLX* zu lesen, dagegen in v. 12 οὖν (Rec.) nach εἶπον — weil in ℵ*BD* fehlend — zu streichen.

einem Produkte alexandrinisch hellenistischer Philosophie, auch bei *Philo* und den Essäern, bei Rabbinen in der Kabbala (s. *Grimm*, exeg. Hdb. z. B. der Weish. S. 177 f.), aber nirgends als volksmäßige Ansicht des jüdischen Volks, und lag gewiß auch den Jüngern ganz ferne. Noch unwarscheinlicher und mit der Frage: wer hat gesündigt? unvereinbar ist die Annahme einer Anticipation der Strafe für künftige Sünden (*Thol., Stier*). Eher ließe sich an ein Sündigen im Mutterleibe denken (*Lcke., Mey.*), wofür zwar nicht Luk. 1, 41 u. 43, wol aber Gen. 25, 22 nach rabbinischer Deutung einen Anknüpfungspunkt bieten könte (s. *Sanhedr. fol. 91, 2. Bereschit rabba fol. 38, 1* bei *Lightf. horae hebr. ad h. l.*). Aber auch dies ist sehr zweifelhaft, da in den älteren rabbinischen Schriften von dieser Deutung von Gen. 25, 22 keine Spur zu finden ist. Schon *Euthym. Zigab.* hat daher die Frage der Jünger so erklärt, daß sie weder das eine noch das andere annahmen, sondern nur, weil sie von dem Gedanken, daß dieses Unglück von einer besonderen Versündigung herrüren müsse, ausgingen, die Frage so stelten, um von Jesu eine Lösung des Räthsels zu erlangen. So auch *Ebr., Hngstb., God., Lthdt.* u. *Weiß*; die beiden lezteren nur mit dem Unterschiede, daß die Jünger den zweiten Fall nach Exod. 20, 5 für möglich hielten, aber doch den ersten, daß eigene Schuld die Blindheit verursacht haben könne, mit erwähnten. Diese Erklärung löst das Räthsel, wobei nur aber eine Entscheidung für die eine oder die andere Näherbestimmung derselben nicht möglich erscheint. Die positive Form der Frage: wer hat gesündigt? welche *Mey.* dagegen geltend gemacht hat, reicht wenigstens zur Widerlegung derselben nicht hin.

V. 3. Jesus verneint beide Fragen, weil ihnen der Irrtum, daß die Blindheit eine Strafe für besondere Versündigung sei, zu Grunde lag, ohne — wie schon *Euthym.* meint, damit die Eltern für ganz sündenfrei (παντελῶς ἀναμαρτήτους) zu sprechen. Er erklärt: der Mensch ist blindgeboren, damit die Werke Gottes an ihm geoffenbart werden. Zu ἀλλ' ist einfach τυφλὸς ἐγεννήθη aus dem Contexte zu ergänzen. τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ sind nicht Werke, die Gott befiehlt (*de W., God.*), sondern die Gott wirkt, und zwar durch Christum. Dies sind dann aber nicht die Schöpfungswerke (*Hngstb.*), sondern die erlösende Wirksamkeit Gottes, die Christus in Wort und That offenbart; nicht blos ‚die unsichtbaren (weil geistigen) Gottesthaten (wie hier die Erleuchtung der Welt v. 5), die sich in solchen sinnenfälligen Heilwundern (symbolisch) darstellen und dadurch kundmachen' (*Weiß*), sondern wie der Plur. τὰ ἔργα mit dem Artikel lehrt, die gesamte erlösende Wirksamkeit Gottes, die zu keiner Zeit gefehlt hat, aber erst durch die Wirksamkeit Christi in dem von ihm selbst in Mtth. 11, 5 angegebenen Umfange geoffenbart wird. Dazu ist auch dieser Blinde geboren und Jesu vor Augen gekommen, damit er an ihm sich als das Licht der Welt bezeuge (*Lthdt.*).

V. 4 f. „Wir müssen wirken die Werke dessen der mich gesandt hat, so lange es Tag ist. Es komt Nacht, da niemand wirken kann. Dieweil ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt". ἡμᾶς δεῖ (nicht

ἐμὲ δεῖ s. die krit. Not.), das Wirken seiner Jünger mit dem seinigen zusammenfassend; doch nicht, um darauf hinzuweisen, daß bei solchen Anlässen sich nicht zieme zu fragen, was *Gott* damit beabsichtige, sondern was er *uns* damit zu thun auffordere (*Weiß*). Denn so richtig dieser Gedanke im allgemeinen ist, so schließt er doch weder die Annahme, daß er die Jünger als die Gehilfen seiner messianischen Wirksamkeit mit nenne (*Mey.*), aus; noch kann eine Zurechtweisung der Jünger wegen ihrer Frage Jesu Absicht gewesen sein, weil das communicative ἡμᾶς ihn selbst mit einschließt, Jesus aber eine solche Weisung sich selber zu geben nicht nötig hatte. Richtig *Lthdt.*: ‚Jesus schließt seine Jünger mit ein als die Genossen seines Berufs und zur Weisung für die Zukunft'. Aehnlich *Hngstb.* — Tag und Nacht sind Bilder nicht der Gnadenzeit und der Zeit da die Finsternis alle Wirksamkeit in geistlichen Dingen hemt (*Grot., Beng, Olsh., Bg.-Cr.*), sondern der Tag ist nach 11, 9 f. die Zeit der Berufswirksamkeit, demnach Nacht die Zeit der Todesnacht (*Lcke., de W., Mey., Weiß, Lthdt.* u. A.), nicht des Feierabends (*God.*), was dem οὐδεὶς δύναται ἐργάζ. nicht entspricht. Auch darf man den Ausspruch nicht auf Jesum allein beziehen; ἡμᾶς und οὐδείς zeigen, daß er auch für die Jünger gelten soll. Für Jesum kam die Nacht mit seinem Todesleiden, denn er spricht hier von der Berufswirksamkeit in der Welt während seines Erdenwandels, die mit seinem Tode aufhörte, ohne sein Wirken vom Himmel aus nach seiner Erhöhung in Betracht zu ziehen, welches mithin dadurch nicht ausgeschlossen wird. Dies ergibt sich deutlich aus v. 5 ὅταν *quando*, wann, zur Zeit da ich in der Welt bin, d. i. im irdischen Leben, bin ich das Licht der Welt und muß als solches wirken. — Nach diesen Worten die Heilung des Blindgeborenen vornehmend (v. 6) gab er den Jüngern zu verstehen, daß dieselbe zu seinem Berufe, das Licht der Welt zu sein, gehöre, die Herstellung des leiblichen Augenlichts sein erleuchtendes Wirken im geistigen Sinne abbilde.

V. 6 f. Die Heilung. Daß Jesus auf die Erde spie, aus dem Speichel und Erde einen Teig machte und den Teig auf die Augen des Blinden strich, hat Aehnlichkeit mit den Heilungen des Taubstummen und des Blinden Mrk. 7, 83 u. 8, 23; und die Anwendung dieses natürlichen Mittels nicht medicinischen Zweck, sofern der Speichel häufig bei Augenübeln angewendet wurde (s. *Wetst.* u. *Lightf.* z. u. St.). Er solte auch nicht blos Conductor der Heilkraft (*Thol., Olsh.*) sein, sondern hatte den pädagogischen Zweck, dem Kranken zum Bewußtsein zu bringen, daß die Heilkraft von Jesu ausgehe und die Heilung durch ihn gewirkt werde. Dagegen verschlägt der Einwand, daß Jesus in analogen Fällen (vgl. Mrk. 10, 48 ff.) sich nicht eines solchen Mittels bediene, gar nichts, da Jesus allein gewußt haben wird, wo ein solches Mittel nötig war oder nicht (*Mey.*). Ohne Grund behauptet *Weiß*, daß diese Annahme mit dem Wundercharakter der Heilung kaum vereinbar sei. Sinnbildlich war ohne Zweifel dieses Verfahren Jesu, aber weder auf Grund von Gen. 2, 7 (der Bildung des Menschen aus Staub von der Erde) eine Ab- oder Nachbildung der schöpferischen Thätigkeit Gottes

(*Iren. V, 15. Beza, Hngslb.*), noch war das Bestreichen der Augen mit dem Teige eine Hinzufügung symbolischer Blindheit zu der natürlichen, welche besagen solte: ‚völlig blind muß der werden, welcher sehend werden will' (*God., Lthdt.*). Die Beziehung auf die Menschenschöpfung liegt ganz fern, und ein symbolisches Blindmachen steht mit dem Befehle, sich in dem Teiche Siloah zu waschen, wodurch der Mensch sehend wurde, in unvereinbarem Widerspruch. Der Befehl: Gehe hin und wasche dich in den Teich Siloah, muß mit dem, was Jesus mit dem Bestreichen der Augen beabsichtigte, in Einklang stehen. Die Bedeutsamkeit dieses Actes ist in der Beschaffenheit dieses Teiches zu suchen. Dies deutet der Evangelist mit der Dolmetschung des Namens Σιλωάμ durch ἀπεσταλμένος an. Σιλωάμ ist die griechische Wiedergabe des hebr. שִׁלֹּחַ oder שִׁלֹּחַ in der LXX u. bei *Josephus;* und die Uebersetzung ἀπεσταλμένος ist sprachlich richtig. שִׁלֹּחַ ist eine Nominal-Adjectivform in passiver Bedeutung (*Ew.* Gramm. §. 155[d]) *emissus* (nicht *emissio aquarum. Roediger* in *Gesen. thes. s. v.*) oder *nomen propr.* in intransitiver Bedeutung: Strömung (*Ew.* Gr. §. 156[b]). So hieß ein Brunnen oder Quellenbecken im Süden des Ophel, des Tempelberghügels an der Mündung des Tyropoion in das Josaphat- oder Kidronthal, und ein von diesem Brunnen gespeister Teich, wie aus Neh. 3, 15 u. *Joseph. de bell. jud. V, 4, 1* deutlich erhellt. Dieses Quellenbecken erhält sein Wasser aus einem Tunnel, der sich nordwärts unter dem Ophelrücken oder dem Tempelberge hinzieht und erst von neueren Palästinaforschern bis zur sogenanten Quelle der Jungfrau (dem Marienbrunnen) hinauf[1] genauer untersucht worden, weiter nordwärts aber bis jezt noch nicht erforscht ist. Von der Siloahquelle erwähnt schon *Hieron. ad Jes. 8, 6: non jugibus aquis sed in certis locis diebusque ebullit,* und Reisende der älteren und neueren Zeit haben den intermittirenden Zufluß des Wassers im Siloahbrunnen erwähnt, zum Teil selbst beobachtet.[2]

Das Wasser Siloah, welches stille fließt, ist in Jes. 8, 6 Bild des Davidischen Königtums, welches die Verheißung des auf Moria thronenden Gottes hat, im Gegensatz zu dem Weltreiche, welches mit den austretenden Wassern des Euphrat verglichen wird (*Delitzsch* z. d. St.). Von dieser Anschauung ist bei der Erklärung des Namens *Siloah* durch ἀπεσταλμένος auszugehen, und dabei vielleicht noch der intermittirende, noch jezt nicht erklärte geheimnisvolle Charakter des Wasserflusses in Betracht zu ziehen. ἀπεσταλμένος ist aber nicht etwa Sinnbild des Reiches, sondern des von Gott Gesandten, wie Jesus in unserem Evangelium sich fort und fort den Juden darstelt, durch welchen das Reich Gottes mit seinen Segnungen verwirklicht wird. — Jesus, der von Gott Gesendete, begint die Heilung des Blindgeborenen mit Bestreichung der

1) Demnach ist der Siloahbrunnen von dem Brunnen der Jungfrau, mit welchem die Mönchstradition ihn identificirt (vgl. *Tobler,* die Siloahquelle u. der Oelberg 1852 S. 1—58), zu unterscheiden.

2) Vgl. *Robinson,* Paläst. II S. 142 ff. und *Furrer* in Schenkels Bibellexicon V, S. 205 f.

Augen mit einem aus seinem Speichel und Erde bereiteten Teige und sendet denselben zum Teiche Siloah, damit er durch Waschen dieses Teiges in das Wasser dieses Teiches (εἰς τὴν κολυμβήθραν) das Augenlicht empfange und daraus Jesum als den wahren Gottesgesandten erkenne, welcher als das Licht der Welt allen, die sein Wort hören und befolgen, die Heilsgnade des Reiches Gottes zuwendet. Dies war ohne Zweifel Jesu Absicht bei der Sendung des Blindgeborenen zu dem Teiche Siloah und bei diesem einzigartigen Verfahren behufs der Heilung seiner Blindheit; nicht aber irgendwelche medicinische Wirkung des Wassers, welche Rabbinen demselben zuschreiben, oder der Zweck, die Augen blos von den aufgelegten Lehmteige zu reinigen, oder ein Mittel, ‚um der Heilkraft des aufgestrichenen Speichelteiges die für nötig erachtete Wirkungszeit zu gewähren' (*Weiß*), wobei die Deutung des Namens Siloam eine typologische Spielerei des Evangelisten sein würde. — Der Blinde befolgte das Wort Jesu. „Er ging fort (zum Teiche) und wusch sich und kam sehend" — nicht zu Jesu zurück; denn Jesus komt erst später (v. 35) mit ihm zusammen — sondern in seine Wohnung, zu seinen Eltern, worauf οἱ γείτονες v. 8 hindeutet.

V. 8—12. Dieses Wunder machte großes Aufsehen. Die Eltern und die Nachbaren und Bekanten des Geheilten, die den Blinden früher als Bettler gesehen hatten, sprachen verwundert: Ist dieser nicht der da saß und bettelte? Einige sagten: Der ist es; andere: Nein, aber er ist ihm ähnlich. Auf die Frage nun, wie seine Augen geöffnet worden, erzählte er den Hergang der durch Jesum erlangten Heilung. Aus ὁ ἄνθρωπος ὁ λεγ. Ἰησοῦς, der Mensch welcher Jesus heißt, ist nicht zu schließen, daß er von Jesu weiter nichts als den Namen gewußt habe, aber auch nicht, daß er vorher schon von Jesu Wundern Kentnis erhalten hatte. Er bezeichnet ihn damit nur als den unter diesem Namen Bekanten, ohne ein Urteil über seine Person zu fällen. ἀνέβλεψα könte heißen: ich blikte auf, vgl. Mrk. 16, 4; so *Lücke*, hier aber unpassend wegen v. 15 u. 18, vielmehr: ich wurde wieder sehend, vgl. Mtth. 11, 5. Genau genommen paßt dies nicht auf einen Blindgeborenen, wird aber auch *Pausan., Messen. IV, 12* von der Heilung eines Blindgeborenen gebraucht und beruht auf der Vorstellung, daß auch der Blindgeborene die natürliche Sehkraft besizt, ihren Gebrauch aber von Geburt an verloren hat und durch die Heilung wiederbekomt (*Mey.* u. A.). — V. 12. Auf die weitere Frage: wo ist jener (Jesus)? antwortete er: ich weiß es nicht. Er war also nach seiner Heilung nicht zu Jesu zurückgekehrt und Jesus war, während er sich im Teiche Siloah wusch, weiter gegangen.

V. 13—34. *Das Verhör des Geheilten vor den Pharisäern.*[1] —

1) V. 14. Statt des einfachen ὅτε (Rec. mit *AD*ΓΔΛΠ *al.*) hat *Tisch. 8* aus ℵ*BLX al.* ἐν ᾗ ἡμέρᾳ aufgenommen. — V. 16. Die Wortstellung οὗτος ὁ ἄνθρ. οὐκ ἔστιν παρὰ τ. θεοῦ (Rec. mit *AGK*Π *al.*) ist offenbar Erleichterung der in ℵ*BDLX al.*: οὐκ ἔστιν οὗτος παρὰ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, welche *Tisch. 8* vorgezogen hat. Das δέ nach ἄλλοι in ℵ*BD*, welches *Tisch. 8* getilgt hat, ist in *ALX* ΓΔΛΠ wol nur ausgefallen. — In v. 17 u. 20 hat *Tisch. 8* das in der Rec.

V. 13. „Sie führen nun ihn, der einst blind war, zu den Pharisäern". Subject zu ἄγουσιν sind die v. 8 f. Genanten. Sie thun dies, nicht um das Wunder als Beweis für Jesum geltend zu machen (*Ebr.*), oder um eine officielle Entscheidung zu provociren, also nicht aus Feindseligkeit gegen Jesum, sondern um über den Fall, worüber ihre Ansichten geteilt waren, von den schriftkundigen Gelehrten ein competentes Urteil sich zu verschaffen. Die Pharisäer kommen hierbei nicht als gerichtliche Behörde in Betracht; denn von einem gerichtlichen Verhöre, sei es vor dem ganzen Synedrium oder vor einem sogen. keinen Sanhedrin, einem aus 23 Beisitzern bestehenden Untergerichte, deren es nach rabbinischen Angaben in Jerusalem zwei gegeben haben soll (vgl. *m.* bibl. Archäol. §. 149, 6 S. 709 u. *Leyrer* in *Herz.*'s Realencykl. XV, 324 f.), oder einem Synagogengerichte enthält die Erzählung keine Spur. Die Pharisäer waren die einflußreiche Partei im Volke; und wir haben an eine Anzahl namhafter Pharisäer zu denken, die in einem Local zu einem nicht näher bezeichneten Zwecke beisammen wären. — Um die Stellung dieser Partei zu diesem Wunder Jesu von vornherein anzudeuten, bemerkt Johannes in v. 14: „Es war aber Sabbat an dem Tage, an welchem Jesus den Teig gemacht und seine (des Blinden) Augen geöffnet hatte". Diese Bemerkung soll nicht die Anzeige motiviren, in welchem Falle sie mit γάρ eingeführt sein würde, nicht mit δέ, woraus sich ergibt, daß die Bemerkung zur Erläuterung des Folgenden hier nachgebracht ist. — V. 15. „Wiederum fragten ihn nun auch die Pharisäer, wie er sehend geworden sei". Πάλιν und καί *auch* weisen auf das Fragen der Nachbaren und Bekanten v. 10 zurück. Darauf erzählte er den Hergang wie in v. 11, ohne den Speichel zu erwähnen, nur angebend was er selbst dabei gefühlt und gethan und infolge dessen jezt erlangt hat (βλέπω nicht ἀνέβλεψα wie v. 11). — V. 16. Das Urteil nun der Pharisäer darüber war ein zwiespältiges. Die schlichte Aussage des Geheilten in Zweifel zu ziehen hatten sie noch keinen Grund, aber ein Wunder Gottes konte nach ihrer Meinung die Heilung auch nicht sein, denn sie war am Sabbat verrichtet worden; das Auflegen des Teiges auf die Augen war eine Uebertretung des Sabbatgebotes. Nach der rabbinischen Casuistik gehörte Krankenheilung, außer in augenscheinlicher Lebensgefahr, zu den am Sabbat verbotenen Werken;

---

fehlende οὖν aufgenommen, weil es v. 17 durch ℵ*ABDLX* und v. 20 durch ℵ*B* bezeugt ist. — In v. 21 ist αὐτὸς ἡλικίαν ἔχει, αὐτὸν ἐρωτήσατε (Rec. mit ℵ^{c} AΓΔΛ *al.*) Umstellung von αὐτὸν ἐρωτήσατε, ἡλικίαν ἔχει in ℵ***BDLX*, und αὐτός Zusatz infolge der Umstellung der Sätze. Dem περὶ αὐτοῦ (in *DFGHL al.*) ist περὶ ἑαυτοῦ in ℵ*ABEKM al.* mit *Tisch. 8* vorzuziehen. — In v. 26 ist πάλιν (Rec. mit ℵ^{c}*AX*ΓΔΛ *al.*) als Zusatz, der in ℵ***BD al.* fehlt, zu streichen. — In v. 28 hat *Tisch. 8* καὶ vor ἐλοιδόρ. nach *AX*ΓΔΛ *al.* getilgt, da die Lesarten καὶ ἐλοιδ. in ℵ***B* und οἱ δὲ ἐλοιδ. in ℵ^{c}*DL* sich als Zusätze verrathen, und ein Ausfallen des καὶ wegen des folgenden καὶ εἶπον nicht warscheinlich ist. — In v. 30 hat *Tisch. 8* ἐν τούτῳ γάρ statt ἐν γὰρ τούτῳ (Rec.) und den Artikel τό vor θαυμαστόν aus ℵ*BL* mit Recht aufgenommen. — In v. 31 fehlt δέ nach οἴδαμεν in ℵ*BDGL* und ist als Zusatz der Rec. mit *AX* ΓΔΛ mit *Tisch. 8* zu streichen.

vgl. *Lightf.* u. *Schöttgen, horae ad Matth. 12, 10.* Demgemäß urteilten einige von den Pharisäern: „Nicht ist dieser Mensch (Jesus) von Gott, weil er den Sabbat nicht hält". Andere aber sagten: „Wie kann ein sündiger Mensch solche Zeichen thun?" Sie urteilten: Ohne besonderen göttlichen Beistand kann ein Mensch solche Wunder nicht verrichten. Wie kann aber Gott einem Sünder, der seine Gebote nicht achtet, seinen Beistand dazu verleihen? „Und Zwiespalt war unter ihnen". Der Zwiespalt betraf nicht das Wunder der Heilung, sondern die Person Jesu, des Wunderthäters. Die Einen stelten seine Herkunft von Gott in Abrede, weil er den Sabbat gebrochen habe. Sie scheinen das Wunder aus diabolischen Kräften, deren Jesus sich bediene, herleiten zu wollen, wie die Dämonenaustreibung durch Beelzebub Mtth. 12, 24. Die Anderen erachteten das Wunder für so groß, daß es nur durch göttlichen Beistand gewirkt sein könte, und schlossen daraus, daß Jesus kein Sünder sei. Sie hegten also Bedenken, das Wunder für eine Uebertretung des Sabbatgebotes zu erklären.

V. 17. Um bei diesem Zwiespalte eine bestimmte Ansicht über die Sache sich zu bilden, fragten sie daher wiederum den Blinden (πάλιν nach v. 17): „Du, was sagst du von ihm, daß er deine Augen öffnete?" ὅτι in Bezug darauf daß. Dem Sinne nach: wofür hältst du ihn? Seine Antwort lautete: „Er ist ein Prophet". Subject zu λέγουσιν sind οἱ Φαρισαῖοι v. 13; weder blos die Feindseligen unter ihnen (*Apollin., Hngstb.* u. A.), um etwa einen Vorwand zur Verdächtigung der Warheit seiner Aussage zu finden (*God.*), oder um ihn einzuschüchtern (*Ebr.*); noch sind es blos die Wolwollenden (*Chrys.* u. a. Kchvv.). — Der Geheilte schließt aus dem Wunder, das ihm widerfahren ist, die prophetische Sendung Jesu, wie die Samariterin 4, 19 aus dem wunderbaren Wissen Jesu. Es läßt sich daher nicht mit *Mey.* sagen, daß sich der Glaube des Menschen am Streite der Pharisäer geklärt und gefestigt habe (vgl. *Weiß*). Richtig sagt *Beng.: jucunde observari potest fides apud hunc hominem, dum Pharisaei contradicunt, paullatim exoriens.* Den Pharisäern aber gab diese Antwort Anlaß, die Sache weiter zu untersuchen. Ein Prophet könne Jesus nicht sein, das stand ihnen von vornherein fest; also muß es sich wol mit der Sache anders verhalten, als sie bisher angenommen haben. Ein Wunder wird nicht wirklich geschehen sein. Der (geheilte?) Mensch ist ein heimlicher Anhänger Jesu und seiner Aussage ist nicht zu trauen. Dies deutet der Evangelist v. 18 mit der Bemerkung an: „Nicht glaubten nun die Juden von ihm, daß er blind war und sehend geworden, bis daß sie die Eltern des wieder sehend Gewordenen riefen." οὖν infolge der Erklärung, daß Jesus ein Prophet sei. οἱ Ἰουδαῖοι sind nicht die feindlich gesinnte Partei unter den versammelten Pharisäern, welche fortan weiter operirt (*Mey., God.*), oder ‚die Hierarchen selbst, an welche die Sache schließlich zur Entscheidung kommen mußte' (*Weiß*), sondern sind identisch mit den Pharisäern, die nur nach ihrer feindlichen Stellung gegen Jesum (v. 22) als Ἰουδαῖοι bezeichnet sind (*Hngstb., Lthdt.* u. A.). ἕως ὅτου ἐφων. bis daß sie riefen, ist nicht so zu ver-

stehen, daß sie dann erst als die Eltern kamen und aussagten, das Wunder nicht mehr in Abrede stellen konten (*Mey., Weiß*). Denn die Eltern lehnen ja eine Aussage darüber ab (v. 26), und der Geheilte beharrt bei seiner Aussage, daß Jesus dies nicht hätte thun können, wenn er nicht von Gott wäre (v. 33), so daß sie ihn als unverbesserlichen Sünder hinausstießen. Damit zeigten sie ja, daß sie auch dann noch das an dem Blinden geschehene Wunder nicht glaubten (οὐκ ἐπίστευσαν), d. h. es thatsächlich leugneten. ἕως ὅτου ist wie öfter so gebraucht, daß von dem was nach dem genanten *terminus ad quem* geschieht, abstrahirt wird. Es soll damit nur gesagt werden, was sie bewog, die Eltern zu rufen.

V. 19—23. Den Eltern legten sie zwei Fragen vor: „Ist dieser euer Sohn, von dem ihr sagt, daß er blind geboren wurde?“ und: „wie sieht er nun?“ Die erste, eigentlich eine Doppelfrage, bejahen dieselben; die Beantwortung der zweiten lehnen sie ab: „Wie aber (es komt, daß) er jezt sieht, wissen wir nicht, oder wer ihm die Augen aufgethan hat, wissen wir nicht. Ihn fraget; er hat das Alter, er wird über sich selbst reden.“ ἡλικίαν ἔχει Alter d. h. männliche Reife hat er, so daß er selbst diese Frage beantworten kann. Die Eltern waren von dem Wunder überzeugt, aber sie wagten es nicht, ihre Ueberzeugung offen zu bekennen; nämlich laut v. 22 aus Furcht vor den Juden, den jüdischen Oberen. „Denn schon waren die Juden übereingekommen, daß wenn jemand ihn (Jesum) als den Christ bekennete, er aus der Synagoge ausgeschlossen würde.“ συνετέθειντο sezt nicht einen förmlichen Sanhedrinbeschluß voraus (*Lcke., de W.*), sondern bezeichnet nur eine Uebereinkunft, eine Verabredung (vgl. Luk. 22, 5. Act. 23, 20), die aber bei dem großen Aufsehen, das sie erregen mußte, sich in Jerusalem bald verbreitete, so daß die Eltern des Geheilten sie erfahren hatten (*Mey., Brckn., Hngslb.* u. A.). Da der Sohn alt genug war, um sich selbst verantworten zu können, so meinten die Eltern, daß er, der die Wolthat empfangen hatte, auch im Stande sei, die Verantwortung zu übernehmen. ἀποσυναγωγ. γένηται: der Ausschluß aus der Synagogengemeinschaft, womit die Abbrechung des bürgerlichen Verkehrs verbunden war, war die einzige Form des Bannes, welchen die Juden damals verhängen konten. Auf ihn folgte als höherer Grad die Todesstrafe, deren Verhängung die Römer ihnen entzogen hatten. Die Annahme dreier Grade des Bannes beruht nur auf einer von *Elias Levita* ausgegangenen Mißdeutung der talmudischen Bezeichnungen des Bannes. Vgl. *m.* bibl. Archäol. §. 70, 2 S. 356 f.

V. 24—34. Sie riefen nun den Blindgewesenen zum zweiten Male, um wo möglich eine Aussage zu erlangen, nach welcher sie das Wunder in Abrede stellen könten. „Gib Gott die Ehre! — sprachen sie — Wir wissen, daß dieser Mensch ein Sünder ist.“ Das: ‚gib Gott die Ehre‘ ist nicht eine Beschwörungsformel wie Jos. 7, 19 (*Beng., Lcke., de W., Mey.* u. A.), sondern nur eine Aufforderung, durch Wort oder That aus Ehrfurcht gegen Gott die Warheit zu bekennen; vgl. 1 Sam. 6, 15. Jer. 13, 16. Sie sezten dabei voraus, daß sein Urteil über Jesum

v. 17 irrig oder falsch sei, und forderten ihn auf, aus Furcht vor Gott die Warheit einzugestehen, daß es sich mit seiner Heilung nicht so verhalte, wie er mit dem Bekentnisse, daß Jesus ein Prophet sei, behauptet hatte (*Lthdt., God.* nach *Lampe*). Um dieses Geständnis zu erlangen fügten sie zu dieser Aufforderung noch das Gewicht ihrer Autorität hinzu: „*Wir* wissen, daß der Mensch ein Sünder ist" — also solch ein Wunder nicht verrichten kann. Aber der Geheilte hielt fest und ruhig ihrem Wissen sein Erlebnis entgegen. — V. 25. „Ob er ein Sünder ist, weiß ich nicht (das vermag ich nicht zu beurteilen). Eins weiß ich, daß ich blind war und jezt sehe". Das Partic. ὢν ist hier, wo ἄρτι eine Hinweisung auf die Vergangenheit einschließt, als Partic. Imperf. zu fassen; vgl. *Winer* §. 45, 1 S. 320. — V. 26. Diese Antwort sezte die Juden in Verlegenheit, die sich darin kundgibt, daß sie ihn nochmals fragten: „Was that er dir und wie öffnete er deine Augen?" in der Hoffnung, er werde sich in seiner Aussage widersprechen und ihnen eine Handhabe zur Leugnung des Wunders bieten. Diese Hoffnung vereitelte aber seine Antwort v. 27: „Ich sagte es euch schon und ihr hörtet nicht. Warum wolt ihr es wieder hören? Doch nicht auch ihr wolt seine Jünger werden?" καὶ οὐκ ἠκούσατε haben *Mey., God.* u. *Weiß* als Frage gefaßt: ‚und hörtet ihr nicht? Allein daß die Frage besser zum folgenden τί πάλιν θέλετε ἀκ. passe als die Aussage, läßt sich nicht erkennen. Im Gegenteil sie paßt nicht zu πάλιν. Denn sezte er voraus, daß sie nicht gehört hatten, so konte er nicht von πάλιν ἀκούειν reden; abgesehen davon, daß die Frage einen nicht gerechtfertigten Vorwurf enthielte und τί nur durch Eintragung: da ihr's doch gehört haben müsset, einen passenden Anschluß erhält. — Das wiederholte Inquiriren reizte den Geheilten, daß er ironisch bitter hinzusezt: wolt etwa auch ihr seine Jünger werden? καὶ ὑμεῖς auch ihr, nicht: wie ich (*Chrys., Beng.*), wonach der Geheilte sich selbst zu den μαθηταῖς Jesu zählen würde; denn so weit war er laut v. 35 f. damals noch nicht; also: wie die Anhänger Jesu aus dem ungelehrten Volke.

V. 28 f. Diese spitze Antwort erregte ihren Zorn. Sie schalten ihn: „Du bist ein Jünger Jenes" (ἐκείνου verächtliche Bezeichnung Jesu). „Wir aber sind Moses Jünger. Wir wissen, daß zu Moses Gott geredet hat, von diesem aber wissen wir nicht woher er ist." D. h. von Jesu fehlt uns der Beweis, daß er von Gott ist — weil sie Jesu Selbstzeugnis nicht gelten lassen wolten, vgl. 8, 14. — V. 30 ff. Dieses Nichtwissen fand der Geheilte verwunderlich. Er antwortete: „Darin (in dieser Aeußerung) ist denn doch das Wunderliche, daß ihr nicht wißt woher er ist, und er hat meine Augen geöffnet." Die Einführung dieser Gegenrede mit γάρ ist daraus zu erklären, daß γάρ seinem Ursprunge nach aus γε und ἄρα zusammengezogen, überhaupt eine auf das Vorhergehende bezogene (ἄρα) Versicherung (γε) ausdrükt; hier also der Antwortende zuvörderst auf die Aeußerung der Pharisäer (v. 29) Bezug nimt und daran die Versicherung knüpft: darin ist ja freilich wunderbar; vgl. *Winer* Gr. §. 53, 8 S. 415 f. — ὑμεῖς ist betont: ihr gelehrten Leute, die ihr doch wissen müsset, woher er ist, da er mir das Augen-

licht gegeben hat. Dies begründet er dann mit der aus der Schrift bekanten Warheit, daß Gott nicht Sünder, sondern nur Gottesfürchtige erhört. Dies spricht er v. 31 zweifellos aus: „*Wir wissen,* daß Sünder Gott nicht hört, aber wenn jemand gottesfürchtig ist und seinen Willen thut, den hört er.“ Dabei gilt ihm Jesu That als eine Gebetserhörung, da nur Gott Wunder thun könne (*Lthdt.*). Denn ein Wunder ist an ihm geschehen: V. 32 f. „Von der Weltzeit an ist nicht gehört worden, daß jemand die Augen eines Blindgeborenen geöffnet hat. Wenn dieser nicht von Gott wäre, könte er nichts thun.“ εἰ mit dem Imperf. Indic. sezt eine Bedingung mit dem Glauben, daß die Annahme nicht wirklich sei; vgl. *Winer* Gr. §. 41, 2. οὐδέν nichts, geschweige denn ein so unerhörtes Wunder. — V. 34. Gegen diese Argumentation des ungelehrten Mannes konten die Pharisäer nichts einwenden. Mit Schmähen und Gewaltthat suchten sie die Warheit zu unterdrücken. Sie antworteten: „In Sünden bist du ganz geboren und du lehrest uns? und warfen ihn hinaus.“ ‚In Sünden geboren‘ kann nach Ps. 51, 7 sich nur auf Sünden der Eltern beziehen (*de W., Ebr., Hngstb., Weiß* u. A.). ὅλως nicht: nach Leib und Seele (*Lampe, Olsh., Thol.*), sondern nach allen Seiten seines Wesens (*Lthdt.*). Ob sie dabei an eine besonders schwere Versündigung seiner Eltern dachten, steht dahin; aber soviel steht außer Zweifel, daß sie damit nicht seine Blindheit von Geburt an meinten und in ihrem leidenschaftlichen Eifer dieselbe wider Willen als Thatsache anerkanten (gegen *Lthdt.*). Sie wolten damit nur sagen: du bist von Geburt an ganz in Sünden versunken, ein für Belehrung ganz unempfänglicher, unverbesserlicher Sünder und du erdreistest dich, uns fromme und schriftgelehrte Männer zu belehren. ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω sie warfen ihn hinaus, aus dem Local, wo sie ihn verhört hatten. Dies bezeichnet nicht Ausschließung aus der Synagoge oder Excommunication (*Olsh., de W., Thol.*), die auch nicht als unmittelbare Folge davon sich aus v. 22 folgern läßt. Um diese Strafe über ihn zu verhängen, hielten sie in ihrem Stolze diesen einfältigen Menschen für zu unbedeutend, daß sie an ihm ein Exempel statuiren wolten, wodurch sie das Wunder der Heilung nur weiter verbreitet haben würden. Zudem hatte er nicht einmal direct und offen Jesum als Messias bekant, sondern nur die Heilung seiner Augen als unbestreitbar behauptet und daraus geschlossen, daß Jesus von Gott her oder ein Prophet sei.

V. 35—41. *Jesus und der Geheilte.*[1] — V. 35. Als Jesus gehört

1) V. 35. Statt τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ (Rec. mit *ALX*ΓΔΛ *al., It. Vlg., Copt., Goth., Armen.*) hat *Tisch. 8* nach ℵ*BD, Sahid. Aeth.* τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου aufgenommen. Aber schwerlich mit Recht. Denn obgleich Jesus selbst in seinen Reden sich als ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. zu bezeichnen pflegte, so war dies doch keine unter dem Volke gangbare Messiasbezeichnung, die er als dem Geheilten verständlich voraussetzen konte, wie ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, welches, wie aus 1, 34. 50. 10, 36 vgl. 11, 27 zu ersehen, populär und jederman verständlich war, auch solchen, die keine Ahnung von dem metaphysischen Begriffe der Gottessohnschaft Jesu Christi hatten. Demnach wird die Lesart τὸν υἱὸν τ. ἀνθρ. in jenen Codd. nur der Meinung, daß Jesus sich hier wie sonst in seinen Reden so bezeichnet habe, ihre Entstehung verdanken. — V. 36. Das καί vor

hatte, daß die Pharisäer den Geheilten hinausgestoßen, nahm er sich desselben an, um ihn zum Glauben zu führen. Ihn irgendwo treffend sprach er zu ihm: „Du glaubst an den Sohn Gottes?“ Diese Form der Frage sezt eine bejahende Antwort voraus und erklärt sich daraus, daß Jesus von seinem standhaften Bekentnisse: der, welcher ihm das Augenlicht gegeben, müsse von Gott her sein, weil er sonst ein so unerhörtes Wunder nicht hätte thun können, Kunde erhalten hatte. In jenem Bekentnisse lag ein Keim des Glaubens, welchen Jesus dadurch, daß er sich persönlich ihm als Sohn Gottes zu erkennen gab, zum lebenskräftigen Glauben entwickeln wolte. Den Ausdruck ‚Sohn Gottes‘ wird der Blindgeborene wol zunächst nur in dem theokratischen Sinne der Messianität, nicht in der metaphysischen Bedeutung, die derselbe im Munde Jesu hatte, gefaßt haben. Aber mit der gläubigen Hingabe des Herzens an Jesum als Heiland, der ihm das Augenlicht geschenkt hatte, mußte auch seine Erkentnis des Wesens des Sohnes Gottes sich vertiefen. Bevor er seinen Glauben bekante, fragte er Jesum v. 36: „Und wer ist es, Herr, daß ich an ihn glaube?“ Durch das καί wird diese Gegenfrage in enge Beziehung zur Frage Jesu gesezt, und dadurch das lebhafte Eingehen auf dieselbe ausgedrükt, so daß darin die Ahnung, Jesus selbst könne der Sohn Gottes sein, angedeutet liegt, die in dem ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν sich ausspricht. Diese Ahnung wird ihm durch Jesu Antwort v. 37 zur Gewißheit erhoben. „Du hast ihn gesehen und der mit dir redet der ist es.“ Καί — καί *et* — *et* verknüpft beide Sätze, obwol sich diese Correlation deutsch durch *sowol* — *als auch* hier nicht gut wiedergeben läßt. Das erste καί mit *Mey.* zu betonen: ‚sogar gesehen hast du ihn‘ trägt eine der Correlation der Sätze nicht gemäße Emphase ein. Statt einfach zu sagen: ἐγώ εἰμι verweist Jesus ihn auf den, welchen er gesehen hat und die mit ihm redende Person. Das Perf. ἑώρακας kann weder nach seiner eigentlichen Bedeutung, noch nach der vorliegenden Unterscheidung von dem Partic. Präs. λαλῶν als ‚Präsens der vollendeten Handlung‘ (*Weiß*) gefaßt und ‚auf die jetzige Zusammenkunft‘ bezogen werden, sondern bezieht sich auf das Gesehenhaben bei der Oeffnung seiner Augen. Obgleich er ihn damals erst nach der Heilung seiner Blindheit leiblich sehen konte, so konte Jesus doch die damalige Erfahrung seiner göttlichen Herkunft ein Sehen des Sohnes Gottes nennen, auch wenn er nach der Waschung im Teiche Siloah nicht zunächst zu Jesu zurückgekehrt war. Denn mit αὐτόν meinte Jesus ja nicht seine leiblich sichtbare Person, sondern den υἱὸν τοῦ θεοῦ. Erst im zweiten Satze: ὁ λαλῶν *cet.* erklärte er ihm, daß er, der mit ihm redende, ἐκεῖνος d. i. der υἱὸς τοῦ θεοῦ sei. Die beiden Sätze sagen also nicht dasselbe aus (*Weiß*), sondern im

τίς ist in *AL al.* als unverstanden ausgelassen. — In v. 40 ist ταῦτα in ℵ*D* und Verss. wol nur wegen seiner störenden Stellung zwischen ἐκ τῶν Φαρισαίων und οἱ μετ᾽ αὐτοῦ ὄντες weggelassen worden und mit *Lchm.* u. *Tisch. 8* nach ℵ^{c}*BLX al.* als echt zu betrachten. Dagegen sind καί vor ἤκουσαν (Rec. mit ΑΓΔΛ) und in v. 41 οὖν vor ἁμαρτία in denselben Codd. als Verbindungszusätze mit *Tisch. 8* zu streichen.

ersten weist Jesus auf sein Thun, welches der Blindgeborene erfahren hat, hin und im zweiten erklärt er ihm, daß er selbst der Sohn Gottes sei. — V. 38. Nun beantwortete der Geheilte auch die Frage (v. 35) mit dem Bekentnisse: „Ich glaube, Herr“ und bezeugte seinen Glauben durch Anbetung Jesu als Sohn Gottes. προσκυνεῖν wie 4, 20 ff. u. 12, 20. Dies fordert der Context (gegen den Zweifel von *Weiß*). *Agnitionem sponte sequitur adoratio,* hat schon *Beng.* richtig bemerkt. Doch kann aus der Proskynesis nicht mit *Hngstb.* auf die klare Erkentnis der vollen Gottheit bei dem Blindgeborenen geschlossen werden.

V. 39. Weiter sagte Jesus, nicht mehr zu dem Blindgeborenen sondern zu seiner Umgebung insgesamt, in welcher sich nach v. 40 auch einige Pharisäer befanden, die ihm folgten um ihn zu beobachten: „Zum Gericht bin ich in die Welt gekommen, auf daß die Nichtsehenden sehen und die Sehenden blind werden.“ Den Anlaß zu diesem Ausspruche gab die Heilung des Blindgeborenen, zuerst von seiner leiblichen und nun auch von seiner geistigen Blindheit, während die Pharisäer bei dem Verhöre des Geheilten ihre geistige Blindheit offenbart hatten. Der Ausspruch selbst bildet keinen Widerspruch zu 3, 17, wo als Zweck der Sendung Christi in die Welt genant ist nicht das Richten, sondern die Rettung der Welt. Es heißt hier nicht εἰς κρίσιν sondern εἰς κρίμα. Diese Worte unterscheiden sich so, daß κρίσις den Act des κρίνειν, die Gerichtshandlung, κρίμα das Ergebnis des Richtens, das richterliche Urteil, den Gerichtsspruch bedeutet. In 3, 17 ist der von Gott gewolte Zweck der Sendung Christi angegeben, hier ist von dem Resultate derselben, von der Wirkung, welche die Erscheinung Christi in der Welt hervorbringt, die Rede. Dieses Resultat ist ein zweifaches: das Sehendwerden der Nichtsehenden und das Blindwerden der Sehenden. Darin vollzieht sich zwar auch eine κρίσις, aber diese κρίσις ist auch in 3, 17 ff. nicht in Abrede gestelt, sondern in v. 18—21 deutlich ausgesprochen, daß die an den Sohn glauben an das Licht kommen, die aber nicht glauben, Arges thun und das Licht hassen, schon gerichtet sind d. h. der Finsternis, die sie mehr als das Licht lieben, verfallen sind und bleiben, obgleich diese κρίσις nicht der Zweck des Kommens Christi in die Welt war. Das Ergebnis dieser κρίσις, wie es bei der Heilung des Blindgeborenen in einem concreten Fall zu Tage getreten war, bezeichnet Jesus hier als die Absicht seines Kommens in die Welt, allen Zuhörern zur Prüfung ihres Verhaltens gegen seine Wirksamkeit. μὴ βλέποντες und τυφλοί ist in diesem allgemeinen Ausspruche von geistiger Blindheit zu verstehen. Die Heilungen leiblicher Schäden und Gebrechen waren nur Mittel und Wege zur Heilung der Seele von der Sünde und dem Verderben. Durch die leibliche Heilung Blinder wurden auch Sehende nicht blind. Auch ist μὴ βλέπειν von τυφλὸν εἶναι nicht so zu unterscheiden, daß jenes nur die noch nicht entwickelte Fähigkeit des Sehens, dieses die Unfähigkeit dazu oder die völlige Erblindung durch Zerstörung des Organs (*God., Weiß*) bezeichne. Ferner die Erklärung des μὴ βλέποντες in subjectivem Sinne von solchen, welche fühlen und anerkennen, daß sie nicht sehen, und des

βλέποντες von solchen, die als sehend gelten oder sich für sehend halten, entspricht nicht dem Contexte. Denn der Blindgeborene, den Jesus geheilt hatte, fühlte nicht blos seine Blindheit sondern war auch wirklich blind; und die Pharisäer galten nicht blos als geistig Sehende, sondern waren im Vergleich mit dem gesetzesunkundigen Volke (7, 49) σοφοί und συνετοί (Mtth. 11, 25); sie hatten den Schlüssel der Erkentnis (Luk. 11, 52) und wurden durch ihre Opposition gegen das in Christo erschienene Licht der Welt blind. Von geistiger Blindheit verstanden auch die anwesenden Pharisäer Jesu Worte. Sie schlossen ja daraus, daß Jesus bei dem Blindwerden der Sehenden ihre Partei im Auge habe, und sprachen v. 40 zu ihm: „Doch nicht auch wir sind blind?“ Diese Form der Frage zeigt, daß sie den Vorwurf der Blindheit von sich abwenden wolten. Aber Jesus antwortete ihnen v. 41: „Wenn ihr blind wäret, hättet ihr nicht Sünde; nun ihr aber sprechet: wir sehen, so bleibet eure Sünde.“ Das *Blindsein* im Gegensatz zu λέγετε ὅτι βλέπομεν darf man nicht in ‚Sich für blind halten, der Blindheit sich bewußt sein‘ (*Erasm., Beza, Grot., Beng., Ebr., Mey.*) abschwächen, noch auf die ‚einfache Blindheit, welche die allgemeine Krankheit des von Geburt an blinden menschlichen Geschlechtes ist‘ (*Hngstb.*), oder auf die ‚heilsame Blindheit, welche die Möglichkeit und Empfänglichkeit für Erleuchtung involvirt‘ (*Lthdt.*) beschränken wollen. Denn die ἁμαρτία, die in diesem Falle nicht vorhanden wäre, die dagegen bleibt, wenn sie sich für sehend halten, bezeichnet weder namhafte, unvergebliche Sünde, noch verstokte Selbstverblendung, sondern besteht in dem Unglauben, der in ihrem feindseligen Verhalten gegen Jesum zu Trage trat, mit seinen Folgen. Wären sie wirklich blind, also unfähig gewesen, die Warheit des Zeugnisses Christi einzusehen, so wäre ihre Stellung zu Christo nicht Sünde d. h. sündlicher Unglaube gewesen, sondern nur ein unverschuldetes Nichterkennen (*Lcke.*). Da sie sich aber für sehend halten, so bleibt die Sünde ihrer Opposition und Feindschaft. Diese Sünde wird ihnen nicht vergeben; sie gelangen nicht zur Erkentnis der Warheit und zum Glauben an Christum, sondern werden in ihrer Sünde sterben (8, 21).

Cap. X. Jesus der gute Hirte und seine Wesenseinheit mit dem Vater.

Dieses Cap. zerfält in zwei Abschnitte, die inhaltlich zusammengehören aber durch v. 22 zeitlich von einander gesondert sind. Der erste enthält das Gleichnis von dem Hirten und dem Räuber der Schafe (v. 1—5), welches Jesus sodann auf sich anwendet (v. 6—18), und schließt mit dem Urteile der Juden über diese Rede (v. 19—22). Der zweite enthält die Antwort Jesu auf das Verlangen der Juden, ihnen offen herauszusagen, ob er der Messias sei, welche die Juden, da er seine Einheit mit dem Vater bezeugt, dermaßen erbittert, daß sie wie-

derum Steine aufhoben, ihn zu steinigen, und troz seiner Rechtfertigung dieser Selbstbezeugung ihn abermals zu greifen suchten (v. 23—39), worauf er sich nach Peräa zurückzog (v. 40—42). In beiden Abschnitten wird demnach das Selbstzeugnis Jesu von seinem Verhältnisse zur Menschheit und seiner Wesenseinheit mit dem Vater weiter dargelegt und gezeigt, wie er denen, die sich zu ihm bekennen, Heil und Segen bringt, von denen aber, die nicht an ihn glauben, verworfen wird.

V. 1—18. **Jesus der gute Hirte.** Diese Rede hebt mit einem Gleichnisse an, in welchem der Gegensatz des Hirten, dem die Schafe eigen gehören, und des Fremden, welcher die Herde zu Grunde richtet, geschildert ist (v. 1—5). Diese Gleichnisrede deutet dann Jesus in v. 6—10 von seiner Stellung im Reiche Gottes, indem er sich als die Thür zu den Schafen bezeichnet.

V. 1—5. *Das Gleichnis vom Hirten und vom Räuber der Schafe.*[1] — V. 1. „Warlich, warlich ich sage euch, wer nicht eingeht durch die Thür in die Hürde der Schafe, sondern steigt anderswoher hinein, der ist ein Dieb und Räuber". Die Einführung dieser Gleichnisrede mit ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν zeigt, daß sie an den Schluß des vorigen Cap. anknüpft und an die 9, 41 erwähnten Gegner gerichtet ist, da ὑμῖν auf αὐτοῖς 9, 41 zurückweist. Daraus läßt sich jedoch nicht mit Sicherheit schließen, daß sie als Fortsetzung jenes kurzen Wortes (9, 41) unmittelbar darauf gesprochen sei, sondern nur, daß der Evangelist sie um ihres sachlichen Zusammenhanges willen ohne weiteres anschließt, wenn sie auch Jesus erst am nächsten Tage nach jenem Vorgange (9, 35—41) gehalten hatte. — Als Anlaß zu dem Gleichnisse vom Hirten und der Herde braucht man nicht den Anblick einer Schafherde auf dem Felde (*Neander* u. A.) anzunehmen. Das Bild des Hirten war durch das A. T. und durch die Stellung Jesu gegenüber den Pharisäern, die sich als zu Hirten und Führern des Volks berufen ansahen, so nahe gelegt, daß es eines äußeren Anlasses zur Wahl dieses Gleichnisses nicht bedurfte. Wir erinnern nur an Jer. 23, 1—8, wo der Messias als der gute Hirte den schlechten Hirten, welche Gottes Weideherde zu Grunde richten, gegenübergestelt ist, und an die ähnliche Weißagung Ezech. 34. Dort sind zwar unter den schlechten Hirten die Könige gemeint, aber zu Christi Zeit waren die Pharisäer die bürgerlichen und geistlichen Leiter des Volkes. — Die einzelnen Züge des Bildes sind den natürlichen Verhältnissen entnommen. Die Schafherden übernachteten unter freiem Himmel in einer mit einer Mauer eingefriedigten Hürde (αὐλή), an deren Thür ein Unterhirte (ὁ θυρωρός v. 3) des Nachts die Wache hielt.

---

1) In v. 3 ist das καλεῖ (Rec. in ΓΔΛΠ *al.*) wol nur eine durch κατ᾽ ὄνομα veranlaßte Näherbestimmung des φωνεῖ in ℵ*ABDLX al.*, das schon *Griesb.* aufgenommen hat. — V. 4. Das καί vor ὅταν fehlt in ℵ*BL*, Minusk. u. *Sahid.* und ist mit *Griesb.* u. *Tisch. 8* zu tilgen. τὰ ἴδια πρόβατα (Rec. mit ΑΓΔΛ *al.* ist nach v. 3 conformirt und mit *Tisch. 8* τὰ ἴδια πάντα in ℵ^{c}*BDLX* vorzuziehen. — V. 5. Statt ἀκολουθήσωσιν Rec. mit ℵ*KLMSUX al.* hat *Tisch. 8* das nach οὐ μή seltene Futur. Indic. ἀκολουθήσουσιν in *ABDEFG al.* aufgenommen.

Die Thür bildete den Eingang. Wer anderswoher hineinstieg (ἀναβαίνων auf die Mauer hinauf über dieselbe hinein) war ein Fremder, der Schafe stehlen wolte. — Die Schafe sind die Glieder der Gemeinde Gottes und die Schafhürde ist Bild des Reiches Gottes in seinem dermaligen Bestande. Die Thür Bild des für das Hirtenamt geordneten Zuganges und der göttlichen Berufung. Die Verbindung von κλέπτης und λῃστής Dieb und Räuber ist nur eine klimaktische Verstärkung des Begriffes, ohne daß damit verschiedene Momente des seelenverderblichen Treibens unterschieden sind (*Mey.*). — In v. 2—4 wird das rechte Gemeinschaftsverhältnis zwischen dem Hirten und seinen Schafen geschildert. Zuerst in v. 2 im Gegensatz zu dem Einsteigen über die Mauer das Eingehen durch die Thür als Kennzeichen des Hirten; sodann v. 3 sein Verhalten zur Herde. Ihm öffnet der Thürsteher d. h. er erhält in der gottgeordneten Weise Zugang zur Gemeinde, wobei übrigens das Bild des Thürstehers nicht speciell zu deuten, also nicht zu fragen ist, ob Gott (*Calv., Beng.* u. v. A.) oder Christus (*Cyr., Aug.*) oder der heil. Geist (*Euthym., Stier*) oder Moses (*Chrys., Theod. Mops.* u. A.) oder Johannes der Täufer (*Lange, God.*) darunter zu verstehen. Alles willkürlich und unpassend, ‚denn nicht um die Sachen oder Personen handelt es sich, sondern um die Verhältnisse und Handlungen' (*Lthdt.*). — „Und die Schafe hören seine Stimme (sein Locken oder Rufen), und die eigenen Schafe ruft er beim Namen und führt sie heraus (aus der Hürde)". Nicht nur Zugang zur Gemeinde erlangt der Hirte, sondern er gewint auch Eingang bei derselben. τὰ ἴδια πρόβατα sind weder Lieblingsschafe, Leithammel (*Lange* L. J. II, 995), noch die zur besonderen Herde des einzelnen Hirten gehörenden Schafe, im Unterschiede von Schafen anderer Hirten, sofern mehrere Herden in einer Hürde zu übernachten pflegten (*Lcke., Bg.-Cr., Mey.*). Gegen die erstere Deutung spricht entscheidend schon das τὰ ἴδια πάντα (v. 4), da der Hirte ja nicht blos die Leithammel, sondern die ganze Herde herausführt. Gegen die zweite spricht, daß die Schafe welche die Stimme des Hirten hören notwendig dieselben sind welche ihm folgen, weil sie seine Stimme kennen. Da dies v. 4 von τὰ ἴδια πάντα ausgesagt ist, so können τὰ ἴδια προβ. v. 3 nicht blos ein Teil der Schafe sein, welche des Hirten Stimme hören (*Beng., Lthdt., Hngstb., Ebr., Brckn.*). Durch τὰ ἴδια wird nur die innige Zusammengehörigkeit von Hirt und Herde charakterisirt, im Gegensatz zu dem Fremden, dem die Schafe nicht folgen (v. 5). Er ruft sie κατ' ὄνομα jedes bei seinem Namen. Schon die Hirten des Altertums pflegten den einzelnen Thieren ihrer Herden Namen zu geben. Dem Hirten sind also alle bekant und liegen ihm am Herzen. ἐξάγει er führt sie heraus (nicht aus der Theokratie, so daß sie mit derselben brechen (*God.*), sondern aus der Hürde auf die Weide. Dies wird v. 4 f. weiter ausgemalt. Wenn er die eigenen alle herausgebracht hat, geht er vor ihnen her und die Schafe folgen ihm, weil sie seine Stimme kennen. „Einem Fremden aber werden sie sicher nicht (οὐ μή) folgen, sondern von ihm fliehen, weil sie der Fremden Stimme nicht kennen". Die Futura ἀκολουθήσουσιν und φεύξονται

drücken allerdings nur aus, was von dem Thun eines Fremden die Folge sein wird (*Mey.*); doch wird dadurch der prophetische Sinn der in dem Bilde dargestelten Sache nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr prophetisch verkündigt, daß die Christo ihrem Hirten folgende Gemeinde von der geistlichen Obrigkeit der Juden, den Schriftgelehrten und Pharisäern, die auf der *cathedra Mosis* sitzen (Mtth. 23, 2), sich scheiden wird (vgl. *Lampe, Hngstb., Lthdt.*). Die Schafe, die des Hirten Stimme folgen, sind nicht das jüdische Volk, sondern die Gemeinde Gottes, welche aus der Stadt, wo der Herr gekreuziget worden, ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος Apok. 11, 8) fliehen wird.

V. 6—10. Dieses Gleichnis verstanden die Pharisäer, denen es Jesus gesagt hatte, nicht (v. 6). ἐκεῖνοι — οὐκ ἔγνωσαν *Jene* (auf αὐτοῖς v. 6ª u. ὑμῖν v. 1 zurückweisend) erkanten nicht was es war, das er zu ihnen redete, d. h. sie verstanden nicht, was er mit der Gleichnisrede ihnen sagte. Dies bewog Jesum sich ihnen verständlicher auszusprechen, indem er sich

V. 7—10 als *den Eingang zu den Schafen* bezeichnet.[1] Diese Erklärung ist weder ein zweites Gleichnis (*Hngstb., God.*), noch auch eine Deutung der Hauptpunkte des vorigen Gleichnisses (*Ebr., Ew., Mey.*), sondern nur eine Anwendung des Bildes der Thüre zu der Schafhürde auf sein Verhältnis zur Gemeinde Gottes und deren damaligen Hirten. — V. 7. „Warlich, warlich ich sage euch: Ich bin die Thür zu den Schafen". ἡ θύρα τῶν προβάτων kann nach v. 1 u. 2, woher das Bild genommen ist, nur heißen: die Thür zu den Schafen, durch die man zu den Schafen eingeht (*Lcke., de W., Mey., Ew., Lthdt.* u. A.), nicht die Thüre, durch welche die Schafe eingehen (*Chrys., Euthym., Lampe, Hngstb.*), wovon erst v. 9 die Rede ist. Die Thüre als der Eingang zur Hürde ist Bild des Eintretens in eine Wirksamkeit zur Gemeinde, d. h. in den Beruf, die Gemeinde zu leiten. Diesen Beruf hat allein Jesus Christus als der Sohn Gottes, der zu Israel seinem Eigentumsvolke gekommen ist, um als das Licht und Leben der Welt den Gnadenrath des Vaters auszuführen. In dieser Hinsicht nent Jesus als der Christ sich die Thüre, durch welche sowol die irdischen Hirten in das Hirtenamt der Gemeinde, als auch die Schafe in die Hürde, in welcher sie nicht nur vor Dieben und Räubern Schutz sondern auch die rechte Weide finden, eingehen müssen. Dies ist in v. 8 deutlich ausgesprochen: „Alle soviel ihrer vor mir kamen, sind Diebe und Räuber; aber nicht hörten auf sie die Schafe". Schwierig ist hier das πρὸ ἐμοῦ, da der Satz unmöglich auf Moses und die Propheten als Volksleiter vor Christo bezogen

---

1) In v. 7 hat *Tisch. 8* πάλιν αὐτοῖς getilgt, aber πάλιν ohne genügende Gründe, da es nur in ℵ*, etlichen Minusk. u. Verss. fehlt, dagegen mag αὐτοῖς, das auch in *B* fehlt, erläuternder Zusatz sein. — In v. 8 fehlt πάντες nur in *D* und πρὸ ἐμοῦ in ℵ**EFGMSU*, Minusk. u. Verss.; lezteres hat daher *Tisch. 8* gestrichen. Allein wie πάντες in *D*, so ist offenbar auch πρὸ ἐμοῦ in den angeff. Codd. nur als anstößig weggelassen und nach ℵᶜ*BDKLX al.* für echt zu halten, aber nach allen Maj. nicht vor (Rec.), sondern hinter ἦλθον zu lesen.

werden kann. Die verschiedenen Versuche aber, πρό anders als zeitlich zu erklären, entweder: vor mir her, *antequam mitterentur* (*Calov*) oder πρό = χωρίς (*Wolf, Olsh.* [ohne Zusammenhang mit dem Logos]) oder ὑπέρ *loco*, anstatt meiner (*Tittm., Lange*), sind sprachwidrig. Andere suchten ἦλθον in prägnantem Sinne des eigenmächtigen Auftretens zu fassen (*Aug., Hieron., Euthym., Melancht.*) oder hinzuzudenken: als Thür der Schafe (*Hngstb., God.*), als ob sie eine messianische Stellung usurpirten (*Bg.-Cr.*), oder vom Auftreten falscher Messiasse zu verstehen (*Chrys., Cyr., Theod. Mops., Theophyl., Grot., Klee, Weizs.*). Aber ein Auftreten falscher Messiasse vor Christus wäre ein Anachronismus, der sich geschichtlich nicht belegen läßt, und der Begriff des eigenmächtigen Auftretens liegt weder in dem ἦλθον für sich betrachtet, noch in dem ἦλθον πρὸ ἐμοῦ, sondern ergibt sich nur aus dem Contexte der ganzen Rede Jesu. Soviel ist nämlich unzweifelhaft, daß Jesus nach dem Zusammenhange die pharisäischen Volksoberen dabei im Auge hat, die er bei seinem Auftreten vorgefunden hat (*Lcke., Mey., Weizs., Lthdt., God.* u. A.). Diese bezeichnet er als Diebe und Räuber, nicht weil sie sich eine messianische Stellung anmaßten (*Hngstb.*), sondern weil sie sich, ohne von Gott berufen oder gesandt zu sein, eigenmächtig zu Führern des Volks aufgeworfen hatten. — Als die Thüre zu den Schafen bezeichnet aber Jesus sich nicht nur nach seinem geschichtlichen Auftreten, sondern zugleich als der welcher vor Abraham war, nach seinem ewigen Sein bei Gott und seiner Wesenseinheit mit dem Vater, der von jeher das Licht und das Leben der Menschen war und von dem Moses und die Propheten zeugten und sein Erscheinen in der Welt ankündigten. Dadurch ist die Beziehung des ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ auf Moses und die Propheten ausgeschlossen, vgl. 5, 39. 45. 4, 22; ebenso die Beziehung auf Johannes den Täufer, welchen Gott sandte, damit er von dem in die Welt kommenden Lichte zeugte (1, 6. 7. 23). Die Pharisäer und Schriftgelehrten zu Jesu Zeiten hatten sich die Würde, als Gesetzeslehrer Führer des Volks zu sein und das Volk in das Reich Gottes einzuführen, angemaßt. Sie hatten sich auf den Stuhl Moses gesezt, forderten für ihre Satzungen als Gebote Gottes unbedingten Gehorsam und schlossen dadurch das Himmelreich vor den Menschen zu; sie gingen selbst nicht in dasselbe ein und ließen auch das Volk nicht eingehen (Mtth. 23, 2 u. 13). Daß aber Jesus die pharisäischen Volksleiter seiner Zeit im Auge hat, zeigt schon das εἰσίν: sie *sind* Diebe. Denn dieses Präsens kann als Aussage von den ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ nicht zeitlos, als Aussage dessen was ein für allemal von ihnen gilt, gefaßt werden, sondern nur als Aussage dessen, was die vor Jesu Gekommenen zur Zeit *thun*. Diebe sind sie, sofern sie nur ihren eigenen Vorteil suchen; Räuber, sofern sie dabei die Herde schädigen (*Beng.* u. A.). Auch die weitere Aussage: daß die Schafe nicht auf sie hörten, weist auf Thatsachen der Gegenwart hin. Denn diese Worte sind ohne Zweifel im Hinblick auf den geheilten Blindgeborenen gesprochen (*Hngstb., Lthdt., Weiß*), und wie wir hinzusetzen können, im Rückblick auf den Teil des Volks, welcher sich troz der Opposition der Pharisäer

im Glauben an Jesum als den Messias nicht irre machen ließ (7, 31 f. vgl. 12, 42).

V. 9 f. „Ich bin die Thüre. Wenn jemand durch mich eingeht, wird er selig werden, und wird eingehen und ausgehen und Weide finden. V. 10. Der Dieb komt nicht als nur daß er stehle und würge und verderbe. Ich bin gekommen, damit sie Leben haben und Ueberfluß haben". Mit Nachdruck wiederholt Jesus: ἐγώ εἰμι ἡ θύρα, um den Segen, welchen der Eingang durch ihn bringt, zu schildern. Schon die Weglassung des τῶν προβάτων läßt vermuten, daß dem Bilde eine andere Wendung gegeben, der Gedanke erweitert wird. Dies bestätigt die weitere Ausführung, die nach ungezwungener Deutung des Wortlautes nicht auf die Hirten (mit *Euthym., Lcke., Mey., Ebr., Lthdt.*), sondern nur auf die Schafe bezogen werden kann (*Hngstb., God., Weiß* mit *Chrys., Beng., Thol., de W.* u. A.). Dies zeigt die Deutung des σωθήσεται auf die Hirten, und des folg. εἰσελεύσεται κ. ἐξελ. evident. Von einer Rettung der als Diebe und Räuber bezeichneten Hirten kann σωθήσ. unmöglich verstanden werden. Abgesehen davon, daß dieser Gedanke der ganzen Rede fremd ist und 1 Tim. 4, 16 gar nicht hierher gehört, darf man σωθήσεται weder im Bilde auf die Bergung vor Gefahren draußen vor der Hürde (*Mey.*), noch sachlich auf die messianische σωτηρία (*Lthdt.*) beziehen. εἰσέλθῃ eingeht, nämlich zu den eigenen Schafen des rechten Hirten. Das Eingehen und Ausgehen bezeichnet nicht ‚die ungehemte und gedeihliche Dienstausrichtung', wofür *Mey.* auf 4 Mos. 27, 17 verweist, aber übersehen hat, daß dort zu dem Aus- und Eingehen noch das Ausführen und Einführen hinzugefügt ist, also das Ein- und Ausgehen nur überhaupt den Verkehr des Hirten mit der Herde bezeichnet und die Dienst*ausrichtung* speciell durch Ausführen und Einführen ausgedrükt ist. In allen übrigen Stellen des A. u. N. Test.'s bezeichnet Aus- und Eingehen oder umgekehrt Ein- und Ausgehen den Lebensverkehr in den Sphären der Häuslichkeit und Oeffentlichkeit, vgl. 5 Mos. 31, 2. Ps. 121, 8 u. 5 Mos. 28, 6. Jer. 37, 4. Act. 1, 21. So kann auch hier εἰσελ. und ἐξελ. nur den ungehemten Lebensverkehr der Schafe mit Christo bezeichnen und νομὴν εὑρήσει die Frucht dieses Verkehrs ausdrücken. Das Bild der Thür ist hierdurch erweitert zu dem Bilde des Hirten. In dieser Eigenschaft stelt Jesus dann in v. 16 sein Kommen in Gegensatz zu dem Kommen des Diebes. Dieser komt zur Herde, nur um zu stehlen, zu schlachten und zu verderben. Jesus ist gekommen, damit sie (die Schafe) Leben und Ueberfluß haben. Einen Commentar zum lezten Satze liefert Ps. 23.

V. 11—18. *Der gute Hirte und der Miethling.*[1] Auch diese Vv.

1) In v. 12 hat *Tisch. 8* δέ (Rec.) nach *BGL* gestrichen, statt εἰσίν (Rec.) ἐστίν nach ℵ*ABLX* aufgenommen und τὰ πρόβατα (Rec. mit *AΧ*ΓΔΛ hinter σκορπίζει), weil in ℵ*BDL*Π fehlend, weggelassen. — V. 13. Der Satz ὁ δὲ μισθωτὸς φεύγει (Rec. mit *Χ*ΓΔΛ) fehlt in ℵ*BDL al.* und *Tisch. 8* hat ihn getilgt, da er nur eine aus v. 12 gebildete Glosse zu sein scheint. — V. 14. Statt καὶ γινώσκομαι ὑπὸ τῶν ἐμῶν (Rec. mit *AΧ*ΓΔΛΠ) hat *Tisch. 8* καὶ γινώσκουσί με τά ἐμά aus ℵ*BDL*, *It.*, *Vlg.* u. a. Verss., welches schon *Griesb.* u. *Schulz*

enthalten weder ein neues Gleichnis, noch eine Deutung des Gleichnisses v. 1—5, sondern sind eine weitere Ausführung von v. 9 u. 10^{b}, in der Jesus zeigt, wie er seinen Schafen Leben und reichen Heilsgenuß bringt, Was in jenen Vv. schon angedeutet war, daß er als die Thür zu den Schafen auch der Hirte derselben ist, das spricht er hier in dem an die Spitze gestelten Satz: „Ich bin der gute Hirte“ deutlich aus. Diese Darstellung hat ihre Wurzel in den alttestamentlichen Schilderungen der Hirtentreue, mit welcher Jehova seines Volkes sich annimt, es von den schlechten Hirten befreien und den rechten Hirten ihm erwecken wird, Ps. 23. Jes. 40, 11. Jer. 23, 1—8. Ez. 34, 1—16. 23. Zach. 11. Die Ausführung aber geht über die Weißagung des A. T. hinaus und zeigt, wie Jesus durch Hingabe seines Lebens für die Schafe jene Verheißungen verwirklicht. Dieser Gedanke wird schon v. 11 als das wesentliche Merkmal des guten Hirten erwähnt und in v. 15 u. 17 als der Grundzug in der Schilderung der Liebesgemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohne wiederholt. — V. 11. „Ich bin der gute Hirte. Der gute Hirte gibt sein Leben hin für die Schafe“. Sowol der Artikel ὁ vor ποιμήν als das Prädicat ὁ καλός mußte die mit dem A. Test. bekanten Zuhörer an die messianischen Verheißungen, nach welchen Jehova seinem Volke sich als der rechte Hirte erweisen werde, erinnern, wenn auch der bestimte Artikel nicht ‚zunächst die ideale Person des guten Hirten, der in Christo sich leibhaftig darstelt‘ (*Hngstb.*), bezeichnet. Mit Recht erklärt *Lthdt.* daraus die Wahl des καλός statt des bei Johannes gewöhnlichen ἀληθινός. Das rechte Kennzeichen des guten Hirten besteht darin, daß er sein Leben hingibt für die Schafe. Der Ausdruck τιθέναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ist dem Griechischen fremd; er entspricht dem hebr. שׂוּם אֶת־נַפְשׁוֹ, und ist dem Johannes geläufig; vgl. 13, 37 f. 15, 13. 1 Joh. 3, 16 in der Bed. das Leben für jemand hingeben, opfern, wobei das Leben als Lösegeld das man entrichtet gedacht ist, vgl. Mtth. 20, 28. 1 Tim. 2, 6 (*Mey., Lthdt.*, nach dem Vorgange von *Nonnus*), doch ohne directe Bezugnahme auf Jes. 53, 10, wie *Hngstb.* annimt, wo der Begriff שׂוּם durch אָשָׁם zum Schuldopfer setzen bestimt sei. ὑπέρ zum Besten, um durch seine Aufopferung von ihnen das Verderben abzuwenden, vgl. 11, 50 (*Mey.*). Die Verbindung des τιθέναι mit ὑπέρ τ. προβ. steht der Erklärung des Ausdrucks nach Analogie von 13, 4. 12, wo τιθέναι vom Ablegen der Kleider vorkomt, und der Vergleichung mit dem latein. *animam ponere, vitam deponere (Lcke., de W., Ebr., God., Weiß)* entgegen.

billigten, aufgenommen; wol mit Recht, da eine Conformation des γινώσκομαι nach dem γινώσκω nahe lag. — Auch in v. 16 ist δεῖ με (*Tisch. 8* nach ℵ*BDL* ΔΠ) dem με δεῖ der Rec. in *AΓΛ* vorzuziehen. Dagegen kann γενήσονται in *BDLX* (*Griesb.*) leicht dem vorhergehenden Plural conformirt und γενήσεται in ℵ*ΑΓΔΛΠ u. *Tisch. 8* ursprünglich sein. — V. 18. Die Lesart ἦρεν in ℵ*B* statt αἴρει ist ohne Zweifel nur eine schlechte Emendation des αἴρει, indem man den Satz auf die bisherigen vergeblichen Angriffe gegen Jesu Leben bezog. — V. 19. Das οὖν der Rec. mit *ADG al.* fehlt in ℵ*BLX*, *It.*, *Vlg.* und ist wol nur Zusatz. — In v. 20 ist δέ der Rec. in ℵ**ABLX* gesicherter als οὖν in ℵ*D*, und in v. 21 ἀνοῖξαι in ℵ*BLX al.* der Rec. ἀνοίγειν in ℵ*DΓΔ* vorzuziehen.

V. 12 f. Ganz anders der Miethling. „Der Miethling und der nicht Hirte ist, deß die Schafe nicht eigen sind, sieht den Wolf kommen und verläßt die Schafe und flieht, und der Wolf erhascht sie und zerstreut; denn er ist ein Miethling und kümmert sich nicht um die Schafe.“ Durch καὶ οὐκ ὢν ποιμήν wird der Miethling zunächst dem Hirten entgegengesezt, sodann durch οὗ οὐκ — ἴδια näher charakterisirt, um sein Fliehen vor dem Wolfe erklärlich zu machen. Der Hirte ist Eigentümer der Schafe, der gemiethete Knecht dient blos um Lohn und hat kein Interesse, für die Rettung der Schafe sein Leben einzusetzen. Die Ausführung dieses Bildes dient nur dazu, das Bild des guten Hirten zu illustriren. Den Miethling von den pharisäischen Volksführern zu erklären (mit *Lcke., Bäuml., Lthdt.* u. Aelteren) nent *Weiß* reine Willkür; aber an bestimte Individuen muß Jesus dabei doch gedacht haben. Daß jene Volksoberen in v. 8 ganz anders charakterisirt sind, liefert keinen entscheidenden Gegengrund. Willkürlich ist nur die Beschränkung des Bildes auf einem Teil jener Volksführer (*Ebr.*), auf die Priesterschaft (*God.*) oder die kreuzflüchtigen Lehrer der apostolischen Zeit (*Mey.*); aber ein ‚blos gedachter Gegensatz gegen Christum‘ (*Hngstb.*) kann der Miethling nicht sein. Jesus wird also doch wol im allgemeinen pharisäische Volksleiter im Auge gehabt haben, welche den schon von Ezech. 34, 2 so geschilderten schlechten Hirten Israels glichen. Nur darf man das Bild des Miethlings nicht darauf beschränken. Der Gegensatz des guten Hirten und des Miethlings, der sich um die Schafe nicht kümmert, kehrt auch in der christlichen Gemeinde wieder.[1] — Der Wolf ist der Feind der Herde Christi und Bild sowol des Teufels, des Erzfeindes der Gemeinde Gottes (*Euthym., Stier, Olsh.* u. A.), als auch der seelenverderblichen Irrlehrer, der falschen Propheten, die in Schafskleidern einhergehen (Mtth. 7, 15) und der gräulichen Wölfe, welche der Herde nicht schonen (Act. 20, 29), und der gottfeindlichen, antichristlichen Weltmacht auf dem politischen und kirchlichen Gebiete, vor welcher die Miethlinge sich feige zurückziehen, anstatt mit Aufopferung des Lebens gegen sie zu kämpfen.

V. 14—16. Nachdem Jesus sich so von dem Miethlinge unterschieden hat, wiederholt er die Aussage v. 12, um sie aus seinem Verhältnisse zum Vater zu begründen. „Ich bin der gute Hirte nnd erkenne die Meinen und mich erkennen die Meinen. Wie mich der Vater erkent, so erkenne auch ich den Vater und gebe mein Leben hin für die Schafe.“ Zwischen dem guten Hirten und seinen Schafen besteht die innigste Lebensgemeinschaft gleich der Gemeinschaft, in welcher der Vater und der Sohn zu einander stehen. Es gehört zum Wesen des rechten Hirten, daß die Schafe ihm eigen sind und ihn erkennen (vgl. v. 12 mit v. 3—5). Τὰ ἐμά *sc.* πρόβατα sind die Glieder

1) Darauf hat schon *Augustin* die Worte bezogen, indem er in einer von *Hngstb.* angeführten Stelle die Frage: *Quis est ergo mercenarius?* dahin beantwortet: *Sunt in ecclesia quidam praepositi, de quibus Paulus apostolus dixit: sua quaerentes non quae Jesu Christi. Quid est sua quaerentes? Non Christum gratis diligentes, non Deum propter Deum quaerentes, temporalia commoda consectantes, lucris inhiantes, honores ab hominibus appetentes.*

des A. Bundes, welche durch gläubige Aufnahme des alttestamentlichen Wortes Gottes auf das Kommen Christi vorbereitet waren, ihn bei seinem Erscheinen gläubigen Herzens aufnahmen (1, 12) und in Gemeinschaft mit ihm traten. Dieses Gemeinschaftsverhältnis ist durch γινώσκειν ausgedrükt. Das Erkennen der Seinen besteht nicht darin, daß er ‚als der Herzenskündiger (2, 2) sie aus der Masse der Israeliten heraus erkent' (*Weiß*). Denn γινώσκειν muß in den vier Sätzen die gleiche Grundbedeutung haben, während *Weiß* es in jedem dieser Sätze verschieden deutet. γινώσκειν bezeichnet ein auf innige Liebes- und Wesensgemeinschaft, nicht blos auf vertraute Bekantschaft sich gründendes Erkennen. Jesus erkent ja die Seinen gleichwie (in demselben Verhältnisse wie) der Vater ihn und er den Vater erkent. Das gegenseitige Erkennen des Vaters und des Sohnes gründet sich auf die Gemeinschaft des Wesens, wurzelt in der Liebe, vermöge welcher der Vater dem Sohne sein Wesen erschließt und der Sohn das Wesen des Vaters nicht nur für sich erkent, sondern auch denen die an ihn glauben offenbart. Dieses Erkennen der Seinen geht von Christo aus wie das Erkennen des Sohnes vom Vater; und aus ihm folgt, daß die Schafe Christum als den guten Hirten erkennen, der in seiner Hingabe seines Lebens für die Schafe den Liebeswillen des Vaters vollzieht. Von dieser Lebenshingabe redet Jesus in Präsens (τίθημι); sie ist ihm schon gewiß und steht ihm bald bevor. ‚Ist ja auch sein Tod nur das Ende des Weges, den er mit seinem Eintritt in die Welt überhaupt begonnen' (*Lthdt.*). Sein Tod aber als die Spitze des Vollzugs des Liebeswillens des Vaters gilt der ganzen Menschheit, der Welt in welche der Vater ihn gesandt hat, um denen die an ihn glauben Heil und ewiges Leben zu bringen. Vgl. 3, 25 mit 11, 52 u. 1 Joh. 2, 2. — Dieser Gedanke vermittelt den Uebergang zu

V. 16. „Und andere Schafe habe ich, die nicht aus dieser Hürde sind; auch jene muß ich herführen; und sie werden meine Stimme hören und es wird eine Herde, ein Hirte werden". Die ἄλλα πρόβατα sind die Schafe aus der Heidenwelt. Diese bezeichnet Jesus als Schafe, die nicht aus dieser αὐλή sind. Nach dem Vorgange von *Beng.* macht *Hngstb.* darauf aufmerksam, daß nicht die Rede ist von Schafen die aus einer anderen αὐλή sind, sondern von Schafen, die nicht aus dieser αὐλή sind. ‚Es gibt nur *einen* Schafstall, ἡ αὐλὴ τῶν προβάτων v. 1., das Reich Gottes, ohne Unterscheidung des A. und N. Bundes. Die Heiden werden in diesen von Abrahams Zeiten her bestehenden Schafstall eingeführt.' Vordem befinden sie sich in der Zerstreuung und werden aus ihr von Christo gesammelt. Nach Röm. 11, 7 gibt es nur einen Oelbaum, in welchen die Heiden eingepfropft werden; nach Eph. 2, 12 werden die zum Glauben gekommenen Heiden in das Bürgerrecht Israels aufgenommen, von dem sie bis dahin ausgeschlossen waren. So haben auch schon die Propheten des A. T. die Aufnahme der Heiden in das Reich Gottes als Anschluß an Israel (Zach. 8, 23), als Hinaufziehen zum Berge des Herrn und zum Hause des Gottes Israels geschildert, Jes. 19, 18. 44, 5. Mich. 4, 2 u. a. — „Ich habe (ἔχω) andere

Schafe" — sagt Jesus. Die Schafe gehören ihm schon, ehe er sie herzuführt. Die Schafe sind in dieser ganzen Rede Jesu nicht die Menschen insgemein, sondern die für den Glauben empfänglichen Seelen. In dieser Hinsicht nent Johannes in 11, 52 die aus der Zerstreuung zu Sammelnden schon τέκνα τοῦ θεοῦ, nicht in dem Sinne, als ob sie wegen ihres Gewissensgehorsams oder des sittlichen Zustandes ihrer Gottähnlichkeit, durch den sie für die Offenbarung in Christo empfänglich geworden (*Weiß*, Johann. Lehrbegr. S. 124), ihm schon gehörten oder Kinder Gottes wären; denn ‚eine solche vorläufige Gotteskindschaft kent die Schrift nicht (*Lthdt.*); sondern vermöge ihrer Berufung zur Gotteskindschaft. Der Herr kent die Seinen schon ehe sie ihn kennen; vgl. Act. 18, 10 (ich *habe* ein großes Volk in dieser Stadt). Obgleich sie noch nicht zu seiner Herde gehören, erkent er sie schon als Schafe, die seinem Rufe folgen und durch ihn Kinder Gottes werden. ἐκεῖνα sagt er, nicht ταῦτα, sofern sie ihm noch nicht nahe getreten sind. δεῖ με ἀγαγεῖν ich soll, nach göttlichem Rathschlusse, sie herführen. ἄγειν bedeutet zwar nicht herzuführen, aber auch nicht: ‚vor der Herde hergehen' (v. 4), erhält aber die Bed. herbeiführen aus dem Contexte, nach welchem *eine* Herde werden soll, was dadurch geschieht, daß die Gläubigen aus der Heidenwelt in die αὐλή Israels aufgenommen werden. *Eine* Herde aus Israel und der Heidenwelt zu einer Gottesgemeinde vereinigt unter dem *einen* Hirten Jesu Christo. Dazu bemerkt *Beng.* treffend: *haec unitas gregis, haec unitas pastoris coepit, postquam bonus pastor animam suam posuit 11, 52, et suo tempore, sufflamine omni sublato, consummabitur.* Denn wenn diese *unitas gregis* zu Stande komt, nachdem Jesus als der gute Hirte sein Leben für die Schafe hingegeben hat, so wird sie auch durch seinen Tod begründet worden sein, wie Johannes in 11, 52 ausdrücklich sagt und der Apostel Paulus in Eph. 2, 14—18 lehrhaft ausgeführt hat. Dagegen behauptet zwar *Weiß*, daß ein Zusammenhang zwischen Jesu Tode und der Herbeiführung der Heiden nicht indicirt sei. Aber wozu wendet dann Jesus unmittelbar vor v. 16 das in v. 11 genante Kennzeichen des guten Hirten auf sich an: ‚Mein Leben gebe ich für die Schafe?' Und wozu sagt er gleich nach v. 16: ‚Darum liebet mich der Vater, weil ich mein Leben hingebe', wenn nicht in der Absicht, diesen Zusammenhang wenigstens anzudeuten? — Das Wort Christi: Es wird eine Herde, ein Hirte werden ‚hebt für die Gemeinde Christi die trennende Bedeutung der nationalen und überhaupt natürlichen Unterschiede auf, welche auf vorchristlichem Standpunkte sowol für das religiöse als für das allgemein menschliche Leben die trennenden Schranken bildeten' (*Lthdt.*), ist aber nicht, wie es öfter geschieht, im Interesse der Lehrunbestimtheit gegen das Recht der Sonderkirchen und des Bekentnisses zu mißbrauchen, sondern nur wie einerseits gegen eine falsche Betonung der Nationalität auf kirchlichem Gebiete, so auch gegen die papistische Doctrin von der allein seligmachenden römischen Kirche geltend zu machen. Das Ziel seiner Verwirklichung ist allerdings die Aufhebung aller die Sonderkirchen, die sich im Laufe der Geschichte auf dem Grunde des Bekentnisses zu

Christo als dem Erzhirten und Heiland aller Gläubigen gebildet haben, trennenden Gegensätze, und diesem Ziele sollen die Sonderkirchen durch eifriges Streben ihrer Glieder, zur Einheit des Glaubens und der Erkentnis des Sohnes Gottes und durch Wachstum in der Liebe zu Christo, dem Haupte der Gemeinde (Eph. 4, 13. 15) immer näher zu kommen trachten; erreicht wird aber dieses Ziel nicht werden, so lange die Sünde auch in den Gläubigen noch mächtig ist.

V. 17. „Deshalb liebet mich mein Vater, weil ich mein Leben hingebe, damit ich es wiedernehme". διὰ τοῦτο knüpft an das Vorhergehende an, und zwar nicht blos an v. 16 sondern zugleich an v. 15 in dem Sinn: weil Jesus sein Leben hingibt, um dem Liebeswillen des Vaters gemäß alle Schafe zu einer Herde zu vereinigen. Dies zeigt der folgende Satz: ὅτι ἐγὼ τίθημι *cet.*, welcher das διὰ τοῦτο begründet. Sein Leben gibt aber Jesus hin, nicht um es zu verlieren, sondern um es wiederzunehmen. Sein Tod ist kein Widerfahrnis, dem er in der treuen Ausübung seines Hirtenamtes erliegt, sondern freiwillige Hingabe des Lebens in der Absicht, dasselbe wiederzunehmen und nach seiner Auferstehung vom Tode als der Verklärte sein Hirtenamt zu vollenden, auch die Schafe aus der Heidenwelt in das Reich Gottes einzuführen. — Die freiwillige Hingabe seines Lebens wird in v. 18 noch stärker hervorgehoben. „Niemand nimt es von mir, sondern ich gebe es hin von mir selbst; Macht habe ich es hinzugeben, und Macht habe ich es wiederzunehmen. Dieses Gebot habe ich von meinem Vater empfangen". οὐδείς kein Mensch, keine irdische Macht, vgl. 19, 10. Dem οὐδεὶς tritt das betonte ἐγώ gegenüber, welches durch ἀπ' ἐμαυτοῦ *mea ipsius sponte* noch verstärkt wird. Dazu hat er ἐξουσίαν Ermächtigung, nämlich vom Vater; denn von ihm hat er dieses Gebot, d. h. den Auftrag, das Leben hinzugeben und wiederzunehmen, empfangen. ἔλαβον Aorist: empfangen als er in die Welt kam, um den göttlichen Rathschluß der Erlösung auszuführen. Hiernach bedarf es kaum noch der Erinnerung, daß diese Aussage Jesu mit den Schriftaussprüchen, daß der Vater Christum von den Todten auferwekt, nicht in Widerspruch steht. Wenn er die Macht, sein Leben hinzugeben und wiederzunehmen, vom Vater erhalten hat, so ist beides mit dem Willen des Vaters geschehen. Wie Christus beim Sterben seinen Geist in die Hände des Vaters übergab (Luk. 23, 46), so hat der Vater denselben durch die Auferweckung ihm wiedergegeben. Der Wille des Vaters war zugleich des Sohnes Wille. Nicht blos aus Gehorsam gegen den Vater, sondern mit freier williger Liebe in des Vaters Willen eingehend hat Jesus sein Leben zur Erlösung der Menschen hingegeben, und es aus dem Tode wieder empfangen und angenommen.

Diese ganze Rede, besonders die wiederholte Hervorhebung der Hingabe seines Lebens für die Schafe, nicht blos für die aus Israel sondern auch für die aus der Heidenwelt, und die starke Betonung der Freiwilligkeit des Hingebens und Wiedernehmens seines Lebens, ist gegen die Juden gerichtet, die ihm nach dem Leben trachteten in dem Wahne, mit seinem Tode seinem Wirken ein Ende zu machen. Diesen

Wahn widerlegt er damit, daß er ihnen erklärt, außer den Juden noch andere Schafe zu haben, die er in das Reich Gottes aufnehmen müsse, und dann sich als den bezeugt, dem niemand das Leben nehmen könne, welches er nur für die Ausführung des Liebeswillens seines Vaters hingebe, um es wiederzunehmen. Mit dieser von directer Polemik freien Darlegung seines Wirkens und des Ausgangs seines irdischen Lebens bezeugte er sich als den der Welt zum Erlöser gesandten Sohn Gottes auf eine Weise, welche Eindruck auf die Hörer machen mußte.

V. 19—21. Es entstand unter den Juden wieder eine Spaltung wegen dieser Worte. σχίσμα πάλιν ἐγ. weist auf 9, 16 zurück. τοῖς Ἰουδαίοις sind die Hörer dieser Rede, nach ihrer oppositionellen Stellung zu Jesu so bezeichnet. Viele von ihnen sagten: „Er ist besessen und wahnsinnig“. Zu δαιμόνιον ἔχει vgl. 7, 20. 8, 48 und καὶ μαίνεται ist als die Wirkung des Besessenseins zugesezt. Πολλοί im Gegensatz zu ἄλλοι zeigt, daß die Mehrzahl so urteilte. Τί αὐτοῦ ἀκούετε was höret ihr ihn? Nicht: was nüzt es auf seine Reden zu hören (*Mey.*), sondern: man muß ihn gar nicht hören (*Lthdt.*). — V. 21. Andere konten in Rücksicht auf die wunderbare Heilung des Blindgeborenen sich des Eindrucks seiner Worte nicht ganz erwehren. Da ein böser Geist (δαιμόνιον) nicht im Stande sei, einem Blinden das Augenlicht zu geben, so könne die Rede Jesu, der ein solches Wunder verrichtet, nicht dämonischen Ursprungs sein. Bei diesem negativen Urteil bleiben sie stehen. Zum Glauben an Jesum als den von Gott gesandten Heiland können sie sich nicht entschließen.

V. 22—39. **Der Vorgang am Tempelweihfeste.**[1] — V. 22. „Es

---

1) V. 22. Statt δέ (nach ἐγένετο) haben *BL*, *Sahid.* u. *Arm.* τότε, welches *Weiß* für ursprünglich zu halten geneigt ist, das aber zu schwach bezeugt und warscheinlich nur Glosse ist. Vor χειμών fehlt das καί (Rec.) in ℵ*BG DLX*Π und ist nur Verbindungszusatz. — In v. 25 hat *Tisch. 8* αὐτοῖς hinter ἀπεκρίθη gestrichen, weil es in ℵ*D* fehlt, aber da es in ℵ auch sonst öfter fehlt, so wird es auch hier nach ℵ^{c} *ABL al.* für echt zu halten sein. — V. 26. Statt οὐ γάρ der Rec. hat *Tisch. 8* nach ℵ*BL* ὅτι οὐκ aufgenommen und das in denselben Codd. u. mehreren Verss. fehlende καθὼς εἶπον ὑμῖν (Rec. mit *ADX*ΓΔΛΠ) getilgt und schon *Lchm.* hat es eingeklammert, da es warscheinlich nur ein auf die frühere Rede (v. 3) zurückweisender Zusatz ist. — V. 27. Das ἀκούει (Rec. mit *ADG al.*) ist in Rückblik auf v. 3 Nachbesserung nach dem Neutr. Plur., und ἀκούουσιν von *Tisch. 8* nach ℵ*BLX* mit Recht aufgenommen. — In v. 29 hat *Tisch. 8* die Lesart des *Vatic. (B)* ὁ πατήρ ὃ δέδωκέν μοι πάντων μεῖζόν ἐστιν, It. u. Vlg. *pater meus quod dedit mihi majus omnibus est* statt der Rec. ὁ πατήρ μου, ὃς δέδωκέν μοι, μείζων πάντων ἐστίν aufgenommen; aber dieser Lesart liegt offenbar ein alter Fehler zu Grunde, denn sie gibt keinen sprachlich und sachlich richtigen Sinn. Da nämlich πάντων wegen der Correlation mit τίς und dem folgenden οὐδείς masculinisch zu verstehen ist, so kann nur μείζων richtig sein. Das ὃ δέδωκέν μοι scheint aus dem πᾶν ὃ δέδωκέν μοι 6, 39 hereingekommen zu sein und hat die Aenderung des μείζων in μεῖζον nach sich gezogen. μεῖζον etwas Größeres gibt einen dem Contexte fremden Gedanken. — V. 31. οὖν der Rec. mit *ADX al.* fehlt in ℵ*BL al.* und ist warscheinlich unecht. — In v. 33 ist λέγοντες (Rec. mit *DEGH al.*) nach *ABL* als Zusatz mit *Tisch.* zu streichen, dagegen in v. 34 das in der Rec. vor ἐγὼ εἶπα fehlende ὅτι nach ℵ*BDLX* aufzunehmen. Ebenso der Artikel

kam aber (trat ein) das Tempelweihfest in Jerusalem.“ Ἐγένετο im Unterschiede von ἦν von einer Festzeit ausgesagt, bedeutet das Kommen oder Eintreten derselben. τὰ ἐγκαίνια (ἐνκαίνια *Tisch. 8*), חֲנֻכָּה, das Erneuerungs- oder Einweihungsfest, von Judas Makkabäus zur Feier der Reinigung des von Antiochus Epiphanes entweihten Tempels und der Einweihung des neugebauten Brandopferaltars gestiftet, wurde am 25. Kislev (Mitte December) jährlich 8 Tage lang durch glänzende Erleuchtung der Häuser in Jerusalem gefeiert, daher in *Joseph. Antt. XII, 7, 7* Φῶτα genant. S. 1 Makk. 4, 52 ff. 2 Makk. 10, 6 ff. u. *m.* bibl. Archäol. §. 87. II.[1] Da diese Festfeier nicht auf Jerusalem beschränkt war, sondern allenthalben im Lande stattfand (vgl. *Lightf. hor. ad Joh. 10, 22*), so meint noch *Weiß* mit *Mey.* u. A., daß ihr Eintreten in Jerusalem nur darum hervorgehoben sein könne, weil Jesus sich dort aufhielt, mithin diese Angabe positiv voraussetze, daß Jesus noch daselbst verweilte. Allein logisch richtig geschlossen folgt daraus nichts weiter, als daß er bei diesem Feste in Jerusalem *war*. Falls Jesus bis zu dem Feste dort geblieben wäre, so wäre das ἐν Ἱεροσολύμοις ganz überflüssig gewesen, da im Vorhergehenden nur von seinem Aufenthalte dort erzählt worden. Eben so wenig läßt sich daraus, daß erst v. 40 seine Abreise von Jerusalem ausdrücklich berichtet wird, mit Bestimtheit schließen, daß er in der Zwischenzeit zwischen dem Laubhütten- und dem Tempelweihfeste (etwa 2 Monate) in Jerusalem und dessen Umgegend geblieben sei. Denn nicht die Abreise Jesu von Jerusalem wird in v. 40 ausdrücklich berichtet, sondern sein Weggang nach Peräa, weil die Juden ihn wiederholt zu greifen gesucht hatten, und sein Bleiben in Peräa, bis die Nachricht von der tödtlichen Erkrankung des Lazarus ihn bewog nach Bethanien bei Jerusalem zu gehen (v. 11). Somit läßt sich weder aus v. 22 u. 40, noch überhaupt aus der Art der Erzählung schließen, daß Jesus in den zwei Monaten zwischen den genanten Festen sich in Jerusalem und dessen Umgebung aufgehalten habe, und es bleiben die S. 283 gegen diese Annahme angeführten Gründe in ungeschwächter Kraft.

Die Angabe: χειμὼν ἦν es war Winter (nicht: stürmische Jahreszeit) soll für die heidenchristlichen Leser, welche nicht wußten, daß dieses Fest in die Winterszeit fiel, den folgenden Vorgang — das Wandeln Jesu in der Halle Salomo's, wo die Juden ihn umringten (v. 23 f.),

---

τοῦ (vor θεοῦ) nach dem artikellosen υἱός, welchen *Tisch. 8* nach ℵ*DEG* gestrichen hat. — V. 38. μὴ πιστεύσητε (Rec. mit *BLXU*Π) ist nicht mit *Tisch. 8* nach ℵ*AEGH al.* in μὴ πιστεύετε zu ändern, da lezteres offenbar nach v. 37 conformirt ist. Dagegen ist die Rec. καὶ πιστεύητε troz ihrer Bezeugung durch ℵΑΓΔ *al.* ohne Zweifel Aenderung des anstößig gefundenen καὶ γινώσκητε in *BLX* u. Verss. Auch ἐν αὐτῷ Rec. statt des wiederholten ἐν τῷ πατρί in ℵ*BDLX* ist Aenderung. — V. 39. πάλιν ist nicht, weil es in ℵ*D* fehlt, mit *Tisch.* zu streichen.

1) *Luther* hat τὰ ἐγκαίνια Kirchweihe übersezt, als für den gemeinen Mann verständlich, und insofern richtig, als aus diesem Feste und seinem Namen das christliche Kirchweihfest hervorgegangen ist. Vgl. *Augusti* Denkwürdigkeiten aus d. christl. Archäol. III S. 316 f.

deutlich machen. — V. 23. Die στοὰ Σολομῶνος (vgl. Act. 3, 12), in welcher Jesus im Tempel wandelte, war eine Säulenhalle auf der Ostseite des äußeren Vorhofs (στοὰ ἀνατολική bei *Joseph. Antt. XX, 7, 9*), und nach Salomo benant, weil sie vom Salomonischen Bau herstammen solte, bei der Zerstörung des Tempels durch Nebucadnezar stehen geblieben war. In dieser genauen Angabe der Oertlichkeit liegt offenbar eine deutliche Erinnerung des Evangelisten, mithin ein Zeugnis für die apostolische Abfassung des Evangeliums. Doch ist sie nicht zu diesem Zwecke gemacht, sondern nur um zu erklären, wie die Juden ihn hier umringen und eine offene Erklärung über seine Messianität von ihm fordern konten. Jesus wandelte in dieser Halle auf und ab (περιεπάτει), nicht ganz einsam und schweigend, sondern ohne Zweifel von seinen Jüngern begleitet und mit ihnen redend; nur keine Rede an das Volk haltend.

V. 24 ff. Da umringten ihn die Juden. οἱ Ἰουδαῖοι die feindlich gesinte Partei, nicht speciell die Hierarchen (*Ebr.*), oder dieselben, mit welchen er v. 1 ff. verhandelt hatte (*Brckn.*). Und sagten ihm: „Wie lange hältst du unsere Seele in der Schwebe? Wenn du der Christ (Messias) bist, so sage es uns frei heraus.“ τὴν ψυχὴν αἴρειν die Seele in die Höhe heben, in Schwebe versetzen, erregen, hier von gespanter Erwartung. Sie sezten dabei voraus, daß er sich ihnen noch nicht mit deutlichen Worten als Messias erklärt habe. So frei offen, wie der Samariterin am Jakobsbrunnen (4, 26) oder dem geheilten Blindgeborenen (9, 37), hatte sich Jesus den Juden allerdings noch nicht als Messias genant, aber dennoch ausreichend genug als solchen bezeugt, daß sie wissen konten, daß er es sei, wenn sie nur sein Zeugnis im Glauben aufgenommen hätten. Ihre Frage ist zwar nicht in dem Sinne eine heuchlerische zu nennen, als wäre sie in der Absicht an ihn gerichtet, ihm eine Aeußerung zu entlocken, auf deren Grund sie eine Anklage gegen ihn erheben könten; aber sie ist auch nicht aus dem Wunsche hervorgegangen, volle Gewißheit über seine Person zu erlangen, um sich im Glauben ihm anzuschließen. Denn sie wolten einen Messias nach ihrem Herzen haben, der ihre irdischen Wünsche befriedigte, nicht einen Heiland, der als Erlöser von Sünde und Tod Verleugnung der fleischlichen Lüste und Begierden, Buße und Bekehrung und gläubige Hingabe an sein Wort als Wort der Warheit und ewigen Lebens forderte. — V. 25. Diesen Leuten konte Jesus nur erwidern: „Ich habe es euch gesagt und ihr glaubet nicht.“ Das Object zu εἶπον ist aus ihrer Frage zu ergänzen, nämlich: was ihr fraget oder was ich bin. Seine bisherigen Reden in Jerusalem konten alle, welche sein Wort gläubig aufnahmen, nicht mehr in Zweifel darüber lassen, daß er wirklich der von Gott gesandte Heiland Israels sei. Genügte ihnen sein Wort nicht, um an ihn zu glauben, so konten seine Werke ihn legitimiren, die Warheit seines Wortes bestätigen. „Die Werke die ich thue im Namen meines Vaters, die zeugen von mir.“ Ueber τὰ ἔργα s. die Erkl. zu 5, 36. Hier nent Jesus die Werke nicht als ein zweites Zeugnis neben dem Worte, sondern wie 5, 36 als thatsächliche

Legitimation seiner göttlichen Sendung. Denn diese Werke, wie z. B. die Heilung des Blindgeborenen, die noch in frischem Andenken war, hat er nur im Namen seines Vaters d. h. im Auftrage und in der Macht Gottes thun können. — V. 26. Aber auch dem Zeugnisse dieser Werke glaubet ihr nicht. Es ist also nicht meine, sondern euere Schuld, wenn ihr über meine Person und mein Auftreten euch noch in Ungewißheit befindet. „Ihr (ὑμεῖς betont) glaubet nicht, weil ihr nicht zu meinen Schafen gehört" (ἐκ von der Gattung von der jemand her ist). ‚Meine Schafe' sind die eigenen Schafe Christi (v. 3), die der Vater ihm gegeben hat (v. 29). Diese stehen in inniger Gemeinschaft mit ihm. Diese Gemeinschaft wird v. 27 geschildert, ähnlich wie in dem Gleichnisse v. 3. 4 u. 14, mit dem Segen, welcher den Schafen daraus erwächst (v. 28). Das Verhältnis ist ein gegenseitiges. „Meine Schafe hören meine Stimme und ich kenne sie." ‚Das ἀκούειν drükt den Glaubensgehorsam aus, das γινώσκειν ist ein Liebeserkennen, welches die Schafe erfahren und ἀκολουθοῦσίν μοι die Folge von beidem' (*Lthdt.*). Dem entspricht der Segen. V. 28. „Und ich gebe ihnen ewiges Leben", das schon hienieden begint, vgl. zu 3, 15. 5, 32. 6, 40, „und sie werden nimmermehr (in Ewigkeit nicht) umkommen" — negative Verstärkung der positiven Aussage über die ζωὴ αἰώνιος, die im folgenden Satze: „und niemand wird sie aus meiner Hand reißen", weiter begründet wird. Sie bleiben also unter der beständigen Obhut, Leitung und Fürsorge Christi. οὐ τίς begreift alle feindlichen Mächte unter sich. Die Möglichkeit des Abfalles wird aber damit nicht ausgeschlossen (gegen *Augustin* u. die reformirte Lehre), da der Abfallende freiwillig sein Verhältnis zu Christo löst und fortan kein πρόβατον mehr ist. — V. 29. Die Bürgschaft für diese Verheißung liegt darin, daß der Vater, der ihm die Schafe gegeben hat, größer als alle ist und niemand etwas aus der Hand des Vaters reißen kann. In Jesu Hand sind die Schafe zugleich in der Hand des Vaters. Wer sie Jesu entreißen wolte, müßte sie der allmächtigen Hand des Vaters entreißen. Dies ist unmöglich, da der Vater μείζων πάντων ist, größer als alle Creaturen auf Erden und im Himmel. πάντων gegenüber dem Vater, dem persönlichen Gott, kann nur Masculinum sein.

V. 30. Wie die πρόβατα in Jesu Hand zugleich in des Vaters Hand sind, so sind Jesus und der Vater eins, eines Wesens. Demgemäß sezt Jesus zur Begründung jenes Satzes hinzu: „Ich und der Vater sind eins." Dieser Ausspruch läßt sich weder blos von ihrer ethischen Uebereinstimmung (Arianer und Socinianer), noch blos von ihrer Machtgleichheit (*Lcke., de W., Ew.* nach *Chrys., Euthym.* u. A.) verstehen. Wie ἕν ἐσμεν gemeint ist, zeigt die Umschreibung v. 38: ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί. Wenn da Jesus die Juden auffordert, falls nicht ihm so doch seinen Werken zu glauben, damit sie erkennen, daß der Vater in ihm und er in dem Vater ist, so kann das ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ nicht auf die Machtgleichheit reducirt werden, weil die Wunderwerke Jesu nur seine gottgleiche Macht zeigen, aber nicht, daß der Vater an Macht Jesu gleich ist. Wenn daher auch zuzugeben ist, daß nur die

Einheit des Vaters und des Sohnes in ihrer Wirksamkeit zum Heil, ‚wonach der Vater nur *durch* den Sohn wirkt und der Sohn nur in des Vaters Macht' (*Weiß*), das zu Beweisende sei, und daß hier nicht von dem trinitarischen Verhältnisse des Sohnes zum Vater, sondern von dem Verhältnisse Gottes zu dem geschichtlichen Wirken des Menschen Jesus die Rede ist (*Brckn.*), so gründet sich dieses Verhältnis (nicht Gottes zu dem Menschen Jesus, sondern) des *Vaters* zu Christo auf die Homousie des Vaters und des Sohnes, wie nicht blos die orthodoxen Ausll. (*Hngstb., Lthdt., God., Ebr.*) meinen, sondern auch *Mey.* richtig erkant hat. ‚Denn was in der menschlichen Persönlichkeit Jesu Christi geschichtlich geworden ist, das ist ja nur die geschichtliche Erscheinung eines zu Grunde liegenden Ewigen. Wenn also der Menschgewordene in der Gottesgemeinschaft nicht gestanden wäre, wie sie geschichtlich bestand, wenn sie ihm, sofern er war ehe er Mensch wurde, nicht wesentlich geeignet hätte, so würde er auch hier dies Wort von sich dem Menschgewordenen nicht sagen können, gälte es von ihm nicht wesentlich' (*Lthdt.*). Von den Propheten, welche Gottes Wort verkündigten und im Namen Gottes Wunder thaten, hat weder Jesus noch ein Apostel jemals das ἓν εἶναι mit Gott dem Vater ausgesagt.

V. 31—33. Richtiger also so manche christliche Ausll. verstanden die Juden Jesu Worte. „Sie hoben wiederum Steine auf, um Jesum wegen der βλασφημία, daß er ein Mensch seiend sich selbst zu Gott mache (v. 32), zu steinigen. βαστάζειν nicht: herbeitragen, sondern: emporheben, aufheben wie ö. bei *Homer* u. A. (s. *Passow's* Lexic. *s. v.*), also ἐβάστασαν gleichbedeutend mit ἦραν 8, 59, worauf πάλιν auch zurückweist. — Auf dieses Vorhaben der Juden antwortete Jesus v. 32: „Viele gute (treffliche) Werke habe ich euch gezeigt von meinem Vater, wegen welches Werkes unter denselben steiniget ihr mich?" Da Jesus sich nicht sofort zurückzog, sondern um seine Worte zu rechtfertigen weiter redete, so schritten die Juden nicht gleich zur Ausführung ihres Vorhabens. ἔργα καλά gute Werke, an denen nichts auszusetzen ist (*Mey., Lthdt.* u. A.), nicht Werke der Liebe. ἔδειξα ich habe gezeigt (nicht: erzeiget. *Luther*, sondern euch sehen lassen), vgl. 5, 20. 2, 18. ἐκ τοῦ πατρός vom Vater aus, der in mir ist und von dem aus sie durch mich geschehen, so daß er in denselben seine Gemeinschaft mit dem Vater bethätigt (*Lthdt.* u. A.); nicht in der Kraft des Vaters (*Stier, Brckn.*), was ἐκ τ. πατρ. nicht bedeuten kann. διὰ ποῖον αὐτῶν ἔργον wegen welcher Art eines dieser Werke steht ihr im Begriff mich zu steinigen? Diese Frage ist nicht ironisch oder eine Ironie tiefer Entrüstung (*Mey., God.* u. A). Denn Jesus stelt sich nicht etwa so an, als hätte er nicht erkant, daß sie ihn nicht um seines Wortes, sondern um eines seiner Werke willen steinigen wolten. Er hatte vielmehr seinen Anspruch Sohn Gottes zu sein nicht nur in v. 25 sondern auch schon in 5, 17 ff. 36 ff. durch den Hinweis auf seine Werke begründet, und konte daher dem Anstoße an seinem Worte mit Fug und Recht die Werke, die er vom Vater aus thue, entgegenhalten. Schon *Calv.* hat richtig bemerkt, daß die Aussage von seinem Einssein mit dem Vater eine Gotteslästerung

enthalten hätte, *si nihil aliud quam homo fuisset Christus,* und daß die Juden nur *in eo peccant, quod divinitatem, quae in miraculis conspicua erat, cernere non dignantur.* Auf die Werke, und zwar auf ἔργα καλά, solche Werke, an welchen sie nichts aussetzen konten, lenkt daher Jesus die Rede, nicht weil die Werke von vornherein einen mehr neutralen Boden zur Verhandlung mit den Gegnern darboten, um durch dieses Einlenken dieselben einstweilen zu beschwichtigen (*Weiß*), sondern um ihnen zu erklären, daß sie seine Worte nicht von seinen Werken trennen, sondern nach denselben beurteilen solten. Von den vielen (πολλά) guten Werken Jesu hat Johannes nur etliche erzählt, sezt dieselben aber als aus den synoptischen Evangelien bekant voraus. — V. 33. Die Juden erwiderten: „Nicht wegen eines guten Werkes steinigen wir dich, sondern wegen der Gotteslästerung, und daß du, der du ein Mensch bist, dich zu Gott machst". Καὶ vor ὅτι ist explicativ: und zwar weil . . . Diese Blasphemie war vom Standpunkte der Juden aus eine richtige Folgerung aus dem Worte Jesu: ich und der Vater sind eins (v. 30); weder Mißverständnis (*Mey., Beyschl.*) noch Uebertreibung desselben (*Brckn.*). War Jesus weiter nichts als Mensch, so enthielt jenes Wort eine Gotteslästerung, indem er als Mensch sich zu Gott machte. — Die Berufung Jesu auf die Werke, die er vom Vater aus thue, lassen sie unbeachtet, weil sie diese Werke nicht mit Aussicht auf Erfolg streitig machen konten.

V. 34—36. Dagegen erwies nun Jesus ihnen aus der Schrift die Berechtigung sich Gottes Sohn zu nennen (v. 34—36), und für diesen Anspruch auf Grund seiner Werke Glauben zu fordern (v. 37 f.). V. 34. „Steht nicht in eurem Gesetz geschrieben: Ich habe gesagt: Ihr seid Götter. V. 35. Wenn es nun jene Götter nent, an welche das Wort Gottes ergangen ist und die Schrift nicht gebrochen werden kann, V. 36 sagt ihr nun dem, welchen der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat: du lästerst Gott, weil ich sagte: Gottes Sohn bin ich?" Die drei Verse enthalten eine *argumentatio a minori ad majus.* Der Obersatz ist aus der Schrift genommen und in eine Frage gekleidet als Ausdruck einer Warheit, welche die Juden nicht bestreiten können. Das angeführte Gotteswort ist aus Ps. 82, 6 genommen, wo ἐγὼ εἶπα· Θεοί ἐστε (אֱלֹהִים אַתֶּם) καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες nicht von Engeln (*Bl.*) oder heidnischen Fürsten (*de W., Hitzig*), sondern von den Obrigkeiten des theokratischen Volkes, als Stellvertretern Gottes, welchen das Majestätsrecht über Leben und Tod von Gott übertragen ist, ausgesagt wird. Vgl. Deut. 1, 17: das Gericht ist Gottes; wer vor dasselbe tritt, tritt vor Gott Exod. 21, 6. 22, 7 f. ὁ νόμος (הַתּוֹרָה) das Gesetz als die Grundlage und der Hauptbestandteil der Schrift ist statt ἡ γραφή die Schrift des A. Test.'s genant, wie 12, 34. 15, 25. Röm. 3, 19. ὑμῶν *euer* Gesetz sagt Jesus, ähnlich wie in 8, 17. — Aus diesem Schriftworte wird die Schlußfolgerung gezogen: Wenn das Gesetz schon diejenigen θεούς (אלהים) nent, an welche ὁ λόγος τοῦ θεοῦ d. i. der mit εἶπα eingeführte Gottesspruch (das angeführte Psalmwort) ergangen ist, und die Schrift nicht aufgelöst (vgl. zu λύειν Mtth. 5, 19) d. h. außer Giltigkeit gesezt

werden kann, beschuldigt ihr den, welchen Gott geheiligt ... einer Gotteslästerung, weil er sich Gottes Sohn nante? Auch dieser Schluß ist in eine Frage gefaßt, die den Vorwurf involvirt, daß die Beschuldigung der Gotteslästerung nicht nur unberechtigt sei, sondern auch gegen das Gotteswort der Schrift streite. Der Nerv dieses Vorwurfs liegt in dem Satz: ὃν ὁ πατήρ *cet.* welcher deshalb parataktisch voraufgestelt ist. ὃν — ὑμεῖς λέγετε steht für λέγετε τούτῳ ὅν, wobei ὑμεῖς betont ist: *ihr* gegenüber dem, welchen Gott geheiligt hat. Statt *Gott* sagt Jesus mit Absicht ὁ πατήρ, denn er will sein besonderes Sohnsverhältnis begründen. ἁγιάζειν ist nicht blos so viel als ἀφορίζειν (*Bg.-Cr.*) aussondern (Gal. 1, 15), dem הִקְדִּישׁ ἁγιάζειν Jer. 1, 5 entsprechend, sondern gemäß der Besonderheit der Person Jesu und seines Verhältnisses zu Gott: *heiligen*, aus dem sündigen Menschengeschlechte aussondern, durch die übernatürliche Erzeugung vom heiligen Geiste; vgl. die Erört. über ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ zu 6, 69. Da nämlich ἡγίασεν dem ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον voraufgeht, so kann es nicht mit *Weiß* auf die Amtsweihe in der Taufe Jesu bezogen werden, welche erst nach seiner Sendung in die Welt erfolgte. Die Sendung in die Welt aber von ‚dem Befehl zur Ausrichtung seiner Berufswirksamkeit unter den Menschen' zu deuten (*Weiß*), verstößt gegen den Sprachgebrauch. Mit ὅτι βλασφημεῖς geht die Rede von der dritten Person, die man nach ὅν erwarten solte, vermöge lebhafter Darstellung in die zweite Person über, und mit ὅτι εἶπον in die erste. υἱὸς θεοῦ hatte sich Jesus in v. 30 nicht ausdrücklich genant, aber wol *implicite*, sofern dies in der ausgesprochenen Wesenseinheit mit dem *Vater* enthalten war.

V. 37 f. An diesen Nachweis seiner Berechtigung, als Sohn Gottes seine Einheit mit dem Vater zu bezeugen, schließt Jesus die Aufforderung an seine Gegner an, seinem Wortzeugnisse wegen der Werke die er thue zu glauben. „Wenn ich die Werke meines Vaters nicht thue, so glaubet mir nicht. Wenn ich sie aber thue und wenn ihr mir nicht glaubet, so glaubet den Werken, damit ihr zur Erkentnis kommet und erkennet, daß in mir der Vater ist und ich im Vater bin". πιστεύετε ist in beiden Vv. Imperativ — Aufforderung zum Glauben. τὰ ἔργα τοῦ πατρός μου die Werke, die mein Vater durch mich wirkt, vgl. 9, 3 f. Das εἰ οὐ ποιῶ sezt einen Fall, der in der Wirklichkeit nicht eintritt. πιστεύετέ μοι glaubet mir d. h. meiner Aussage über mein Verhältnis zu Gott. Daß seine Werke durch den Vater gewirkt sind, beweist Jesus nicht, weil der Beweis in den Werken selbst lag. Den Werken glauben heißt: dem in den Werken enthaltenen Zeugnisse glauben. ἵνα γνῶτε gibt den Zweck dieser Aufforderung an. γνῶτε καὶ γινώσκητε zur Erkentnis gelanget und (dauernd) erkennet. Es ist Act und Zustand des Erkennens unterschieden (vgl. *Mey.*). Ueber ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ *cet.* s. die Erklärung zu v. 30. — V. 39. „Sie suchten nun wiederum ihn zu greifen, aber er entkam aus ihrer Hand". οὖν infolge dieser Verteidigung, die wenngleich in der Form weniger provocirend, doch die frühere Aussage (v. 30) nicht nur bestätigte, sondern durch die Unwiderlegbarkeit der Beweisführung verstärkte, und die Wesenseinheit

Jesu mit Gott noch deutlicher aussprach. πάλιν weist auf 7, 30 u. 44 zurück, nicht auf v. 31 (*Hngstb.*), wo vom Steinigen die Rede ist. — Der Versuch, Jesum zu verhaften, ist weder als eine Milderung der Gereiztheit der Gegner oder als Abwendung von dem tumultuarischen Verfahren der Steinigung (*Mey., Weiß*) zu betrachten, noch als ein Greifen behufs Hinausführung aus dem Tempel zur Steinigung (*Calv., Hngstb., Lthdt.*), sondern ein Versuch Jesum zu verhaften, um ihn in gerichtlicher Form zum Tode zu verurteilen. Aber wie schon früher entkam Jesus auch diesmal aus ihrer Hand. Auf welche Weise, ist nicht angegeben, daher auch nicht näher zu bestimmen. Vgl. zu 8, 59.[1]

V. 40—42. *Jesus in Peräa.* — V. 40. Da die Juden in Jerusalem fortfuhren, Jesu nach dem Leben zu trachten, so zog er sich wiederum nach Peräa zurück „an den Ort, wo Johannes zuerst taufte und blieb dort". Dieser Ort ist nicht Ainon bei Salim 3, 22 f. (*Bg.-Cr.*), sondern, wie τὸ πρῶτον βαπτίζων zeigt, das transjordanische Bethania 1, 28 (s. S. 179). Dort blieb er bis seine Stunde kam (11, 8 f.), weil er dort Glauben fand (v. 42), da durch das Zeugnis des Täufers Viele auf ihn als den Messias vorbereitet waren. — V. 41. „Viele kamen zu ihm und sagten (in ihrem Herzen oder unter einander): Johannes that zwar kein Zeichen (Wunder), aber was Johannes über diesen (über Jesum) sagte, war wahr". Das Wirken des Täufers und sein Zeugnis von Jesu (1, 29 ff.) war den Bewohnern jener Gegend im Gedächtnisse geblieben und wurde durch das Erscheinen Jesu bei ihnen neu aufgefrischt, ohne Zweifel durch Jesu Wirken in Wort und That. Zwar ist hier (v. 41 f.) nichts davon berichtet, aber unthätig wird Jesus sich dort, wenn er auch nur

---

1) In dem Berichte über die Kämpfe Jesu mit seinen Gegnern am Tempelweihfeste sollen nach *Weiß* nur fragmentarische Erinnerungen enthalten und nur die eine Erinnerung geschichtlich sein, daß Jesus sich durch die Berufung auf die Schrift wider den Vorwurf der Gotteslästerung schützte (v. 34—36). So gewiß nämlich das Wort v. 30, welches ihren Fanatismus entfesselte, im wesentlichen auf treuer Erinnerung beruhen werde, so wenig scheine dem Evangelisten im einzelnen mehr erinnerlich gewesen zu sein, wie es zu diesem Worte gekommen. Denn die Antwort Jesu bringe in v. 25 f. nur eine allgemeine Verweisung auf sein Selbstzeugnis und das Zeugnis seiner Werke und verliere sich schon am Schlusse des V. 26 in Reminiscenzen an die Rede der vorigen Scene, zu denen auch der Schluß von V. 28 gehöre, weil der Gedanke an den Versuch ihm seine Schafe zu entreißen, immer wieder an die c. 9 erzählten Versuche der Pharisäer erinnere, den geheilten Blindgeborenen von ihm abwendig zu machen, worauf die Rede in ihrer geschichtlichen Situation doch schwerlich zurückgreifen konte. Allein diese Argumentation gründet sich ganz und gar auf die schon S. 345 als irrig nachgewiesene Ansicht von *Weiß*, daß die c. 9 erzählte Begebenheit zeigen solle, wie die Hierarchen mit ihrem inquisitorischen Verfahren gegen den geheilten Blindgeborenen die Absicht verfolgten, denselben von der Parteinahme für Jesum zurückzuschrecken. Die Reminiscenzen v. 26 f. aber an die vorige Scene sind bei dem aus dem A. T. entnommenen Bilde des Hirten und der Schafe auch im Munde Jesu begreiflich, da ja zwischen den Reden v. 1—18 und v. 25—38 nicht einmal zwei volle Monate lagen und die Gegner Jesu in beiden dieselben sind. Sodann für die Behauptung, daß der Ausspruch v. 30 in v. 38 auf eine den Juden völlig unverständliche Weise erläutert sei, hat *Weiß* einen stichhaltigen Grund nicht beigebracht.

kurze Zeit da blieb, nicht aufgehalten haben. Außerdem hatten jene Leute jedenfalls von seinen Wundern in Jerusalem und Galiläa gehört. Aus der Nichterwähnung seiner dortigen Wirksamkeit läßt sich daher nur so viel schließen, daß die πολλοί nicht erst durch dieselbe auf ihn aufmerksam gemacht wurden, sondern daß zunächst das in Erinnerung gebliebene Zeugnis des Täufers von Jesu als dem Lamme Gottes u. s. w. (1, 29 ff.) es war, das sie bewog zu ihm zu kommen und an ihn zu glauben. Mit dem πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν ἐκεῖ (beachte die nachdrucksvolle Stellung des ἐκεῖ am Ende) deutet also der Evangelist unleugbar einen Gegensatz gegen die Juden in Jerusalem an, die troz der Wunder, welche Jesus dort verrichtet hat, sich in Unglauben gegen sein Wort und Thatzeugnis verstokten, und hat in dieser Absicht den kurzen Aufenthalt Jesu in Peräa erwähnt.

---

5. Die lezte thatsächliche Selbstbezeugung Jesu als Sohn Gottes vor dem Volke. Cap. XI u. XII.

Dieser Abschnitt enthält nicht, wie die früheren, Reden oder Wortzeugnisse Jesu über seine göttliche Sendung und seine Wesenseinheit mit dem Vater, sondern Thatsachen, durch die er sich als den Sohn Gottes, welcher den Tod überwindet, und als den verheißenen König Zions offenbart. In den früheren Abschnitten sind zwar auch einzelne Wunder als Zeichen seiner göttlichen Herrlichkeit erzählt, aber nur als vom Vater durch den Sohn ausgeführte Werke zur Bestätigung der Warheit seiner mündlichen Verkündigung, daß der Vater ihn gesandt habe, um alle die an ihn glauben von der Sünde und dem Verderben zu erretten. Dieses in seinen Reden dargelegte Selbstzeugnis machte auf die Volksmenge solchen Eindruck, daß viele an ihn glaubten und ihn für den Messias und Sohn Gottes zu halten sich geneigt zeigten. Aber die Pharisäer und Hohenpriester wurden durch diese günstige Stimmung des Volks für ihn und durch die ihren Unglauben reizenden Reden Jesu so erbittert, daß sie ihn zu verhaften und zu tödten trachteten. — Durch Fortsetzung der Gespräche und Streitreden diese Gegner von der Warheit seines göttlichen Ursprungs und Berufs überzeugen zu wollen, wäre vergeblich gewesen. Schon am Tempelweihfeste konte er daher die Juden, welche eine offene Erklärung darüber, ob er der Messias sei, von ihm verlangten, nur auf das was er bis dahin geredet und gewirkt hatte, verweisen und ihnen erklären, daß sie nicht glauben wollen (10, 24 ff.). Da nun seine Stunde noch nicht gekommen war, so zog er sich von Jerusalem nach Peräa zurück, wo viele an ihn glaubten (10, 42). Als aber die Zeit nahete, daß er am Pascha in Jerusalem durch Leiden und Tod sein Leben als Lösegeld für die Sünden der Welt hingeben und durch die Auferstehung von den Todten es wiedernehmen solte, da erforderte es sein Beruf, daß er sich vor seiner Hingabe in der Menschen

Hände noch durch Thaten als den manifestirte, der vom Vater gekommen ist, um der Welt das Leben zu geben, zur Befestigung seiner Jünger und Anhänger im Glauben und zum Zeugnisse gegen seine Feinde, die daraus erkennen solten, daß er nicht ihren Anschlägen erliege, sondern freiwillig in den Tod gehe, um sein Werk zu vollenden. — Aus diesem Grunde und in dieser Absicht berichtet Johannes von der öffentlichen Wirksamkeit Jesu bis zum Pascha nur die Auferweckung des Lazarus (11, 1—44) und den messianischen Einzug Jesu in Jerusalem (12, 9—19). Diesen beiden Thatsachen ist der übrige Inhalt der beiden Capp. untergeordnet; nämlich der auf den Rath des Kajaphas, Jesum für das Wol des Volks zu opfern, von dem Synedrium gefaßte Beschluß der Tödtung Jesu (11, 45—57), als durch das Aufsehen, welches die Auferweckung des Lazarus unter dem Volke machte, veranlaßt; sodann die Salbung Jesu in Bethanien (12, 1—8) als eine prophetische Hindeutung auf seinen Tod, und die durch den Wunsch der Hellenen, ihn zu sehen, veranlaßte Erklärung Jesu über die Frucht seines Todes nebst der an den Vater gerichteten Bitte um Verherrlichung seines Namens, deren Erfüllung durch eine himmlische Stimme zugesagt wird (12, 20—36). — Daran reiht der Evangelist einen Rückblick auf die öffentliche Wirksamkeit Jesu und deren Erfolg, mit welchem er seinen Bericht über dieselbe abschließt (12, 37—50).

Cap. XI. Die Auferweckung des Lazarus und der Beschluss des Synedriums Jesum zu tödten.

V. 1—44. **Die Auferweckung des Lazarus.** Die große Bedeutung, welche diese Thatsache für den Ausgang des irdischen Lebens Jesu hatte, bewog den Evangelisten, dieselbe nach ihrer Veranlassung, ihrem Hergange und ihrer Wirkung eingehend darzustellen. Sein Bericht darüber zeigt nicht nur, daß Jesus freiwillig in den Tod ging, sondern auch wie er durch diese Offenbarung seiner δόξα sich als die Auferstehung und das Leben der Seinen erwies und dadurch die lezte Entscheidung der Oberen des jüdischen Volks über seinen Tod zum Heile der Welt herbeiführte.[1]

V. 1—16. *Der Tod des Lazarus und Jesu Rükkehr nach Judäa.*[2] — V. 1 u. 2. Darlegung der Umstände, welche Jesum veranlaßten, sich von Peräa nach Bethanien in der Nähe von Jerusalem zu begeben. Mit ἦν δέ τις ἀσθενῶν (vgl. 5, 5) wird die Person eingeführt,

1) Vgl. die eingehende Abhdl. von *Gumlich*, die Räthsel der Erweckung Lazari, in den Theol. Stud. u. Krit. 1862 S. 65—110 u. 248—336.

2) V. 2. Nach dem Genetiv Μαρίας lautet der Nominativ dieses Namens in v. 2 u. 20 Μαρία, dagegen in v. 32 u. *al.* Μαρίαμ *(indecl.)*, welche Form Cod. *B* auch in v. 20 hat. — In v. 12 fehlt οἱ μαθηταί in *BC*X*, steht aber in ℵ*DL*Π *al.*, und für αὐτοῦ der Rec. haben ℵ*ADK*Π αὐτῷ und zwar vor οἱ μαθηταί.

um die es sich im Folgenden handelt. *Lazarus* von Bethanien war erkrankt. *Bethanien* wird der Flecken (κώμη) der Maria und ihrer Schwester Martha genant, *Maria* als die welche den Herrn gesalbt hatte zur Unterscheidung von anderen Marien der evang. Geschichte bezeichnet und dann Lazarus, der krank war, als ihr Bruder näher bestimt. Diese drei Personen hat Johannes in seinem Evangelium noch nicht erwähnt, sezt sie aber als seinen Lesern aus der evangelischen Geschichte bekant voraus. Die Salbung berichtet er erst in c. 12, 1 ff. Die beiden Schwestern sind aus Luk. 10, 38 f., wo sie Jesum in ihr Haus aufnahmen, bekant; aber die κώμη wo sie wohnten, ist dort nicht, sondern wird erst hier genant. Wie aber dort Martha als die Wirtin des Hauses erscheint, also wol die ältere Schwester war, so wird sie auch hier v. 5. 19 u. 20 vorangestelt, dagegen in v. 2 Maria an erster Stelle genant, ohne Zweifel nur als die durch die Salbung Jesu in den Christengemeinden bekantere. Lazarus endlich ist in keinem unserer Evangelien, außer in unserem Cap. erwähnt, denn der Lazarus in der Parabel Luk. 16, 19 ist keine geschichtliche Person, sondern dieser Name da nur zur Charakteristik der Gesinnung des hilflos vor der Thür des reichen Mannes liegenden Armen gewählt, s. zu Luk. 16, 20. Λάζαρος Abkürzung von Ἐλεάζαρος, hebr. אֶלְעָזָר, talmud. לְעָזָר Gotthilf, dessen Hilfe Gott ist. Aus der Bezeichnung des Lazarus als Bruder der Maria läßt sich nicht schließen, daß er jünger als seine Schwestern war, sondern nur, daß er erst durch seine Auferweckung in den christlichen Kreisen bekant geworden ist.[1] — Ueber *Bethania* am östlichen Abhange des Oelbergs, nur 15 Stadien, etwa 40 Minuten von Jerusalem entfernt (v. 15), gegenwärtig ein nur aus 40 Häusern bestehendes muhammedanisches Dorf, *el Azarieh* d. i. Ort des Lazarus genant, s. die Nachweise zu Mtth. 21, 1.

V. 3 u. 4. Nach der Erkrankung des Bruders ließen die Schwestern durch einen Boten Jesu melden: „Herr, siehe den du lieb hast, der ist krank." Sie wagten nicht direct die Hilfe Jesu zu erbitten, aber die Bitte lag in den Worten: ὃν φιλεῖς ἀσθενεῖ. Zu ὃν φιλεῖς macht *Beng.* die feine Bemerkung: *hoc modestius quam si dicerent: qui te amat vel qui amicus tuus.* In dieser bescheidenen Form lag eine dringende Aufforderung für Jesum, dem Freunde seine Hilfe nicht vorzuenthalten. — V. 4. Jesus aber sagte, zunächst zu den Jüngern aber in Gegenwart des Boten, der Jesu Antwort den Schwestern überbringen solte: „Diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern zur Förderung der Ehre Gottes, damit der Sohn Gottes dadurch verherrlicht werden soll." οὐκ — πρὸς θάνατον nicht zum Tode führend (πρός das Ziel oder den Ausgang bezeichnend). Diese Antwort war doppelsinnig; sie konte sagen, daß er an dieser Krankheit nicht sterben werde, oder

1) Die kirchliche Ueberlieferung, nach welcher Lazarus damals 30 Jahr alt gewesen sein und nach seiner Auferweckung noch eben so lange gelebt haben *(Epiph. haer. 66, 37)* und nach occidentalischer Sage mit Martha nach Gallien gezogen und in Massilia das Evangelium verkündigt haben soll (vgl. *Winer,* RW. II S. 10), ist ohne geschichtlichen Wert.

auch, daß er nicht dem Tode, ohne Wiederbelebung, anheimfallen werde. Im lezteren Sinne hat Jesus das Wort gemeint, wie mit den meisten Ausll. auch *Mey.* anerkent. Dagegen hat aber *Weiß* eingewandt: ‚Weder erhellt aus dem Folgenden, daß Lazarus damals schon gestorben war (*Ebr., God., Hngstb.* u. A.), noch daß Jesus, der erst v. 11 vom Tode des Lazarus spricht, jezt schon weiß, daß derselbe eintreten werde, und der Eingang von v. 6 scheint dies auszuschließen. So wird eben Jesus noch nicht wissen, ob es ihm gegeben werden wird, den Kranken zu heilen oder den inzwischen Gestorbenen zu erwecken.' Allein daß Jesus dies eben noch nicht wissen konte oder noch nicht gewußt habe, das folgt weder daraus, daß er nach Empfang der Nachricht von der Krankheit noch zwei Tage an dem Orte, wo er war, blieb (v. 6), noch daraus, daß er erst in v. 11 den Jüngern erklärte, Lazarus sei gestorben. Solte die Krankheit zur Verherrlichung Gottes gereichen, so mußte Jesus als er dies sprach schon wissen, daß er die Macht habe, auch den Gestorbenen aufzuerwecken. Die Angabe, daß er dann noch zwei Tage blieb und erst nachher sich nach Judäa aufmachte (v. 6 f.), spricht entschieden dafür, daß Jesus von Anfang an über den Ausgang der Krankheit nicht in Ungewißheit war, sondern seine Abreise verschob, weil er wußte, daß Lazarus sterben und er ihn dann zur Verherrlichung Gottes aus dem Tode auferwecken werde. Wenn er sich also doppelsinnig ausdrükte, so geschah es, um den Glauben der Schwestern zu prüfen, womit auch das Gespräch mit der Martha v. 21 ff. und das Wort der Maria v. 32 im Einklange stehen. Ob aber Lazarus schon gestorben war, als Jesus dem Boten diesen Bescheid gab, oder erst nachher bald starb, das läßt sich aus den Angaben, daß Jesus noch zwei Tage blieb, ehe er sich auf den Weg machte (v. 6 f.), und daß er bei seiner Ankunft den Lazarus schon vier Tage todt antraf (v. 39), nicht mit Sicherheit schließen, da für die Annahme, daß Jesus zur Reise zwei Tage brauchte, bestimte Anhaltspunkte in der Ezählung fehlen. ὑπὲρ τῆς δόξης zugute oder zur Förderung der Ehre (Verherrlichung) Gottes wird durch ἵνα δοξασθῇ *cet.* verdeutlicht. ἵνα δοξ. drükt die Absicht Gottes (nicht Jesu) aus, welche durch den Ausgang der Krankheit erreicht werden soll. Daß der Sohn Gottes durch das in der Macht des Vaters gewirkte Wunder verherrlicht wird, das geschieht zur Förderung der Verherrlichung Gottes. Nicht Jesus ‚ließ absichtlich den Lazarus erst sterben, um ihn wiedererwecken zu können', wie *Baur, Keim* u. A. die Sache darstellen, um die Ungeschichtlichkeit derselben darthun zu können, sondern Gott hat es zu seiner Ehre so gefügt (*Brckn., Lthdt., Weiß* u. A.).

V. 5—7. „Es liebte aber Jesus die Martha u. s. w." (v. 5) enthält nicht eine nachträgliche Bemerkung des Evangelisten zu v. 3 (*de W.*), sondern bereitet auf das Folgende vor. Nicht Lieblosigkeit war es, daß Jesus nach Empfang der Nachricht von der Krankheit des Lazarus noch zwei Tage an dem Orte blieb wo er war, sondern Liebe zu den drei Geschwistern. Dies ist der Sinn dieser Bemerkung, wie der Anschluß von v. 6 mit οὖν zeigt. οὖν drükt eine Folgerung aus: infolge

dieser seiner Liebe (*Weiß*) blieb er τότε *dann* (als er die Nachricht erhielt) zwei Tage; ἔπειτα hernach, μετὰ τοῦτο nach diesem Bleiben sagt er seinen Jüngern v. 7: „wir wollen nach Judäa ziehen wiederum.“ Darin daß er sich nach zweitägigem Verweilen entschloß, wieder nach Judäa zu ziehen, wo man ihn steinigen wolte (v. 7), erwies Jesus seine Liebe zu den Geschwistern. Damit ist jedoch das eigentliche Motiv zu dem zweitägigen Bleiben nicht erklärt, worüber die Ausll. mancherlei Vermutungen geäußert haben. Gewiß war es nicht Jesu Absicht, damit den Glauben der Schwestern zu prüfen (*Olsh.*), oder die Botschaft v. 4 ihre Wirkung thun zu lassen (*Ebr.*), oder die Beendigung wichtigerer Geschäfte, die ihn so lange in Peräa zurückhielten (*Lcke., Krabbe, Neand., Thol., Lange* u. A.), wovon der Text nichts enthält; aber auch nicht die Ungewißheit über den erfolgten Tod des Lazarus, indem Jesus nichts weiter gehört hatte als daß Lazarus krank war, und auf den Wink Gottes warten mußte, der ihm allein Zeit und Art der Ausführung seiner Absicht anweisen mußte (*Mey., Lthdt., Weiß*). Denn dies liegt nicht in dem τότε μέν und dem folgendem ἔπειτα μετὰ τοῦτο, da bei ἔπειτα ein dem μέν entsprechendes δέ fehlt, weil — wie *Weiß* richtig bemerkt — die anfangs beabsichtigte gegenüberstellende Beziehung der der blosen Nacheinanderfolge gewichen ist. Das Motiv zwei Tage zu bleiben lag für Jesum in dem sein Thun und Lassen bestimmenden Willen des Vaters, dessen er sich jederzeit klar bewußt war. ‚Gott konte bei dieser Gelegenheit so handeln, wie Jesus als Mensch aus eigenem Antriebe nicht gethan hätte, und die Wartezeit verlängern, um zu Ehren seines Sohnes und zu seiner eigenen Ehre das Wunder um so auffallender und einleuchtender werden zu lassen‘ (*God.*). εἰς τὴν Ἰουδαίαν nach *Judäa* wollen wir ziehen — sagt Jesus, nicht: nach *Bethanien*. Judäa war das Land, wo sein Geschick sich vollenden solte, wo die Juden ihm nach dem Leben trachteten.

V. 8—10. Die Jünger erkanten die Gefahr, in welche Jesus mit der Rükkehr nach Judäa gerathen konte, und sagten: „Soeben suchten die Juden dich zu steinigen und wieder gehst du dorthin.“ νῦν jezt, so eben noch, auf den Vorgang 10, 31 hindeutend. — V. 9 f. Jesus antwortete: „Hat nicht zwölf Stunden der Tag? Wenn jemand am Tage wandelt, so stößt er nicht an; denn das Licht dieser Welt sieht er. Wenn aber jemand in der Nacht wandelt, so stößt er an; denn das Licht ist nicht in ihm.“ Die Antwort ist in eine bildliche Sentenz gefaßt. Die zwölf Stunden des Tags sind die Zeit der Berufsarbeit, die Nacht ist die Zeit der Ruhe nach vollbrachter Tagesarbeit. Das Licht dieser Welt ist das Sonnenlicht, Gen. 1, 15. 16. Am Tage wandelnd stößt man nicht an, weil man die Gegenstände, an denen man stolpern und fallen könte, sehen kann. Anders in der Nacht, wo man kein Sonnenlicht hat. οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ heißt nicht: *non est coram eo* oder *in oculis (Grot., Lcke., de W.)*, sondern *in eo*. Nicht blos außer ihm ist es dunkel, sondern auch in ihm, sofern er das Sonnenlicht nicht durch die Augen aufnehmen und dadurch sich die für sein Wandeln erforderliche Klarheit aneignen kann. Die Anwendung dieser Sentenz

auf Jesu Wirken ist hiernach leicht zu erkennen. Die von Gott bestimte Dauer seiner irdischen Berufswirksamkeit ist für Jesum noch nicht abgelaufen. So lange dieselbe noch währt, kann er ohne zu straucheln wirken, weil er Gottes Willen für sich hat. Die Sonne als Licht der Welt, welche den Menschen zur Arbeit weist, ist Bild nicht der *providentia Dei respectu Jesu et providentia Christi respectu fidelium* (nach *Beng.*), sondern der *voluntas Dei* (nach *Lthdt.*). Wenn aber die Nacht des Todes für ihn komt, kann er nicht mehr wirken, vgl. 9, 4. — Mit dieser Antwort beruhigt Jesus seine Jünger über die Gefahr, die der Gang nach Judäa für ihn haben könte. Darauf sind die Worte dem Contexte gemäß zu beziehen, nicht auf das Wirken der Jünger in der Gemeinschaft mit Jesu (*Erasm., Lmpe., Neand.*), worauf sie sich nur folgeweise anwenden lassen. Contextwidrig und unrichtig ist die Deutung des Wandelns am Tage als Bild des unbescholtenen Wandelns (*Chrys.* u. a. Kchv.), oder des lauteren klaren Handelns (*de W.*), oder des Lebens in der Gemeinschaft mit Gott (*Brckn.*). προσκόπτειν anstoßen an etwas (Mtth. 4, 6), daß man strauchelt und fält, ist Bild des Unglückes und Verderbens, in welches man durch Fehltritte geräth.

V. 11—15. Nach Beseitigung des Bedenkens der Jünger gegen seine Reise nach Judäa gab Jesus ihnen das Motiv zu derselben an. V. 11. „Lazarus unser Freund ist eingeschlafen, aber ich gehe hin ihn zu erwecken." Die Liebe zu dem entschlafenen Freunde treibt ihn hinzugehen und denselben aus dem Todesschlafe zu erwecken. *Unser* Freund sagt Jesus, um die Jünger für den Gang zu ermuntern. Vom Tode des Lazarus hatte niemand Jesu Nachricht gegeben; er weiß ihn vermöge übernatürlicher Erkentnis der Dinge, nicht infolge eines Winkes, den er jezt erst vom Vater darüber erhalten hat, denn Lazarus war nicht jezt erst, sondern schon früher gestorben. Aber Jesus teilt dies seinen Jüngern erst jezt mit, als er sich zur Reise nach Bethanien anschikt, zugleich mit dem Entschlusse, den Entschlafenen vom Tode zu erwecken. Seine Erklärung darüber war aber doppelsinnig. κοιμᾶσθαι bed. einschlafen, sich schlafen legen, schlafen, aber auch entschlafen, sterben. Im ersteren Sinne verstanden es die Jünger und antworteten v. 12: „Herr, wenn er eingeschlafen ist, so wird er gerettet werden", von seiner Krankheit genesen. Jesu Worte so zu verstehen lag für die Jünger insofern nahe, als Jesus v. 4 erklärt hatte, die Krankheit sei nicht zum Tode, sondern werde zur Verherrlichung Gottes gereichen. Hiernach mochten sie das ἐξυπνίσω αὐτόν sich als Vollendung der begonnenen Heilung vorstellen (*Brckn., Lthdt.*). Mithin ist ihre Antwort nicht aus dem Wunsche, der von der Reise befürchteten Gefahr zu entgehen (*Calv.*), zu erklären und als Motiv, Jesum von der gefahrvollen Reise abzuhalten (*Grot., Olsh., Hngstb.* u. A.), zu betrachten, sondern als Ausdruck der Hoffnung, daß Lazarus genesen werde, zu fassen. Jesus aber hatte — bemerkt hierzu der Evangelist v. 13 — von seinem Tode gesprochen, während die Jünger meinten, daß er vom natürlichen Schlafe redete. — V. 14 f. Da sagte nun Jesus ihnen

offen heraus: „Lazarus ist gestorben, und ich freue mich euretwegen, damit ihr glaubet, daß ich nicht dort war. Aber laßt uns zu ihm gehen.“ παρρησίᾳ wie 7, 13. ἵνα πιστεύσητε ist Erklärung des δι' ὑμᾶς, und ὅτι οὐκ *cet.* von χαίρω abhängend. Wäre Jesus dort gewesen, so würde er den Freund nicht haben sterben lassen, sondern durch wunderbare Heilung vor dem Tode bewahrt haben. Dann wäre aber das größere σημεῖον seiner δόξα, die Todtenerweckung nicht geschehen, welche zur Stärkung des Glaubens der Jünger für die Zeit, der sie entgegengingen, notwendig war. Die Erweckung eines Todten, der schon 4 Tage im Grabe lag, war eine viel höhere Erweisung der Macht über den Tod als die Bewahrung eines Todtkranken vor dem Sterben.

V. 16. Da Jesus nicht nur v. 4 gesagt hatte, daß die Krankheit des Lazarus nicht zum Tode führen sondern zur Verherrlichung des Sohnes Gottes gereichen werde, sondern auch v. 11, als er den Jüngern den Tod desselben ankündigte, hinzugefügt hatte: ich gehe hin ihn aufzuerwecken, so solte man meinen, die Jünger hätten die Aufforderung v. 15: laßt uns zu ihm gehen, nicht anders verstehen können als so, daß Jesus hingehen wolle, den Gestorbenen aus dem Tode zu erwecken und dadurch sich als Sohn Gottes zu verherrlichen. Aber die Antwort des Thomas: „laßt auch uns hingehen, damit wir mit ihm sterben“ zeigt, daß mit dem Tode des Lazarus wenigstens dieser Jünger den Glauben an Jesu Macht über den Tod verloren hat. Er sieht in dem Entschlusse Jesu, zu dem gestorbenen Freunde zu gehen, nur die für Jesum gefährlichen Folgen der Rükkehr nach Judäa, nach Bethanien in der nächsten Nähe von Jerusalem, daß er dort dem von den feindlichen Juden geplanten Tode entgegengehen werde, und will mit den anderen Jüngern Jesu dahin folgen, um mit ihm zu sterben. Vgl. die ähnliche Versicherung des Petrus Mtth. 26, 35. συμμαθηταί nur hier im N. T., aber sehr passend, um die Beziehung des καὶ ἡμεῖς μετ' αὐτοῦ auf Jesum außer Zweifel zu setzen. ‚Diese Aeußerung des Thomas verräth mehr persönliche Liebe zu Jesu als Glauben an die Weisheit seiner Entschlüsse‘ (*God.*). — Beachtung verdient die Einführung des Namens Thomas mit ὁ λεγόμενος Δίδυμος. Der Name תּוֹמָא vom hebr. תְּאוֹם bed. Zwilling. Diesen Zusatz erklären die meisten Ausll. aus der Sitte des Evangelisten, den heidenchristlichen Lesern die hebräischen Namen zu übersetzen, ähnlich wie 4, 25 Μεσσίας durch ὁ λεγόμ. Χριστός erklärt ist. Aber jener Fall ist ein anderer. Das von der Samariterin gebrauchte Wort Μεσσίας bedurfte für des Hebräischen unkundige Leser einer Erklärung, um den Sinn ihrer Worte deutlich zu machen. Das Wort des Thomas aber war für jeden Heidenchristen verständlich, auch wenn ihm die Bedeutung des Namens תּוֹמָא unbekant blieb. Ueberhaupt aber gibt Johannes sonst nur Erklärungen von hebr. Namen, wo der Name für die Sache bedeutsam ist, vgl. 9, 7. Hiernach müssen wir vermuten, daß er auch mit der Deutung des Namens *Thomas* den Charakter dieses Apostels deutlich machen wolte. Diese Vermutung gewint dadurch an Warscheinlichkeit, daß auch in 20, 24 u. 21, 2 bei Erwähnung dieses Jüngers die griechische Erklärung seines Namens wiederholt ist, wo

die Wiederholung der Namenserklärung ganz überflüssig war, falls sie nicht auf seinen Charakter hindeuten solte. Doch ist daraus nicht mit *Hngstb.* zu schließen, daß den Namen *Thomas* erst Jesus diesem Jünger zur Bezeichnung seines Charakters beigelegt habe; denn in diesem Falle würde der Evangelist auch seinen früheren Namen angegeben haben, wie bei Simon Petrus. Bedeutsam muß aber dem Evangelisten der Name *Thomas* Zwilling erschienen sein, wie auch *Lthdt.* mit Recht anerkent. Denn daß er nur deshalb die griechische Deutung hinzugesezt haben solte, weil Thomas den heidenchristlichen Lesern nur unter dem Namen Δίδυμος bekant gewesen oder von ihnen so genant worden sei (*Mey.*), widerlegt sich aus Luk. 6, 15 und der traditionellen Benennung desselben in der Kirche (*Lthdt.*). Johannes wird also durch die griechische Erklärung dieses Namens hier und in 20, 24. 21, 5 auf die Bedeutsamkeit des Namens dieses Apostels, welche die griechischen Leser nicht erkennen konten, aufmerksam gemacht haben, wie in 9, 7 mit der Erklärung des Namens Σιλωάμ. ‚Thomas ist ein doppelter, keiner von den Jüngern so wie er; im tiefsten Kleinglauben zuerst, auf der höchsten Stufe des Glaubens sodann' (*Lthdt.*). Vgl. noch 14, 5 u. 20, 25 mit 20, 28. Thomas war ein ἀνὴρ δίψυχος (Jak. 1, 8 u. 4, 8), hatte aber innige Liebe zum Herrn; darum hat der Auferstandene seinen Zweifel durch Gewährung seiner Bitte gehoben, daß er ihn als Herrn und Gott erkante und anbetete (20, 28).

V. 17—44. *Die Thatsache der Auferweckung des Lazarus.*[1] — Um die Bedeutung dieser wunderbaren Thatsache ins Licht zu setzen,

---

1) In v. 17 hat *Tisch. 8* ἤδη bei τεσσ. ἡμερ. nach *A*D.* 237 u. etl. Verss. getilgt; ohne zureichenden Grund, gegen *BC**, die es zwischen τέσσαρας und ἡμέρας, und gegen ℵ*LXΓ al.*, die es nach ἡμέρας haben. — V. 19. Statt καὶ πολλοί (Rec. mit ΑΓΔΛΠ) ist nach ℵ*BCDL al.* πολλοὶ δέ mit *Tisch. 8* zu lesen. Auch πρὸς τήν περί in ℵ*BC*LX* ist gegen *Lchm.* u. *Tisch. 8* dem πρὸς τὰς περί in *AC³ΓΔ al.* vorzuziehen; aber αὐτῶν hinter ἀδελφοῦ (Rec. mit *AC ΧΓ al.*), weil in ℵ*BDX* fehlend, zu streichen. — V. 21. Statt der Rec. ὁ ἀδελφός μου οὐκ ἂν ἐτεθνήκει ist nach ℵ*BC*DKL al.* mit *Tisch. 8* οὐκ ἂν ἀπέθανεν ὁ ἀδ. μ. zu lesen. — V. 22. ἀλλά vor καὶ νῦν fehlt in ℵ**BC*X al.* und ist warscheinlich nur verdeutlichender Zusatz. — V. 28. Dem ταῦτα (Rec. mit *ADΓ al.*) ist τοῦτο nach ℵ*BCLX al.* mit *Tisch. 8* vorzuziehen. — In v. 29 ist das in der Rec. fehlende δέ hinter ἐκείνη durch ℵ*BCL* u. Verss. stark bezeugt und für ursprünglich zu halten; dagegen ist ἠγέρθη in ℵ*BC*DLX* der Conformation nach ἤκουσεν verdächtig und ἐγείρεται in *AC³ΓΔΛΠ al.* vorzuziehen; aber ἤρχετο in ℵ*BC*L* (gegen *Tisch.*) aufzunehmen statt ἔρχεται in *AC*DLX al.*, welches dem ἐγείρεται conformirt zu sein scheint. — In v. 30 ist ἔτι in ℵ*BCX* hinter ἦν nicht zu tilgen; dagegen in v. 31 δόξαντες nach ℵ*BC*DLX* statt des gangbareren λέγοντες der Rec. mit *Tisch. 8* aufzunehmen. — In v. 32 hat *Tisch. 8* αὐτοῦ πρὸς τοὺς πόδας nach ℵ*ABCLX al.* mit Recht dem εἰς (oder πρὸς) τοὺς πόδας αὐτοῦ der Rec. vorgezogen. — V. 34. Statt τεθνηκότος (Rec. mit *C²ΓΔΛ al.*) ist nach ℵ*ABC*DKL* τετελευτηκότος mit *Griesb.* u. *Tisch. 8* zu lesen. — In v. 40 ist ὄψει dem ὄψῃ vorzuziehen und in v. 41 nach λίθον die Glosse οὗ ἦν ὁ τεθνηκὼς κείμενος in der Rec. gegen ℵ*BC*DLX* zu streichen. — In v. 44 ist das überflüssig scheinende zweite αὐτόν (nach ἄφετε) von *Tisch. 8* nach *BC*L* u. Verss. restituirt, dagegen nach denselben Codd. die Copula καί zu Anfang des Verses getilgt.

schildert Johannes zuerst die äußeren Umstände (v. 17—19), sodann die Begegnung Jesu mit Martha (v. 20—27) und Maria (v. 28—38), hierauf erst den Vorgang am Grabe (v. 39—44). — V. 17—19. Bei der Ankunft in Bethanien fand Jesus den Lazarus schon vier Tage im Grabe liegen, so daß nach menschlicher Ansicht an Erweckung aus dem Tode nicht mehr zu denken war. Die 4 Tage werden gewöhnlich so berechnet, daß Lazarus, als der Bote mit der Meldung seiner Krankheit zu Jesu kam, bereits verschieden war. Darauf blieb Jesus noch 2 Tage in Peräa und brauchte 2 Tage zur Reise nach Bethanien. Den Weg von Jerusalem bis Jericho rechnet *Furrer* (Wanderung. durch Paläst. S. 412) $6\frac{1}{2}$ Stunden und von Jericho bis an den Jordan 1 St. u. 40 Minuten. Rechnet man dazu für die Entfernung des peräischen Bethania (Bethabara) von der Jordanfurt bei Jericho noch etliche Stunden, so mag der ganze Weg 10 Stunden und darüber betragen haben, welchen Jesus nicht an einem Tage zurückgelegt haben wird. Hiernach wäre Lazarus schon vor der Ankunft des Boten bei Jesus gestorben gewesen. Aber sicher ist diese Berechnung nicht, weil wir weder die Lage des per. Bethanien noch die Richtung des Wegs vom Oelberge aus dahin kennen. Sicher ist nur soviel, daß Jesus nicht erst am Tage des Todes die Reise angetreten und gegen 4 Tage, nämlich 2 ganze und den ersten und vierten als Stücktage gerechnet, zur Reise gebraucht haben wird (gegen *Mey.* u. A.). Ihre Todten pflegten die Juden sofort zu begraben, vgl. Act. 5, 6 u. 10. — V. 18. Die Angabe über die Nähe Bethaniens bei Jerusalem dient zur Erklärung der großen Teilnahme, welche viele Juden aus Jerusalem an dem Tode des Lazarus nahmen (v. 19), und infolge dessen die Auferweckung desselben in der Hauptstadt gewaltiges Aufsehen erregte (v. 34 ff.). Aus dem Präter. ἦν läßt sich nicht mit *Mey.* u. A. folgern, daß zur Zeit als Johannes sein Evangelium schrieb, Bethanien nicht mehr existirte, sondern im jüdischen Kriege bereits zerstört war; vielmehr ist ἦν aus dem Zusammenhange mit der berichteten Begebenheit zu erklären. ἀπὸ σταδίων δεκ. erklärt sich aus der Anschauung, die Entfernung vom Endpunkte her zu bestimmen: liegend abwärts von 15 Stadien d. i. am Ende von 15 Stadien, ohne die Annahme einer Trajection der Präposition; vgl. *Winer* Gr. §. 61, 5 S. 518. — V. 19. Viele von den Juden kamen zu Martha und Maria und ihrer Umgebung, sie zu trösten, d. h. ihnen Beileid zu bezeigen und Trost zuzusprechen. ἐκ τῶν Ἰουδαίων ist nicht = ἐκ τῶν Ἱεροσολυμιτῶν (*de W.*), sondern die Kommenden nach ihrer nationalen Stellung zu Jesu bezeichnend, da von denselben zwar viele durch das Wunder der Auferweckung zum Glauben an Jesum gelangten, einige aber in feindlicher Gesinnung den Pharisäern die Sache meldeten (v. 48 f.). πρὸς τὴν περὶ M. ist nicht blose Umschreibung für: zu Martha und Maria, nach dem Sprachgebrauche der späteren Gräcität (*Lcke., Thol.*), sondern bezeichnet die Schwestern mit ihrer Umgebung (vgl. Act. 13, 13), ihrer weiblichen Dienerschaft, in deren Miterwähnung man nicht mit Unrecht ein Zeichen der Wolhabenheit des Hauses ersehen hat.

V. 20—27. *Martha und Jesus.* — V. 20. Auf die Nachricht von Jesu Ankunft ging Martha ihm entgegen. Auch hier die geschäftige Wirtin des Hauses, der das Kommen Jesu gemeldet wird und die ihm rasch entgegengeht, ohne der Maria, die im Hause saß (ἐκάθιζετο), in Schmerz versunken und Condolenzbesuche empfangend, in ihrer Erregtheit eine Mitteilung darüber zu machen. — V. 21 f. Sie empfängt Jesum mit den Worten: „Herr wärest du hier gewesen, so wäre mein Bruder nicht gestorben." Diese Worte enthalten keinen Vorwurf (*Lcke., Bg.-Cr.*), sondern nur tiefe Klage, auf der Gewißheit des Glaubens ruhend, den sie gleich darauf ausspricht: „Auch jetzt weiß ich, daß alles, um was irgend du Gott bittest, dir Gott geben wird." Auch jetzt — meint sie — könne Jesus noch wunderbare Hilfe bringen. — V. 23. Jesus antwortet: „Auferstehen wird dein Bruder." Damit meinte Jesus gewiß die Auferweckung, die er im Sinne hatte, drükte sich aber unbestimt aus, nicht sagend: Ich werde ihn auferwecken, um den Glauben der Martha von dem persönlichen Interesse geschwisterlicher Liebe zum völligen Vertrauen auf die Allmacht des Sohnes Gottes zu erheben. — V. 23. Martha versteht das Wort nach der im A. T. ausgesprochenen Warheit von der allgemeinen Todtenauferstehung am Ende der Tage, und antwortet: „Ich weiß, daß er auferstehen wird bei der Auferstehung am jüngsten Tage." Hierauf erklärt ihr Jesus v. 24: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt wird auch wenn er gestorben ist leben; und jeder der da lebt und glaubt an mich, wird nimmermehr sterben. Glaubst du das?" ἐγώ εἰμι *Ich bin* (mit großem Nachdruck gesprochen) die Auferstehung d. h. nicht blos der Vermittler derselben (*Weiß*), sondern in meiner Person ist die Auferstehung beschlossen und der Welt gegeben. Auch ἡ ζωή ist nicht blos das auf die Auferstehung folgende Leben (*Lcke., de W.*), sondern das wesentliche Leben, welches der Gläubige schon hienieden von Christo empfängt (6, 40) und das die Auferstehung begründet. Wer also an Christum glaubt, wird leben auch wenn er stirbt, weil das von ihm ausgehende Leben den irdischen Tod überwunden hat. Dieser Gedanke wird in v. 26 noch verstärkt. Jeder, welcher lebt und glaubt d. h. jeder im zeitlichen Leben sich Befindende, der das wahre Leben durch den Glauben empfangen hat und besizt, wird in Ewigkeit nicht sterben, d. h. dieses Leben gewiß nicht (οὐ μή) verlieren; vgl. 6, 58. — Mit der Frage: glaubst du das? wendet sich Jesus an das Herz der Martha, um ihren Glauben zur vollen, lebenskräftigen Ueberzeugung zu erheben. Sie bekent v. 27: „Ja, Herr, ich habe geglaubt, daß du bist Christus der Sohn Gottes, der in die Welt komt." Mit ὁ ἐρχόμενος εἰς τ. κοσμ. bezeichnet sie Jesum den Heiland und Erlöser, dessen Erscheinen in der Welt geweißagt war, als bereits gekommen, nicht sein Auftreten als erst nahe bevorstehend (gegen *Mey.*). Das Partic. Präs. der Kommende bezeichnet nicht blos den, welcher kommen soll, sondern auch wie 6, 14 den der gekommen und schon da ist. Daraus folgt aber keineswegs, daß ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ auch in volkstümlichem Sinne gemeint, nicht bereits Bezeichnung seines göttlichen Wesens sei,

wie *Weiß* annimt. Denn mit ἐγὼ πεπίστευκα will Martha ja ihr ναί, κύριε begründen, sich zu dem was zu glauben Jesus von ihr verlangt hat, nämlich, daß er die Auferstehung und das Leben ist, bekennen und, wie das Perfect. πεπίστευκα zeigt, nicht blos aussprechen was sie früher geglaubt hat, sondern auch was sie jezt glaubt. Das Perf. πεπιστ. drükt hier wie 6, 69 zwar aus, daß sie nicht eben erst zum Glauben an Jesum als Messias und Sohn Gottes gekommen ist, sondern daß sie schon vorher geglaubt hat, aber zugleich, daß ihr bisheriger Glaube durch die Bezeugung Jesu als die Auferstehung und das Leben einen volleren und tieferen Inhalt gewonnen hat, und zugleich ihre Vorstellung von der göttlichen Natur Christi vertieft worden ist, wenn auch ihre Erkentnis noch nicht den Vollsinn des johanneischen Begriffs ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ erreicht hat.

V. 28—38. *Maria und Jesus.* — V. 28. Nach diesem Bekentnisse ging Martha und rief ihre Schwester Maria, heimlich ihr sagend: „Der Meister ist da und ruft dich.“ Aus dem φωνεῖ σε ersehen wir, daß Jesus die Maria rufen ließ. ὁ διδάσκαλος war die gewöhnliche Bezeichnung Jesu unter seinen Anhängern. λάθρα heimlich meldete Martha ihrer Schwester die Ankunft Jesu, nicht weil ihr Jesus dies geboten hatte, sondern aus eigenem Antriebe wegen den anwesenden Juden, um der Schwester die lästigen Zeugen der ersten Begegnung mit Jesu zu ersparen (*Lthdt.*); nicht ‚um nicht die Aufmerksamkeit der feindseligen Juden auf Jesum zu richten‘ (*Mey.* u. A.). — V. 29 f. Hierauf eilt Maria zu ihm hin; denn Jesus war — wie der Evangelist erläuternd hinzusezt — noch nicht in den Flecken gegangen, sondern noch an dem Orte, wo Martha ihm entgegengekommen war; wol nicht, um in der Nähe des Grabes zu sein (*Olsh., de W., Hngstb.*), sondern aus demselben Grunde, aus welchem Martha der Schwester seine Ankunft heimlich mitgeteilt hatte, um nämlich keine störenden Zeugen bei der ersten Begegnung mit ihr zu haben (*Mey., Lthdt., God.* u. A.). Doch gelang dies nicht. V. 31. Denn die anwesenden Juden, als sie Maria schnell aufstehen und fortgehen sahen, folgten ihr nach, in der Meinung, daß sie zum Grabe gehe um dort zu weinen, und in der Absicht, ihr bei dem neuen Ausbruche ihres Schmerzes Trost zuzusprechen. Das ταχέως ἀνέστη (vgl. ἐγείρεται ταχύ v. 29) deutet die große Erregung an, welche die Ankunft Jesu auf ihr Gemüt machte (*Lthdt.*), kann also nicht das Nachfolgen der Juden zum Grabe motiviren sollen (*Weiß*). — V. 32. Die Größe ihrer Gemütserregung zeigt sich auch bei ihrer Begegnung mit Jesu. Sie fiel, als sie ihn sah, ihm zu Füßen. Ihre Anrede gleicht zwar der der Martha, bedeutsam aber ist schon die scheinbar geringfügige Umstellung des μου vor ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός: „nicht wäre mir gestorben der Bruder“, worin sich die Liebe zu dem Bruder inniger ausspricht als in dem ὁ ἀδελφός μου (v. 21). Weiter vermag sie nichts zu sprechen, kein Wort der Hoffnung, wie es Martha v. 22 hinzufügte. Nur in Thränen kann ihr Schmerz sich Luft machen. Jesus unterläßt es daher auch, ihr Trost zuzusprechen. Nur sein Thun, zu dem er sich anschikte, konte ihren Schmerz lindern, ihre Traurigkeit in Freude verwandeln.

V. 33. Als Jesus sie weinen und auch die mit ihr gekommenen Juden weinen sah, „ergrimte er im Geiste und erschütterte sich.“ βριμᾶσθαι u. ἐμβριμᾶσθαι eig. schnauben, brummen, wird uneigentl. vom Ausbruche heftigen Unwillens oder Zornes gebraucht, im Griechischen, in der LXX u. im N. Test. Mtth. 9, 30. Mrk. 1, 43 u. 14, 5. S. den ausführlichen Nachweis bei *Guml.* a. a. O. S. 260 ff. Auch hier u. v. 38 bed. es nicht starke Rührung oder heftige Erschütterung des Schmerzes (*Grot., Lcke., Thol.*) oder schmerzliche Bewegung der Sympathie und des Schauders (*Bg.-Cr., Mai.* u. A.), so daß es nur ein stärkerer Ausdruck für ἀναστενάζειν (Mrk. 7, 33) wäre, wie *Ew.* es deutet, sondern ergrimmen, wie *Luther* richtig übersezt hat. Durch τῷ πνεύματι wird das Ergrimmen, da ἐμβριμᾶσθαι eigentlich den äußerlich hervorbrechenden Zorn oder Grimm ausdrükt, auf die Tiefe des Inneren, der geistigen Empfindung bezogen, als ein den Geist seines Gemüts erschütterndes, nicht laut sich kundgebendes Ergrimmen beschrieben; vgl. das ἐν ἑαυτῷ v. 38. ἐτάραξεν ἑαυτόν nicht: er ließ sich erschüttern (*de W.*) oder gleich dem ἐταράχθη τ. πνεύματι 13, 21 (*Lcke.*), sondern, wie das Activum mit dem reflexiven ἑαυτόν fordert, er erschütterte sich selbst; aber nicht durch Verschließen der Gemütsbewegung in sein Inneres, während man durch den Ausbruch des Affects sich desselben entledigt (*Weiß*); denn ἑαυτόν darf nicht auf τῷ πνεύματι beschränkt werden, sondern bezeichnet den ganzen Menschen innerlich und äußerlich (*Lthdt.*), so daß mit ἐταρ. ἑαυτόν die äußerlich sichtbare Kundgebung des Unwillens ausgedrükt und dadurch nicht blos die Passivität des Affects ausgeschlossen oder nur gesagt werden soll, daß Jesus sich in seiner Gewalt behielt (*Aug., Beng.* u. A). Mit *Mey.* an einen körperlichen Schauer, indem er sich schüttelte und die innere Erregung kundgab, zu denken, entspricht dem starken Ausdrucke zu wenig; wir werden eine in Gesicht und Geberden sich äußernde heftige Erregung anzunehmen haben. Ganz verfehlt ist es, mit *God.* die in dem Worte ausgedrükte leibliche Bewegung als das Zeichen des inneren Entschlusses, durch welchen er das ἐμβριμᾶσθαι abschüttelte, zu fassen. — Worüber ergrimte aber Jesus dermaßen? Gewiß nicht über seine eigene menschliche Rührung, wie nach *Orig., Chrys.* u. a. Kchv. auch *Melancht.* und noch *Hlgf.* u. *Merz* (in d. Würtenb. Studien 1844, 2) annahmen, wobei die griech. Kchv. τῷ πνεύματι vom heiligen Geiste oder vom Logos verstanden und den Dativ instrumental faßten, dadurch aber in Jesu die göttliche und menschliche Natur bis zur Aufhebung der Einheit des persönlichen Bewußtseins schieden. Auch nicht darüber, daß er diesen Trauerfall nicht habe abwenden können (*de W.*), worüber er sich laut v. 15 ja freute. Da vorher erwähnt ist, daß Jesus die Maria und die mit ihr gekommenen Juden weinen sah (ὡς εἶδεν), so muß das ἐνεβριμήσατο damit in Connex stehen; freilich nicht so, daß er in den Thränen der Maria ein Zeichen des Unglaubens erblikte und darüber in Zorn gerathen sei (*Lampe, Wichelh.* Comm z. Leidensgesch. S. 66), oder daß er nur über das Weinen der Juden, welches er als leeres Condolenzceremoniell, als ein heuchlerisches κλαίειν erkante,

welches auch mit der bittersten Feindschaft gegen den geliebten Freund der Trauernden gepaart war (*Mey.*, *Weiß*). Aehnlich *Kling* (Theol. Studien u. Krit. 1836 S. 674), auch *Brckn.*, nach welchen ἐνεβριμ. den heiligen Zorn des von seinen Feinden verkannten, von seinen Freunden unbegriffenen Erretters ausdrücken soll. Dagegen entscheidet, daß nicht nur ein Gegensatz zwischen dem Weinen der Maria und dem Weinen der Juden nicht angedeutet ist, sondern auch für die Annahme, die Thränen der Maria seien Zeichen des Unglaubens gewesen oder ihre Anrede an Jesus habe einen Vorwurf enthalten, daß er nicht früher gekommen sei und ihren Bruder vom Tode gerettet habe, jede Andeutung im Texte fehlt. — Eben so wenig läßt sich der Anlaß zum Zornesunwillen Jesu in dem Weinen der Maria und der Juden suchen (mit *Theod. Mops.*, *Theodoret*, *Strauß* [Leb. Jesu v. 1864 S. 474], *Keim* u. A.). Denn die Thränen der Maria waren nicht Zeichen des Unglaubens, sondern unwillkürliche Aeußerung des natürlichen Schmerzgefühls, also auch bei den Juden nicht Heuchelei oder leere Condolenzbezeigung. — Nicht über das Weinen der Maria und der Juden ergrimte Jesus, sondern über den Feind, welcher das beweinenswerte Elend über die Menschen gebracht hat, über die Macht des Todes und des bösen Feindes, welcher solches Leid den Menschen zugefügt hat. So nach Andeutungen von *Cyrill.*, *Aug.* u. A., *Lyra*, *Erasm.*, *C. a Lap*[1], *Calv.* u. die älteren luther. Ausll., wie *Calov* u. A., in neuerer Zeit auch *Olsh.*, *Ebr.*, *Besser*, *Guml.*, *Hngstb.*, *Lthdt.*, *Kahnis* (Dogmat. I S. 504 d. 1. A.); auch *God.*, aber mit dem irrigen Zusatze, daß Schauder Jesum ergriffen habe bei dem Gedanken, daß seine Feinde das herrlichste seiner Wunder zum Vorwande seiner Verurteilung machen, ein Teil der Umstehenden selber seine Angeber sein werden und er ‚das Verbrechen der Ueberwindung des Todes mit dem Tode büßen soll.' — Diese Erklärung allein entspricht dem Contexte, sowol dem unmittelbar folgenden κ. ἐτάραξεν αὐτόν, als auch dem Worte: wo habt ihr ihn hingelegt? v. 24 und dem ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησ. v. 35. Die in allen Gliedern des Leibes sich kundgebende Erregung ist Zeichen der Rüstung zum Kampfe wider den bösen Feind. *In voce frementis apparet spes resurgentis*, sagt schon *Augustin*, und *C. a Lap* sezt hinzu *se vicit et Lazarum suscitare voluit: qui fuit actus heroicae fortitudinis, quem*

1) *Lyra* bei *Lampe* sagt: *Iste enim fremitus Christi procedebat ex indignatione ejus contra diabolum, per cujus suggestionem mors intravit in mundum; quem erat cito debellaturus.* Und *C. a Lap.* bemerkt: *Propria causa huius fremitus et turbationis Christi fuit mors Lazari, indeque ploratus Mariae et Judaeorum. — Jesus enim videns tantas afflictiones Marthae et Mariae, suarum discipularum, ac communem omnium ploratum ob mortem Lazari, excitavit in se fremitum, hoc est actum indignationis. — Quare consequenter indignabatur totum genus humanum — sanum et immortale a Deo conditum, in has morborum et noctis aerumnas indeque in tot ploratus et gemitus incidisse (hoc enim videbatur indignum), indeque indignabatur peccato aeque ac diabolo, qui tantae indignitatis ac horum omnium malorum fuit origo et causa, atque indignatione hac plane obfirmavit animum, mala haec inprimis a Martha et Maria, suscitando statim Lazarum, ac deinde a toto genere humano per suam crucem et mortem jam instantem depellere.*

hoc fremitu patefecit. Zur Erläuterung verweist *Hngstb.* auf Jes. 42, 13: der Herr zieht aus gleich einem Helden, wie ein Kriegsmann *erwekt er den Eifer.*

V. 34 f. Mit der Frage: „wo habt ihr ihn hingelegt?“ wolte Jesus nicht blos die Grabesstätte in Erfahrung bringen, sondern zugleich den Entschluß hinzugehen andeuten. Die Antwort der Schwestern: „Herr, komm und siehe“ erregte Jesu Mitgefühl mit dem Schmerze derselben. „Es weinte Jesus.“ δακρύειν verschieden von κλαίειν ist nicht lautes Klageweinen, sondern ein Vergießen von Thränen in stillem Wehe. *Luther* gut: ‚Es gingen ihm die Augen über.‘ Thränen traten ihm in die Augen. ‚Beides sein Zorn und seine Thränen galten dem einen Gegenstande, dem Tode‘ (*Guml.*). Obgleich Jesus wußte, daß er den Todten auferwecken werde, so war doch der Tod auch für ihn schmerzlich. Wenn *Baur* u. *Keim* die Thränen um einen Gestorbenen, welchem man mit der Gewißheit der Wiederbelebung naht, unnatürlich finden, und *Strauß* die Thränen auf ihren Unglauben bezieht, als Copie von Luk. 19, 41, und dem zufolge v. 35 für eins der erdichteten Mißverständnisse Jesu erklärt, so setzen diese Annahmen das zu Beweisende, nämlich die Erdichtung der Erzählung als zweifellos voraus und gründen sich auf totale Verkennung der wahrhaft menschlichen Natur des Sohnes Gottes. Der menschgewordene Sohn Gottes der evangel. Geschichte war nicht apathisch, sondern besaß und zeigte Mitgefühl mit dem Leiden und Elende der Menschen und hat auch, um den bösen Feind zu überwinden, nicht blos zum Scheine, sondern in Wirklichkeit gelitten und sein Blut am Kreuze vergossen, vgl. Hebr. 2, 17 f.

V. 36 f. Jesu Thränen wurden von den anwesenden Juden verschieden beurteilt. Die Einen sagten: „Siehe, wie er ihn lieb hatte“. Etliche aber: „Konte der welcher die Augen des Blinden geöffnet hat, nicht machen, daß auch dieser nicht gestorben wäre?“ Die Rede dieser τινές wird von *Chrys., Theophyl., Calv.* u. fast allen älteren Ausll., auch noch von *Mey., Lthdt., God., Weiß* als Ausdruck böswilligen Unglaubens gefaßt, der in den Thränen Jesu Zeichen entweder seiner Ohnmacht oder des Mangels an Liebe erblicke. Aber das gegensätzliche δέ reicht zur Begründung dieser Annahme nicht aus, sondern dient nur zur Unterscheidung der τινές von den anderen, welche in den Thränen Jesu Zeichen seiner Liebe fanden. Zwar athmet die Aeußerung der τινές nicht Wolwollen gegen Jesum, aber auch nicht böswilligen Sinn. Sie glaubten ja, daß Jesus den Blindgeborenen wunderbar geheilt hat, und können darum nicht begreifen, wie er nicht auch den Lazarus habe vom Tode bewahren können. An jene Blindenheilung erinnern sie, nicht an die galiläischen Todtenerweckungen Jesu, weil die Blindenheilung erst kürzlich in Jerusalem geschehen war, jene galiläischen Wunder an der Tochter des Jairus und dem Jünglinge zu Nain aber vor längerer Zeit vorgefallen und den in Jerusalem heimischen Juden vielleicht nicht einmal bekant geworden waren. Von der wunderbaren Blindenheilung aber zogen sie einen Schluß auf die Möglichkeit nicht der Erweckung des todten Lazarus, sondern nur seiner Bewahrung vor

dem Sterben. Aus dieser ihrer Rede folgt daher nicht, daß sie Jesu entweder die Macht oder den Willen, den erkrankten Lazarus wunderbar zu heilen, absprachen, sondern nur, daß ihnen die Nichtrettung desselben vor dem Tode unbegreiflich erscheint, weil sie von der göttlichen Absicht, die für Jesu Handeln bestimmend war, keine Ahnung hatten und der Gedanke, daß Jesus auch einen schon 4 Tage im Grabe Liegenden ins Leben zurückrufen könne, ihnen eben so ferne lag wie der Martha, die auch Jesu Zusage: ‚dein Bruder wird auferstehen', nicht anders als von der Auferstehung am jüngsten Tage verstehen kann, bis Jesus sie eines Besseren belehrt (v. 23 f.). Aus diesen Gründen kann ich in der Aeußerung dieser Juden keine feindselige Gesinnung gegen Jesum erblicken, aber freilich auch nicht besonderes Wolwollen, das auf einem starken Glauben an Jesu Wundermacht beruhte, wie *Lcke., Thol., de W., Brckn., Hngstb.* mehr oder weniger darin sehen, sondern kann dieselbe nur für einen aus teilnehmender Liebe gegen Lazarus und seine Schwestern hervorgegangenen Ausdruck der Unbegreiflichkeit des Handelns Jesu im vorliegenden Falle halten. — Damit stimt auch v. 38: „Jesus nun wiederum in sich ergrimmend komt zum Grabe". εἰς τὸ μνημεῖον nicht: in das Grab, sondern zum Grabe hin, wie das Folgende zeigt. Daß dieses neue Ergrimmen Jesu durch das Verkennen seiner Liebe hervorgerufen sei (*Lthdt.*), folgt nicht aus dem οὖν; denn ἐμβριμ. kann wegen des dabeistehenden πάλιν nicht anders als in v. 33 gefaßt werden. Selbst wenn es durch die Rede der Juden veranlaßt sein solte, kann es nicht gegen böswillige Gesinnung derselben gerichtet sein, sondern nur Jesu Eifer gegen den grausamen Feind des menschlichen Geschlechts ausdrücken. *Quia non accedit Christus ad sepulcrum tanquam otiosus spectator, sed athleta qui se ad certamen instruit, non mirum est si iterum fremat; violenta enim mortis tyrannis, quae illi vincenda erat, ante oculos versatur,* bemerkt *Calvin* und zieht diese *ratio* der Herleitung des Ergrimmens aus Indignation über den Unglauben der Juden als passender vor, *quod (Jesus) rem ipsam magis quam homines intuitus fuerit.* — In Vorbereitung auf das Wunder wird v. 38[b] das Grab beschrieben: Es war eine Kluft und ein Stein lag auf (oder an) derselben. σπήλαιον führt auf ein in Felsen gehauenes Grab, wie es Wolhabendere für sich anzulegen pflegten (vgl. *m.* bibl. Archäol. S. 571 f.), entweder mit einem mehr senkrechten Eingang auf Treppenstufen, oder mit einem horizontalen Eingang, der mit einem Steine verschlossen war. Im ersteren Falle lag der Stein über dem Eingange, im anderen Falle war er schräg an den Eingang angelegt. Beides kann ἐπ' αὐτῷ ausdrücken; und welcher Art dieses μνημεῖον war, läßt sich nicht entscheiden, da bei Jerusalem sich beiderlei Arten finden. Vgl. *Robins.* Pal. II S. 175 u. Neuere Forsch. S. 327 ff. und *Tobler,* Golgatha S. 251 ff. Die Angaben über das Grab des Lazarus in Bethanien, welches schon in *Itiner. Hierosol.* im J. 333, und von *Hieron.* im *Onomast. s. v. Bethania* 70 Jahr später erwähnt wird mit einer darüber erbauten Kirche, gründen sich auf unsichere Ueberlieferung; vgl. *Robins.* Pal. II S. 311.

V. 39—44. *Die Auferweckung.* — V. 39 f. Als Jesus befahl, den Stein abzuheben, um den Zugang zu dem Todten zu öffnen, erhob Martha das Bedenken: „Herr, er riecht schon, denn er ist viertägig" d. h. er liegt schon 4 Tage im Grabe. Zu beachten ist hierbei die Bezeichnung der Martha als „die Schwester des Gestorbenen", die nach der wiederholten Bezeichnung der Martha und Maria als Schwestern des Lazarus nur begreiflich erscheint, wenn sie das Motiv ihres Bedenkens gegen die Oeffnung des Grabes andeuten soll. Martha wolte sich und Jesu den Anblick des Todten ersparen, indem der natürliche Schauder des schwesterlichen Herzens sich dagegen sträubte, weil sie meint, daß die Verwesung der Leiche schon eingetreten sei. Dies sagt ihr Wort ἤδη ὄζει. Daraus haben viele Ausll. geschlossen, daß die übliche Einbalsamirung des Leichnams nicht stattgefunden hatte. Aber dieser Schluß ist nicht bündig. Denn die hebräische Einbalsamirung war verschieden von der ägyptischen, bei der der Leichnam, wenn auch nicht Gehirn und Eingeweide herausgenommen wurde, doch 70 Tage in Natron gelegt wurde (*Winer* RW. I, 307 f.). Sie bestand nur darin, daß man den Todten mit kostbarem Oele salbte (12, 7) und mit aromatischen Spezereien umwickelte 19, 39 ff. (vgl. *m.* bibl. Archäol. S. 571 f.), wodurch der Verwesungsprozeß wol verzögert aber nicht dauernd verhindert wurde. Bei der Wolhabenheit der Familie ist ein Grund zur Unterlassung des Einbalsamirens nicht abzusehen. Aus der Hoffnung der Schwestern, daß ihr Bruder nicht zu bleibendem Tode im Grabe sein werde, läßt sich dieselbe nicht mit *Hngstb.* erklären, wie das Wort der Martha: er riecht schon klärlich zeigt. Doch hat Martha dies nicht auf Grund thatsächlicher Warnehmung gesagt, sondern, wie der hinzugefügte Grund: τεταρτ. γάρ ἐστιν zeigt, nur aus der seit dem Tode verflossenen Zeit vermutet, nach der bei Leichen gemachten Erfahrung. Es bleibt daher fraglich, ob diese ihre Vermutung richtig war, wie mit vielen Ausll. noch *Guml., Stier* u. *Hngstb.* als unzweifelhaft annehmen — aber ohne zureichende Gründe. Da die Juden ihre Toden bald nach dem Verscheiden bestatteten und die Verwesung bei den Gestorbenen überhaupt bald früher bald später eintritt und in einem kühlen Felsengrabe jedenfalls langsamer vor sich geht als an einem warmen Orte, so bedarf es gar nicht der ‚aus der Luft gegriffenen Annahme eines Wunders", um einen Gestorbenen eine Zeitlang vor der Verwesung zu schützen, sondern nur der Annahme, daß Lazarus, da er nach göttlichem Willen zur Verherrlichung der Ehre Gottes und Christi auferwekt werden solte, durch eine nicht über die Grenze natürlicher Umstände hinausgehende göttliche Providenz vor der sofort eintretenden Verwesung geschüzt wurde. Noch weniger läßt sich aus der Erwähnung des ἤδη ὄζει mit *Hngstb.* folgern, daß der Evangelist dieses berichte, um die Größe des Wunders vor Augen zu stellen, oder mit *Stier* durch Berufung auf die Auferweckung am jüngsten Tage beweisen, daß Lazarus bereits der Verwesung anheimgefallen war. Denn hierbei ist der Unterschied jener neuschöpferischen Erweckung von der Wiederbelebung des alten sterblichen Leibes übersehen (*Lthdt.*). Johannes

aber teilt jenes Wort der Martha mit zum Beweise, daß sie die Auferweckung des geliebten Bruders nicht mehr für möglich hielt. Mochte sie auch auf das Wort Jesu v. 4 die Hoffnung, daß Jesus ihren Bruder nicht werde sterben lassen, gegründet haben, so war doch diese Hoffnung, als der Bruder wirklich starb, erschüttert und mußte von Tage zu Tage mehr schwinden, als Jesus noch immer nicht kam. Hoffnungslosigkeit sprach sie auch nach der endlichen Ankunft Jesu bei der Begegnung mit ihm aus (v. 21); und wenngleich Jesu Zusage, daß ihr Bruder auferstehen werde u. s. w., ihre Hoffnung wieder belebte, so wich dieselbe doch, als sie vor dem Grabe stand, dem Urteil der natürlichen Vernunft, daß ein der Verwesung anheimgefallener Todter nicht wieder ins Leben zurückgerufen werden könne. — V. 40. Diesem Mangel an festem Glauben sezt der Herr den Hinweis auf seine gegebene Verheißung entgegen. „Sagte ich dir nicht, daß du, wenn du glaubtest, die Herlichkeit Gottes sehen würdest". εἶπον weist auf v. 23—26 zurück, doch so, daß die dort ausgesprochene Verheißung in die Worte von v. 4 gefaßt ist. In der Erweisung Jesu als die Auferstehung und das Leben (v. 25) wird die Herrlichkeit Gottes d. i. die Verherrlichung Gottes durch den Sohn offenbart und von denen welche glauben gesehen.

V. 41 ff. Sie hoben nun den Stein hinweg. Subject zu ἦραν, das nicht näher bestimt ist, sind nicht die Schwestern, sondern Männer von den anwesenden Juden. Jesus aber hob seine Augen in die Höhe (gen Himmel) und sprach: „Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast". Diese Worte enthalten nicht eine in der Form des anticipirten Dankes ausgesprochene Bitte (*Hngstb., Ew.* u. A.), sondern Dank für die Erfüllung der früher ausgesprochenen Bitte. Schon als er den Schwestern sagen ließ, daß die Krankheit ihres Bruders zur Verherrlichung Gottes gereichen werde, war Jesus sich dessen bewußt, daß er Lazarus vom Tode auferwecken werde. Schon damals hatte er sich die Macht dazu vom Vater erbeten und sie auch empfangen, wenn dies auch bei v. 4 nicht erwähnt ist. — V. 42. „Ich aber wußte, daß du allezeit mich erhörst; aber wegen des umstehenden Volks sagte ich's (nämlich das Dankeswort v. 41), auf daß sie glauben, daß du mich gesandt hast". ἐγὼ ᾔδειν geht auf die Zeit, da er jenes Gebet an Gott richtete, und soll nur die aus der Wesensgemeinschaft mit dem Vater sich ergebende Gewißheit ausdrücken, daß sein Wollen des Vaters Wille ist und er als der menschgewordene Sohn ohne des Vater Willen nichts thut und im Stande seiner Erniedrigung sich die Kraft zur Ausführung desselben vom Vater erbittet. Einzig in der Absicht, daß die Umstehenden sein Wirken als Vollziehung des väterlichen Willens erkennen und dadurch im Glauben an seine göttliche Sendung gestärkt werden sollen, hat Jesus dem Vater für die Erhörung seiner Bitte laut vor den Anwesenden gedankt; nicht um der Meinung vorzubeugen, als habe er im vorliegenden Falle sich etwas Besonderes erbeten, dessen Gewährung ihm hätte zweifelhaft sein können. — V. 43 f. Nachdem er dies gesprochen rief er mit starker Stimme laut (φωνῇ μεγάλῃ ἐκραύ-

γασεν): „Lazarus, hierher heraus!“ (komm heraus). Der laute Ruf mit starker Stimme deutet die Machtäußerung Jesu über den Tod an; und dieser Ausdruck ist nicht gewählt im Gegensatze gegen das Murmeln der Todtenbeschwörer (Jes. 8, 19. 29, 4), wie *Lampe, Beng., Stier, Guml.* u. A. meinten; denn diese Vergleichung liegt ganz ferne. Der Zuruf ist wie bei anderen Todtenerweckungen (Mrk. 5, 41. Luk. 7, 14. 8, 54) an den Todten gerichtet, und gleichzeitig mit dem Rufe ist die Erweckung erfolgt. Irrig und schriftwidrig erklärt *Weiß* nach dem Vorgange von *Orig.* u. *Lampe* die Vorstellung, daß Jesus durch seinen Ruf Lazarum aus dem Tode erwekte, für contextwidrig, da nach v. 41 Lazarus das Leben schon von Gott wieder empfangen hatte, also Jesus ihm nur den Befehl gebe, es wieder zu nehmen (!). Denn nach der Schrift ist der Todtenerwecker nicht Gott der Vater, sondern der Sohn Gottes, dessen Stimme die Todten hören (5, 25); und Jesus dankt in v. 41 dem Vater nicht dafür, daß er ihn seine Bitte, dem bereits vom Tode Erwekten das Aufstehen und Herauskommen aus dem Grabe anzukündigen, gewährt habe, sondern für die Verleihung der Macht, dem Todten das Leben wiederzugeben. — V. 44. „Es kam heraus der Gestorbene, an den Füßen und den Händen mit den Binden umbunden und sein Gesicht war mit einem Schweißtuche umhüllt“ — also in der völligen Leichenausstattung. κειρίαι Binden sind schmale Leinwandstreifen, 19, 40 u. 20, 5 ff. ὀθόνια genant. Um das Gehen des so Eingehüllten zu erklären, braucht man nicht mit *Basil.* u. a. Kchv., auch *Lampe* ein neues Wunder anzunehmen. Denn die Binden waren entweder nach ägyptischer Sitte um die einzelnen Glieder gewickelt, so daß die Bewegung der Füße und Hände dadurch nicht gehindert wurde, oder sie waren nur locker um den Körper geschlungen, daß sie durch die Bewegung weiter gelockert das Gehen ermöglichten. Das Schweißtuch, das über dem Gesichte, nach 20, 7 auf dem Haupte d. i. über die Stirn gelegt war, hat wol die Augen nicht so fest bedekt, daß das Sehen ganz unmöglich war. Das Erscheinen des Wiederbelebten in der Todtenausstattung solte nur den Gegensatz des Lebenden und seiner Todtenerscheinung anschaulich machen und den Eindruck hervorbringen, daß nicht er es war, der sich dem Tode entrungen hat, sondern eine höhere Macht, die über ihn gekommen ist und ihn dem Tode entrissen hat (*Lthdt.*). Das fühlen auch die Umstehenden und sind betroffen, so daß Jesus ihnen sagen muß: „Löset ihn und lasset ihn gehen“, d. h. befreit ihn von seinen Binden, daß er ungehemt gehen kann, womit nicht gesagt ist, daß Lazarus allein nach Hause gehen solte.

Ueber keine andere evangelische Erzählung sind so verschiedene und widersprechende Urteile gefällt worden, wie über den johanneischen Bericht von der Auferweckung des Lazarus. „Nicht nur die kirchlich gläubigen, sondern auch kritisch prüfende Ausleger der neueren Zeit, wie *Meyer*, finden es nur aus der eigenen tiefen und teilnehmenden Erinnerung begreiflich, daß ‚in dem Berichte dieses lezten und größten Wunders die künstlerische Darstellung am vollendetsten hervortritt und die Warheit und Wirklichkeit des

Hergangs mit ganz besonderer Lebendigkeit, Treue und Begeisterung auch in ihren feinsten Zügen bewahrt und gepflegt' sei. Aehnlich urteilt *Ewald* (Gesch. Christ. S. 484): ‚Keine Erzählung dieses Apostels durchwallt eine solche tiefe Gluth und springende Lebendigkeit der Darstellung als eben diese, wo er es unternimt, das Zittern des göttlichen Lebens um das Leben des Freundes, seinen Kampf mit den Finsternissen der Welt auch hierin, und seine dennoch alles überragende, von vorne bis zulezt ungetrübte Siegesruhe und Siegesfreudigkeit in einem großen Bilde zu zeichnen. Dazwischen drängen sich die noch höheren Laute des Bewußtseins der messianischen Herrlichkeit und ihrer gewaltigen Bewährung.' — Dagegen haben *Baur* (krit. Unterss. üb. die Evang. S. 191 ff.) u. *Keim* (Leben Jesu III S. 66 ff.) nicht nur alle möglichen Zweifelsgründe alter und neuer Gegner des Evang. zusammengesucht, sondern auch allen Scharfsinn dialektischer Sophistik aufgeboten, um die wunderbare Thatsache als unmöglich darzuthun und die johanneische Erzählung in eine — wie *Keim* III S. 71 in seiner rhetorischen Kraftsprache sich ausdrükt — ‚verkünstelte, auf Stelzen gehende Geschichte und eine unnatürlich geschraubte, Mensch und Gott verwechselnde Christologie' zu verdrehen, daß, wie er meint, ‚an der Unechtheit der ganzen Geschichte *gar kein* Zweifel bleibt.' Aber die Schwächen, Unwarscheinlichkeiten und Widersprüche, in welche diese Kritik sich verwickelt, haben bereits *Beyschlag* (zur Johann. Frage S. 177 ff.) u. *B. Weiß* zu *Mey.*'s Comm. für jeden, der die Fähigkeit, geschichtliche Warheit von Dichtung zu unterscheiden, besizt, einleuchtend aufgedekt. — Wir beschränken uns daher auf eine kurze Beleuchtung derjenigen Punkte, die auch anderen, weniger radicalen Kritikern befremdlich erschienen sind.

Den hauptsächlichsten oder vielmehr den einzigen sachlichen Grund zur Leugnung des Vorgangs liefert den Kritikern das Schweigen der synoptischen Evangelien über dieses Wunder, welches auch *Brckn.* ‚wenigstens befremdlich' findet. Allerdings läßt sich dieses Schweigen weder aus schonender Rücksicht auf Lazarus und seine Schwestern (*Epiph., Grot., Herder, Olsh., Lange,* L. Jes. II S. 1133), noch aus Unbekantschaft der älteren Evangelisten mit dem Factum (*Lcke., de W.*) erklären. Denn Gefährdung des Lazarus vonseiten der feindseligen Juden (12, 10) war zur Zeit der Abfassung der synopt. Evangelien, besonders der für Heidenchristen bestimten des Mark. u. Lukas, gegen 40 Jahre nach der Begebenheit, nicht mehr zu befürchten, und Unbekantschaft mit dem Factum ist bei Matth. und Markus ganz undenkbar. Aber auch die Bemerkung, daß jene Evangelisten an die Erzählungen aus der galiläischen Zeit unmittelbar die Erzählung von der lezten Festreise Jesu und der Katastrophe in Jerusalem anreihen und so die Zeit, in welche Joh. 7—11 fält, gar nicht berühren, reicht zur Erklärung des Schweigens der Synoptiker über dieses Wunder nicht aus, wenn dasselbe, wie nicht nur *Baur, Strauß* u. *Keim,* sondern auch andere Ausll. behaupten, das größte aller Wunder Jesu war, oder ‚den Höhepunkt seiner Wunderthätigkeit' bildete, wodurch der vom Synedrium gefaßte Beschluß, Jesum zu tödten, motivirt wurde, oder wenn es den Schlüssel darböte, ohne welchen die synoptische Erzählung zum Räthsel werde. Aber diese Potenzirung dieses Wunders ist unkritische Uebertreibung seiner Bedeutung, die überhaupt nicht nach dem

äußeren Scheine zu bemessen ist. Nur wenn man unbefugter Weise die Auferweckung des Lazarus zu einer ‚Ueberwindung des schon mit allen Schrecken der Fäulnis arbeitenden Todes' macht und die synoptischen Todtenerweckungen ‚zu einer Wiederbringung des kaum erloschenen Lebens' (*Keim* III, 68) oder zu Wiederbelebungen Scheintodter abschwächt, nur dann läßt sich das Wunder an Lazarus ‚für das effectvollste unter allen Wundern Jesu und für die größte unter seinen überlieferten Todtenerweckungen' (*Keim*) ausgeben. Nicht minder übertrieben hat man die pragmatische Bedeutung dieses Wunders für die folgende Entwickelung der Ereignisse. Obgleich nämlich die Hohenpriester und Pharisäer ihren schon längst gefaßten und durch verschiedene Maßnahmen kundgegebenen Entschluß, Jesum zu tödten, infolge dieses neuen Wunders zum Beschlusse des Synedriums erhoben (v. 47 ff.), so läßt sich doch in keiner Weise behaupten, daß ‚ohne dieses größte Wunder der Tod Jesu gänzlich in der Luft hänge' (*Keim* I, 131) und die synoptische Erzählung zum Räthsel werde. Läßt man diese tendenziösen Uebertreibungen fallen, so reducirt sich dieser Einwand auf ein bloses *argumentum e silentio*, dem nur unter der grundlosen Voraussetzung, daß die Evangelisten beabsichtigt hätten, vollständige, alle einzelnen Thaten Jesu aufzählende Biographien Jesu zu liefern, eine Bedeutung beigelegt werden könte. Wie ferne aber dieser Gesichtspunkt den Evangelisten lag, hat *Beyschl.* a. a. O. S. 177 an einer unbestreitbaren Analogie anschaulich gemacht. ‚Nach 1 Kor. 15, 6 ist der auferstandene Christus mehr denn 500 Brüdern auf einmal erschienen, und wie die „Kritik" auch über die Auferstehung Jesu denken möge, — daß Paulus hier ein wirkliches und hochbedeutsames Erlebnis jener Schar von Gläubigen aus deren eigener Mitteilung erzähle, bezweifelt sie nicht. Das war also doch wol unter allen Erscheinungen des Auferstandenen die denkwürdigste, insofern mehr denn fünfhundert Zeugen auf einmal sie erlebt hatten, — und doch erwähnt kein Evangelist von ihr eine Silbe.' Wie dadurch 1 Kor. 15, 6 nicht zu einer Erdichtung des Apostels Paulus wird, so wird auch die Lazarusgeschichte durch das Schweigen der drei früheren Evangelien nicht zu einer Erdichtung des vierten Evangelisten. Wenn Matth., Mark. u. Luk. sie nicht erwähnen, so beweist dies nicht, daß sie dieselbe nicht gekant haben, sondern nur, daß sie ihr nicht die Bedeutung beilegten, welche die neueren Kritiker ‚diesem Prachtwerke von Wunder' zu vindiciren versucht haben.

Indeß *Keim* selbst scheint das *argumentum e silentio* nicht für recht beweiskräftig zu halten; denn er bemüht sich (III, 69) dasselbe durch die Bemerkung zu verstärken, daß die Synoptiker das Wunder nicht nur nicht wissen, sondern es auch leugnen, da sie das Festmahl in Bethanien erzählen, ohne im geringsten des ‚Wundermannes Lazarus' zu gedenken. Aber auch dieser Beweis wird dem ersten Teile nach aus dem *argumentum e silentio* formirt, daß Matth. u. Mark. in ihrem Berichte von der Salbung Jesu weder des Lazarus gedenken, noch den Namen der salbenden Frau nennen und nicht erwähnen, daß Jesus in Bethanien im Hause des Lazarus und der Schwestern wohnte und speiste, dagegen berichten, daß er im Hause Simons des Aussätzigen sich aufhielt (Mtth. 26, 6 ff. Mrk. 14, 3 ff.). Aber wo steht denn, was *Keim* um das Nichterwähnen zum Leugnen zu machen einträgt,

im vierten Evangelium geschrieben, daß die Speisung und Salbung Jesu im Hause des Lazarus stattfand? Nach Joh. 12, 2 war Lazarus bei jenem Gastmahle einer der geladenen Gäste, *Keim* aber hat den Gast Lazarus zum Hausherrn und Gastgeber erhoben, um einen Widerspruch zu erzwingen.

Eben so unbegründet ist die Behauptung, daß die Krisis des Schicksals Jesu nach den synopt. Evangelien durch ganz andere, weit überzeugendere Vorgänge (als durch die Auferweckung des Lazarus) zu Stande gekommen ist (*Keim* III, 69), nämlich ‚durch seinen Einzug in Jerusalem in messianischen Formen, durch seine Zelotenthat im Tempel, durch die wuchtigsten Streitgespräche mit den herschenden Parteien über die ernsten sachlichen Fragen, welche zwischen ihnen und ihm lagen' (I, 131). Anders bei Johannes. Hier werde die Katastrophe eingeleitet ‚durch den *ungeschichtlichen* messianischen Einzug in Jerusalem und eine jubelnde Einholung des Volks, die durch die Auferweckung des Lazarus in Bethanien begreiflich gemacht sei. Aber wird denn der messianische Einzug, den die Synoptiker erzählen, dadurch ungeschichtlich, daß sie die Begleitung der jubelnd vorangehenden und nachfolgenden Volksmenge berichten, ohne das Entgegenkommen vielen Volks aus Jerusalem zu erwähnen? Wieder ein *argumentum e silentio*. Oder wird dieser Einzug bei Johannes dadurch erst begreiflich gemacht, daß Jesu auf die Nachricht von seinem Kommen nach Jerusalem ein Volkshaufe aus der Stadt entgegenkomt und Jesus auf einem Eselein hineinreitet, wie auch die Synoptiker berichten? Und ist denn ‚die Krisis der Katastrophe' etwa nach Johannes durch die Auferweckung des Lazarus, dagegen nach den Synoptikern durch die Zelotenthat der Tempelreinigung und die Streitgespräche mit den herschenden Parteien herbeigeführt worden und motivirt? Nach Joh. sprachen die Pharisäer nach dem messianischen Einzuge Jesu zu einander: ‚Ihr sehet, daß ihr nichts ausrichtet; alle Welt läuft ihm nach' (12, 19), und der Beschluß des Synedriums ihn zu tödten wird nicht durch die Auferweckung des Lazarus motivirt, sondern mit den Worten: ‚dieser Mensch thut *viele Zeichen;* lassen wir ihn also, so werden alle an ihn glauben' (11, 47 f.). Nach den Synopt. suchten die Hohenpriester und Schriftgelehrten nach Jesu messianischem Einzuge und Auftreten im Tempel, wie sie ihn umbrächten — aber nicht wegen der Tempelreinigung, sondern weil das Volk über seine Lehre vor Staunen außer sich gerieth und an ihm hing (Mrk. 11, 18. Luk. 19, 48). Aus Furcht vor dem Volke aber wagten sie es nicht, sich seiner sofort zu bemächtigen, sondern versuchten zunächst ihn durch Streitreden in einem Worte zu fangen (Mtth. 21, 15); und als dieser Versuch mißlang, versammelten sie sich im Palaste des Hohenpriesters, um seine Tödtung zu beschließen, doch nicht am Feste, damit kein Aufruhr im Volke entstände (Mtth. 21, 45). Nach der synoptischen wie nach der johanneischen Erzählung hat der messianische Einzug die jüdischen Oberen nicht erst auf den Gedanken gebracht, Jesum umzubringen, wegen des großen Anhanges, den er bei dem Volke erlangt hatte, sondern nur den bereits gehegten Entschluß zur Reife gebracht. Die Differenz zwischen den beiderseitigen Berichten reducirt sich also darauf, daß Johannes die Streitreden übergeht, weil die Hohenpriester damit nichts ausrichteten, die Synoptiker die Auferweckung des Lazarus unerwähnt lassen, weil dieses Wunder die

Begeisterung des Volkes für Jesum, wenn auch erhöht, so doch nicht erzeugt hat, und für den in ihren Evangelien vorwaltenden Gesichtspunkt, den Tod Jesu als Erfüllung der Weißagung der Schrift von seinem Tode und seiner Auferstehung darzustellen, irrelevant erschien.

Noch schwächer sind die Einwände, die man aus dem Charakter der Erzählung gegen die thatsächliche Warheit derselben entnommen hat. Unbegreiflich soll nämlich das Verhalten Jesu dabei sein, daß er ohne eine ernste Abhaltung zuwartet ‚bis Lazarus stirbt und bis er im richtigen Stadium des Riechens ist', daß er sein Interesse kaltblütig dem Interesse der Freunde opfert und die Todesnot des Freundes und den Jammer der Schwestern als Mittel betrachtet zur Verherrlichung des Menschensohnes, ‚um nachträglich dem Unglücke, dessen Mithelfer er gewesen, seine natürlich unnatürlichen Thränen und seinen Grimm zu weihen', und daß er gar Gott gegenüber erklärt, daß er des Dankes für seine Erhörung im Grunde entbehren könte, weil er allezeit derselben sicher sei, und daß er des Gebetswortes zu Gott wie eines blosen Mittels für seine anderweitigen Zwecke nur bedurft habe, um das Volk von seiner göttlichen Sendung zu überführen' (*Keim* III, 70 f.). Diese Einwürfe würden jedoch nur in dem Falle von Bedeutung sein, wenn Jesus nichts weiter als ein gewöhnlicher Mensch war, der nach subjectivem Belieben und Eigensinn handelte und statt der Ehre Gottes nur seine eigene Ehre suchte. Und selbst unter dieser schriftwidrigen dogmatischen Voraussetzung würde das Zuwarten Jesu bis zum Tode des Lazarus keinen hinreichenden Grund zur Leugnung dieser Thatsache liefern, sondern nur zur Suspension des Urteils über das Motiv, welches Jesum dabei leitete, berechtigen. Aber nach dem Wortlaute der Erzählung war es nicht die Absicht der eigenen Verherrlichung, die ihn bestimte, nicht sofort nach Empfang der Nachricht von der Krankheit des Lazarus nach Bethanien zu eilen und ihn gesund zu machen, sondern die δόξα τοῦ θεοῦ und die Verherrlichung des *Sohnes Gottes* durch diese Krankheit (v. 4); und der Tod des Lazarus vor seiner Ankunft solte dazu dienen, seine Jünger und die Schwestern des Gestorbenen im Glauben zu fördern, daß Jesus die Auferstehung und das Leben ist und daß jeder, der an ihn glaubt, leben wird, auch wenn er gestorben sein wird (v. 15 u. 25 f.). Wer also mit Martha gläubig bekennen kann: „Ich habe geglaubt, daß du bist Christus der Sohn Gottes, der in die Welt komt" (v. 27), dem wird auch das Benehmen Jesu bei diesem Vorgange nicht zum Aergernis und Stein des Anstoßes werden. Die Thränen Jesu und sein Ergrimmen im Geiste kann nur der unnatürlich finden und sein Dankgebet für ein ‚Scheingebet' oder ‚Schaugebet' ausgeben, der mit *Strauß*, *Weisse*, *Baur* u. *Keim* die göttliche und menschliche Natur Jesu Christi *a priori* leugnet und in überspanntem Gnosticismus den im Fleisch erschienenen Gottessohn in den abstracten Begriff eines herzlosen Logoschristus verkehrt.

Ganz mißlungen ist endlich der Versuch der destructiven Kritiker, die Entstehung der Erdichtung der Lazarusgeschichte plausibel zu machen. — Von der Annahme ausgehend, daß einerseits die Maria in Bethanien nicht nur mit der Maria Magdalena, sondern auch mit der ungenanten Sünderin, die im Hause des Pharisäers Simon Jesu Füße salbte (Luk. 7, 37), identisch

sei, andrerseits dieser *Pharisäer* Simon mit dem Gastgeber Simon dem *Aussätzigen* (Mtth. 26, 6 ff. Mark. 14, 3 ff.) eine Person sei und überhaupt nur eine einmalige Salbung Jesu stattgefunden habe[1], hat man aus der Verschiedenheit der evangelischen Berichte über Jesu Salbung in Galiläa (bei Luk.) und der in Bethanien (bei Mtth., Mark. u. Joh. 12, 1 ff.) die Ungeschichtlichkeit entweder der Lukanischen Ueberlieferung oder der johanneischen Relation gefolgert auf Grund des Axioms, daß die Evangelisten vollständige Biographien Jesu liefern wolten. Von diesen Voraussetzungen aus hat dann die antijohanneische Kritik die Auferweckung des Lazarus für den Superlativ der

---

1) Ueber das Verhältnis der Lukanischen Salbung und der in Bethanien, sowie über das Verhältnis der drei Marien zu einander finden wir schon bei den Krchvv. widersprechende Ansichten, indem die griechischen Väter seit *Origenes* die drei Marien für verschiedene Personen hielten, dagegen *Tertullian* u. *Ambros.* die Sünderin und die Frau, welche den Herrn zu seinem Begräbnisse salbte (Maria von Bethanien), identificirten. Diese Vorstellung wurde durch *Gregor* d. Gr. in der abendländischen Kirche befestigt, aber zur Zeit der Reformation von *le Febre d'Estaple (Faber Stapulensis)* und dem Bischof *Fisher* von Rochester bestritten, denen *Erasmus* beipflichtete, doch ohne daß es gelang die herschend gewordene Ansicht zu verdrängen. In der evangelischen Kirche erklärten sich *Lyser, Calov, Bengel* für die Verschiedenheit, und *Deyling* hat sie in s. *Observatt. ss. P. III, obs. 21* ausführlich zu begründen gesucht, wogegen *Grotius* zu Mtth. 26, 6 die Sünderin bei Luk. c. 7 mit der Maria des Lazarus identficirte, aber zweifelte, ob die Maria des Lazarus mit der Maria Magdal. identisch sei. Vgl. den Artik. Maria Magdalena in *Herz.*'s Realencykl. IX S. 102 ff. — In neuester Zeit hat *Hngstb.* (Evang. Joh. II S. 198—224) die Identität der drei Marien und der beiden Salbungen (Luk. 7 u. Mtth. 26. Joh. 12) neu zu erhärten versucht durch die Annahme daß der reiche Pharisäer Simon aus Galiläa auf einer Festreise die Bekantschaft der Martha gemacht, dieselbe geheiratet, ein Landgut in Bethanien gekauft und dort mit ihr sich niedergelassen habe, während Maria in Galiläa geblieben und dort auf dem Wege der Sünder gegangen war. Nachdem aber der Herr sieben böse Geister aus ihr ausgetrieben hatte, sei sie ihm auf seinen Wanderungen in Galiläa nachgefolgt, und habe ihn, als er Galiläa verließ, nach Jerusalem begleitet und ihren Wohnsitz bei der Schwester in Bethanien genommen. Dort habe auch Lazarus eine neue Heimat gefunden, indem sein reicher Schwager ihn, nachdem er einen ähnlichen Gang wie seine Schwester Maria gemacht hatte, in sein Haus aufnahm und ihm das Gnadenbrot gab, wie aus der Parabel vom Lazarus zu schließen sei. — Aber für diese Combination, die man nicht ohne Grund einen Roman genant hat, den *Hngstb.* aus den biblischen Berichten herausgesponnen habe, würden die bibl. Angaben über die genanten Personen doch nur in dem Falle mögliche Anhaltspunkte liefern, wenn die Namen Maria und Simon bei den Juden so ungewöhnlich und selten gewesen wären, daß nicht verschiedene Personen so hätten heißen können. Aber das Gegenteil hiervon erhellt schon daraus, daß außer den in Frage stehenden drei Marien auch die Mutter des Herrn, die Mutter des Jakobus und Joses (Mtth. 27, 56. Mrk. 15, 40. 47. Luk. 24, 10) und die Mutter des Johannes Markus (Act. 12, 12) Maria heißen. Und den Namen Simon führen außer den in Frage stehenden, im N. T. nicht weniger als 7 verschiedene Personen: 1. u. 2. die Apostel Petrus u. Simon der Eiferer (Mtth. 10, 4), 3. ein ἀδελφός Jesu (Mrk. 6, 3. Mtth. 13, 55), 4. der Vater des Judas Ischariot (Joh. 6, 71. 12, 4. 13, 2), 5. der Mann von Kyrene, welcher Jesu Kreuz tragen mußte (Mtth. 27, 32), 6. der Zauberer in Samaria (Act. 8, 9) und 7. der Gerber zu Joppe Act. 9, 43.

Ueber die Verschiedenheit der Salbung im Hause des Pharisäers Simon von der in Bethanien s. m. Comm. zu Luk. 7, 36 u. Mtth. 26, 6 ff.

synoptischen Todtenerweckungen erklärt und den armen Lazarus in der Parabel vom reichen Mann zu Hilfe genommen, um die Ungeschichtlichkeit der Auferweckung des Lazarus zu erweisen. Zur Herstellung dieses Gewebes von grundlosen Annahmen und Voraussetzungen wurde die Maria in Bethanien zu einer anrüchigen Sünderin gemacht, wofür in der evangelischen Ueberlieferung jeder Anhaltspunkt fehlt, weiter der arme Lazarus, welcher nach der Parabel vor der Thür des reichen Mannes lag voller Schwären (ἡλκωμένος Luk. 16, 20) mit dem kranken und an seiner Krankheit sterbenden Lazarus in Bethanien identificirt, als ob πτωχός und ἀσθενῶν einerlei Dinge wären, ferner der Lazarus der Parabel für aussätzig erklärt, ohne zu bedenken, daß ein Aussätziger nicht vor der Thür des Hauses eines reichen Mannes liegen konte, da der Aussatz aus der Gesellschaft der Lebenden ausschloß, endlich die Auferweckung des Lazarus mit der in der Parabel erwähnten Bitte des reichen Mannes, daß Abraham den in seinem Schoße ruhenden Lazarus zu seinen Brüdern hinaufschicken möge, um sie vor der Pein der Hölle zu bewahren, combinirt, trozdem daß der Lazarus der Parabel nicht in die irdische Welt gesendet, der Bruder der Maria und Martha dagegen durch die Auferweckung seinen Schwestern wiedergegeben wird. So *Zeller*, Theol. Jahrbb. 1843. S. 89 ff., *Baur*, Theol. Jahrbb. 1844 u. Unterss. über die Evangg. S. 191 f. 249; *Strauß*, Leben Jesu II S. 153 u. Leben Jesu f. d. Volk 1864 S. 470, und *Holtzmann* in *Hilgf.*'s Ztschr. 1869. S. 450 mit specieller Darlegung der Beziehungen, endlich *Keim*, L. J. I, 132. II, 133. III, 66 f. 72 f. 229. — Solche kritische Ungeheuerlichkeiten bedürfen keiner Widerlegung; sie richten sich selbst.

V. 45—53. **Die Wirkung dieser wunderbaren Thatsache.**[1] — V. 45 f. Viele von den Juden, die zu Maria gekommen waren und geschaut hatten was Jesus gethan, glaubten an ihn. Etliche aber aus ihnen gingen hin zu den Pharisäern und sagten ihnen was Jesus gethan hatte. Die Juden, welche Augenzeugen des Wunders waren, schieden sich in zwei Klassen. Viele gelangten dadurch zum Glauben an Jesum; etliche aber zeigten die That Jesu den Pharisäern an. Die ersteren sind näher bezeichnet als solche, die zu Maria gekommen waren und das Wunder geschaut haben. Maria ist speciell genant als die zu welcher sie gekommen, nicht als die bekantere (*Weiß*), vielmehr als die trostbedürftigere (*Lthdt.*), denn sie waren ja gekommen, sie zu trösten (v. 31). θεᾶσθαι bezeichnet hier, wie überall bei Johannes nicht das blose Sehen, sondern das verständnisvolle Anschauen, vgl. 1, 14. 32. 38. 4, 35. 6, 5. Dies hatte sie zum Glauben geführt. Die anderen (τινὲς ἐξ αὐτῶν *sc.* τῶν Ἰουδαίων) zeigten die That den Pharisäern an,

1) In v. 45 ist ἅ vor ἐποίησεν warscheinlich nach dem ἅ v. 46 conformirt und mit *BC*D* ὅ zu lesen. Das Subject ὁ Ἰησοῦς (Rec. *Griesb.*, *Scholz* mit *DΛΓΔ al.*) fehlt in ℵ*BC al.* und ist Zusatz. — In v. 50 ist λογίζεσθε nach ℵ*ABDL*, Minusk., *Orig.*, *Cyrill.* mit *Griesb.* u. *Tisch. 8* dem διαλογίζεσθε der Rec. mit *ΧΓΔΛΠ* vorzuziehen; warscheinlich auch ἡμῖν mit *BDLMXΓ cet.* und *Tisch. 8* richtiger als ὑμῖν in *AEGHIKSU cet.*, das *Lachm.* vorgezogen hat. — V. 53. Statt συνεβουλεύσαντο (Rec. mit *AILXΓΔΛΠ al.*) hat *Tisch.* nach ℵ*BD* Minusk. ἐβουλεύσαντο aufgenommen.

waren also nicht gläubig geworden. Denn ἐξ αὐτῶν mit *Lthdt.* auch auf die Gläubiggewordenen zu beziehen, verbietet der Relativsatz οἱ ἐλθόντες κ. θεασ., durch welchen die πολλοί näher charakterisirt sind. Nur wenn statt dessen τῶν ἐλθόντων κ. θεασαμένων stände, würde ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν von allen zu Maria gekommenen Juden insgemein gelten und τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν als Beschränkung des πολλοί gefaßt werden könnên. Diese τινές waren natürlich auch nach Bethanien gekommen und hatten das Factum gesehen, denn sie zeigten ja den Pharisäern an, was Jesus gethan hat; aber sie waren nicht gläubig geworden. Die Anzeige erstatteten sie den Pharisäern nicht in wolwollendem Sinne, um denselben das Wunder zu bezeugen (*Orig.*) oder das Urteil der Pharisäer ‚als Autorität für sich und andere' zu vernehmen (*Lthdt.*), sondern wenn auch nicht in böswilliger Absicht, um Jesum als Goëten (*Euthym.*) oder als *sacrilegus,* der den Leichnam ausgegraben habe (*Theophyl.*), anzuzeigen, so doch um die Pharisäer als Wächter des Gesetzes von dem seinen Anhang im Volke in bedenklicher Weise vergrößernden Treiben Jesu in Kentnis zu setzen.

V. 47—53. *Der Beschluß des Synedriums.* — V. 47 f. Infolge dieser Anzeige brachten die Hohenpriester und Pharisäer eine Rathssitzung zusammen. Die ἀρχιερεῖς und die Φαρισαῖοι sind zusammengestelt wie 7, 42, nur die ἀρχ. voran, als die welche eine Synedriumssitzung berufen konten. συνέδριον ohne Artikel ist Appellativum, nicht Eigenname des Hohenrathes, sondern Rathssitzung, aber das Wort συνεδρ. gewählt, um die Versammlung als eine Berathung des Hohenrathes zu bezeichnen. Diese Rathssitzung ist nicht mit der Mtth. 26, 3 erwähnten Versammlung der Hohenpriester und Schriftgelehrten zu identificiren und mit *Keim* (III, 240) für eine Neugestaltung von Mtth. 26, 3 auszugeben. Denn hier handelte es sich um eine Beschlußfassung über die Tödtung Jesu, in Mtth. 26, 3 nur über den *modus procedendi,* über die Ausführung des schon gefaßten Mordbeschlusses. Τί ποιοῦμεν; was thun wir? Der Indicat. Präs. ist gesezt statt des deliberativen Conjunctivs oder des Futurs, um die Zweifellosigkeit, daß etwas geschehen müsse, auszudrücken; vgl. *Winer* Gr. §. 41, 3[b] S. 267. ὅτι Grund angebend: weil (da) dieser Mensch viele Zeichen thut. Diesem seinen Thun muß Einhalt gethan werden. „Wenn wir ihn so lassen (οὕτως ohne einzuschreiten), werden alle an ihn glauben und werden die Römer kommen und uns sowol die Stätte als auch das Volk nehmen." ἀροῦσιν *tollent* (*Vlg.*), nicht = ἀπολέσουσιν (*Euthym., Beza, Grot.* u. A.). ὑμῶν mit Nachdruck voraufgestelt. τὸν τόπον ist nicht der Tempel (*Lcke., de W., Bg.-Cr., Hngstb.*), was weder mit Mtth. 23, 38 noch mit Act. 6, 13 zu beweisen ist, auch nicht das Land (*Luther, Beng.*), sondern die Stadt Jerusalem als der Sitz des Synedriums und der Hierarchie (*Chrys., Grot., Ew., Lthdt., Mey., Weiß*). τὸ ἔθνος das Volk in seiner Eigenart als Nation, im Unterschiede von ὁ λαός (v. 50) das Volk vonseiten der Menge, als Masse oder Haufen, von λάω zusammenfassen, umfassen, die durch Localität oder einen Raum umfaßte Volksmenge (vgl. *Passow,* Hwb. *s. v.*). Sie fürchten also

für ihre Stadt und ihr Volk; nicht die Zerstörung Jerusalems und die Vernichtung des Volks durch die Römer (*Lcke.*), sondern den Verlust ihrer Herschaft über Stadt und Volk, und zwar dadurch, daß alle an Jesum glauben werden, wenn sie seinem Wirken kein Ende machen. Daraus erhellt, daß die Furcht vor den Römern mehr Vorwand ist, als ernstlich gemeint. Denn so weit kanten sie ohne Zweifel Jesum, daß sie wissen konten, wie er nicht darauf ausging, einen Aufstand gegen die Römer herbeizuführen, vielmehr der politisch-messianischen Volksbewegung sich entzog (vgl. 6, 15); während die jüdischen Hierarchen nur mit innerem Widerstreben sich unter die ihnen verhaßte Herschaft der Römer beugten. Auch an die Gefahr, daß die Römer eine religiöse Bewegung unter dem Volke politisch fassen möchten, war nicht ernstlich zu denken, wie das Verhalten des Pilatus bei dem Processe gegen Jesum zeigt. — V. 49. Die Furcht vor den Römern benuzte der Hohepriester Kajaphas, um den Beschluß der Tödtung Jesu im Synedrium, unter dessen Gliedern auch heimliche Anhänger Jesu sich befanden, durchzusetzen. Ueber *Kajaphas* s. das Nähere zu Mtth. 26,3. Er hatte das Hohepriestertum schon unter dem Vorgänger des Pontius Pilatus, dem Procurator Valerius Gratus erhalten und bekleidete dieses Amt 18 Jahre, etwa 18—36 nach Chr. Geb.; vgl. *Schürer* Neutest. Zeitgesch. S. 419. Der Evangelist bezeichnet ihn als εἷς τις *unus quidam,* als den einen der Rath wußte, und weiter als ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου Hoherpriester jenes Jahres seiend, d. i. nach v. 51 jenes denkwürdigen Jahres. Darin liegt weder die Vorstellung von einem jährlichen Wechsel des Hohepriestertums (*Strauß, Schenkel, Scholten*), noch eine Hindeutung auf den häufigen Wechsel desselben (*Hngstb.*), oder auf einen Wechsel zwischen ihm und seinem Vorgänger und Schwiegervater Annas (18, 13) in der jährlichen Darbringung des großen Versöhnopfers (*Ebr.*), sondern nur, daß gerade dieser Mann in jenem Jahre, in welchem Jesus nach göttlichem Rathe den Tod erleiden solte, Hoherpriester war. Kajaphas sprach zu den Versammelten: „Ihr wisset nichts (d. h. versteht nichts in solchen Fragen der Politik, *Lthdt.*) und überlegt auch nicht (λογίζεσθε), daß es uns (ἡμῖν oder euch ὑμῖν) frommt, daß ein Mensch für das Volk sterbe und nicht das ganze Volk umkomme (zu Grunde gehe)." Die Construction des συμφέρει mit ἵνα gehört dem späteren griechischen Sprachgebrauche an, statt der mit dem Infinitiv bei Objectssätzen, indem die ursprüngliche Zweckbeziehung nur noch als etwas Wünschenswertes gedacht ist, vgl. *Winer* Gr. §. 44, 8 S. 316. ὑπέρ zum Besten, *in commodum,* um vor dem drohenden Verderben zu bewahren. Ueber den Unterschied von λαός und ἔθνος s. zu v. 48. Der Gedanke ist folgender: Ihr überlegt gar nicht, daß es uns oder euch zum Vorteil gereicht, *einen* Menschen zu opfern, um das ganze Volk zu retten.

V. 51 f. Hierzu bemerkt der Evangelist: dieses Wort hat Kajaphas nicht aus sich selber d. h. nach eigenem Wissen gesagt, sondern als Hoherpriester jenes Jahres ohne es zu wissen ein prophetisches Wort geredet, welches in anderem als dem von ihm gemeinten Sinne in Er-

füllung ging. Diese Bemerkung ist jedoch nicht so zu verstehen, als schreibe Johannes damit dem Hohenpriester als solchem die Gabe der Weißagung zu, als Rest des im Gesetze des A. Test. dem Hohenpriester verliehenen Rechtes durch das Medium des Urim und Tummim als Unterpfand der göttlichen Erleuchtung, in wichtigen das Wohl der ganzen Gemeinde betreffenden Angelegenheiten den göttlichen Willen zu erfragen (Exod. 28, 30. Num. 27, 21; vgl. *m.* bibl. Archäol. S. 191). Denn diese Befragung Gottes kam schon seit den Zeiten Salomo's außer Uebung, und hat jedenfalls nach dem babylonischen Exile, da im neuen Tempel mit der Bundeslade die göttliche Schechina fehlte, nicht mehr stattgefunden. Zur Zeit des Serubabel gab es keinen Hohenpriester mit dem Urim und Tummim mehr; und die in Esr. 2, 63 ausgesprochene Erwartung, daß ein solcher mit der Wiederherstellung des gesetzlichen Cultus in dem zu erbauenden Tempel wieder erstehen werde, hat sich nicht erfüllt; s. *m.* Comm. zu Esr. 2, 63. Nach dem ums J. 400 v. Chr. lebenden Propheten Maleachi verstummte auch die Weißagung im jüdischen Volke bis zur Sendung Johannes des Täufers. Mit ἐπροφήτευσεν bezeichnet der Evangelist das Wort des Kajaphas nur in dem Sinne, als derselbe durch göttliche Beeinflussung eine Warheit über den Tod Jesu aussprach, die sich nach göttlicher Leitung erfüllen solte, und führt diesen Ausspruch darauf zurück, daß Kajaphas damals Hoherpriester war, also das Amt bekleidete, welchem nach theokratischer Ordnung im A. Bunde die Vertretung des Volks vor Gott oblag und zur Verwaltung desselben für wichtige Entscheidungen übernatürliche göttliche Erleuchtung verbürgt war. Ohne göttliche Einwirkung hätte statt Kajaphas auch ein anderer den Ausschlag geben, oder Kajaphas hätte seine Meinung in Worten aussprechen können, welche mit dem im göttlichen Gnadenrathe beschlossenen Tode Jesu in keinem Zusammenhang standen. In dieser göttlichen Leitung, kraft welcher Kajaphas als Hoherpriester eine unbewußte Weißagung über den Tod Jesu aussprach, liegt weder ‚eine heilige Ironie der speziellsten Providenz für das Centrum der Weltgeschichte' (*Stier, Ebr., God.*), denn Jesus würde auch ohne dieses Wort des Kajaphas für die Sünden der Welt gestorben sein, noch liegt darin eine Hindeutung darauf, daß die Darbringung des Sühnopfers für das Volk zum Amte des Hohenpriesters gehörte (*Thol., Lthdt.* u. A.). Denn obgleich die Darbringung des jährlichen Sühnopfers eine Realweißagung auf den Versöhnungstod Christi enthielt, so hat doch Johannes nur den Ausspruch des Kajaphas, nicht ein amtliches Thun desselben προφητεύειν genant und selbst in der Deutung jenes Ausspruchs auf den Tod Jesu die sühnende Bedeutung desselben nicht hervorgehoben, sondern nur: ὅτι ἤμελλεν *cet.* „Denn Jesus solte sterben für das Volk, und nicht für das Volk allein, sondern damit er die zerstreuten Kinder Gottes in eins zusammenbrächte." ὅτι nicht *daß,* den Inhalt der unbewußten Weißagung des K. deutend, sondern causal: *denn,* den Grund derselben angebend. Weil nach göttlichem Rathschlusse Jesus für das Volk sterben solte, so hat Kajaphas geweißagt. ὑπέρ *in commodum,* wie v. 50. Statt ὑπὲρ τοῦ

λαοῦ in dem Ausspruche des Kajaphas schreibt Johannes ὑπὲρ τοῦ ἔθνους d. h. für das jüdische Volk. Diesem solte infolge seiner göttlichen Erwählung aus den Völkern der Tod Jesu zum Heile gereichen, aber nicht ihm allein, sondern er solte auch dazu dienen, die nach Erlösung verlangenden Seelen aus der Heidenwelt εἰς ἕν zu *einem* Volke, dem Gottesvolke des N. Bundes zusammenzubringen. Ueber diese Worte und über den Begriff der τέκνα τ. θεοῦ τὰ διεσκορπ. s. die Erkl. zu 10, 16. S. 368. — V. 53. Der Rath des Kajaphas wurde von den Hohenpriestern und Pharisäern angenommen. Infolge desselben (οὖν) rathschlagten sie von jenem Tage an, daß sie ihn tödteten. ἵνα drükt den Zweck des Berathens aus, wobei es sich, da der Rath des Kajaphas angenommen war, nur um die Mittel und Wege zur Ausführung desselben handeln konte.

V. 54—57.[1] Der Inhalt dieser Verse dient zur Ueberleitung und zur Vorbereitung auf die am nahen Pascha bevorstehenden Ereignisse. — V. 54. Jesus wandelte infolge des vom Synedrium gefaßten Beschlusses, der ihm durch Nikodemus oder sonstwie bekant geworden, nicht mehr öffentlich (παρρησίᾳ s. zu 7, 4) unter dem Volke umher, sondern zog sich von dort (ἐκεῖθεν von Bethanien) zurück in die Landschaft nahe bei der Wüste d. i. der Jos. 16, 1 genanten Wüste, die von Jericho auf das Gebirge von Bethel aufstieg und Jos. 18, 12 Wüste von Bethaven heißt, nach der Stadt Ephräm. Die Lage von Εφραΐμ (in Cod. ℵ ohne diakrit. Punkte Ἐφρέμ) ist noch nicht sicher nachgewiesen. In 2 Chr. 13, 19 komt עֶפְרוֹן vor, im *Keri* als Dualform עֶפְרַיִן vocalisirt, welches *C. v. Raumer, v. de Velde* u. A. sowol mit dem *Ophra* Benjamins (Jos. 18, 23), dessen Lage in oder bei *Tajibeh* östlich von Bethel vermutet wird, als auch mit unserem *Ephraim* identificiren, das nach *Joseph. (bell. jud. IV, 9, 9)* in der Nähe von Bethel lag, s. *m.* bibl. Comm. zu Jos. 18, 23 (2. A.) u. zu 2 Chr. 13, 19. Ohne genügenden Grund hat es *Hngstb.* mit *Baal-Hazor* 2 Sam. 13, 23 identificirt, und *Ebr.* (wissensch. Krit. S. 561) seine Lage südöstlich von Jerusalem postulirt. Dort hatte er sein Wesen mit den Jüngern (διέτριβεν) d. h. brachte er die Zeit bis zum Paschafeste mit den Jüngern zu, vermutlich um im Blicke auf sein bevorstehendes Todesleiden sie im Glauben zu befestigen. — V. 55 f. Da aber das Pascha nahe war und vor demselben viele aus der Landschaft nach Jerusalem zogen, um sich zu reinigen, so suchten diese Jesum und sprachen im Tempel zu einander, ob er wol nicht kommen werde. τὸ πάσχα τῶν Ἰουδ. wie 2, 13. 6, 4. ἐκ τῆς χώρας aus der Landschaft, wie v. 54, ist das Land im Gegensatz zur Hauptstadt (so die Meisten), nicht die Gegend von Ephräm (*Grot., Beng., Olsh.*). ἵνα

1) In v. 54 hat *Tisch. 8* διέτριβεν (Rec. mit *ADIXΓΔΛΠ*, It. Vlg. u. a. Verss.) beibehalten, gegen ℵ*BL*, welches *Weiß* für ursprünglich erklärt, da διέτρ. offenbar (?) Conformation nach 3, 22 sei. Das αὐτοῦ nach μαθητῶν (Rec. mit *AXΛΠ*) fehlt in ℵ*BDILΓΔ* und ist ohne Zweifel Zusatz. — V. 57. Das καί nach δέ (Rec. mit *DEGH al.*) ist mit *Tisch. 8* nach ℵ*ABKLM al.* zu streichen; und ἐντολήν (Rec. mit *ADLXΓ al.*) offenbar Correctur von ἐντολάς in ℵ*BIM*. —

ἁγνίσωσιν ἑαυτούς bezieht sich darauf, daß, da nach dem Gesetze nur die levitisch Reinen Pascha feiern konten (Num. 9, 10 vgl. 2 Chr. 30, 17 f.), die Nichtreinen sich vorher den für die verschiedenen Grade der Unreinheit vorgeschriebenen Reinigungen, in Waschungen, Opfern und Reinsprechungen bestehend, unterzogen und deshalb einige Zeit vor dem Feste nach Jerusalem kamen. Diese suchten nun Jesum, da man gewohnt war, ihn am Feste im Tempel anzutreffen, und sagten im Tempel stehend (ἑστηκότες in Gruppen mit einander sich unterhaltend): τί δοκεῖ ὑμῖν ὅτι *cet.* „was dünket euch, daß er gar nicht kommen solte?" Diese Rede fassen *de W., Mey., Lthdt., God.* als Doppelfrage: ‚was dünket euch? daß er wol nicht kommen wird?' Aber der gegen die andere Erklärung angeführte Grund, daß das Nichtkommen schon als gewiß angenommen würde (*Mey.*), ist nicht durchschlagend. — V. 57. „Es hatten aber die Hohenpriester und die Pharisäer Gebote erlassen, daß, wenn jemand wisse wo er ist, er es anzeige, damit sie ihn griffen." Dies führt der Evangelist nicht an, um das Suchen und Fragen der Festbesucher nach Jesu zu motiviren. Dagegen spricht der Anschluß mit gegensätzlichem δέ. Hiernach ist der Erlaß der Gebote als ein weiteres Moment zur Verdeutlichung der Sachlage mitgeteilt.

Cap. XII. Die lezten Tage des öffentlichen Wirkens Jesu. Rückblick.

Dieses Cap. enthält den Bericht über die Salbung Jesu in Bethanien (v. 1—8), den messianischen Einzug in Jerusalem (v. 9—19) und das lezte Auftreten Jesu im Tempel (v. 20—36), und schließt mit einem Rückblicke auf den Erfolg seiner messianischen Wirksamkeit (v. 37—50). — Die drei Vorgänge v. 1—36 bereiten auf den unmittelbar bevorstehenden Tod Jesu vor, und zeigen, wie er mit vollem Bewußtsein freiwillig demselben entgegenging, vgl. v. 7 f. u. 23 ff.

V. 1—8. **Die Salbung in Bethanien.**[1] Vgl. Mtth. 26, 6—13 u. Mrk. 14, 3—9. Johannes berichtet über diese Salbung eingehender als Matth. u. Markus, nicht um deren Berichte zu ergänzen, sondern um

1) V. 1. ὁ τεθνηκώς (Rec. mit *ADIΓΔΛΠ al.*) fehlt in ℵ*BLX a. c. e. Sahid. Syr. Aeth.* und ist von *Tisch. 8* als verdeutlichender Zusatz gestrichen, aber von *Lchm.* beibehalten u. auch von *Mey.* u. *Ew.* verteidigt worden. Das Subject Ἰησοῦς am Ende des V., welches in der Rec. mit *HKMS al.* fehlt, hat *Tisch. 8* mit Recht aus ℵ*ABDEGIL al.* aufgenommen. — In v. 2 hat die Rec. mit *ADIXΓ ál.* ἐκ weggelassen, aber *Tisch. 8* es nach ℵ*BL* aufgenommen. Das συναναχειμένων (*Griesb.*) statt ἀνακειμένων σύν ist nur durch Minusk. bezeugt. — In v. 4 hat die Rec. οὖν statt δέ in ℵ*B Copt., Goth.*, und Σίμωνος hinter Ἰούδας, das sich aber schon durch das folgende ὁ Ἰσκαριώτης als Zusatz aus 6, 71. 13, 2. 26 verräth und deshalb von *Tisch. 8* getilgt worden ist. — V. 6. Statt εἶχεν καί (Rec. mit *AIXΓ al.*) hat *Tisch. 8* nach ℵ*BDLQ* ἔχων aufgenommen. — In v. 7 ist ἵνα — τηρήσῃ statt der Rec. τετήρηκεν in ΑΓΔΛ durch ℵ*BDKLQX*Π überwiegend bezeugt und von *Tisch. 8* aufgenommen worden.

den Zusammenhang der Salbung mit der Auferweckung des Lazarus und damit auch ihre Bedeutung für den Tod Jesu ins Licht zu stellen. Dies erhellt schon aus der genauen Bestimmung des Tags der Ankunft Jesu in Bethanien v. 1. Die Anknüpfung durch οὖν an das Vorhergehende dient nur zur Wiederaufnahme des weiteren Berichts über Jesum (11, 54), ohne eine Andeutung, daß Jesus dadurch die Gedanken seiner Gegner 11, 55—57 beschämen wolte (*Hngstb.*), was durch ἀλλά oder δέ angeknüpft sein würde. Die Zeitbestimmung: „Sechs Tage vor dem Pascha" führt, da das Pascha am Abende des 14. Nisan begann und der erste Festtag vom Abende des 14ten bis Sonnenuntergang des 15ten zu rechnen ist (vgl. Exod. 12, 18 f.), auf den Nachmittag des 8. Nisan, d. i. 6 Tage vor dem 14ten, an dessen Abend Jesus das Paschamahl mit seinen Jüngern zur gesetzlichen Zeit hielt und das heil. Abendmahl einsezte. Wenn nun Jesus am darauf folgenden Tage, d. i. am 15ten, gekreuzigt wurde und starb und der Todestag ein Freitag war (vgl. die Erörterung über den Todestag Jesu in *m.* Comm. zu Matth. 26, 17 S. 513 ff.), so erfolgte seine Ankunft in Bethanien eine Woche (7 Tage) vor seinem Tode oder 6 Tage vor dem Pascha und fiel auf den Freitag vor dem Paschamahle. So auch *Wieseler,* Beitrr. zur Würdig. der Evangg. S. 264, *Lichtenstein* Lebensgesch. J. Chr. S. 376, *Thol., Ebr., Hngstb., Lthdt.,* auch *Keim* III, 503. Wenn man dagegen die sechs Tage so versteht, daß man nur 5 volle Tage zwischen der Ankunft in Bethanien und dem Pascha annimt und den Ankunftstag als den sechsten berechnet, so wäre Jesus am 9. Nisan d. i. an einem Sabbate nach Bethanien gekommen, also im Widerspruch nicht nur mit der rabbinischen Bestimmung des Sabbaterwegs sondern auch mit der gesetzlichen Bestimmung des Sabbats als Ruhetag (vgl. Mtth. 24, 20) gereist. Dieser Widerspruch läßt sich nicht mit *Mey.* u. A. durch die Bemerkung beseitigen, daß Jesus auch aus einem sehr nahe gelegenen Orte gekommen sein kann, weil die Annahme, daß Jesus kurz vor Bethanien übernachtet habe, nicht nur an sich unwarscheinlich ist, sondern auch durch die synoptische Ueberlieferung, daß Jesus in Jericho bei Zachäus übernachtet hat (Luk. 19, 1—10), widerlegt wird, da Jericho nur 6—7 Stunden von Bethanien entfernt war, so daß eine Reise von Jericho bis Bethanien und selbst bis Jerusalem ohne Anstrengung in einem Tage zurückgelegt werden konte. Außerdem hat auch zwischen Jericho und Bethanien schwerlich ein Dorf oder Flecken zum Uebernachten existirt. — Ueber die in der späteren Gräcität nicht seltene Ausdrucksweise πρὸ ἓξ ἡμερῶν, bei welcher der Ausgangspunkt der Zeitbestimmung im Genetiv nachfolgt: vor 6 Tagen des Pascha statt: 6 Tage vor dem Pascha, ähnlich der Bestimmung des Raumes in 11, 18, s. *Winer,* Gr. §. 61, 5 S. 518 f. Vermutlich hatte Jesus sich von Ephräm aus vor Jericho einem Pilgerzuge angeschlossen und in Jericho bei Zachäus übernachtet. Dann zog er am folgenden Morgen mit den Pilgern weiter bis Bethanien, wo er blieb, um den lezten Sabbat vor seinem Tode im Kreise der Freunde stille zu verleben, während die Festpilger weiter bis Jerusalem zogen. Die Bemerkung: „wo Lazarus

war, welchen Jesus von den Todten auferwekt hatte", ist weder ‚ohne besondere Absicht, doch mit nachdrücklicher Umständlichkeit' (*Mey.*) zugesezt, noch in der Absicht, das Gedächtnis dieses Wunders aufzufrischen (*Hngstb.*), sondern weist auf den inneren Zusammenhang der im Folgenden erzählten Salbung Jesu und der Deutung derselben auf seinen Tod hin (*Lthdt.*).

V. 2 f. „Sie bereiteten ihm nun ein Mahl daselbst und Martha diente, Lazarus aber war einer von denen, die mit ihm zu Tische lagen." Wer das Mahl bereitete, ist nicht gesagt. Daß es die Bethanische Familie 11, 1 f. d. h. Lazarus mit seinen Schwestern, in ihrem Hause war, läßt sich daraus, daß Martha aufwartete und Lazarus einer der mit Jesu zu Tische Liegenden war, nicht ohne weiteres folgern, sondern eher das Gegenteil. Im eigenen Hause war Martha die Wirtin und wenn auch von der Wirtin oder Hausfrau das Wort διηκόνει gebraucht sein könte, um ihren Eifer für die Bewirtung Jesu anzudeuten, wie Luk. 10, 40, so fehlt doch jede Andeutung darüber, daß sie als Frau des Hauses ihn aufgenommen habe, wie Luk. 10, 40 ausdrücklich bemerkt ist. Und die Bemerkung über Lazarus, daß er mit Jesu zu Tische lag, war, wenn das Mahl im Hause seiner Schwester stattfand, ganz überflüssig, da bei dem Mahle über ihn nichts berichtet ist, was zur Erwähnung seiner Anwesenheit veranlassen konte, und es sich von selbst verstand, daß man den im Hause der Schwester lebenden Bruder vom Gastmahle nicht ausgeschlossen haben wird. Die Meinung von *Lcke.* u. *Mey.* aber, daß durch diese Bemerkung die völlige Wiederherstellung des Lazarus hervorgehoben werden solte, bedarf keiner Widerlegung, da Johannes den Lazarus nicht für scheintodt gehalten und seine Auferweckung aus dem Grabe nicht als Erwachen eines nur Todtkranken aus dem Scheintode dargestelt hat. Wenn aber das Mahl nicht im Hause der Bethanischen Geschwister stattfand, so wird es, wie Matth. u. Mark. berichten, im Hause Simons des Aussätzigen gewesen sein, ohne daß man deshalb diesen Simon zum Ehemanne der Martha zu machen braucht. Denn es ist doch kein triftiger Grund abzusehen, weshalb es nicht in einem den Bethanischen Geschwistern befreundeten Hause hätte stattfinden, und an demselben diese Geschwister hätten teilnehmen können, wobei Martha sich mit der Bewirtung Jesu zu schaffen machte und Maria ihre Verehrung und dankbare Liebe Jesu durch Salbung seiner Füße mit kostbarem Nardenöle kundgab. Diese Salbung (v. 3) erwähnen auch Matth. (26, 7) u. Mark. (14, 3), wo ich schon die Worte μύρου νάρδου πιστικῆς Salbe von unverfälschtem Nardenöle erklärt, auch die Differenz, daß Matth. u. Mark. die Salbung des Hauptes, Johannes nur die Salbung der Füße erwähnen, durch die Bemerkung ausgeglichen habe, daß Johannes die Begebenheit als bekant vorausgesezt und die Salbung des Hauptes als bei jeder Salbung vorkommend nicht ausdrücklich angibt, sondern nur die Salbung der Füße und die Trocknung derselben mit ihrem Haare als ein Zeichen überschwänglicher Liebe hervorgehoben hat. Aus diesem Grunde gibt er auch das Maß der aufgewandten Salbe an. λίτραν statt ἀλάβαστρον

begründet keine sachliche Differenz, da λίτρα, lat. *libra* nicht blos ein Gewicht von 12 Unzen, sondern auch ein Maß für Flüssigkeiten bezeichnet. ‚Ein Gefäß, welches 12 Unzen Wasser enthält, war die *libra mensuralis*, das metrische Pfund für Flüssigkeiten. Warscheinlich waren die *alabastri unquentorum* so angefertigt, daß sie gerade eine *libra mensuralis* faßten' (*Wichelh.* a. a. O. S. 76). Dieses Maß von Nardenöl haben *Mey.* u. *Weiß* zu viel gefunden und die Angabe so verstehen wollen, daß sie reichlich genug hatte, um davon ihrer Liebe genügen zu können, also nicht *mit* dem Pfunde, sondern nur *von* demselben Jesum gesalbt habe. Daß dies nicht der Sinn der Worte ist, außerdem mit der Angabe Mrk. 14, 3, daß sie das Gefäß zerbrach, den engen Hals des Fläschchens abbrach und seinen Inhalt ihm auf das Haupt goß, in Widerspruch steht, liegt auf der Hand. Der Liebesdrang des Herzens zeigt sich nicht so sparsam, wie die über diese Liebeserweisung kühl reflectirenden Ausll. sich dieselbe vorstellen. Die Abweichungen der drei Berichte erklären sich leicht, sobald man nur den Hergang der Sache sich deutlich macht, ‚daß nämlich Jesus zu Tische lag, Maria von hinten an ihn herantritt, das Gefäß über dem Haupte zerbricht, das Oel teilweise auf das Haupt und an dem Haupte herabgießt und sich dann mit dem noch übrigen Oele zu Jesu Füßen wirft, dieselben salbt und hernach mit ihren Haaren trocknet' (*Wichelh.* S. 79). Daraus erhellt übrigens die Verschiedenheit von der Salbung Luk. 7, 36 f., wo das Weib von hinten zu Jesu trat weinend und seine Füße mit Thränen zu netzen begann und sie mit ihren Haaren trocknete, darauf die Füße küßte und mit der Salbe salbte. Bei Luk. ist von Nardensalbe nicht die Rede, hier bei Joh. nicht von Benetzung der Füße mit Thränen. Daß aber eine solche Salbung nicht zweimal geschehen sein konte (*Keim III, 228*), ist ein grundloser Machtspruch. Die Salbung mit gewöhnlichem Oele (2 Chr. 28, 15. Mich. 6, 15. Ezech. 16, 9) war mit der Waschung verbunden und diente zur Stärkung des Leibes und zur Förderung der Geschmeidigkeit der Glieder; dagegen die Salbung mit wolriechendem Oele, vollends gar der Füße galt nicht nur bei den Juden (Am. 6, 6), sondern auch bei den Römern (*Athenaeus XII, 70*) als Zeichen der Weichlichkeit und Verschwendung (vgl. *Wichelh.* S. 81 f.). Auch das Auflösen der Haare einer Frau in Gegenwart von Männern hielten die Juden für eine Verletzung weiblicher Sittsamkeit (vgl. Num. 5, 18). Aber diese That der Maria ist nicht nach den gewöhnlichen Regeln der Sitte und des Anstandes zu beurteilen, sondern war Aeußerung überströmender Liebe, die sich über solche Rücksichten hinwegsezt, und wird auch den Tischgenossen, welchen die Person Jesu theuerwert war, nicht zum Anstoße gereicht haben.

V. 4—6. Doch verstanden einige der Jünger diesen Liebeserweis der Maria nicht zu würdigen und äußerten unter sich Unwillen über solche Verschwendung der kostbaren Salbe (Mrk. 14, 4 f.). Johannes nent Judas Ischariot als den Jünger, welcher diesen Unwillen kundgab, und bezeichnet ihn als den, der Jesum zu verrathen im Begriff stand.

μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι ist nicht so gemeint, daß Judas bereits den Entschluß des Verrathes gefaßt hatte, sondern besagt nur, daß er nach seiner Herzensstellung dazu geneigt wär. — V. 5. „Warum ist die Salbe nicht für 300 Denare verkauft und (das Geld) Armen gegeben worden?" πτωχοῖς ohne Artikel: armen Leuten. Die Summe: 300 Denare, etwa 200 Mark, ist nach ungefährer Schätzung des Wertes genant. Der Evangelist bemerkt v. 6 dazu: „Er sagte dies aber nicht, weil er sich um die Armen kümmerte, sondern weil er ein Dieb war und den Kasten habend die Einlagen trug." τὸ γλωσσόκομον ist in LXX 2 Chr. 24, 8 Uebersetzung des hebr. אָרוֹן des Kastens oder der Lade, welche Joas vor dem Tempelthore aufstellen ließ, damit das Volk die Beiträge für die Reparatur des Tempels hineinwerfe. Bei den Griechen bedeutete γλωσσόκ. ursprünglich einen Behälter (Futteral) zum Aufbewahren des Flötenmundstücks, dann überhaupt eine Kiste oder Schatulle zum Aufbewahren wertvoller Gegenstände. τὰ βαλλόμενα das was hineingeworfen ward, die Gaben der Freunde und Anhänger Jesu, Luk. 8, 3. Diese Kiste mit den empfangenen Gaben trug Judas Isch., um die Bedürfnisse Jesu und seiner Jünger davon zu bestreiten und auch Armen Almosen zu reichen, vgl. 13, 29. ἐβάστασεν nicht: er trug fort d. h. entwendete (*Mey., Weiß*); denn obgleich βαστάζειν in 20, 15 diese Bedeutung durch den Zusammenhang erhält und auch von den Griechen so gebraucht wird, so paßt sie doch nicht zur Construction mit dem *accus. obj.*, da Johannes, trozdem daß er ihn κλέπτης nent, nicht sagen konte, daß Judas die βαλλόμενα stahl, im Widerspruch mit der Angabe 13, 29, daß er die Kasse führte und das Erforderliche besorgte. Den *accus.* τὰ βαλλόμενα aber partitiv zu fassen, daß Judas von den Beiträgen einiges entwendete, ist sprachlich unstatthaft und die Behauptung, daß bei der Auffassung: er trug τὸ γλωσσόκ. ἔχων ganz tautologisch wäre (*Weiß*), unbegründet. Die Unredlichkeit des Judas bei der Kassenführung mochte schon früher bemerkt worden sein, ohne daß sie ihm nachgewiesen werden konte, und wurde warscheinlich erst nach dem Verrathe ganz offenbar, so daß Johannes ihn κλέπτης nennen konte. So erklärt sich am einfachsten der Umstand, daß Jesus ihm die Kassenführung ließ, nicht um ihm jeden Vorwand zum Verrathe abzuschneiden (*Chrys., Theophyl.* u. A.), sondern weil man ihn der Dieberei nicht thatsächlich überführen konte, Jesus aber den untreuen Jünger, wenn er auch vermöge seiner übernatürlichen Herzenskentnis seinen Charakter durchschaute, doch weil er ihn dem Willen des Vaters gemäß erwählt hatte, nicht aus der Gemeinschaft seiner Jünger ausschließen durfte, sondern ihn nur warnen konte, um die böse Neigung seines Herzens zu überwinden, wenn er auch voraussah, daß jeder weitere Liebesbeweis sein hartes Herz nur mehr verstocken werde.

V. 7 f. Das Murren über den Verbrauch der Salbe verwies ihm Jesus mit den Worten: „Laß sie, daß sie es auf den Tag meiner Leichenbestattung aufbewahrt hat. Denn die Armen habt ihr allezeit bei euch, mich aber habt ihr nicht allezeit". ἄφες αὐτὴν ἵνα *cet.* (so nach dem ältesten Texte) erklärt *Mey.* so: laß sie gewähren, damit sie dieses Oel

(nämlich den für die Salbung zurückbehaltenen oder nicht verbrauchten Teil des Oeles) für den Tag meiner Bestattung aufbewahre (nicht für die Armen hergebe). Dagegen haben aber sowol *Bg.-Cr.* u. *Lthdt.* als auch *Weiß* mit vollem Rechte bemerkt, daß nicht nur die Beziehung des αὐτό auf den nicht verbrauchten Teil des Oeles willkürlich, sondern auch die ganze Erklärung contextwidrig sei, da Judas nicht diese Aufbewahrung sondern den unmittelbaren Verbrauch der Salbe bemängelt hatte. αὐτό kann nur auf das zur Salbung verwendete Oel gehen und τηρεῖν im Gegensatz zu πραθῆναι das Aufbewahren zu einem anderen Zwecke, nämlich zum ἐνταφιασμός Jesu ausdrücken. Das grammatische Bedenken *Mey.*s aber daß der *conj. aor.* nicht in präteritaler Bedeutung stehen könne, ist ohne Grund, da es eine andere Form für den subjectiven Modus des Präteritums nicht gab. — Die Sache betreffend gibt Jesus dem Erweise der überschwänglichen Liebe der Maria eine vorbildliche Bedeutung für sein Begräbnis. In diesem Sinne sagt er, daß sie die Salbe für den Tag seines Begräbnisses aufbewahrt habe; ohne damit zu sagen, daß der Gedanke seines nahen Todes die Seele der Maria erfüllt und sie veranlaßt habe, die Salbe, die sie sonst wol zum Besten der Armen verkauft hätte, zu diesem zukünftigen Gebrauche aufzubewahren, und daß dieser Gedanke sie bei seiner Salbung leitete, und die Ueberschwänglichkeit dieser Ehrung Jesu ihren Grund zum Teil in dem Bewußtsein hatte, daß es die lezte Ehre war, die sie ihm erwies für das was er an ihr, der Unwürdigen gethan hatte. Denn abgesehen von der dieser Auffassung zu Grunde liegenden Voraussetzung, daß die Maria von Bethanien mit der Maria Magdalena identisch sei, ist auch der für dieselbe angeführte Grund, daß dieses Bewußtsein zur sittlichen Rechtfertigung ihrer Handlung notwendig sei, nicht stichhaltig. Selbst wenn gegen das Zeugnis der ältesten Codd. die Lesart: εἰς τὴν ἡμέραν — τετήρηκεν αὐτό für ursprünglich zu halten wäre, würde Jesus nur affirmativ aussprechen: sie hat mich für den Tag meiner Bestattung im voraus gesalbt. Auch darin würde nicht der Gedanke liegen, daß sie dies mit dem Bewußtsein, daß er bald sterben werde und sie dann ihm die Ehre der Salbung nicht mehr würde erweisen können, gethan habe. Zur Rechtfertigung ihrer That als eines Beweises überschwänglicher Liebe gegen die Bemängelung derselben als einer Verschwendung reicht vollkommen hin, wenn Jesus den providentiellen Charakter derselben hervorhob. — Zur Begründung des ἄφες αὐτήν fügt er v. 8 hinzu: „Denn die Armen (für die Judas gesorgt wissen will) habt ihr allezeit bei euch, mich aber nicht.“ ἐμέ mich in meiner leiblichen Gegenwart, wodurch selbstverständlich die geistige Gegenwart des Verklärten (Mtth. 28, 20) nicht ausgeschlossen wird.

V. 9—19. **Der feierliche Einzug Jesu in Jerusalem.**[1] Vgl.

1) V. 9. Der Art. ὁ vor ὄχλος, von *Tisch. 8* aus ℵ*D***L* aufgenommen, ist exegetisch nicht haltbar und nach *AB*³*IQX* (Rec.) wegzulassen: dagegen in v. 12, wo ihn *Griesb.* aus *BL* aufgenommen, *Tisch. 8* aber mit der Rec. weggelassen hat, läßt er sich wegen des folgenden ὁ ἐλθών rechtfertigen. — In v. 13 ist ἐκραύγαζον (ℵ*DLQ*) oder ἐκραύγασαν (in *B*) dem ἔκραζον der Rec.

Mtth. 21, 1—11. Mrk. 11, 1—10. Luk. 19, 29—38. Wie Johannes in seinem Evangelium überhaupt die wichtigsten Begebenheiten des Lebens Jesu als bekant voraussezt, und nur die für den Plan seiner Schrift geeigneten Facta erzählt, so hat er auch von dem messianischen Einzuge Jesu in Jerusalem nur zwei Züge erwähnt und weiter ausgeführt, nämlich die Einholung Jesu von seiten einer Menge Volks, welches ihm aus der Stadt entgegen zog (v. 12 u. 13), und die messianische Gestaltung dieses Einzugs durch den Nachweis, wie dadurch die Weißagung der Schrift erfült wurde (v. 14—18). Außerdem hat er den Bericht mit einer Bemerkung über die Stellung sowol des Volkes als der Hohenpriester zu Jesu (v. 9—11) eingeführt. Die Vv. 9—11 bilden nämlich den Uebergang zum Folgenden und weisen von vornherein auf die entscheidende Bedeutung des Einzugs für die Herbeiführung des Todes Jesu hin. — V. 9. Eine große Menge von den Juden, als sie erfuhren, daß Jesus dort d. h. in Bethanien war, gingen dahin, nicht Jesu wegen allein, sondern auch, um Lazarus, den er von den Todten erwekt hatte, zu sehen. οὖν die Anwesenheit Jesu veranlaßte sie nach Bethanien zu gehen. Diese erfuhren (ἔγνω) sie warscheinlich von den Festpilgern, die Jesum bis dahin begleitet hatten und weiter nach Jerusalem gezogen waren. ὄχλος πολύς ist nicht überhaupt von Festpilgern zu verstehen, sondern von Juden aus Jerusalem, und ἐκ τῶν Ἰουδαίων nicht von der jüdischen Gegnerschaft (*Weiß*), die dahin kam, um Jesum weiter zu beobachten und sich von der wirklichen Wiederbelebung des Lazarus zu überzeugen (*Mey.*), sondern wie 11, 19 die nationale Stellung der Kommenden andeutend, da viele von denselben ja dadurch zum Glauben gelangten (v. 11). — V. 10. Die Hohenpriester, als entschiedene Gegner Jesu, beriethen darüber, auch den Lazarus zu tödten. ἐβουλεύσαντο bezeichnet wie 11, 53 nicht einen Beschluß des Synedriums, sondern nur eine Berathung der sadducäisch gesinten Häupter der Hierarchie; doch nicht veranlaßt aus der sadducäischen Abneigung gegen den Glauben an die Auferstehung (*Lcke., de W.*), sondern, wie v. 11 deutlich angegeben ist, um den Anlaß zum Abfalle des Volks von ihrer Herschaft aus dem Wege zu räumen. ὅτι πολλοί *cet.* weil viele der Juden des Lazarus wegen hingingen (ὑπῆγον nicht abfielen [*Lampe*], sondern hin nach Bethanien gingen), um sich von dem Wunder seiner Auferweckung zu überzeugen, wodurch sie zum Glauben an Jesum kamen.

V. 12 f. Am folgenden Tage zog eine Menge Volks, die zum Feste gekommen war, auf die Kunde, daß Jesus nach Jerusalem komme, aus

---

mit *AΧΓΔ al.* vorzuziehen, da lezteres wol nur aus den Parallelen hereingekommen ist. Das λέγοντες hat *Tisch. 8* nach *BLΓΔΛ* getilgt, obwol es durch ℵ*ADKQX al.* stark bezeugt ist, dagegen καί vor ὁ βασιλεύς aus ℵ*B LQ* aufgenommen. — In v. 15 ist θύγατερ wol nur aus Zach. 9, 9 LXX in ℵ*EGH al.* u. Rec. hereingekommen, und nach *AB*DKL al.* θυγάτηρ vorzuziehen. — V. 16. Das δέ hinter ταῦτα (Rec.) fehlt in ℵ*BLQ al.* — In v. 17 hat *Tisch. 8* ὅτι nach *DE*KΛΠ a. b. c.* u. andern Verss. mit Recht der durch ℵ*ABG* u. die meisten Majusk. bezeugten Rec. ὅτε vorgezogen. — In v. 18 ist der Plur. ἤκουσαν statt des Sing. (Rec.) durch ℵ*ABDKLM al.* entscheidend bezeugt.

der Stadt hinaus, mit Palmzweigen ihm entgegen, um ihn feierlich unter Hosiannarufen zu empfangen und in die Stadt einzuholen. Den Anlaß hierzu gab laut v. 18 die Auferweckung des Lazarus. τῇ ἐπαύριον ist nicht auf die Zeitbestimmung v. 1 zurückzubeziehen (*Mey., Weiß* u. A.); denn zwischen der Ankunft Jesu in Bethanien (v. 1) und dem Einzuge in Jerusalem liegen verschiedene Vorgänge: das Gastmahl, der Besuch vieler Juden aus Jerusalem und deren Rükkehr mit der Nachricht von Jesu Kommen nach Jerusalem, die sich nicht in die kurze Zeit vom Nachmittag bis zum anderen Vormittag zusammendrängen lassen. Jesu Ankunft in Bethanien aber auf den Freitag Vormittag zu verlegen (*Ebr.*) ist ganz unwarscheinlich, da der Reisezug von dem in gerader Richtung gemessen 3 geogr. Meilen vom Oelberg entfernten Jericho herkam und mindestens 6 Reisestunden bis nach Bethanien zurückzulegen hatte, also erst am Nachmittage in Jerusalem eintreffen konte, um dort die Nachricht von Jesu Ankunft in Bethanien zu verbreiten, so daß viele Juden aus Jerusalem noch an demselben Tage nach dem ¾ Stunden entfernten Bethanien hinausgehen, Jesum und Lazarus besuchen und vor Anbruch des Sabbats wieder zurückkehren konten, um Jesu Einzug am folgenden Tage zu melden. Ob aber das Mahl in Bethanien noch am Freitage nachmittags, falls Jesus zeitig angekommen war, oder erst am folgenden Sabbate stattfand, läßt sich nicht sicher bestimmen. Doch ist die leztere Annahme warscheinlicher als die erste. Denn ein δεῖπνον werden wir nicht so spät ansetzen dürfen, daß es bis in den mit Sonnenuntergang beginnenden Sabbat hineinreichte, dagegen unbedenklich annehmen können, daß es am Sabbate nach Mittag gehalten wurde, indem die Speisen dazu Tags vorher bereitet waren, da am Sabbate das Kochen verboten war. — Von dem Gastmahle ab ist τῇ ἐπαύριον zu bestimmen, also der Tag nach dem Mahle und nach dem Sabbate, d. i. der Sonntag, an welchem Jesus seinen festlichen Einzug in Jerusalem hielt, wonach die Kirche mit Recht den Sontag *Palmarum* feiert. Ob aber am Vormittage oder am Nachmittage, steht dahin; Mrk. 11, 11 ist für den Nachmittag nicht entscheidend. Auch der Umstand, daß am 10. Nisan das Paschalamm ausgesondert werden solte, ist für den Sontag als Tag des Einzugs Jesu nicht maßgebend, da Jesu Opfertod nicht am 14ten sondern am 15ten Nisan erfolgte. — V. 13. Sie nehmen τὰ βαΐα τῶν φοινίκων die Zweige der Palmen, die am Wege standen und damals bei Jerusalem wol zahlreich sich vorfanden, jezt aber verschwunden sind. Palmzweige sind nicht Sinnbilder der Freude, wie man aus dem Tragen von Palmzweigen beim Laubhüttenfeste (Lev. 23, 40) und beim Einzuge des Makkabäers Simon in die wiedergewonnene Burg von Jerusalem (1 Mkk. 13, 51. 2 Mkk. 10, 7) ohne zureichenden Grund geschlossen hat, sondern Sinnbilder unversiegbarer Lebensfülle oder unvergänglichen Heils.[1]

1) ‚Es gibt — wie *Delitzsch* zu Ps. 92, 7 bemerkt — keine anmutigere und majestätischere Erscheinung als die Palme in der Oase, diese Fürstin unter den Bäumen der Ebene mit ihrem stolz emporgehobenen Blätterdiadem, ihrer weit zur Ferne ausblickenden und der Sonne frei ins Antlitz schauen-

Was sie mit den Palmzweigen in den Händen andeuteten, sprachen sie aus in dem Zurufe: ὡσαννά = הוֹשִׁיעָ נָא „Schaffe Heil! Gesegnet sei der da komt im Namen des Herrn!“ der aus dem warscheinlich zur Einweihung des zweiten Tempels gedichteten Psalm 118, 25 u. 26 genommen ist, und mit dem die Entgegenkommenden Jesum als den erwarteten Messias begrüßten, wie der Zusatz ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ zeigt. Diese Art der Begrüßung Jesu erklärt sich nicht nur aus Ps. 118, 25 f., als Bestandteil des am Pascha gesungenen Hallel, sondern entspricht auch dem Contexte des Psalmes viel mehr als jene rabbinische Sitte des Laubhüttenfestes, aus der sie viele Ausll. erklären. Denn diese Verse sind der Strophe des Psalms entnommen, mit welcher der zum Tempel kommende Festzug von den Priestern begrüßt wurde. Mit dem Entgegentragen von Psalmzweigen begrüßten sie Jesum als den erwarteten Heilsbringer.[1]

---

den Stellung, ihrem unsterblichen Grün und in ihrer immerfort aus der Wurzel sich verjüngenden Triebkraft — ein Bild des Lebens inmitten der Welt des Todes.‘ Damit vgl. was *Bähr* (der Salomon. Tempel S. 120) über den Schmuck der inneren Tempelwände mit Palmen bemerkt: ‚die Palme ist für den Orientalen der Baum κατ᾽ ἐξοχήν, weil sich in ihr alles vereinigt, was ein Baum nur sein und haben kann. Keiner hat einen so schönen, schlanken, majestätischen Wuchs (Hohesl. 7, 8. Sir. 24, 18) und erreicht eine so bedeutende Höhe (bis 180 Fuß); keiner wird so alt (bis 200 Jahre); er ist viel- und vollbelaubt, so daß er, was im Morgenlande so viel wert ist, reichen Schatten bietet; — niemals verliert die Palme ihre frischen, schönen und großen Blätter, sondern grünt beständig (Ps. 92, 13); daher man sich der Palmzweige als Zeichen des Heils, der Freude, des Friedens nach erlangtem Siege (Apok. 7, 9. 1 Mkk. 13, 51. 2 Mkk. 7, 10) bediente.‘ Aber weder der Palmenschmuck im Tempel noch die Palmzweige in 1 Mkk. 13, 51 bildeten Freude ab. Bei der Laubhüttenfeier aber sind Palmzweige nur zwischen der Frucht von Zierbäumen und den Aesten von dickbelaubten Bäumen und Bachweiden genant (Lev. 23, 40), so daß sie auch da nicht speciell als Sinnbild der Freude in Betracht kommen. Und in Apok. 7, 9 sind die Palmzweige, welche die ungezählten Scharen aus allen Völkern vor dem Stuhle des Lammes in den Händen tragen, ebensowenig Sinnbild der Freude, als die weißen Kleider, mit denen sie angethan sind. Denn diese Kleider haben sie im Blute des Lammes gewaschen, und sie bringen Lob und Preis dar dem, der auf dem Throne sizt, Tag und Nacht dafür, daß sie von dem Lamme zu den Brunnen des Lebenswassers geleitet sind und geweidet werden, d. h. dafür, daß sie zur Seligkeit des ewigen Lebens gekommen sind.

1) Ps. 118 gehört zu dem Psalmencyclus Ps. 113—118, welcher das *Hallel* hieß und in der Nacht vom 14. zum 15. Nisan bei der Paschafeier, halb vor halb nach dem Mahle, gesungen wurde. Da aber das Tragen von Palmzweigen und das Absingen von Lobliedern nach 2 Mkk. 10, 7 eine Sitte der Laubhüttenfeier war, nach welcher die Wiedereinweihung des durch Antiochus Epiph. entheiligten Tempels gefeiert wurde, und man nach talmudischer Ueberlieferung am Laubhüttenfeste täglich einmal und am 7. Tage 7 mal den Altar mit Palmzweigen und dem Hosiannaruf Ps. 118, 25 in feierlicher Procession umging, so ist von *de W., Mai., Delitzsch* (über den Hosiannaruf, in der Luther. Ztschr. 1855 S. 653 ff.), *Hngstb., Lthdt.* auch das Entgegenkommen des Volks mit Palmzweigen und dem Hosiannaruf beim Einzuge Jesu in Jerusalem aus dieser Sitte des Laubenfestes erklärt worden. Aber diese Combination, die ich auch im Comm. zu Mtth. 21, 8 acceptirt habe, erscheint doch sehr zweifelhaft. Denn mit Palmenzweigen und Lobgesängen

V. 14—16. „Jesus aber, da er ein Eselein gefunden, sezte sich darauf, wie geschrieben steht: Fürchte dich nicht, Tochter Zion! Siehe dein König komt sitzend auf einem Eselsfüllen". εὑρὼν ὀνάριον schließt die Umstände, unter welchen Jesus nach Mtth. 21, 2 ff. u. den Parall. das Eselsfüllen erlangte, nicht aus, sondern hebt nur die göttliche Fügung hervor (*Brckn., Weiß*). Daß Jesus auf einen Eselsfüllen in Jerusalem einzuziehen beabsichtigte, um sich der Weißagung Zach. 9, 9 gemäß als messianischer König darzustellen, hat auch Matth. in v. 4 angegeben und die Weißagung genau nach dem Grundtexte angeführt. Johannes hebt nur die Hauptmomente heraus und hat für גִּילִי מְאֹד χαῖρε σφόδρα bei Zach. μὴ φοβοῦ gesezt (vgl. Jes. 40, 9); nicht um den Freudenruf zu mindern und anzudeuten, daß die auf die Vollendung der Geschichte Israels sich beziehende Weißagung durch diesen Einzug erst ihrem Anfange nach erfült werden solte (*Lthdt.* nach *v. Hofm.*), sondern weil er aus dem Gedächtnisse frei citirt und die prophetische Verkündigung nicht wortgetreu, sondern nur nach ihrem wesentlichen Inhalte angibt. — In v. 16 bemerkt Johannes darüber: „Dieses nun erkanten seine Jünger zuerst nicht; aber als Jesus verklärt worden, da gedachten sie, daß dies über ihn geschrieben war und sie dies ihm gethan hatten". Das dreimal erwähnte ταῦτα bezieht sich auf den Inhalt der Weißagung des Zacharja und deren Erfüllung durch die besondere Gestaltung des Einzugs Jesu in Jerusalem, namentlich das Reiten auf einem Eselsfüllen, im Gegensatz zu den Rossen, auf welchen Könige zu reiten pflegten. ἐδοξάσθη verklärt durch Tod, Auferstehung, Himmelfahrt und Ausgießung des Geistes. Das Verb. ἐμνήσθησαν eig. sie erinnerten sich dessen, statt: sie erkanten, ist gewählt mit Bezug auf die von Jesu in seinen Abschiedsreden gegebene Verheißung des Geistes, der sie alles lehren und alles dessen was er ihnen gesagt erinnern werde 14, 26. Daß Jesus seinen Einzug in der angegebenen Weise einrichtete, um sich als den durch den Propheten angekündigten König Zions zu offenbaren, das wurde den Jüngern erst durch die Belehrung des heil. Geistes zum Bewußtsein gebracht. ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ bezieht sich nicht blos auf die Begrüßung vonseiten des Volks, sondern zugleich auf die von Johannes zwar nicht erzählte aber in dem εὑρὼν ὀνάριον als bekant vorausgesezte Erlangung des Eseleins.

In v. 17 f. erklärt der Evangelist, wodurch die Volksmenge bewogen wurde, Jesu von Jerusalem her entgegenzukommen und ihn jubelnd als den erwarteten König Israels in die Stadt zu geleiten, nämlich dadurch, daß sie von dem ihn von Bethanien her begleitenden Volke das Wunder der Auferweckung des Lazarus erfahren hatte. Dies berichtet Johannes nach der parataktischen Weise der hebräischen Erzählung so, daß er in v. 17 zuerst erwähnt: das Volk das bei ihm war, d. h.

und Psalmen und Saitenspiel zog auch der Makkabäer Simon mit den Seinigen in den gereinigten Tempel ein, und dieser Einzug steht mit dem Umgange um den Altar bei der Laubhüttenfeier ebensowenig in innerem Zusammenhange, als die von Johannes berichtete Begrüßung Jesu vonseiten der ihm entgegenkommenden Volksmenge.

welches ihn von Bethanien her begleitete, gab Zeugnis, daß[1] er den Lazarus aus dem Grabe gerufen hatte; sodann v. 18: daß deshalb auch die Volksmenge Jesu entgegenkam, weil sie gehört hatte, daß er dies Zeichen gethan. Es ist demnach von einem zweifachen ὄχλος die Rede: erstlich von dem, welcher bei ihm war von Bethanien her mit ihm kommend. Dies sind die Juden welche nach Bethanien gegangen waren, um sich von dem Wunder der Auferweckung des Lazarus zu überzeugen, und die dadurch zum Glauben gekommen waren (v. 9), und infolge dessen bei befreundeten Einwohnern Bethaniens oder den dort eingekehrten Festpilgern geblieben waren, um Jesum nach Jerusalem zu begleiten. Zweitens der ὄχλος v. 18, der ihm von Jerusalem her entgegengezogen war. So richtig *Lthdt.* gegen *Hngstb.* — Dieser Begeisterung der Volksmenge stelt dann v. 19 Johannes gegenüber den Aerger über diese Warnehmung. Die Pharisäer sagten zu einander: Ihr sehet's mit Augen, daß ihr nichts nützet — mit eurem zuwartenden Verfahren, mit dem Erlaß von Befehlen ihn zu verhaften (11, 57); dem dieser Triumphzug Jesu Hohn zu sprechen schien. Darin lag die Aufforderung, den Rath des Kajaphas (11, 50) je eher desto lieber auszuführen. „Siehe die Welt geht ihm nach." ὁ κόσμος hyperbolischer Ausdruck für die große Masse des Jesu anhangenden Volkes. In der Verbindung des ἀπῆλθεν mit ὀπίσω αὐτοῦ liegt die Andeutung, daß das Volk von ihrer hierarchischen Gewalt abfält und zu Jesu übergeht. Diese Rede enthält, ähnlich dem Rathe des Kajaphas, eine unbewußte Weißagung. *Inscii prophetant,* haben schon *Lampe* u. *Beng.* bemerkt. Der Todesweg Jesu führte zu seiner Auferstehung und Verklärung, wodurch er die Welt, die Gläubigen nicht blos aus den Juden sondern auch aus der Heidenwelt zu sich zog. Der Tod und die Auferstehung Christi bilden das Fundament der apostolischen Verkündigung des Evangeliums, durch welches die Völker der Erde zu Christo bekehrt wurden.

Ausgehend von der unbegründeten Vorstellung, daß die Verfasser der einzelnen Evangelien alles was sie über Jesu Leben und Wirken vernommen, berichten wolten, haben die neueren Kritiker den johanneischen Bericht über Jesu feierlichen Einzug in Jerusalem für unvereinbar mit den synoptischen Berichten über dieses Factum erklärt. Hiernach haben *Paulus, Schleiermacher* (üb. d. Schriften des Luk. S. 243 ff. Leben Jesu S. 407) einen zweimaligen Einzug statuirt, *Weisse* und *Renan* gar von häufigen Wiederholungen desselben gefabelt. Da jedoch durch eine Wiederholung die ganze Bedeutung dieses Ereignisses aufgehoben würde, so haben die meisten Kritiker nur *eine* solche Feierlichkeit angenommen und die Differenzen daraus erklärt, daß entweder die synoptischen Erzählungen auf ungenauer Ueberlieferung beruhten, oder daß die johanneische Darstellung ungeschichtlich sei. Nach *Baur* (a. a. O. S. 319), *Hilgf.* u. *Keim* soll der synoptische Bericht den Einzug von Jesu selbst oder von seinen Jüngern und Anhängern, der

1) Nach der richtigen Lesart ὅτι, während *Luther* nach der Rec. ὅτε übersezt hat: ‚das Volk das bei ihm war, da er den Lazarus aus dem Grabe rief.'

johanneische denselben nur von den jerusalemischen Festgästen ausgehen lassen. Weil dem vierten Evangelisten — sagt *Keim* (III, 78) — ‚die Idee eines jüdischen Messias warhaft antipathisch war', hat er das messianische Demonstriren den Festgästen Jerusalems übertragen, während nach den älteren Evangelien die Begeisterung der Jerusalemiten samt den Festgästen gar ‚nicht existirt, indem sie beschreiben, daß die Verwunderung der Jerusalemiten gegen den Jubel der Begleiter grell abgestochen habe, Mtth. 21, 10. 11.' Allein von grell abstechender Verwunderung der Jerusalemiten ist in den angeführten Versen nichts zu lesen; denn es ist da nur berichtet, daß durch den Einzug die ganze Stadt erregt wurde (ἐσείσθη) und fragte, wer der Einziehende sei, worauf die Volksscharen antworteten: Er sei Jesus, der Prophet von Nazaret. Ein Widerspruch gegen den johanneischen Bericht, demzufolge viele Juden aus Jerusalem Jesu entgegenzogen, läßt sich nur dadurch erzielen, daß man einerseits den populärhyperbolischen Ausdruck πᾶσα ἡ πόλις ἐσείσθη so preßt, als seien alle Einwohner Jerusalems bis auf den lezten gemeint, andrerseits aber ὁ πλεῖστος ὄχλος und οἱ ὄχλοι οἱ προάγοντες καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες (Mtth. 21, 11 f.) nur von den Jüngern und galiläischen Anhängern, die Jesu von Jericho aus begleiteten, erklärt, mit Ausschluß nicht nur aller Jerusalemiten, sondern auch der galiläischen Festbesucher, die vor Jesu nach Jerusalem gekommen waren und ihm von dort her entgegengingen. Ferner verhält Jesus auch nach der johanneischen Darstellung sich nicht blos passiv, sich gefallen lassend, was man ihn that (ἐποίησαν αὐτῷ v. 16), sondern er sezt sich auf das Eselein, um die messianische Weißagung zu erfüllen (vgl. ἐκάθισεν v. 14), und hat dieses Reitthier nicht zufällig gefunden, sondern offenbar sich verschaft, was εὑρών sprachlich bedeuten kann (vgl. *Passow*, Hdwb. *s. v.*). Er hat nach der ganzen Anlage des 4. Evangeliums die Entscheidung selbst augenscheinlich herbeigeführt, was auch *Keim* III, 65. 80. 83 f. anerkent; und zieht, wie nach der synoptischen Relation, nach Jerusalem, um dort sich als Messias zu manifestiren und durch Leiden, Tod und Auferstehung sein Werk zu vollenden. — So lösen sich die Differenzen in Harmonie auf, falls man nur erwägt, daß jeder Evangelist aus der reichen Fülle der evangelischen Thatsachen nur das für den besonderen Zweck und Plan seiner Schrift ihm als wichtig Erscheinende mitgeteilt hat, also die Nichterwähnung dieses oder jenes Ereignisses nicht für ein Nichtwissen desselben ausgibt und aus der Nichterwähnung der Auferweckung des Lazarus in den drei ersten Evangelien die Erdichtung dieses Wunders im vierten Evangelium folgert, oder auch nur die Bedeutung desselben so überschäzt, daß man daraus allein oder hauptsächlich die Begeisterung der Volksmenge für Jesum ableitet und ihm (mit *Weiß* zu *Mey.*'s Comm. S. 471) die Wirkung zuschreibt, ‚die längst aufgegebenen Hoffnungen des Volks neu zu beleben' und ‚diesen bei den Synoptikern unerklärt bleibenden Umschwung der Volksmeinung' zu motiviren.

V. 20—36. **Abschluss des öffentlichen Wirkens Jesu.**[1] —

1) V. 22. Statt der Rec. καὶ πάλιν Ἀνδρ. hat *Tisch. 8* nach *ABL al.* ἔρχεται Ἀνδρ. aufgenommen, da die Rec. offenbar Beseitigung des monotonen und überflüssig scheinenden ἔρχεται ist. — In v. 23 hat derselbe ἀποκρίνεται

V. 20 f. Einige Griechen von denen, welche nach Jerusalem zu kommen pflegten, um im Tempel anzubeten, wünschten Jesum zu sehen, und wandten sich mit dieser Bitte an Philippus, welcher die Sache mit Andreas besprach, worauf beide sie Jesu vortrugen. Der Tag an welchem dies geschah ist nicht angegeben. Der Evangelist schließt diesen Vorgang an den Einzug in Jerusalem an, weil Jesus in seiner Antwort seine Verklärung durch den Tod als nun gekommen ankündigt und von der Frucht redet, welche aus seinem Tode für die Ausbreitung des Reiches Gottes auch unter den Heiden erwachsen werde (v. 23 f.). Die Pharisäer beabsichtigten dem Wirken Jesu durch seine Tödtung ein Ende zu machen (v. 19), Jesus aber erklärt seinen Tod für notwendig zur Ausbreitung seines Werkes in der ganzen Welt (v. 24. 32). In diesem Gedankenzusammenhange liegt der Grund für die Mitteilung dieses Vorgangs und seiner Anreihung an den messianischen Einzug Jesu in Jerusalem, welcher den Pharisäern und Hohenpriestern zum Anlaß diente, die Ausführung des längst gehegten Mordplanes nicht länger aufzuschieben. — Nach dem Vorgange von *Hofm.* haben *Lichtenst.* S. 386, *Lthdt.*, *Hngstb.* u. v. A. diesen Vorfall auf den Abend des Dienstags als den Schluß der Wirksamkeit Jesu unter dem Volke gesezt. Allein für die Annahme, daß Jesus schon am Dienstage den Tempel für immer verlassen (v. 36) und Mittwoch mit seinen Jüngern in stiller Zurückgezogenheit verbracht habe (*Lichtenst.* S. 37 f., vgl. auch *m.* Comm. zu Mtth. S. 506), liefert die Angabe Mtth. 26, 1 u. 2, daß Jesus nach Beendigung aller Reden zu seinen Jüngern sprach: ‚Ihr wisset, daß nach zwei Tagen das Pascha komt und der Menschensohn überantwortet wird, gekreuzigt zu werden', keinen stichhaltigen Grund, weil nicht klar ist, ob der Abend des 14. Nisan, an welchem das Paschamahl gehalten wurde, noch zum 14ten (d. i. in jenem Jahre Donnerstag) oder, nach althebräischer Zählung der Tage von Sonnenuntergang an, zum 15ten (Freitag) als dem ersten Festtage gerechnet ist, wofür das παραδίδοται εἰς τὸ σταυρωθῆναι zu sprechen scheint. Zur Kreuzigung aber wurde Jesus nicht am Donnerstage, sondern am Freitagmorgen überantwortet. Seine Kreuzigung am Pascha konte also Jesus auch am Mitwoch nachmittags den Jüngern als nach zwei Tagen bevorstehend ankündigen.

Die Ἕλληνες sind nicht griechische Juden, Hellenisten (*Calov.*, *Bg.-Cr.*, *Ew.*), sondern Griechen von Geburt oder Heiden, wie 7, 35,

---

nach ℵ*BLX* dem ἀπεκρίνατο der Rec. vorgezogen. — In v. 25 ist ἀπολλύει in ℵ*BL* mit *Tisch. 8* statt ἀπολέσει der Rec. zu lesen, da die Rec. wol nur nach dem Futur im parallelen Gliede conformirt ist. — In v. 26 ist καί (Rec.) vor dem zweiten ἐάν wol nur Verbindungszusatz. — V. 29. Das καί vor ἀκούσας fehlt in ℵ*D* 1. 69 u. ist von *Tisch. 8* gestrichen worden, findet sich aber in *ABLX* und ist vielleicht nur weggelassen, weil die Coordination der grammatisch und sachlich verschiedenen Participia anstößig erschien. — In v. 34 hat *Tisch. 8* οὖν hinter ἀπεκρίθη aus ℵ*BLX* aufgenommen. — In v. 35 ist ἐν ὑμῖν durch ℵ*BDKLMX al.* gewichtiger bezeugt als die Rec. μεθ' ὑμῶν durch *AEF GHS al.*; ebenso in v. 36 ὡς nach ℵ*BDELX* für ursprünglich zu halten statt der Rec. ἕως in ΧΓΔ *al.*, die offenbar Erleichterung ist.

aber zu den Proselyten gehörend, welche nach Jerusalem zu kommen pflegten, um im Tempel anzubeten, sog. Proselyten des Thores, die sich zu den Gottesdiensten der Israeliten im Tempel und in den Synagogen hielten, ohne durch die Beschneidung in die Volksgemeinschaft Israels aufgenommen zu sein. Den Besuch des Tempels, um dem Gotte Israels Opfer darzubringen, hat schon Salomo in dem Weihgebete 1 Kön. 8, 41 f. als eintretend vorausgesezt. Zu Christi Zeiten war die Zahl solcher frommer Heiden so beträchtlich, daß sie öfter in der Apostelgesch. unter dem Namen σεβόμενοι oder φοβούμενοι τὸν θεόν erwähnt werden. Vgl. Act. 10, 2. 13, 43. 50. 16, 14. 17, 4. 17 u. *m.* bibl. Archäol. §. 65. Daß diese gottesfürchtigen Griechen mit ihrem Anliegen sich an einen Jünger Jesu wenden, geschah aus Ehrfurcht vor Jesu, von dessen wunderbarem Wirken sie Kunde erhalten hatten. Daß sie dasselbe aber dem Philippus vortragen, kann den zufälligen Grund haben, daß sie diesen Jünger zunächst trafen. Warscheinlich aber war er gerade ihnen bekant. Dies läßt sich aus der Bezeichnung desselben: ‚der von Bethsaida Galiläa's' schließen. Wir haben nämlich keinen triftigen Grund, diese Hellenen als aus Griechenland gekommen zu denken. Sie können auch aus einer der vielen von Griechen bevölkerten Städte Galiläa's gewesen sein und von ihrer Heimat her den Philippus, dessen griechischer Name auf Verkehr mit Griechen schließen läßt, gekant haben. Philippus hegte Bedenken, ihre Bitte ohne weiteres vor Jesum zu bringen und besprach sich darüber mit Andreas, und dann gingen beide zu Jesu, um ihm die Sache vorzulegen. Die Bedenklichkeit des Philippus mag zum Teil ihren Grund in der bedächtigen Natur dieses Jüngers gehabt haben (*Mey., Ebr., Lthdt., God.*); aber der Hauptgrund lag wol in dem Verlangen der Griechen. Zwar sagten diese nur: „wir wollen Jesum sehen (ἰδεῖν)". Aber ἰδεῖν läßt sich nicht (mit *Weiß*) unter Berufung auf Luk. 19, 3 nur auf ein Sehen der äußeren Gestalt und Person Jesu aus Neugierde beziehen. Auch den kleinen Zachäus (Luk. 19) trieb nicht Neugierde nach dem Anblicke der Gestalt Jesu auf den Baum, um den von einer Volksmenge umgeben durch Jericho ziehenden Mann zu sehen, sondern das Verlangen ihn kennen zu lernen. Das ἰδεῖν der Hellenen war anspruchsloser Ausdruck ihres Verlangens, zu Jesu geführt zu werden, um in persönliche Gemeinschaft mit ihm zu kommen. Auch die Anrede des Philippus mit κύριε zeigt Ehrerbietung, die sie dem so bewunderten Manne in seinen Dienern zollen. — Dieses Verlangen der Hellenen erschien dem Philippus bedenklich. Jesus hatte zwar dem heidnischen Hauptmanne zu Capernaum die durch Vermittlung der jüdischen Aeltesten an ihn gebrachte Bitte, seinen todtkranken Diener zu heilen, erfült; aber nur weil derselbe einen Glauben zeigte, wie ihn Jesus in Israel nicht gefunden, Mtth. 8, 5—10. Luk. 7, 2—9. Er hatte auch die Tochter des cananäischen Weibes gesund gemacht, aber dem Weibe auch gesagt: Ich bin nicht gesandt als nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel, Mtth. 15, 24. Er hatte außerdem den Jüngern bei ihrer ersten Aussendung geboten, nicht auf der Heiden Straße zu gehen und nicht

in eine Stadt der Samariter einzutreten (Mtth. 10, 5), und hatte noch kurz vorher die Berufung der Heiden von seinem Versöhnungstode abhängig gemacht (Joh. 10, 10) und damit indirect erklärt, daß bis dahin die Scheidewand fortbestehe, welche ihn mit seinem Volke von den Heiden trenne. Daraus erklärt sich das Bedenken des Philippus und der Umstand, daß er die Sache mit Andreas besprach. Dieser, der nach Mrk. 13, 3. 3, 18 u. Act. 1, 13 zu dem engeren Kreise der Jünger gehörte, hatte den Mut, in Rücksicht darauf, daß Jesus doch in einzelnen Fällen Heiden seine Hilfe nicht versagt hatte, die Bitte der Hellenen gemeinschaftlich mit Philippus vor Jesum zu bringen.

V. 23 f. Jesus antwortete ihnen (αὐτοῖς den beiden Jüngern): „Gekommen ist die Stunde, daß der Menschensohn verklärt werde. Warlich, warlich ich sage euch, wenn nicht das Weizenkorn in die Erde fält und erstirbt, bleibt es für sich allein; wenn es aber erstirbt bringt es viele Frucht.“ Ob Jesus den Hellenen ihre Bitte gewährt (*Thol., Bg.-Cr.* u. Aeltere), oder versagt hat (*Lampe, Hngstb., God.*), ist nicht berichtet. Es kam dem Evangelisten nur auf die Rede an, zu welcher diese Bitte Jesu Anlaß gab, sich über die Bedeutung seines bevorstehenden Todes auszusprechen. Die ganze Rede v. 23—28 ist an die Jünger gerichtet und außer diesen nur der ὄχλος als zuhörend erwähnt, vgl. v. 29 u. 34. Ob aber die Hellenen so nahe standen, daß sie Jesu Worte auch hören konten, bleibt fraglich. Mit *Mey.* anzunehmen, daß Jesus die Bitte nachher habe gewähren wollen, aber durch die Stimme vom Himmel (v. 28) davon abgebracht worden sei, ist ganz willkürlich. — Das Begehren der Heiden ihn zu sehen, ist für Jesum ein Zeichen, daß die Stunde der Verklärung des Menschensohnes gekommen ist. Die Verklärung erfolgte durch den Tod zur Auferstehung in Herrlichkeit. Vgl. wegen δοξασθῇ zu 7, 39 u. 17, 5. Der Tod ist für Jesum die Bedingung für den Eintritt in den Stand der Herrlichkeit, nicht blos insofern als dem Tode die Auferstehung in verklärtem Leibe folgen und dadurch seine Leiblichkeit zum unbedingten Organe seines universellen Berufs gewandelt werden soll (*Lthdt.*). Denn dieser Gedanke liegt nicht in dem Gleichnisse v. 24, durch welches Jesus die Notwendigkeit seines Todes für die Ausbreitung seines Reichs über Israel hinaus in der Heidenwelt veranschaulicht. In dem Ausspruche, daß das Weizenkorn, wenn es nicht durch Aussäen in die Erde erstirbt, für sich allein (αὐτὸς μόνος) bleibt, soll das μόνος μένει weder den Gedanken veranschaulichen, daß durch die Hingebung an das Allgemeine das individuelle Leben sich zur fruchtbaren Wirksamkeit erweitert (*de W.*), noch ‚die Notwendigkeit des Todesprozesses, sofern er das auf sich selbst beschränkte Leben und seine in sich beschlossene Lebensmacht zur Entfaltung und so zur Mitteilung und Anregung bringt‘ (*Lthdt.*), erläutern. Bei der Deutung *de W.*'s ist ἀποθάνῃ ganz unbiblisch in ein Hingeben an das Allgemeine umgesezt, und der Erklärung *Lt.*'s steht entgegen, daß Jesu Wirksamkeit im irdischen Leibesleben nicht auf sich selbst beschränkt, sondern der Erlösung der Menschheit vom Tode gewidmet war und sich bereits als Lebensmacht

erwiesen hat, nicht nur durch die Auferweckung einzelner Todter, sondern durch Erzeugung eines Lebens in den an ihn glaubenden Jüngern, welches mit dem irdischen Tode nicht erstirbt, sondern in die Seligkeit unvergänglichen Lebens hinübergeht. Während das Weizenkorn, wenn es nicht durch Säen in die Erde aus der Verwesung einen Keim neuen Lebens hervortreibt, keine Frucht bringt, hat Jesus bereits im irdischen Leben viel Frucht gebracht. Durch das Gleichnis vom Weizenkorn hat Jesus also nur die Notwendigkeit des Sterbens für die Entwicklung eines neuen Lebens veranschaulichen, aber keinen Aufschluß über die im göttlichen Heilsplane begründete Bedeutung der Notwendigkeit seines Todes für die Vollendung der Erlösung der Menschheit geben wollen, nicht blos weil hierfür das Naturleben kein Analogon bietet, sondern auch, weil er sich darüber schon früher erklärt hatte, andeutend in 10, 11. 15 f., bestimter in Mtth. 20, 28 u. Mrk. 10, 45, und in dieser Schlußrede durch den Hinweis auf die Frucht, die aus seinem Tode erwachsen werde, nur seine Jünger im Glauben für die Zeit seines Todesleidens stärken und, wie das Folgende zeigt, sie zugleich auf die Notwendigkeit der Hingabe des Lebens in seiner Nachfolge hinweisen wolte.

Diese Absicht erhellt aus v. 25 u. 26: „Wer seine Seele lieb hat, wird sie verlieren, und wer seine Seele haßt in dieser Welt, wird sie für das ewige Leben bewahren. Wenn jemand mir dienet, so folge er mir nach, und wo ich bin, dort soll auch mein Diener sein; wenn jemand mir dienet, so wird ihn mein Vater ehren". Den Spruch v. 25 hat Jesus seinen Jüngern schon in der apostolischen Instruction Mtth. 10, 39 und in Luk. 17, 33 in etwas anderer Form an's Herz gelegt. ἡ ψυχή die Seele ist genant als Trägerin des Lebens. μισεῖν das Gegenteil von φιλεῖν drükt die selbstlose Hingabe des Lebens aus. — Wer Jesu dient soll ihm auch nachfolgen, nämlich auf dem Wege, den er jezt gehen wird, auf dem Wege des Todes zur Verklärung, und soll in dieser Nachfolge auch zum Ziele des Wegs, wo Jesus hingeht, gelangen. In ὅπου εἰμὶ ἐγώ vergegenwärtigt Jesus seine bevorstehende Verklärung als bereits eingetreten. Christus nimt seine Diener auf in die himmlischen Wohnungen, wohin er ihnen vorangegangen ist die Stätte zu bereiten 14, 2. 3. — Zur Verstärkung dieser Verheißung fügt Jesus hinzu, daß auch der Vater seine Diener ehren wird, weil sie durch die Nachfolge Jesu auf dem Todeswege den Sohn geehrt haben.

V. 27 u. 28ª. Das Fruchtbringen ist aber durch den Tod bedingt. Im Vorgefühle des nahen Todes spricht Jesus v. 27 f.: „Jezt ist meine Seele erschüttert, und was soll ich sagen? Vater rette mich aus dieser Stunde? Aber deshalb bin ich in diese Stunde gekommen. Vater verherrliche deinen Namen!" Angesichts des Todes bebt seine Seele vor den Schrecken des Todes. ἡ ψυχή als der Sitz der natürlichen Empfindungen ist genant; nicht τὸ πνεῦμα, von dem 13, 21 ἐταράχθη ausgesagt ist, als die das Seelenleben bestimmende geistige Macht, während *Weiß* aus diesem Wechsel den wunderlichen Schluß gezogen, daß ‚das πνεῦμα im Menschen zur Seele wird.' — Der plötzliche Uebergang von der Aus-

sicht in die herrliche Zukunft, welche durch die Hellenen in Jesu Seele wachgerufen worden, in die tiefe Erschütterung seiner Seele, die er hier ausspricht, hat etwas so Ueberraschendes, daß wir ihn nicht für möglich halten würden, wenn er nicht berichtet wäre. Wie konte die Vergegenwärtigung des Todes eine so tiefe Erschütterung auf seine Seele ausüben, da er wußte, daß er durch den Tod zur Verklärung gelangen und dann viel Frucht schaffen werde? War es blos die menschliche, wider das Leiden und den Tod als das Schwerste, das er noch überstehen soll, sich natürlich sträubende Empfindung, deren Mangel die sittliche Größe und den Wert seiner Aufopferung herabsetzen würde (*Weiß* nach *Dorner*), so würde Jesus tiefer stehen als seine Märtyrer, als z. B. ein *Ignatius*, der im Angesichte des Todes schrieb: ‚Herrlich ist's unterzugehen der Welt zu Gott hin, damit ich aufgehe zu seiner Auferstehung u. s. w.' (s. *Hngstb.*). Auch daraus läßt sich das Erschrecken von dem Tode, das Jesum überkomt, nicht erklären, daß ‚der Tod das Widergöttliche, die Nichtgemeinschaft Gottes, Machtäußerung und Bereich des Satans ist', er aber der Sohn Gottes (*Lthdt.*). Denn war er der Sohn Gottes, so konte auch der Tod als das Widergöttliche u. s. w. seine Seele nicht so erschüttern, daß er nicht wußte, was er sagen solte, da er ja als Sohn Gottes wußte, daß der Tod, den er nach dem Willen des Vaters erleiden werde, ihm die Gemeinschaft Gottes nicht entziehen könne. — Der Stachel des Todes ist die Sünde, die als widergöttlich den Zorn Gottes erregt und die Seele mit Grauen vor dem Tode als dem Solde der Sünde erfüllt. Je mehr der Mensch durch Gottes Gnade von der Sünde frei wird, desto mehr schwindet das Grauen vor dem Tode, weil er durch ihn zu Gott gelangt. Wer im Glauben an seine Versöhnung mit Gott durch Christum die Macht der Sünde überwunden hat, für den hat der Tod seinen Stachel, der Satan in der Hölle seinen Sieg verloren (1 Kor. 15, 35 ff.). Christus als der Sohn Gottes hätte, weil er ohne Sünde war, ohne die Bitterkeit des Todes zu schmecken, zum Vater erhöht, durch die Himmelfahrt verklärt, in die Herrlichkeit, die er beim Vater vor seiner Menschwerdung hatte, eingehen können. Die Notwendigkeit des Todes für ihn ist nicht in seiner Menschwerdung zu suchen, sondern darin begründet, daß er als Menschen- und Gottessohn die Sünde der Welt auf sich genommen, als das Lamm Gottes unsere Sünde getragen (1, 36) hat. Weil Gott ihn, der Sünde nicht kante, für uns zur Sünde gemacht hat (2 Kor. 5, 21) und er für unsere Sünde gelitten und unsere Sünde an seinem Leibe an das Kreuzesholz hinaufgetragen hat (1 Petr. 3, 18 u. 2, 24), um sie zu tilgen, so hat er in den Tagen seines Fleisches Gebete und flehentliche Bitten an den, der ihn vom Tode retten konte, mit starkem Geschrei und Thränen dargebracht (Hebr. 5, 7), und Grauen vor der Gewalt des Todes empfunden, welches seine Seele so erschütterte, daß er nicht wußte was er sagen solte. Zwar ist von Büßung der Sünde hier nicht die Rede (*Lthdt.*), aber auch nicht von ‚Nichtgemeinschaft Gottes, von Machtäußerung und Bereich des Satans', und überhaupt nur die Stimmung seines Gemütes berichtet, ohne Angabe der die Er-

schütterung seiner Seele verursachenden Umstände, die sich aus anderweitigen Erklärungen Jesu über die Notwendigkeit seines Todesleidens nach der Schrift zur Vollendung des Erlösungswerkes (z. B. Matth. 20, 28 vgl. mit Jesaja 53) ergeben.

Jesus sagt: τί εἴπω *(conjunct. deliber.) quid dicam? non, quid eligam,* wie *Beng.* mit dem Hinweise auf Phil. 1, 22 mit Recht betont. Weil angesichts des Todes *concurrebat horror mortis et ardor obedientiae* (nach *Beng.*'s treffender Bemerkung zu τετάρακται), so drängten sich die Bitte um die Rettung aus der Leidensstunde und der Wille des Gehorsams, beide zum Ausdruck. Das τί εἴπω Ausdruck des erregten Gefühls, nicht der ‚Ueberlegung', darauf hinweisend, ‚daß die Sache zwei Seiten habe, daß was sich von der einen Seite empfiehlt, von der anderen Bedenken unterliegt.' Solche reflectirende Ueberlegung paßt nicht zu ἡ ψυχή μου τετάρ. — Die Bitte πάτερ σῶσόν με ist nicht Bitte um Durchhilfe, daß der Vater ihm aus der Stunde, nachdem er sie ganz durchgemacht habe, wieder helfen möge (*Lthdt.*), oder um Abkürzung derselben (*Ebr.*). Beides paßt nicht zu dem folgenden Gegensatze ἀλλά *cet.* (*verumtamen* ‚doch nein' *Mey.*), wozu schon *Beng.* anmerkt: *affine illud* πλήν *verum, non ut ego volo sed ut tu.* Da diese Stunde nicht der gegenwärtige Augenblick der inneren Erschütterung, sondern ὥρα die Leidenszeit ist, die Jesus sich vergegenwärtigt, so enthalten die Worte eine Bitte um Errettung aus dieser Stunde, d. h. um Ersparung des Todesleidens, welches die Stunde bringt; gleich der Bitte Mtth. 26, 39: ‚Mein Vater, wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch von mir vorüber.' Da aber hier nicht nur das εἰ δυνατόν ἐστιν fehlt, sondern auch statt des Zusatzes bei Matth.: ‚doch nicht wie ich will, sondern wie du', der Gegensatz: ‚doch nein, deshalb bin ich in diese Stunde gekommen' folgt, so kann πάτερ σῶσόν *cet.* nicht als eine wirkliche Bitte (*Lcke., de W., Mey., Ebr., Lthdt., Hngstb.*) gefaßt, sondern nur fragend verstanden werden: Was soll ich sagen? Soll ich sagen: Vater rette mich aus dieser Stunde? So *Chrys., Theophyl., Grot., Lampe, Thol., Lange, Ew., God., Weiß* u. A. Die Gründe, die man für jene und gegen diese Auffassung der Worte geltend gemacht hat: daß im tiefen Ernste der Gemütsbewegung ein Gebet, das erst fragt: soll ich so bitten? unserem Gefühle unschicklich klinge (*Stier, Hngstb.*), oder daß die Frageform die Verwebung eines wirklichen Gebets in die Reflexion ergibt (*Mey.*), sind nicht durchschlagend, weil beide Gründe sich auch gegen das τί εἴπω geltend machen lassen und die Zurücknahme dieser Bitte in dem folgenden Satze nicht begreiflich machen. In diesem Satze wird διὰ τοῦτο verschieden erläutert. Contextwidrig, weil ἀλλά nicht beachtend, *Lampe:* ‚um gerettet zu werden'; willkürlich *Olsh.* mit Aelteren: ‚um die Menschheit zu erlösen'; unpassend auch *Hngstb.*: ‚damit meine Seele erschüttert werde', weil dem εἰς τὴν ὥραν ταύτην nicht entsprechend; oder wie *Lcke.* u. *Mey.* erklären: ‚zur Verherrlichung des göttlichen Namens', weil dieser Gedanke erst später folgt und eine vorwärts weisende Beziehung gegen die Einfachheit der Sätze verstößt. Richtig

Beng.: propterea — ut venirem in hanc horam eamque exantlarem. Deshalb bin ich in diese Stunde gekommen, um sie durchzumachen, das Leiden zu erdulden. Aehnlich schon *Grot.* und unter den Neueren *Bg.-Cr., Stier, Lthdt., God., Weiß.* Mit diesen Worten ergibt sich Jesus in das Leiden und bittet v. 28ª weiter: „Vater verherrliche deinen Namen!“ πάτερ ist affectvoll wiederholt. τὸ ὄνομά σου ist nicht der Vatername, der in der Verherrlichung des Sohnes verherrlicht wird (*Lcke., de W.*), oder die Offenbarung als Vater im Sohne (*Lthdt.*), sondern die Offenbarung des göttlichen Wesens d. i. der Liebe, welche Gott in der Hingabe seines Sohnes zur Erlösung der Menschen offenbart (3, 16), wodurch er sich vor aller Welt verherrlicht.

V. 28ᵇ—30. Diese Bitte wird Jesu sofort zugesagt: „Es kam nun (οὖν infolge seines Gebetes) eine Stimme aus dem Himmel: Ich habe verherrlicht und ich werde wiederum verherrlichen.“ Daß ἦλθεν φωνή eine wunderbar von Gott ausgegangene, in donnerähnlichem Laute ertönende Stimme, die jedoch hinsichtlich ihrer Verständlichkeit durch subjective Stimmung und Receptivität der Hörenden bedingt war, als ein objectives Ereignis aussage, hat *Mey.* nach dem Vorgange der Alten mit exegetischer Gewissenhaftigkeit gegen *Lcke., Bg.-Cr., de W.* u. A. betont. Ebenso *Thol., Olsh., Stier, Hofm., Lange, Ebr., Lthdt.* u. *Godet.* Dagegen ermangelt der Einwand von *Weiß*, daß ‚eine Stimme, deren Verständlichkeit von geistigen Bedingungen abhängig sei, *unmöglich* eine in sinnlichen Lauten vernehmbare sein kann‘, jeder Begründung. Zwar meinte auch *Hngstb.*, daß nur ein Donner vorhanden war und darauf Johannes selbst durch das dem Donner, und zwar einem wiederholten Donner, קלות, nachgebildete ἐδόξασα und δοξάσω hindeute, und hat aus einer Menge von Stellen des A. T. nachgewiesen, daß die Hebräer dichterisch den Donner als Stimme des Herrn bezeichneten und in Prosa קלות nanten. Aber falls auch alle angeführten Stellen beweiskräftig wären, was nicht der Fall ist, so wäre doch damit nicht erwiesen, daß der Evangelist und Jesus selbst von einem wiederholten bedeutsamen Donner reden, welchen ‚der Donnerssohn‘ symbolisch ausdeute, und daß auch Jesus ἡ φωνή d. i. קול Donner d. i. קלות nenne. Johannes sagt nicht einmal, daß der ὄχλος einen Donner hörte, sondern: daß das Volk, als es die aus dem Himmel gekommene Stimme hörte, sagte, es sei ein Donner geschehen, oder aber: ein Engel habe zu ihm (Jesu) geredet. Auch diese Volksrede sezt eine in Worten vernehmbare Stimme voraus, nicht blos ein donnerähnliches Geräusch. An die Rede eines Engels zu denken, lag dem jüdischen Glauben, daß Gott überhaupt nicht unmittelbar, sondern nur durch Engel zu den Menschen rede, sehr nahe. Außerdem kann der Inhalt dieser himmlischen Stimme καὶ ἐδόξασα κ. παλ. δοξάσω schon aus dem Grunde nicht johanneische Ausdeutung eines vernommenen Donners sein, welcher den Jüngern als göttliche Antwort auf das Gebet Jesu erschien (*Weiß*), weil ἐδόξασα kein in Jesu Worten enthaltener und durch dieselben erregter Gedanke war (*Mey, Lthdt.*). — ‚Es ist — bemerkt *Lthdt.* zur Sache — mit diesem Vorgange wie mit allen ähnlichen; sie

haben objective Realität, aber nicht ordinäre Sinnenfälligkeit; um sie in ihrer Eigentümlichkeit zu verstehen, muß Auge oder Ohr geöffnet sein. Die Notwendigkeit einer Disposition des Organs verlegt aber nimmermehr eine objective Sache in das Gebiet dar Innerlichkeit.' — Die göttliche Stimme sagt nicht blos δοξάσω, die erbetene Verherrlichung zu, sondern καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω. Durch καί — καί sowol — als auch (wie 7, 28) wird die Jesu durch seinen Tod in Aussicht gestelte Verherrlichung in inneren Connex mit der Verherrlichung, die ihm schon zuteil geworden ist, gesezt, nicht um sie Jesu zu verbürgen, sondern laut v. 30 um des Volkes willen, welchem dadurch bezeugt werden soll, daß Gott Jesum durch sein ganzes bisheriges Wirken schon als seinen Sohn verherrlicht habe, nämlich durch die ἔργα, welche Jesus den Juden gegenüber wiederholt als Zeugnisse des Vaters für ihn geltend gemacht hatte. δοξάσω bezieht sich auf den Tod, aus dem er zum Leben in verklärter Leiblichkeit erstehen und dann viel Frucht schaffen wird (v. 24 u. 32). — Diese Stimme ist übrigens das dritte Zeugnis, welches der Vater über den Sohn vom Himmel aus ergehen ließ. Das erste erging bei der Taufe Jesu, als er mit dem Geiste Gottes zu seinem Amte gesalbt wurde, wo die Stimme vom Himmel ihn für den geliebten Sohn erklärte, auf welchem das Wolgefallen des Vaters ruhe, um ihn dem Täufer als den Sohn Gottes zu bezeugen, damit dieser ihn in die Welt einführe (Mtth. 3, 16 f. u. Parall. vgl. mit Joh. 1, 32 ff.). Das zweite auf dem Berge der Verklärung (Mtth. 17, 1 ff. u. Parall.), um den vertrauten Jüngern einen Anblick von der Herrlichkeit, in die er durch den Tod eingehen werde, zu gewähren. Das dritte hier, um dem Volke und dessen Oberen, die seinen Tod beschlossen hatten, sein Leiden und Sterben als Verwirklichung des göttlichen Willens zu seiner Verherrlichung kundzuthun. — V. 30. Durch ἀπεκρίθη Ἰησ. wird die folgende Erklärung über die himmlische Stimme als Antwort auf die Aeußerung des Volks darüber eingeführt. Ohne sich auf eine Berichtigung der Urteile desselben einzulassen, sagt Jesus: „Nicht um meinetwillen ist diese Stimme ergangen, sondern um euretwillen." D. h. nicht um mich der Erhörung meines Gebetes zu versichern — denn dessen war er vermöge seines Verhältnisses zum Vater gewiß — sondern um euch im Glauben an mich zu bestärken, vgl. 11, 42.[1]

1) Die innere Aehnlichkeit der v. 27 ff. berichteten tiefen Seelenerschütterung Jesu mit dem Gebetskampfe in Gethsemane ist von allen Ausll. erkant worden; aber erst die neuere Kritik hat die Verschiedenheit der äußeren Umstände beider Vorgänge dazu mißbraucht, die Geschichtlichkeit teils der synoptischen und der johanneischen Erzählung, teils der einen oder der anderen zu bestreiten. Vgl. *m.* Comm. zu Matth. 26, 46 (S. 553 f.). Gegen die Behauptung von *Keim* (III S. 306 vgl. mit S. 109) u. A., daß Joh. 12, 27 u. 18, 11 ein ‚dünner Rest von Gethsemane' sei, bemerkt selbst *Hase* (Gesch. Jesu S. 560): ‚Bei der Verschiedenheit des Thatsächlichen ist an eine Verwechslung mit Gethsemane nicht zu denken. Daß aber *Strauß* u. *Baur* dafür halten, der vierte Evangelist habe den Stoff von Gethsemane und vom Berge der Verklärung entlehnt, um mit der Zuthat der Griechen als der Repräsentanten des gläubigen Heidentums eine Verherrlichung Jesu im Tode darzu-

V. 31. „Jezt ergeht Gericht über diese Welt; jezt wird der Fürst dieser Welt ausgestoßen werden.“ Dieser Ausspruch ist nicht Ausdeutung der Stimme (*Hngstb.*), sondern legt dem Volke die Bedeutung dieser Stunde ans Herz (*Mey., Lthdt., Weiß*). *Jezt* mit Nachdruck wiederholt, das in der nächsten Zukunft beim Tode Jesu Geschehende in die Gegenwart versetzend. κρίσις ohne Artikel ist nicht das jüngste Gericht, woraus dann *Hlgf.* (joh. Theol. S. 274 u. Einleit. S. 728) einen Gegensatz gegen die sonstige Lehre vom Ende der Tage folgert, sondern ein Gerichtsact, welcher mit dem Tode Jesu an der Welt vollzogen wird, nicht blos eine richterliche Entscheidung über diese Welt d. h. über die den Glauben verweigernde Menschheit des αἰὼν οὗτος, sofern durch den Sieg des messianischen Werkes, welcher durch Jesu Tod und dessen δόξα vermittelt werden soll, die ungläubige Welt in der ganzen Ohnmacht ihrer Feindschaft wider Christum dargestelt und somit factisch verurteilt werden solte (*Mey.*), oder insofern als das mit der Erscheinung Christi begonnene Gericht (3, 10. 9, 30) durch seinen Tod, den die ihn verwerfende Welt herbeiführt, sich vollendet (*Weiß*). Denn κρίσις ἐστίν kann nicht heißen: die κρίσις vollendet sich und von einer factischen Verurteilung der ungläubigen Welt durch Darstellung derselben in der Ohnmacht ihrer Feindschaft wider Christum ist auch nicht die Rede. Ebenso wenig von einer Befreiung der Welt aus Satans Gewalt (*Aug., Chrys., Grot.*). κρίσις ist ein thatsächliches Gericht, das

---

stellen, das geht nur von der Voraussetzung aus, welche dem Autor des 4. Evangeliums nicht nur den historischen Inhalt, sondern auch das Bißchen schaffende Phantasie abspricht.‘ — Auch *B. Weiß* (Anm. zu *Mey.*'s Comm. zu Joh. 12, 33) hat dafür, daß die Seelenangst Jesu in Gethsemane in seinem inneren Leben nicht vereinzelt und unvermittelt eingetreten sein, sondern in ähnlichen, wenn auch mit dem Nahen der Katastrophe sich steigernden Gemütserschütterungen ihr Vorspiel gehabt haben werde, auf Luk. 12, 49 f. als Bestätigung hingewiesen, und weiter bemerkt: ‚Die Art, wie sich in unserer Erzählung der Todesgedanke, der diese Erschütterung herbeiführt, an das Interesse knüpft, das Hellenen für ihn zeigen (v. 23 f.), beruht auf der mit Mtth. 15, 24 übereinstimmenden Voraussetzung, daß Jesus seinen irdischen Beruf an Israel gebunden wußte, welche bei einem Heidenchristen des 2. Jahrh.'s gewiß nicht vorauszusetzen ist.‘ Ferner spreche die so skizzenhafte und andeutende Erzählung der Scene mit den Hellenen (v. 20—22) nicht für Erdichtung, da diese ihre Motive durchsichtiger auszuprägen pflegt, sondern beruhe auf treuer Erinnerung. Nur die Vv. 25 u. 26 sollen, weil sie den Zusammenhang unterbrechen (?), als eine Reminiscenz an Mrk. 8, 35. 38 an ungeschichtlicher Stelle eingeschaltet sein. Aber für diese leztere Meinung hat *W.* einen triftigen Grund ebenso wenig angeführt, als *Keim* S. 106 für die Behauptung, daß die etlichen Hellenen so ungeschichtlich seien als die Masse der jüdischen Festgäste 12, 12, die Verklärung und Himmelsstimme Mtth. 17, 2. 5. — Die Nichterwähnung des Seelenkampfes in Gethsemane bei Johannes hat schon *Lthdt.* genügend aus dem ganzen Charakter seines Evangeliums, die zu Grunde liegende Substanz der einzelnen Vorgänge zu erfassen und darzustellen, erklärt und auf die analogen Fälle hingewiesen, daß er statt der Taufeinsetzung das Gespräch mit Nikodemus und statt der Abendmahlseinsetzung die Rede zu Capernaum c. 6 mitteile, woraus deutlich erhelle, daß aus der Nichterwähnung dieser Facta nicht der ungeschichtliche Charakter derselben sich folgern lasse.

über diese Welt ergeht. Worin dasselbe besteht, sagt der folgende Satz: der Fürst dieser Welt d. i. der Satan, der sich durch die Verführung der Menschen zum Fürsten der Welt erhoben hat, so daß er Jesu alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zu geben versprach (Mtth. 4, 8 f.), wird hinausgeworfen werden. ἔξω d. h. nicht aus dem Himmel (*Olsh.*), oder aus dem Gerichtssal, von des Richters Angesicht hinweg (*Hofm.*) — beide Annahmen sind willkürlich und contextwidrig — sondern aus dem Bereiche seiner Herschaft (*Bg.-Cr., Mey.*) d. i. aus dem κόσμος, wogegen auch das τούτου nicht spricht, da ‚die Welt des Unglaubens doch auch die Welt ist, welche Christus dem Satan abgewint' (*Lthdt.*). Mit dem Tode Christi begint die Ausstoßung des Satans, ist aber damit nicht vollendet. Dies liegt in der Verbindung des νῦν mit dem Fut. ἐκβληθήσεται, vgl. Kol. 2, 15. Die Vollendung des ἐκβάλλεσθαι erfolgt erst, wenn die βασιλεία τοῦ κόσμου Gottes und Christi geworden sein wird (Apok. 11, 15. 12, 10. 19, 6) d. i. beim jüngsten Gericht am Ende dieser Weltzeit. Durch seinen Tod hat Christus die Versöhnung der Welt mit Gott vollbracht, die Herschaft nicht nur der Sünde, sondern auch des Satans über die Menschheit gebrochen und den Grund zur Scheidung der Gläubigen von den Ungläubigen gelegt. Mit seinem Tode tritt seine Erhöhung von der Erde ein. So schließt sich v. 32 an: „Und wenn ich von der Erde weg erhöht sein werde, so werde ich alle zu mir hinziehen." ὑψωθῶ bezieht sich auch hier wie 3, 14. 8, 28 auf die Erhöhung an das Kreuz, die, wie die Verbindung mit ἐκ τῆς γῆς zeigt, als der Anfang seines Scheidens von der Erde gedacht ist, indem er durch die Auferstehung und Himmelfahrt zum Vater geht (vgl. 7, 33) und zur Rechten des Vaters erhöht alle zu sich zieht. πάντες alle nämlich, die seinem Zuge folgen, nicht nur aus dem Volke Israel sondern auch aus der Heidenwelt, vgl. 10, 16. Das ἑλκύειν des Sohnes ist wie der Zug des Vaters zum Sohne nicht unwiderstehlich (6, 44); denn es geschieht durch die Predigt des Evangeliums, die im Glauben aufgenommen werden muß. — Zu beachten ist πρὸς ἐμαυτόν, nicht πρὸς ἐμέ, zu mir selbst d. h. dahin wo ich dann sein werde, in den Himmel (*Lcke., Thol., Ew.*). Darin liegt mehr als ‚mit seiner eignen Person in Gemeinschaft setzen oder in seine Gemeinde aufnehmen' (*Ebr., God.*). Die zum Glauben an Christum Gekommenen sind schon im zeitlichen Leben mit Christo dem Auferstandenen und Verherrlichten lebendig gemacht und mitauferwekt und in Christo in das himmlische Wesen gesezt (Eph. 2, 6)[1], so daß ihr πολίτευμα im Himmel ist, von dem heraus sie auch den Heiland erwarten, den Herrn Jesum Christum, welcher unseren nichtigen Leib verklären wird zur Gleichgestalt des Leibes seiner Herrlichkeit (Phil. 3, 20 f.). Durch die Aufnahme in die Gemeinschaft des verherrlichten Christus

1) ‚Seine Lebendigmachung, Auferweckung und Verherrlichung ist die unserige, weil es die Herrlichkeit unseres Erlösers ist. — In dem objectiven Grunde unserer Erlösung, in der Person unseres Erlösers und seiner Verherrlichung ist unsere Erlösung und Verherrlichung auch bereits schon vorhanden.' *Harleß* zu Eph. 2, 5.

aus dem Machtbereiche des Satans errettet, wodurch ihm seine Herrschaft über diese Welt immer mehr entzogen wird.

V. 33. Zu diesem Ausspruche Jesu bemerkt Johannes: „Dieses aber sagte er anzuzeigen, welches Todes er sterben solte.“ Diese Bemerkung wird von *Mey., Reuß* u. A. für eine ‚mystische, an ein einzelnes Wort sich anschließende Auslegung‘ erklärt, die nicht dazu berechtige, das ὑψωθῶ ἐκ τ. γῆς geradezu von der Kreuzigung zu verstehen, wie es die Kchv. u. die meisten Aelteren gefaßt haben. Es erscheine dem Apostel nur bedeutsam, daß Jesus von seiner Erhöhung von der Erde das doppelsinnige Wort ὑψωθῶ gebrauche, in welchem zugleich die Art seines Todes angedeutet sei. Dagegen hat *Weiß* den Doppelsinn des Ausdrucks in Abrede gestelt und findet es nur bedeutsam, daß das Wort, womit Jesus seine Erhöhung bezeichnet, zugleich eine Andeutung der Todesart enthält, durch die er zu derselben gelangen solte, was ja 8, 28 unzweifelhaft und nach seiner Deutung auch 3, 14 der Fall sei. Aus 11, 51 erhelle aber nicht, daß damit gesagt sei, Jesus selbst habe diese Andeutung beabsichtigt und somit das Wort doppelsinnig genommen. Aber diese Auffassung von v. 33, so verbreitet sie auch in mancherlei Wendungen unter den neueren Ausll. ist, scheitert schon an dem Worte σημαίνων, welches nicht *andeuten*, sondern *anzeigen* heißt. In dieser Bedeutung wird es nicht nur von Johannes gebraucht in den parallelen Stellen 18, 32. 21, 19 und Apok. 1, 1, sondern auch in Act. 11, 28 u. 25, 27. Johannes bemerkt demnach nicht, Jesus habe mit ὑψωθῶ ἐκ τ. γῆς eine *Andeutung* über die Art seines Todes gegeben, sondern: er hat damit seine Kreuzigung *angezeigt*. Unrichtig ist auch die Meinung, daß das anwesende Volk ὑψωθῶ ἐκ τ. γῆς richtig vom Tode Jesu verstanden habe (*de W., Mey.* u. A.). Das Volk hat diese Worte vom Weggange oder Scheiden des Menschensohns von der Erde verstanden und weiß diesen Weggang mit der Schriftlehre, daß der Messias ewig bleiben werde, nicht in Einklang zu bringen. Die Worte so zu verstehen lag allerdings nahe, da Jesus wiederholt den Juden seinen Hingang zu dem der ihn gesandt angekündigt hatte. Diesem unrichtigen oder wenigstens mangelhaften Verständnisse gegenüber hebt der Evangelist den richtigen und tieferen Sinn der Worte Jesu hervor, daß sein Kreuzestod nicht blos der Weg zu seiner Erhöhung in den Himmel, sondern auch das Mittel, alle zu sich hinzuziehen, sein werde. Dies war ein Ausspruch, den das Volk und damals auch die Jünger nicht zu fassen vermochten. Dennoch ist das Kreuz auf Golgatha nach wunderbarem göttlichen Gnadenräthe der Magnet geworden, welcher zu dem am Kreuze gestorbenen Menschensohne hinzieht. Das Wort vom Kreuze hat sich als die Kraft Gottes erwiesen, alle an den Gekreuzigten Glaubenden ihm nach von der Erde weg in den Himmel zu erhöhen, vgl. 1 Kor. 1, 18. 2, 2.

V. 34—36. Das Volk antwortete v. 34: „Wir haben aus dem Gesetz gehört, daß der Christ (Messias) ewig bleibt, und wie sagst du, daß der Menschensohn erhöht werden soll? Wer ist dieser Menschensohn?“ ὁ νόμος die Schrift wie 10, 34. ἠκούσαμεν durch die Vorlesung

aus der Schrift in den Synagogen; vgl. Act. 13, 15. 15, 20 u. *m.* bibl. Archäol. §. 88. μένει am Leben bleibt, s. zu 21, 22. Sie dachten an die Schriftlehre von dem ewigen Bestande des Reiches des Messias, namentlich Stellen wie Ps. 110, 4. Jes. 9, 5. 7. Dan. 7, 13 f., indem sie die Gründung dieses Reiches sich irdisch vorstellen. Damit fanden sie das ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς unvereinbar, selbst wenn sie dieses nicht von seinem Tode, sondern nur von seiner Rükkehr in den Himmel verstanden. Bei τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρ. dachten sie an den Messias, weil Jesus in v. 23 sich so bezeichnet hatte und sie Jesum für den Messias zu halten geneigt waren. Aus der Frage: wer ist dieser Menschensohn? folgt nicht, daß ihnen die Benennung Menschensohn für Jesum unbekant war (*Brckn.*), oder daß sie vermuten, Jesus möge damit einen anderen als den Messias gemeint (*Bäuml., God.*) oder sich als einen anderen als den Messias bezeichnet haben (*Ew., Ebr.*). Auch hat οὗτος ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. nicht den Sinn: ‚dieser schriftwidrige, sonderbare Menschensohn, dem jenes ὑψωθῆναι bevorstehen soll' (*Mey., Weiß*), sondern die Frage drükt nur aus: wer dieser Menschensohn, von dem das ὑψωθῆναι gilt, eigentlich ist, da nach ihrer Meinung ὑψωθῆναι auf den Messias nicht paßt. — V. 35. Auf eine Beantwortung dieser Frage geht Jesus nicht ein (es heißt εἶπεν, nicht ἀπεκρίθη). Denn wenn selbst seine Jünger die Verkündigung von seinem Tode und seiner Auferstehung nach drei Tagen nicht zu fassen vermochten, so würde noch viel weniger der ὄχλος eine Belehrung darüber begriffen haben. Jesus verweist daher die Fragenden nur auf das eine was notthut, um das in seiner Person ihnen dargebotene Heil zu erlangen. „Noch eine kleine Zeit ist das Licht unter euch (vgl. 7, 33). Wandelt so wie ihr das Licht habet, damit nicht Finsternis euch überfalle." ὡς nicht *quamdiu* = ἕως, sondern *quemadmodum*, demgemäß daß. τὸ φῶς besagt auch hier wie 8, 12 mehr als: der Inhaber und Träger der göttlichen Warheit; es bezeichnet das in Jesu persönlich erschienene Heil; ἡ σκοτία die Heillosigkeit, nicht blos die Zeit, wo sie das Licht nicht mehr haben (*de W.*), noch auch den Zustand des Unerleuchtetseins, der als eine feindliche Macht gedacht sei (*Mey., Weiß*). Denn in dem Zustande des Unerleuchtetseins befanden sie sich ja, folglich konte dieser Zustand sie nicht erst packen oder überfallen wie ein plötzlich hereinbrechendes Unglück. Zu καταλάβῃ vgl. 1 Thess. 5, 4 u. die Erkl. zu 1, 5. Das Unheil, in welches sie gerathen werden, falls sie das Heil nicht ergreifen, so lange es ihnen angeboten wird, ist als eine feindliche Macht gedacht, die sie packen wird. — Diesen Gedanken im Bilde weiter ausführend sezt Jesus hinzu: „Und wer in der Finsternis wandelt, weiß nicht wo er hingeht." D. h. nicht: ‚ohne das unselige Ziel zu kennen, geht er ins ewige Verderben fort' (*Mey., Weiß*), sondern: er findet das Ziel seines Weges nicht, er weiß nicht, in welchen Abgrund des Verderbens er stürzen wird; vgl. 11, 10. Prov. 4, 19 u. denselben Gedanken 1 Joh. 2, 11. — Mit der Warnung vor dieser Gefahr schloß Jesus v. 36 seine Mahnung. „Demgemäß ihr das Licht habet, glaubet an das Licht, damit ihr Kinder des Lichts werdet." Benutzet

also die Zeit, da das Licht unter euch ist, zum Glauben an dasselbe. πιστεύειν εἰς τὸ φῶς heißt glauben an den der das Licht der Welt ist. Kinder des Lichts werden heißt die Art des Lichts sich zu eigen machen, der Sache nach: des Heils der Welt teilhaftig werden. Für den Ausdruck vgl. Luk. 16, 8.

Nach dieser Rede ging Jesus davon und verbarg sich vor ihnen. Schon 8, 59 ist erwähnt, daß Jesus sich verbarg und aus dem Tempel wegging, nämlich um der drohenden Gefahr der Steinigung zu entgehen. Hier dagegen war die Situation eine andere. Er ging weg und verbarg sich vor dem Volke. Er zog sich von der öffentlichen Wirksamkeit in die Verborgenheit zurück, nicht um einer augenblicklichen Gefahr zu entrinnen, sondern um die kurze noch übrige Zeit vor seinem Leiden im engen Kreise seiner Jünger zuzubringen. Den Tempel hat er nicht mehr betreten. Warscheinlich zog er sich nach Bethanien zurück, nachdem er auf dem Gange dahin noch vom Oelberge aus seinen Jüngern die Zerstörung des Tempels und seine Wiederkunft zum Gericht und zur Vollendung des Reiches Gottes (Mtth. 24 u. 25 u. die Parall.) verkündigt hatte.

V. 37—50. **Schlussurteil des Evangelisten über die öffentliche Wirksamkeit Jesu.**[1] — Auf die öffentliche Thätigkeit Jesu zurückblickend zieht Johannes zuerst den Erfolg derselben in Betracht (v. 37) und erklärt den Unglauben der Juden aus der Verstockung, die von Gott über dieselben verhängt worden (v. 38—41). Dennoch sei Jesu Selbstbezeugung nicht ohne Frucht geblieben (v. 42 u. 43), und Jesus selbst hatte laut genug sich als den in die Welt gesandten Sohn Gottes bezeugt und das Verhalten gegen seine Person und sein Wort als entscheidend für Heil und Leben verkündigt (v. 44—50).

V. 37 ff. „Obgleich er aber so viele Zeichen vor ihren Augen gethan hatte, glaubten sie nicht an ihn." τοσαῦτα so viele, wie 6, 9. 14, 9 u. 21, 11; nicht so große (*Lcke., de W.* u. A.). σημεῖα Wunder als Zeichen, welche seine göttliche Herrlichkeit offenbarten, s. zu 2, 11. Von diesen σημεῖα hat zwar Johannes nur einige erzählt, aber wiederholt die Menge derselben angedeutet und als bekant vorausgesezt, vgl. 3, 22. 7, 3. 31. 11, 47). αὐτῶν sind die Juden insgemein und nicht als οἱ Ἰουδαῖοι bezeichnet, weil aus dem ἀπ' αὐτῶν in v. 36 sich ergab, daß an diejenigen zu denken, vor deren Augen Jesus bis zu seiner Verbergung vor ihnen gewirkt. Wenn es nun von diesen heißt, daß sie nicht an ihn glaubten, so bezieht sich diese Allgemeinheit der Aussage auf das Volk als Ganzes, wie 1, 10, im Vergleich mit dem die

---

1) In v. 40 ist das Perf. πεπώρωκεν (Rec. mit ΓΔΛ *al.*) Conformation nach τετύφλωκεν, und ἐπώρωσεν in *AB*KLX* mit *Tisch. 8* vorzuziehen; auch ἰάσωμαι (Rec.) Aenderung des ἰάσομαι in ℵ*ABDX al.*, und das Compos. ἐπιστραφῶσιν (Rec.) statt des Simpl. στραφῶσιν in ℵ*BD* aus den LXX hereingekommen. — In v. 41 ist ὅτε (Rec. mit *D*ΓΔΛΠ *al.*) Aenderung des nicht verstandenen ὅτι in ℵ*ABLMX*, Minusk. u. Verss. — V. 47. καὶ μὴ πιστεύσῃ (Rec. mit *EFGHM al.*) ist Aenderung des καὶ μὴ φυλάξῃ in ℵ*ABDKL al.* nach dem πιστεύειν in v. 44 u. 46.

geringe Zahl der Glaubenden als Ausnahme von der Regel zunächst nicht in Betracht gezogen ist und erst in v. 42 angedeutet wird, wie 1, 12 vgl. mit 1, 10. Aus der Vergleichung dieser Stellen ergibt sich, daß der Grund der Nichterwähnung der zum Glauben Gekommenen nicht mit *Lthdt.* daraus zu erklären ist, daß diese sich damit von Israel loslösten. Das Imperf. ἐπίστευον bezeichnet den Unglauben als andauernd. — V. 38. Damit erfülte sich aber die Weißagung des Propheten Jesaja: „Herr, wer hat geglaubt unserer Predigt und der Arm des Herrn wem ist er offenbar geworden?“ Dieser Spruch ist aus Jes. 53, 1, und zwar nach den LXX, in welchen das im Grundtexte fehlende κύριε steht, angeführt, im Uebrigen aber den Sinn des Originaltextes treu wiedergebend. Der Prophet klagt im Namen der zur Erkentnis des Heils gekommenen Gemeinde, mit der er sich zusammenschließt, daß sie das Leiden des Knechtes des Herrn d. i. des Messias verkant, denselben als den Mann der Schmerzen tief verachtet habe, während derselbe doch ihre Krankheit getragen hat und um ihrer Sünde willen von Gott geschlagen war. τίς ἐπίστευσεν s. v. a. niemand glaubte. τῇ ἀκοῇ ἡμῶν unserer Kunde d. h. nicht: der Botschaft, die sie von uns vernehmen (*Mey., Weiß* u. A.), sondern der Kunde, die wir vernehmen, sachlich nach dem Contexte: was wir über die tiefe Erniedrigung des Knechtes des Herrn und seine Erhebung zur Herrlichkeit vernommen haben. ‚Der Arm des Herrn‘ ist die wunderbare Machterweisung Gottes, die sich in seiner Erhebung aus tiefstem Leiden zur Herrlichkeit manifestirt hat. Irrig ist die Auffassung der Worte als eine Klage des Propheten über den Unglauben seiner Zeit gegen seine und der übrigen Propheten Predigt, welche der Evangelist als eine Klage des Messias, den er im Geiste über den Unglauben seiner Zeitgenossen reden lasse, gefaßt habe (*Mey., Weiß* u. A.). S. dagegen die richtige Erkl. bei *Delitzsch* im bibl. Comm. zu Jes. 53. ἵνα — πληρωθῇ auf daß (damit) erfült würde, nicht: so daß (ὥστε), wie noch *Ebr.* erklärt hat. Johannes will nicht sagen: der Unglaube der Juden an Jesum hatte die Folge, daß sich jener Spruch des Jesaja erfülte, jener von dem Propheten beklagte Unglaube seiner Zeitgenossen zur Zeit Jesu sich wiederholte; sondern er sagt: die Juden glaubten nicht an Jesum troz der vielen Zeichen, die er gethan hatte, damit sich erfülte, was Jesaja über das ungläubige Verhalten des jüdischen Volks gegen den Messias vorausverkündigt hat. Diesen Kern des prophetischen Wortes hat Johannes aus dem angeführten Spruch herausgehoben, nicht um den Unglauben der jüdischen Zeitgenossen Jesu als von Gott selbst herbeigeführt oder als ein göttliches Verhängnis darzustellen (*de W., Weiß*) — denn davon ist erst in v. 39 die Rede —, sondern um zu zeigen, daß dieser Unglaube kein zufälliges, den göttlichen Rathschluß durchkreuzendes Ereignis war, sondern von Gott vorherversehen und vorausverkündigt.

V. 39 f. Die Juden glaubten aber nicht an Jesum, weil sie es nicht konten. διὰ τοῦτο knüpft zwar an das Vorhergehende an, bezieht sich aber, wenn ὅτι folgt, stets auf die mit ὅτι eingeführte nähere Bestimmung. So auch hier nicht auf das Vorherige: ‚deshalb, wegen dieses

v. 38 genanten Verhängnisses' (*Mey., Hngstb., Weiß* u. A.). Gegen diese Beziehung entscheidet der Umstand, daß in v. 38 blos vom Nichtglauben der Juden die Rede ist, in v. 39 aber von dem Nichtglauben-*können* derselben, welches aus dem mit ὅτι eingeführten Ausspruche Jesaj. 6, 9–11 in v. 40 bewiesen wird. „Er hat verblendet ihre Augen und ihr Herz verstokt, daß sie nicht sehen mit den Augen und mit dem Herzen vernehmen und sich bekehren, und ich sie heilen werde." Die Ausführung ist frei aus dem Gedächtnisse, aber den Gedanken treu nach dem Grundtexte wiedergebend, während derselbe in den LXX abgeschwächt ist. Hiernach ist die Stelle in Mtth. 13, 14 f. vollständig angeführt. Im Grundtexte sind die Worte Auftrag Gottes an den Propheten und lauten: „Mache fühllos das Herz dieses Volkes und seine Ohren mache schwerhörig und seine Augen beklebe, daß es nicht sehe mit seinen Augen und mit seinen Ohren höre und sein Herz verstehe und es umkehre und man ihm Heilung schaffe." Der Prophet soll dem Volke seine Verblendung und Verstockung nicht blos ankündigen, sondern sie durch die Verkündigung des göttlichen Auftrags herbeiführen und bewirken. Was der Prophet auf göttlichen Befehl vollziehen soll, das führt der Evangelist als von Gott selbst gewirkt an. Das Subject zu τετύφλωκεν und ἐπώρωσεν ist selbstverständlich Gott, nicht Christus, wie *Grot., Calov* u. A., auch *Lange* u. *Ebr.*, oder gar der Teufel, wie *Hlgf.* u. *Scholten* meinen. Von ἵνα μή werden alle folgenden Verba von ἴδωσιν bis ἰάσομαι regiert. Auch das Futur ἰάσομαι hängt noch von ἵνα μή ab; vgl. über diese Construction *Winer,* Gr. §. 56, 2 (S. 468). Das heilende Subject ist mithin auch Gott, der das Volk verstokt hat, da gar nicht abzusehen ist, weshalb Gott nicht der Heilende sein könne, wie *Mey., Weiß* u. A. behaupten. Die Meinung, daß Christus Subject sei, hängt mit der irrigen Vorstellung dieser Ausll. zusammen, daß nach johanneischer Deutung der Prophet in der ganzen Stelle den Messias redend einführe; sie hat aber weder an v. 37 f. noch an v. 41 eine haltbare Stütze. Die Bemerkung des Evangelisten v. 41: ‚Dieses sagte Jesaja, weil (nach der richtigen Lesart ὅτι statt der offenbar leichteren ὅτε als) er seine Herrlichkeit sah und von ihm redete', beweist hierfür nichts. Das αὐτοῦ geht auf κύριε v. 38 zurück; aber δόξαν αὐτοῦ ist bei Jesaj. die δόξα des אֲדֹנָי oder יהוה (vgl. כְּבוֹדוֹ Jes. 6, 3) d. i. die Herrlichkeit Jehova's, der dem Propheten die Verstockung des Volks aufträgt. Obgleich nun nach neutestamentlicher Anschauung der יהוה des A. T. nicht der unsichtbare Gott (ὁ θεός) ist, sondern der sich offenbarende Gott d. i. der λόγος, durch welchen die Welt geschaffen worden (Joh. 1, 3), und dem gemäß Johannes auch hier von der δόξα τοῦ κυρίου nicht τοῦ θεοῦ aussagt, daß Jesaja sie gesehen und von ihm geredet hat, so folgt daraus doch nicht, daß er den Logos mit Christus identificirt habe und Christus als Subject zu ἰάσομαι anzunehmen sei, folglich Johannes in der angeführten Weißagung den Messias redend eingeführt habe. Eben so wenig läßt sich dies daraus folgern, daß in v. 37 die σημεῖα erwähnt sind, welche Jesus vor den Juden gethan hat und in welchen er als der fleischgewordene Logos τὴν δόξαν αὐτοῦ

offenbarte, vgl. 1, 14 mit 2, 11. Denn Johannes konte nicht sagen, daß die Juden troz der Wunder, welche Jesus als Zeichen seiner göttlichen Herrlicheit verrichtete, nicht an ihn glaubten, damit die Weißagung, daß der Messias das Volk verstokt habe, in Erfüllung ginge. Oder um es kurz auszudrücken, Johannes konte die Verstockung und Nichtheilung des jüdischen Volks nicht als von Christo beabsichtigt darstellen, weil er damit dem Wunderthun Jesu die Absicht, die Juden zu verstocken, zugeschrieben haben würde im Widerspruche mit dem 2, 11 genanten Zwecke der σημεῖα Jesu. Johannes konte demnach die von Jesaj. geweißagte Verstockung nur als von Gott verhängt betrachten. Dem steht auch die Bemerkung v. 41, daß Jesaja die Verstockung geweißagt habe, weil er die δόξα des Herrn gesehen und von ihm (d. i. von Christo) geredet hat, nicht entgegen. Denn ταῦτα ist, obgleich das Schauen der δόξα des Herrn aus Jes. 6 genommen ist, doch zugleich auf den vorher aus Jes. 53 angeführten Ausspruch mit zu beziehen. Auch bemerkt Johannes dies nicht als eine Notiz zur Bezeichnung der Stelle, in welcher die citirten Worte bei Jesaja sich finden, wie die Lesart ὅτε andeutet, sondern zur Begründung des Satzes, daß in dem Nichtglauben der Juden an Jesum sich jene Weißagung erfült hat, und daß die befremdliche Thatsache des Unglaubens der Juden keinen Beweis gegen die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in den σημείοις Jesu liefert. Denn Jesaja hat diese Herrlichkeit geschaut und hat von Christo geredet. ἐλάλησεν περὶ αὐτοῦ geredet von dem was Jesus war d. h. davon daß in Jesu Wirken der Arm des Herrn offenbar geworden ist und die Verstockung des jüdischen Volks im göttlichen Rathschlusse begründet war. Die Verhängung der Verstockung vonseiten Gottes macht aber den Unglauben der Juden nicht entschuldbar. Denn sie besteht darin, daß Gott den Menschen, je länger er seinem Gnadenzuge widerstrebt, desto stärker in der Sünde sich verfestigen läßt, ihn dermaßen in die Gewalt des Bösen dahingibt, daß das Herz sich gegen jeden neuen Gnadenzug noch mehr verhärtet. Die Verstockung ist ein Gericht, welches Gott als der Heilige und Gerechte über die Sünder verhängt, welche ihn in ihren Herzen nicht heiligen wollen. Vgl. die Erörterung über die Verstockung Pharao's in *m.* Bibl. Comm. zu Exod. IV, 21 (S. 383 ff. d. 3. A.). — Inwiefern aber die Verstockung des jüdischen Volks gegen Jesu Zeugnis in dem göttlichen Rathschlusse der Erlösung begründet war, darüber enthält die Bemerkung des Evangelisten über den Rath des Kajaphas 11, 51 f. eine Andeutung. Weiteren Aufschluß gibt darüber der Apostel Paulus in Röm. 11, 11 ff.

V. 42 u. 43. „Gleichwol doch glaubten selbst von den Obersten viele an ihn.“ Damit beschränkt Johannes das vorher allgemein ausgesprochene Urteil über den Unglauben des jüdischen Volks. καὶ ἐκ τ. ἀρχόντων selbst von den Obersten d. h. von den Gliedern des Synedriums, also nicht blos das gemeine Volk. Von diesen vielen Obersten sind in der evangelischen Geschichte nur zwei namentlich erwähnt: Nikodemus 7, 48. 20, 39 und Joseph von Arimathia, εὐσχήμων βουλευτής 20, 38. Mrk. 15, 43. Luk. 23, 50. „Aber wegen der Pharisäer“ —

aus Furcht vor dieser mächtigen Partei — „bekanten sie (ihren Glauben) nicht, damit sie nicht in den Bann gethan würden." ἀποσυνάγωγοι γενέσθαι s. zu 9, 22. „Denn sie liebten die Ehre, die von Menschen komt, mehr (μᾶλλον *potius* wie 3, 19) als die Ehre Gottes", die von Gott geschenkt wird; vgl. 5, 44. Deshalb entschlossen sie sich nicht, ihren Glauben zu bekennen, was der Herr von seinen wahren Jüngern fordert Mtth. 10, 32.

V. 44—50. Jesus aber hat sich laut als Sohn Gottes bezeugt, den der Vater gesandt hat, um die Welt zu retten, so daß sie, wenn sie sein Zeugnis verwirft, dem Gerichte am jüngsten Tage verfält. Dies ist der Inhalt dieser Verse, mit welchen der Evangelist seinen Bericht über das öffentliche Wirken Jesu abschließt und damit den Unglauben des jüdischen Volks als eine schwere Schuld verurteilt. — Diese Vv. enthalten zwar fast nur Worte, welche Jesus selbst in seinen Lehrvorträgen ausgesprochen hat, und werden als Zeugnis Jesu eingeführt, sind aber doch keine Rede, welche Jesus bei seinem Weggange aus dem Tempel (*in ipso discessu* nach *Lampe* u. *Beng.* in d. *Harmonia p. 452*) noch vor dem Volke gehalten hat, wie noch *Hngstb.* zu beweisen versucht hat. Dagegen spricht entscheidend teils das ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν v. 36, welches ein nochmaliges öffentliches Auftreten, wie *Chrys.* u. die Aelteren annahmen, ausschließt, teils auch der Charakter der folgenden Worte, die keine bestimte Situation voraussetzen und fast nur in Reminiscenzen früherer Aussprüche bestehen. Auch die Annahme, daß Jesus sie vor den Jüngern über die Juden gesprochen habe (*Besser* in d. Luth. Ztschr. 1852 S. 617 ff.), wird durch Ἰησοῦς δὲ ἔκραξεν καὶ εἶπεν, welches ein feierliches öffentliches Reden bezeichnet (vgl. 7, 28. 37), als unstatthaft zurückgewiesen. Mit Recht haben daher fast alle neueren Ausll., wie schon *Bengel* im *Gnomon,* sich für die Ansicht entschieden, daß der Evangelist in den folgenden Versen den wesentlichen Inhalt der früheren Reden Jesu zusammenfasse, um das Verhalten der Juden gegen das Selbstzeugnis Jesu in das rechte Licht zu setzen. Doch braucht man deshalb ἔκραξεν καὶ εἶπεν nicht plusquamperfectisch zu fassen. Die Aoriste correspondiren dem Imperfectum ἐπίστευον v. 37 und den Aoristen in v. 42. Der Gedankenzusammenhang ist folgender: Die Juden beharrten im Unglauben (οὐκ ἐπίστευον v. 37) und selbst die Obersten, welche glaubten, bekanten ihren Glauben nicht (v. 42); Jesus aber verkündigte laut, welche Bedeutung das Glauben an ihn hat und welche Folgen der Unglaube nach sich zieht.

Der Spruch v. 44: „Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den der mich gesandt hat", ist zwar dem Wortlaute nach neu, aber sein Inhalt aus 7, 16 f. 8, 42 entnommen. — V. 45. „Wer mich siehet u. s. w." stimt fast wörtlich mit 14, 9 und ergibt sich auch aus 8, 19. — Zu dem Ausspruch v. 46: „Ich bin als Licht in die Welt gekommen u. s. w." vgl. 8, 12. 9, 5. 12, 35 f. Als die sichtbare Offenbarung Gottes ist Jesus in die Welt gekommen, um sie aus der Finsternis zu erretten und in das Reich des Lichtes zu versetzen, vgl. Kol.

1, 13. — V. 47 u. 48. Da der Glaube an Jesum als das Licht der Welt aus der Finsternis errettet, so wird sein Wort diejenigen, welche dasselbe nicht bewahren, am jüngsten Tage richten. „Wenn jemand von mir die Worte hört und sie nicht bewahrt, so richte ich ihn nicht." ἀκούσῃ bezeichnet nicht das gläubige Anhören, so daß von solchen die Rede wäre, die gläubig geworden und dann den Glauben verleugnet haben (*Lcke.*), sondern das indifferente Anhören, ohne daß die Worte im Herzen bewahrt werden, vgl. Mtth. 7, 26. Mrk. 4, 15 f. ἐγώ mit besonderem Nachdrucke: *ich* für meine Person richte ihn nicht; denn ich bin nicht zum Richten in die Welt gekommen, sondern um sie zu retten; vgl. 3, 17. 8, 15. Das Richten ist nicht mein Beruf, vgl. 3, 17. — Ὁ ἀθετῶν ἐμέ wer mich verachtet, ἀθετεῖν komt bei Johannes nicht weiter vor, aber Luk. 10, 16 im Munde Jesu, und sonst noch im N. T. Die Verachtung Jesu zeigt sich darin, daß seine Worte nicht aufgenommen werden. ἔχει τὸν κρίνοντα αὐτόν er hat seinen Richter, vgl. 5, 45. „Das Wort das ich geredet (ὁ λόγος nicht ἐγώ) das wird ihn richten am jüngsten Tage", sofern die richtende Entscheidung von dem Verhalten zu seinem Worte abhängt. Daß dadurch der Vollzug des Weltgerichts durch Christum nicht in Abrede gestelt wird, bedarf wol kaum der Bemerkung. — V. 49. Diese entscheidende Bedeutung komt dem Worte Jesu zu, weil er nicht aus sich selbst geredet hat, sondern das was der Vater ihm zu sagen und zu reden geboten hat. Zu οὐκ ἐξ ἐμαυτοῦ vgl. 7, 17. τί εἴπω unterscheidet sich von τί λαλήσω so, daß jenes den Inhalt der Rede, dieses den äußeren Act des Redens bezeichnet, ähnlich wie 8, 12 λόγος und λαλία unterschieden sind. V. 50. Weil aber Jesu Lehre nur Ausführung des Gebotes des Vaters ist, so ist d. h. enthält und wirkt sie, wenn sie gläubig aufgenommen wird, ewiges Leben, da Gott ihn gesandt hat, der Welt das Leben zu geben. Weil Jesus dies weiß (οὖν die Folgerung aus dem Vorhergehenden einführend), so redet er auch das was er redet so wie der Vater ihm gesagt hat.

Zweite Hälfte. Die Vollendung der Selbstbezeugung Jesu als Christus und Sohn Gottes. Cap. XIII—XXI.

Die Selbstbezeugung Jesu durch Wort und Werke vor dem jüdischen Volke ist zu Ende (vgl. 12, 36). Die Stunde seiner Verklärung durch Leiden, Tod, Auferstehung und Rükkehr zum Vater ist gekommen. Bevor er aber nach göttlichem Rathschlusse durch die Hand des Verräthers seinen Feinden überliefert werden solte, um sein Leben für das Heil der Welt hinzugeben, bezeugte er noch seinen zu Verkündigern des von ihm auf Erden vollbrachten Werkes erwählten Jüngern, daß der Vater alles in seine Hände gegeben habe und daß er von Gott ausgegangen sei und zu Gott hingehe (13, 3), und sucht sie dann durch einen lezten Beweis seiner Liebe und durch eingehende Belehrung über seine Verklärung durch Tod und Rükkehr zum Vater in der Gemeinschaft seiner Liebe fest zu gründen, nicht blos um sie über sein Scheiden von ihnen zu trösten, sondern hauptsächlich um sie durch diese Belehrung und durch die Zusage der Sendung des heiligen Geistes und seines Wiederkommens zu ihnen im Geiste mit Kraft und Freudigkeit zur Erfüllung ihres Berufes auszurüsten. Nach diesem in längeren Reden ihnen erteilten Aufschluß über seinen Hingang zum Vater folgt der Bericht über das Leiden und Sterben und die Auferstehung Jesu aus dem Grabe, in welchem Johannes nur diejenigen Momente eingehender beschreibt, aus welchen erhellt, wie Jesus nicht der Feindschaft und Macht der Juden erlegen ist, sondern als der Gerechte und Schuldlose sein Leben dahingegeben und nach seiner Auferstehung seinen Jüngern als der Verklärte sich kundgetan hat. — Hiernach gliedert sich die zweite Hälfte seines Evangeliums in die Abschiedsreden (c. 13—17) und den Bericht von der Verklärung Jesu durch Tod und Auferstehung (c. 18—21).

6. Die Abschiedsreden. Cap. XIII—XVII.

Bei dem lezten Abendmahle, welches Jesus vor seinem Gange nach Gethsemane mit seinen Jüngern hielt, gab er denselben durch die Fußwaschung einen vorbildlichen Beweis selbstloser Liebe, die sie unter einander pflegen solten. Dann kündigte er ihnen den Verrath des Judas Ischariot und dem Petrus, der sich bereit erklärte ihm bis in den Tod zu folgen, seine Verleugnung an (c. 13). Sodann tröstete er die hiervon tief erschütterten Jünger durch die Erklärung über die Notwendigkeit seines Hingangs zum Vater und sein Wiederkommen, durch die Verheißung der Sendung des heiligen Geistes als Beistand, und durch die Zusicherung seines Friedens, worauf er sie zum Aufbruche auffordert (c. 14). Da sie aber sich noch nicht zur Freudigkeit des Glaubens

erheben konten, so belehrte er sie in weiterer Rede über das Bleiben in der Gemeinschaft seiner Liebe, über ihr Verhältnis zur Welt und über den Beistand, welchen der heilige Geist ihnen im Kampfe wider die gottfeindliche Welt leisten werde, endlich durch die wiederholte Zusicherung baldigen Wiedersehens, welches ihre Traurigkeit in Freude verwandeln werde, da er die Welt überwunden habe (c. 15 u. 16), und schloß diese Trostreden mit Gebet um seine Verherrlichung und Fürbitte für seine Jünger und alle Gläubigen (c. 17).

Durch die Aufforderung zum Aufbruche 14, 31 sind diese Reden in zwei Teile gegliedert, zerfallen aber dadurch nicht in zwei gesonderte Reden, von welchen die erste im Sale bei dem Mahle, die andere mit dem Schlußgebete c. 17 unterwegs auf dem Gange durch die Stadt (*Ammon., Hilar., Beda, Luther, Grot., Lampe, Lange* u. A.) oder nach dem Verlassen der Stadt an einem einsamen Orte am Kidron (*Chrys., Theophyl., Euthym., Erasm., Ebr., Hngstb., God.*) gehalten worden. Gegen diese Ansicht haben sich schon *Gerhard, Calov* u. A., *Bleek, Knapp, Lücke, Olsh., Klee, Mey., Ew., Lthdt., Weiß* mit Recht erklärt, da weder in c. 15 u. 16 eine andere Situation angedeutet ist, noch der Gang durch die Stadt einen passenden Ort dafür bot, und dazu noch der Weggang aus der Stadt über den Kidron erst in c. 18, 1 berichtet wird.

Von den Reden c. 14. 15 u. 16 hat *Luther* eine populäre, tief aus dem Worte Gottes und geistlicher Lebenserfahrung geschöpfte Auslegung in Predigten aus dem Jahre 1537, und zu dem Gebete c. 17 in Predigten aus dem J. 1530 geliefert, welche in der Erlang. Ausg. seiner W. in Bd. 49 u. 50 stehen. — *Luther* selbst sagt in der Vorrede der von *Casp. Cruciger* im J. 1538 besorgten Ausgabe der Reden c. 14—16: „Dieß ist die beste und tröstlichste Predigt, so der Herr Christus auf Erden gethan, und S. Johannes dieses Stückes halber insonderheit zu preisen ist, daß er solche Predigt gefasset und der Christenheit zu Trost nach ihm gelassen, als einen Schatz und Kleinod, so mit der Welt Gut nicht zu bezahlen."

Cap. XIII. Die Fusswaschung. Die Entfernung des Verräthers und die Warnung des Petrus vor der Verleugnung.

V. 1—20. **Die Fusswaschung.**[1] — V. 1—3. Die Zeitangabe πρὸ τῆς ἑορτῆς τ. πάσχα dient nicht blos zur Bestimmung der Zeit der

1) V. 1. Statt der Rec. ἐλήλυθεν (mit *EFGH al.*) ist nach ℵ*ABKLMΔΠ al.* ἦλθεν mit *Tisch. 8* zu lesen. Die Rec. scheint nach 12, 23 gebildet zu sein. — V. 2. Der Rec. γενομένου (mit ΑΓΔΛΠ It. Vlg. *al.*) hat *Tisch. 8* nach ℵ*BLX* γινομένου mit Recht vorgezogen; ebenso nach ℵ*BLMX al.* ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης der offenbar erleichternden Rec. Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου ἵνα αὐτὸν παραδῷ. Die nur in ℵ*BD* erhaltene Conjunctivform wird von *Mey.* für zweifelhaft erklärt. — In v. 3 ist das Subject ὁ Ἰησοῦς (Rec. mit ΑΓΔΛΠ *al.*) warscheinlich nur aus v. 1 eingeschaltet, und weil

Fußwaschung und des Abendmahls, bei dessen Anfang dieselbe stattfand, sondern zugleich zur Einleitung der an dieses Mahl sich anschließenden Rede Jesu zu seinen Jüngern v. 31—38 u. c. 14—17. Zunächst zwar wird mit dieser Zeitbestimmung nur das Aufstehen Jesu vom Mahle eingeführt, sofern in v. 4 mit ἐγείρεται *cet.* dasjenige folgt, was Jesus vor dem Feste des Pascha that, nämlich das von εἰδὼς ὁ Ἰησ. an bis zum Schlusse von v. 3 in Zwischensätzen Folgende, aber diese Zwischensätze dienen zur Motivirung nicht allein der Fußwaschung, sondern zugleich alles dessen, was nach der Fußwaschung bis zu dem Gebete c. 17 unmittelbar folgt. Diese Zeitangabe ist demnach wichtig für die Bestimmung sowol der Zeit des v. 2 u. 3 erwähnten δεῖπνον, als auch der damit zusammenhängenden chronologischen Frage über die Zeit der Einsetzung des heiligen Abendmahls und den Todestag Christi, und die richtige Erklärung derselben von entscheidender Bedeutung für den Nachweis der Uebereinstimmung der in den vier Evangelien hierüber enthaltenen Angaben. — Das durch das folgende δέ hervorgehobene πρό blikt auf die Zeitangabe 12, 1 zurück; dabei ist aber zu beachten, daß statt τοῦ πάσχα (12, 1) in unserem Vers τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα steht. Johannes braucht allerdings τὸ πάσχα von der Paschamahlzeit am Abende des 14. Nisan mit Einschluß der Festtage vom 15. bis 21. Nisan, z. B. 2, 13 u. 11, 55. Demnach gehörte ein δεῖπνον am Abende des 13. Nisan nicht zur ἑορτὴ τοῦ πάσχα, und kann also mit πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα nicht der Abend des 13. Nisan gemeint sein, wie viele Ausll., besonders der neueren Zeit annehmen. Das siebentägige Fest (ἡ ἑορτή) begann laut Lev. 23, 6 u. Num. 28, 17 am 15. Nisan. An beiden Stellen ist חג deutlich von פֶּסַח (Lev. 23, 5 u. Num. 28, 16) unterschieden. Wie lange vor dem Feste das Folgende geschah, ist zwar nicht unmittelbar gesagt, aber daß es am Abende des 13ten geschehen, wie noch *B. Weiß* zuversichtlich behauptet, folgt weder aus v. 29 noch aus 18, 28 u. 19, 14. 31, sondern das Gegenteil, nämlich daß der Abend des 14ten gemeint ist, an welchem das δεῖπνον d. i. die Paschamahlzeit gehalten wurde, s. die Erkl. zu den angeff. St. — Uebrigens gehört diese Zeitangabe nicht zu den folgenden Participialsätzen εἰδὼς v. 1 u. 3, auch nicht zu ἠγάπησεν (*Lcke., Hngstb., Ew.,*

---

in ℵ*BDLX a. c. e. al.* fehlend, von *Tisch. 8* gestrichen. Derselbe hat auch ἔδωκεν in ℵ*BKL* u. Minusk. dem δέδωκεν der Rec. mit *ADX*ΓΔΛΠ vorgezogen. — V. 10. Die Rec. ἢ τοὺς πόδας vor νίψασθαι ist durch *AGMS al.* ziemlich stark bezeugt, deshalb aber die Lesart εἰ μὴ τοὺς πόδας in *BCL* u. Codd. der It. u. Vlg. doch schwerlich für Besserung zu halten. Die Worte aber mit *Tisch. 8* zu streichen, dazu reichen ℵ u. etliche Codd. der Vlg. nicht hin. — In v. 12 ist καὶ ἔλαβεν — καὶ ἀνέπεσεν (*Tisch. 8*) durch ℵ**BC* al.* bezeugt, wofür die Rec. mit *C*^{3}*D*Γ καὶ ἔλαβεν — ἀναπεσών oder καὶ ἀναπεσών in ℵ^{c}*AL* hat. — V. 15. Statt ἔδωκα (Rec. mit *BCDEFGH al.*) hat *Tisch. 8* δέδωκα nach ℵ*AKM*Π aufgenommen. — In v. 18 ist τίνας durch ℵ*BCLM* besser als die Rec. οὕς, durch *AD*ΓΔΛΠ bezeugt. Fraglich bleibt aber, ob μετ' ἐμοῦ in ℵ*AD*ΓΔΛΠ *al.* mit *Tisch. 8* dem μου (τὸν ἄρτον) in *BCL*, und ἐπῆρκεν in ℵ*AU* Π dem ἐπῆρεν in *BCDL al.* vorzuziehen sei, da μετ' ἐμοῦ aus Mrk. 14, 18 eingetragen oder μου nach LXX conformirt sein kann.

God., Lthdt. u. *Weiß*), weil ἠγαπ. nur den mit εἰδὼς begonnenen Satz abschließt, sondern sie gehört zu der in v. 4 berichteten, mit ἐγείρεται eingeführten Thatsache. εἰδώς nicht: obgleich oder weil er wußte, sondern im Anschlusse an die Zeitbestimmung: *als* er wußte; und das folgende ἀγαπήσας *da* er liebte. Denn ‚das Vorantreten des Particips vor dem Subjecte scheint nur motivirt, wenn es sich eng an die Zeitbestimmung anschließen und die Bedeutung desselben für die Aussage des Hauptsatzes motiviren solte' (*Weiß*). Sachlich bleibt εἰδώς *cet.* auch so das Motiv des Folgenden, da Jesus das dort Erzählte unmittelbar vor dem Feste des Pascha that, weil er wußte, daß dann die Stunde gekommen ist, aus dieser Welt zum Vater überzugehen. Zu μεταβῇ vgl. 5, 24. 1 Joh. 3, 14, und zur Construction mit ἵνα 12, 23. — Das Partic. ἀγαπήσας ist dem εἰδώς nicht coordinirt, noch weniger dem μεταβῇ subordinirt (*Mey.*), sondern bildet einen Teil des mit εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς folgenden Nachsatzes zu dem mit εἰδώς eingeführten Vordersatze. ἀγαπήσας bezeichnet die Liebesgesinnung, welche Jesus den Seinigen in der Welt erwiesen hat und die er ihnen nun zulezt vor seinem Scheiden aus der Welt nochmals erwies. τοὺς ἰδίους die Eigenen, die er aus der Welt sich erwählt hat (6, 70). Der Zusatz τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ ist nicht überflüssig, sondern deutet dem ἐκ τοῦ κόσμου entsprechend an, daß er mit seinem Scheiden aus der Welt sie verlassen, in der Welt zurücklassen muß. εἰς τέλος heißt nicht: bis ans Ende (*Luther* u. A.), sondern am Ende, zulezt, vgl. Luk. 18, 5; und auch im höchsten Grade (so ö. bei *Polyb.* s. *Passow s. v.*). εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς wird von den meisten Ausll. auf die Fußwaschung als lezten Liebesbeweis bezogen. Dagegen hat *Weiß* eingewandt, daß diese im Folgenden, besonders v. 13 f. nicht sowol als Act der Liebe, sondern der demütigen Herablassung dargestelt werde. Aber ist denn diese aus freiwilligem Entschluß vorgenommene Handlung nicht auch ein Act herablassender Liebe? Richtig ist an diesem Einwande nur soviel, daß ἠγάπησεν nicht auf die Fußwaschung beschränkt werden darf, sondern sich auf alles bezieht, was Jesus beim lezten Mahle that und redete; also sowol die von Johannes zwar nicht erwähnte aber als bekant voraùsgesezte Stiftung des heil. Abendmahls, als auch die folgenden, innigste Liebe athmenden Reden mit der Fürbitte für seine Jünger c. 17 darunter mit befaßt sind.

Mit καὶ δείπνου γινομένου (v. 2) begint die nähere Darlegung dieses lezten Liebesbeweises. καί *et quidem.* δείπνου γινομ. als ein Mahl vor sich ging; nicht während er im Begriffe ist Mahlzeit zu halten; wozu ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου (v. 4) nicht paßt, da dieses voraussezt, daß man sich bereits zum Mahle niedergelassen hatte; vgl. auch ἀνέπεσεν πάλιν v. 12. Nicht richtig *Luther:* nach dem Abendessen (nach der Lesart γενομένου), oder so viel als μετὰ τὸ δειπνῆσαι 1 Kor. 11, 25 (*Hofm.* Schriftbew. II, 2, 207, da die Lesart γινομένου (Partic. präs.) nicht schwach bezeugt ist und dem Präsens ἐγείρεται entspricht. Da jedoch Jesus die Fußwaschung nicht mitten in der Mahlzeit vorgenommen haben wird, so muß man annehmen, daß das Essen noch nicht im

Gange war. — Aus dem Fehlen des Artik. vor δείπνου folgern die neueren Kritiker mit großer Zuversicht, daß δειπν. γινομ. nicht die Paschamahlzeit, sondern ein Abendessen am 13. Nisan gewesen sei; allein es folgt daraus nur, daß Johannes das δεῖπνον nicht bestimt als das Paschamahl bezeichnet hat, weil die mit demselben verbundene Stiftung des heil. Abendmahls allgemein bekant und in den Gemeinden in Uebung war, und weil er dasselbe nur erwähnt wegen der Fußwaschung und der nachher gehaltenen Reden Jesu. Im Fortgange der Erzählung aber bezeichnet er es deutlich als das lezte Mahl, welches Jesus vor seiner in der Nacht erfolgten Gefangennehmung gehalten hat, und zwar in der Nacht, in welcher Petrus ihn vor Tagesanbruch verleugnet haben wird (v. 38).[1] — Bevor aber Johannes erzählt, was Jesus bei diesem Mahle that, schiebt er noch zwei Participialsätze ein: τοῦ διαβόλου ἤδη βεβλ. *cet.* (v. 2) und: εἰδὼς ὅτι πάντα *cet.* (v. 3), um die in der vorzunehmenden Fußwaschung sich kundgebende Größe der Liebe in das rechte Licht zu setzen, durch Hervorhebung einerseits der Herzensverfassung des Judas, andrerseits des Selbstbewußtseins Jesu. τοῦ διαβ. ἤδη βεβληκ. „da der Teufel bereits ins Herz gegeben hatte, daß Judas Simons (Sohn) Ischariot ihn verrathen solte." καρδίαν kann unmöglich das Herz des Teufels (so *Mey.*) sein, sondern ist — wie ἵνα παραδοῖ αὐτὸν — Ἰσκαριώτης zeigt — das Herz des Judas, dem der Teufel den Verrath eingegeben hat. παραδιδόναι heißt eigentlich nicht: verrathen, sondern überliefern, kann aber mit *Luther* so übersezt werden, da Jesu Ueberlieferung in die Hände seiner Todfeinde der Sache nach Verrath war. Johannes sezt hierbei aus der synoptischen Ueberlieferung (Mtth. 26, 14 ff. Mrk. 14, 10 f. Luk. 22, 3 ff.) als bekant voraus, daß Judas beim Beginne des Mahls bereits den teuflischen Entschluß des Verraths gefaßt und mit den Hohenpriestern darüber verhandelt hatte. Zur Sache vgl. besonders Luk. 22, 3. Ueber Ἰούδας Σίμωνος s. die Bem. zu 6, 71. — V. 3. Wenn die Größe der Liebe Jesu sich schon darin zeigt, daß er mit seinem Verräther sich nicht nur zu Tische sezte, sondern ihm auch die Füße wusch, so tritt diese demütige Liebe in noch herrlicherem Lichte darin zu Tage, daß er dies mit dem Bewußtsein that, „daß der Vater ihm alles in die Hände gegeben hat." — πάντα alle Macht zur Ausführung des Werkes der Erlösung, vgl. Mtth. 28, 18 — „und daß er von Gott ausgegangen ist und zu Gott hingeht", d. h. in seinem Thun und Leiden seine göttliche Hoheit erweist.

V. 4—11. In um so größerem Contrast steht hierzu die vorzunehmende Handlung, die v. 4 u. 5 nach ihren einzelnen Momenten ge-

1) ‚Johannes schrieb sein Evangelium für solche, welche Kentnis der evangelischen Geschichte hatten, wie sie der synoptische Bericht bot, und unter Voraussetzung dieses Berichts. Unter dieser Voraussetzung will es gelesen und verstanden sein. Ist nun das Mahl, von dem Johannes hier redet, das lezte Mahl am Abend vor dem Tode Jesu, wissen aber die Leser von den Synoptikern her nicht anders, als daß Jesus am lezten Abend vor seinem Tode mit seinen Jüngern Paschamahl gehalten, so konten sie auch unter dem hier erwähnten Mahle kein anderes verstehen', *Luthardt* S. 286.

schildert wird. Jesus steht auf und legt die Kleider ab (τὰ ἱμάτια, die ihm bei dem Geschäfte hinderlich sein konten, hauptsächlich das Oberkleid mit dem Gürtel), nimt ein λέντιον, *linteum*, einen leinenen Schurz, gürtet ihn um; dann thut er Wasser in das (für diesen Zweck vorhandene) Waschbecken und fängt an die Füße der Jünger zu waschen und mit dem Leintuch zu trocknen. *Nihil ministerii omittit* (*Grot.*). — Das Fußwaschen pflegte vor Beginn des Mahles durch Sklaven zu geschehen, doch nicht immer, Luk. 22, 24 ff.; s. *m.* Comm. z. d. St. — V. 6. „Er komt nun zu Simon Petrus." Aus dem ἔρχεται οὖν im Vergleich mit dem ἤρξατο νίπτειν v. 5 erhellt, daß er nicht bei Petrus angefangen hat (*Aug., Beda, C. a Lap.* u. andere kathol. Ausll. im Interesse des römischen Primats des Petrus), aber auch, daß er nicht zulezt zu Petrus kam (*de W.* nach *Chrys.*). Dieser im lebhaften Gefühle der göttlichen Hoheit Jesu sagt: „*Du* wäschest *mir* die Füße?" d. h. du solst mir nicht die Füße waschen. — V. 7. Jesus antwortete: „Was ich thue weißt du jezt nicht, wirst es aber nachher erkennen." Petrus nur die äußerliche Handlung ins Auge fassend versteht nicht was Jesus damit im Sinne hat, soll es aber μετὰ ταῦτα nach diesem erkennen, nämlich durch die v. 12 ff. folgende Deutung (*Mey., Lthdt., Weiß*); nicht durch die spätere apostolische Erleuchtung (*Chrys., Grot., Thol., Hngstb.* u. A.). — V. 8. Statt sich bescheiden zu fügen, erklärt Petrus mit größter Entschiedenheit: „Nimmermehr solst du mir die Füße waschen." οὐ μή gewiß nicht. εἰς τὸν αἰῶνα in Ewigkeit. Jesus antwortete: „Wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Teil mit mir", d. h. weder: ‚keine Gemeinschaft der Gesinnung' (*de W.*), noch blos: ‚keine Gemeinschaft mit meiner Person, Ps. 50, 18 LXX' (*Weiß*), sondern: keinen Anteil mit mir am ewigen Leben (*Mey., Ew., Lthdt.*). Petrus erkent hieraus, daß es sich nicht um das äußerliche Waschen der Füße handelt, sondern Jesus mit dieser Handlung einen geistlichen Sinn verbindet, sie als Bild der sittlichen Reinigung von Sünden (vgl. Ps. 51, 4) faßt, und erwidert v. 9: „Herr, nicht meine Füße allein, sondern auch die Hände und das Haupt" (die übrigen unbekleideten Körperteile). Diese Antwort zeigt, daß Petrus das ἐὰν μὴ νίψω σε richtig als Sinnbild sittlicher Reinigung verstanden hat, und nur in übergroßem Eifer nach sittlicher Reinheit das Waschen auch der Hände und des Hauptes begehrt. — V. 10. Jesus sagt ihm: „Wer sich gebadet hat, hat nicht nötig als nur die Füße sich zu waschen[1], sondern ist ganz rein. Auch ihr seid rein, doch nicht alle." Der erste Satz enthält eine Sentenz aus dem gemeinen Leben, die Jesus im geistlichen Sinne braucht. Wie wer aus dem Bade steigt rein ist und sich nur die Füße zu waschen braucht, weil diese dabei unrein geworden, so braucht auch wer einmal durch Jesum gereinigt ist, nur soweit sich zu reinigen, als er auf dem Wege des täglichen Wandelns sich immer wieder verunreinigt. Aus dem folgenden ‚Auch ihr seid rein', läßt sich nicht folgern, daß die Jünger

1) So nach der Lesart εἰ μή; dagegen nach der Rec. ἤ ist der Sinn: ‚der hat kein Bedürfnis weiter als', vgl. *Winer*, Gr. §. 56, 3. Anm. S. 473.

vor dem Mahle gebadet hatten, sondern nur, daß sie geistlich gebadet sind. In diesem geistlichen Sinne wird λελουμένος von *Theod. Mops., Aug., Erasm.* u. v. a., auch von *Ew., Hngstb.* u. *God.* auf die Taufe bezogen, nach 3, 5. Aber daß die Jünger die Taufe als Bad der Wiedergeburt empfangen hatten, konte Jesus nicht voraussetzen; und doch muß das λελουμένος auch von ihnen gelten, da Jesus auch sie für rein erklärt. Rein sind die Jünger laut 15, 3 um des Wortes willen, das Jesus zu ihnen geredet hat, d. h. sie sind dadurch rein geworden, daß sie das durch Jesum verkündigte Wort gläubig aufgenommen haben und in seine Gemeinschaft getreten sind (*Mey., Lthdt., Weiß*). — In schmerzlichem Blicke auf Judas sezt aber Jesus hinzu: ἀλλ' οὐχὶ πάντες, da er nach v. 11 diesen seinen Verräther kante.

V. 12—20. *Die vorbildliche Bedeutung der Fußwaschung.* — V. 12. Nach Beendigung des Fußwaschens, als er sich wieder zu Tische gelegt hatte, fragte Jesus die Jünger: „Erkennet ihr was ich euch gethan habe?" Nicht nach dem Verständnisse der geistlichen Bedeutung seiner Handlung fragt er sie, sondern ob sie verstehen, was er ihnen damit hat zeigen wollen. — V. 13. „Ihr nennet mich (φωνεῖτε eig. rufet mich, nämlich bei der Anrede) Meister und Herr, und saget recht, denn ich bin's." Ihr seid also meine Jünger (Schüler) und Diener. Ueber den *nominat. tituli* s. *Winer,* Gr. §. 20, 1 u. *Buttm.,* neutestl. Gramm. S. 132. διδάσκαλος und κύριος entsprechen dem hebr. רַבִּי und מָרִי. — V. 14 f. „Wenn nun ich euch die Füße gewaschen habe, der Herr und der Meister, so solt auch ihr einander die Füße waschen. Denn ein Vorbild habe ich euch gegeben, damit wie ich euch gethan habe auch ihr thuet." Die Wiederholung des ὁ κύριος καὶ ὁ διδάσκαλος, bei der sowol die Umstellung der Worte (ὁ κυρ. vor ὁ διδασκ. im Vergleich mit v. 13) als auch die nachdrucksvolle Stellung beider Worte an das Ende des Satzes zu beachten, soll das *argumentum a majori ad minus* besonders fühlbar machen (*Mey.*). Ein ὑπόδειγμα *Beispiel,* Vorbild, Muster, hat Jesus ihnen mit dem Waschen ihrer Füße gegeben, nicht eine ἐντολή Vorschrift, wie das Gebot der Bruderliebe 13, 34. 15, 12. Die Wahl des ὑπόδειγμα statt ἐντολή lehrt, daß Jesus den Jüngern nicht die Befolgung der äußerlichen Handlung des Fußwaschens vorschreiben, sondern durch diese Handlung ihnen nur die Bethätigung demütigen, selbstverleugnenden Liebesdienstes exemplificiren und zur Nachahmung veranschaulichen wolte.[1] — V. 16 f. Um ihnen die Wichtigkeit der Nachahmung solcher Liebe recht an's Herz zu legen, fügt

1) Es war daher Mißdeutung des ὑπόδειγμα und contextwidrige Fassung des ὀφείλετε, wenn seit dem 4. Jahrh. die Kirche (*Ambros. de sacram. 3, 1. Aug. ad Januar. ep. 119*) das Fußwaschen der Getauften am Gründonnerstage eingeführt und die römische Kirche später die päpstliche Fußwaschung am Gründonnerstage mit ihrem Dogma von der Stellvertretung Christi combinirt hat, was die Reformatoren mit Recht als päpstliche Anmaßung verworfen haben. Die apostolische Kirche hat diese Sitte, welche auch die Mennoniten und die Brüdergemeinde sich angeeignet haben, nicht gekant. In 1 Tim. 5, 10 wird das Fußwaschen nur als Liebesdienst der Gastfreundschaft erwähnt. Noch weniger läßt sich mit *Böhmer* (in d. Studien u. Krit. 1850. S. 829) dem

Jesus hinzu: „Warlich, warlich ich sage euch, nicht ist ein Knecht größer als sein Herr, auch nicht ein Apostel größer als der, welcher ihn gesandt hat. Wenn ihr dies wisset, selig seid ihr falls ihr es thut.“ ταῦτα das was ich euch in dem Fußwaschen dargestelt habe.

V. 18 f. Da trat Jesu wiederum schmerzlich vor die Seele, daß unter den Zwölfen, die er zu Aposteln sich erwählet, einer sich befindet, von dem das μακάριοί ἐστε nicht ausgesagt werden kann. In dieser Stimmung sezt er hinzu: „Nicht von euch allen sage ich (*sc.* das μακάριοί ἐστε ἐὰν ποιῆτε αὐτά). Ich weiß welche ich erwählt habe“, habe also nicht unwissend einen Verräther mit erwählt, sondern — damit die Schrift erfült würde: „Der mit mir das Brot isset, hat die Ferse wider mich erhoben.“ ἐξελεξάμην wie 6, 70. Zu ἀλλ᾽ könte man ergänzen: τοῦτο γέγονεν dies — die Miterwählung eines, der mich verräthen wird, ist geschehen. Einfacher jedoch ergänzt man mit *Mey.* u. *Lthdt.* ἐξελεξάμην αὐτούς in dem Sinne: ich habe die Auswahl, also auch die Erwählung des Judas nach dem Willen des Vaters vollzogen. Damit ist aber noch gar nicht gesagt, daß er die Wahl des Judas in dieser bewußten Absicht, damit er ihn verriethe, vollzogen habe, sondern nur daß er den Judas in der Voraussicht, daß er ihn verrathen werde, mit erwählt hat, damit durch seinen Verrath die Schrift erfült würde; vgl. die Erkl. zu 6, 64 (S. 277 f.); ἡ γραφή ist das Schriftwort Ps. 41, 10 in gedächtnismäßiger freier Anführung. Im Grundtexte lautet es: ‚Selbst der Mann meiner Freundschaft, auf den ich vertraute, der mein Brot aß, erhebt wider mich die Ferse‘, ist also dem Sinne nach richtig wiedergegeben. Das Brotessen is Ausdruck nicht für Erweisung von Wolthaten, sondern für Tischgenossenschaft, als Beweis vertraulichen Umganges, und das Aufheben der Ferse nicht Bild der Hinterlist, sondern Gestus des Ausholens zu einem Fußtritte, der den Anderen stürzen soll. Psalm 41 ist aus Anlaß der Verschwörung Absaloms von David gedichtet und v. 10 bezieht sich auf den Verrath des Ahitophel. Wie David ein Vorbild Christi war, so Ahitophel ein Typus des Judas. Was Ahitophel für David war, ist Judas für Jesum geworden, vgl. *Hofm.* Weißagg. u. Erf. II S. 122. Dieses typische Verhältnis ist von Gott geordnet und demgemäß in der Schrift geweißagt. In diesem typischen Sinne ist das angeführte Schriftwort als durch den Verrath des Judas an Christo in Erfüllung gegangen geweißagt, nicht weil in dem Psalme der Messias redend eingeführt ist, wie *Weiß* behauptet. — V. 19. Jesus sagt dies aber den Jüngern von jezt an (ἀπάρτι von der Zeit an, da Judas den Verrath schon beschlossen hat), bevor es geschieht (d. h. der Verrath ausgeführt wird), damit sie dann, wenn es geschieht, im Glauben an ihn nicht irre werden. Zu πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι s. die Erkl. zu 8, 24 u. 28. — In v. 20 kehrt Jesus zu dem Hauptgedanken seiner Erläuterung des gegebenen Vorbildes zurück und begründet schließlich das ‚Selig seid ihr wenn ihr es thut‘: „Warlich,

Fußwaschen sacramentale Bedeutung vindiciren, da ihm die wesentlichen Merkmale des eigentlichen Sacraments, die Einsetzung durch Christum, die Verheißung und collative Kraft fehlen.

warlich ich sage euch, wer einen aufnimt, den ich etwa senden werde, nimt mich auf; wer aber mich aufnimt, nimt den auf der mich gesandt hat.“ Dieser Spruch ist im Inhalte dem in Mtth. 10, 40 gleich, hier aber in anderem Sinne verwendet. Dieser Sinn wird aber von den Ausll. sehr verschieden bestimt. Der Spruch enthält weder eine Aussage über die Autorität der Apostel (*Beng.* u. A.), noch eine Hinweisung auf die Hoheit ihres Berufs (*Hngstb.*), noch eine Ermutigung in Betreff ihrer künftigen Wirksamkeit (*Mey.*), noch den Sinn, daß ‚die von ihnen geforderte Selbsterniedrigung die Würde seiner Gesandten so wenig beeinträchtige, wie seine Würde darunter litt, daß er ihnen mit solchem demütigen Dienen voranging‘ (*Weiß*). Alle diese Deutungen sind mit dem Wortlaute des Spruchs unvereinbar. Vom Senden der Apostel ist gar nicht die Rede, sondern von der Aufnahme derer, welche Jesus ihnen senden werde, und zwar nach dem Contexte von der Erweisung solchen Liebesdienstes, von dem er ihnen ein Vorbild gegeben, gegen diejenigen die er ihnen senden werde (*Lthdt.*), und zwar von dem Segen, den eine solche Aufnahme ihnen bringen werde. Der Hinweis auf diesen Segen enthält eine mächtige Ermunterung zur Ausübung demütiger Liebe, welche durch die feierliche Versicherung: warlich, warlich . . . noch verstärkt wird.[1]

V. 21—30. **Die Entfernung des Verräthers.**[2] Vgl. Mtth. 26, 21—25. Mrk. 14, 18—21 u. Luk. 22, 21—23. — V. 21. Als Jesus dies gesagt hatte, ward er im Geiste erschüttert und zeugte und sprach:

---

1) Den Versuch von *Baur*, *Strauß*, *Keim* u. *Hlgf.*, die Geschichte der Fußwaschung in eine nach der Salbung Jesu gebildete oder aus der Ermahnung Luk. 22, 26 ff. herausgesponnene Legende zu verwandeln, haben *Lthdt.* u. *God.* nach Gebür abgefertigt.

2) In v. 22 fehlt in $\aleph^{c}BC$ οὖν, welches die Rec. mit $\aleph^{*}ADLX$ *al.* bietet. *Mey.* vermutet, daß es nach der Endsilbe von ἔβλεπον ausgefallen, *Weiß* dagegen, daß es wie in v. 25 u. 26 schon früh zugesezt sei. *Tisch. 8* hat es weggelassen. — In v. 23 hat *Tisch. 8* δέ hinter ἦν (Rec. mit $\aleph ADX$ *al.*) gestrichen, weil es in $BC^{*}L$ fehlt, dagegen das in der Rec. mit *EFGH al.* fehlende ἐκ vor τῶν μαθ. aus $\aleph ABCDK$ *al.* mit Recht aufgenommen. — V. 24. Die Rec. πυθέσθαι τίς ἂν εἴη nach $AD\Gamma\Delta\Pi$ *al.* ist offenbar glossematische Erläuterung nach v. 25, und καὶ λέγει αὐτῷ εἰπὲ τίς ἐστιν in *BCILM* mit *Tisch. 8* als die ursprüngliche Lesart herzustellen. — V. 25. Dem ἀναπεσών in $\aleph^{c}BC^{*}KLX\Pi$ *al.* (*Griesb., Lchm.*) haben *Tisch. 8* u. *Mey.* ἐπιπεσών in $\aleph^{*}AC^{3}D\Gamma\Delta\Lambda$ vorgezogen, aber dies kann leicht nach ἐπὶ τὸ στῆθος conformirt sein und paßt durchaus nicht zu dem von *Tisch. 8* nach *BCEFGHLMX al.* aufgenommenen οὕτως, welches in $\aleph D\Pi$ *al.* fehlt und nicht wol aus dem erst spät bezeugten οὕτος (*KSU*), vielleicht nur einer zu ἐκεῖνος beigeschriebenen Glosse, entstanden sein kann, so daß bei der stärkern Bezeugung des οὕτως höchst warscheinlich ἀναπεσών für ursprünglich zu halten ist. — V. 26. Statt der Rec. ᾧ ἐγὼ βάψας (oder ἐμβάψας mit $ADK\Pi$) τὸ ψωμίον ἐπιδώσω (in $\aleph ADX$ $\Gamma\Delta\Lambda\Pi$) hat *Tisch. 8* das schwerfällige ᾧ ἐγὼ βάψω τὸ ψωμίον καὶ δώσω αὐτῷ aus *BCL* aufgenommen, da die Rec. Verfeinerung der Construction zu sein scheint und ἐπιδώσω bei Johannes sonst nicht vorkomt. Auch dem καὶ ἐμβάψας (Rec.) hat *Tisch. 8* nach $\aleph BCLX$ βάψας οὖν vorgezogen und vor δίδωσιν aus denselben Codd. λαμβάνει καί zugesezt. Statt des *dat.* Ἰσκαριώτῃ (Rec. mit $A\Gamma\Delta\Lambda$ *al.*) ist nach $\aleph BCLMX$ Ἰσκαριώτου, wie 6, 71 zu lesen.

„Warlich, warlich, ich sage euch, einer von euch wird mich verrathen." Andeutend hatte er schon v. 11 auf Treulosigkeit unter den Jüngern und v. 18 auf den Verrath hingewiesen. Jezt kündigt er mit tiefer Gemütsbewegung ihnen bestimt an, daß einer aus ihnen den Verrath begehen werde. ἐταράχθη wie 12, 17 von heftiger innerer Erschütterung, hier nur auf τὸ πνεῦμα zurückgeführt, sofern sie aus der Passivität der Empfindung in die Activität des Handelns übergeht (*Lthdt.*). ἐμαρτύρησεν καὶ εἶπεν drükt das Feierliche der folgenden Rede aus. — V. 22. Die Jünger blikten einander an verlegen darüber, von wem Jesus dies sage, nicht in gegenseitigem Mißtrauen gegen einander (*Brckn.*) oder um im Blicke der anderen zu lesen, ob sie nicht dafür gehalten würden (*Hngstb.*), sondern weil ihnen das Wort Jesu unbegreiflich vorkam, so daß jeder ebenso auf den anderen blikte als er an sich dachte. Ausdruck dieser Verlegenheit ist die Frage: ‚doch nicht ich bin's, Herr?' (Mtth. v. 22. Mrk. v. 19). — V. 23—26. Rasch sucht Petrus sich darüber Auskunft zu verschaffen. Er winkt dem am Busen Jesu liegenden Johannes, den Herrn zu fragen, von wem er rede; und diesem sagt dann Jesus: „Der ist es, dem ich den Bissen eintauchen und geben werde." Daß Johannes der Jünger war, welcher bei dem Mahle am Busen des Herrn lag d. h. Jesu zur Rechten, so daß er den Kopf nur zurückzubeugen brauchte, um vertraulich mit Jesu zu reden, haben wir schon S. 60 ff. gezeigt und gegen abweichende Meinungen gerechtfertigt. Die wiederholte Selbstbezeichnung des Johannes als der Jünger, welchen Jesus lieb hatte, gründet sich nicht, wie *Hngstb.* meint, auf eine Erklärung Jesu in der Form der Ausdeutung des Namens Johannes, der eben durch diese Ausdeutung zu einem anderen Namen wurde, sondern, wie wir schon S. 66 bemerkt haben, auf Thatsachen, in welchen Jesus demselben in besonderem Sinne seine Liebe bewies. So hier, wo Johannes sich zuerst so bezeichnet, auf die Thatsache, daß Jesus beim lezten Mahle ihm den Platz zu seiner Rechten, so daß er mit dem Haupte an seinem Busen oder seiner Brust lag, einräumte — nicht wie *Beng.* meint, *instante passione prima eximia amoris significatio data est Johanni per revelationem arcani;* sodann 19, 26, wo Johannes unter Jesu Kreuz stand und Jesus ihm seine Mutter befahl. Auf Grund dieser Thatsachen konte Johannes sich auch in der Folge so nennen (20, 2. 21, 7. 20). Es liegt somit in dieser Beziehung kein ‚widerlicher Selbstruhm' (*Keim*), keine Pralerei, ‚sich bei jeder Gelegenheit zu rühmen, daß Jesus seine übrigen Jünger lange nicht so sehr geliebt habe als ihn'; denn ἠγάπα und ἐφίλει (v. 20) enthalten keinen Comparativ und treffend sagt *Beng.: optabilius est amari ab Jesu quam nomine proprio celebrari.* — Dem Johannes winkt Petrus (v. 24) und sagt ihm: „sage wer es ist, von dem er (Jesus) sagt" (*sc.* daß er ihn verrathen werde). Das νεύει steht nicht in Widerspruch mit λέγει (*Hngstb., God.*, welche deshalb der Rec. πυθέσθαι τίς ἂν εἴη den Vorzug geben), sondern νεύει sezt nur voraus, daß Petrus nicht unmittelbar neben Johannes lag, und λέγει erklärt sich daraus, daß Petrus — was charakteristisch für ihn

ist — ohne weiteres voraussezt, Johannes müsse es wissen, ohne zu bedenken, ob diese seine Voraussetzung begründet sei (*Lthdt.*). Da aber Johannes es nicht weiß, so fragt er v. 25 Jesum. Diese Frage und Jesu Antwort sind leise gesprochen zu denken, so daß die entfernteren Tischgenossen sie nicht verstanden. τὸ ψωμίον der Bissen ungesäuerten Brotes, den Jesus in der Hand hatte und den er in die bittere Kräuterbrühe eintauchte. Daß dies sofort geschehen sei, ist nicht gesagt, also auch kein Widerspruch mit Mtth. 26, 25 vorhanden (s. die Erkl. z. Mtth). — V. 26[b] u. 27[a]. Als Jesus dem Judas den Bissen gereicht hatte, fuhr nach dem Bissen dann in ihn der Satan. Da durch μετὰ τὸ ψωμίον τότε das Einfahren des Satans in Judas zeitlich von dem Nehmen des Bissens geschieden ist, so kann Johannes natürlich nicht ‚dem Bissen eine gleichsam magische Kraft' (*de W.*) zugeschrieben haben. Auch das liegt nicht in den Worten, daß Judas mit dem Scharfblick des bösen Gewissens das Zeichen Jesu verstand und ‚sich entlarvt sehend die Brücken hinter sich abgebrochen glaubte', wie *Weiß* einträgt. Das Einfahren des Teufels in Judas hat Johannes nicht ‚an der äußeren Haltung des Judas abgesehen' (*God.*), sondern es ‚ist ihm psychologische Gewißheit' (*Weiß*), doch nicht blos subjective Vermutung, sondern sachliche Angabe des in diesem Momente in Judas zur That gereiften teuflischen Entschlusses, den Verrath auszuführen. Schon den Gedanken des Verrathes hatte nach v. 2 der Teufel ihm eingegeben, so daß er zu den Hohenpriestern ging und sich denselben erbot, ihnen Jesum zu überliefern. Wenn er nun auch von dann ab (ἀπὸ τότε) Gelegenheit zur Ausführung suchte (Mtth. 26, 16), so zeigte doch sein längeres Verbleiben in der Umgebung Jesu mit den übrigen Jüngern, daß er noch keinen bestimten Plan zur Ausfürung gefaßt hatte. Dieser Plan gedieh erst zur Reife, als Jesus bei dem Mahle nicht nur im allgemeinen auf einen Verräther unter seinen Jüngern hindeutete (v. 10 u. 18), sondern dies schließlich bestimt aussprach und durch das Reichen des Bissens ihn als den Verräther bezeichnete. Dieses Reifwerden des Entschlusses zum Beschlusse der Ausführung war der Moment, in welchem der Satan von seiner Seele Besitz nahm, daß er nicht mehr zurückkonte, geistig in die Gewalt des Teufels gerieth, wie ein vom Teufel Besessener, der keinen eigenen Willen mehr hat.

V. 27[b]. Infolge dessen (οὖν) sprach Jesus zu ihm: „was du zu thun vorhast, thue alsbald." Wegen des Präs. ποιεῖς vgl. *Winer* Gr. §. 40, 2. τάχιον eig. schneller als du zu wollen scheinst. Diese Aufforderung Jesu ist nicht ‚eine Wegweisung und äußerste Beschimpfung des Verräthers' (*Keim III, 292*). Keine Wegweisung — denn Jesus fordert ihn nur auf, die That die er nicht mehr unterlassen kann, bald auszuführen; und keine Beschimpfung — denn Johannes hebt v. 28 f. ausdrücklich hervor, daß keiner der Jünger dieses Wort Jesu verstand. οὐδεὶς ἔγνω, also auch Johannes selbst damals nicht, weil ihnen der Gedanke, daß Jesus selbst den Judas dazu auffordern werde, ganz ferne lag. Diese Aufforderung enthält auch weder ‚fatalistische Härte'

(*de W.*), noch ist sie Ausdruck des Bewußtseins der unwiderruflichen göttlichen Bestimmung, der gegenüber keine Verzögerung rettet (*Brckn.*); noch ist sie aus dem Wunsche Jesu, der lästigen oder störenden Nähe des Verräthers bald entledigt zu sein (*Lcke., Bg.-Cr.*), hervorgegangen, sondern daraus, daß Jesus wußte, daß nachdem Judas einmal vom Teufel besessen und damit alles für immer entschieden ist, für ihn nunmehr auch die Stunde des Leidens zur Verklärung gekommen sei. ‚Nicht wenn sie wollen, sondern wenn er will, müssen die, welche ihn verderben wollen, ihren Willen ausführen' (*Lthdt.*). — V. 29. Aus den Vermutungen der Jünger über Jesu Absicht bei der Aufforderung an Judas, was er zu thun vorhabe schneller zu thun, folgt nicht, wie viele Ausll. meinen und besonders die neueren Kritiker behaupten, daß das Mahl nicht am 14ten, sondern am 13ten Abends stattgefunden habe, sondern das Gegenteil. Denn da das Mahl am Abende gehalten wurde und Judas sofort hinausging, und zwar als es Nacht war (v. 13), so konte am Abende des 13ten den Jüngern der Gedanke an Besorgung von Einkäufen für das Fest oder von Almosengeben gar nicht in den Sinn kommen, da ja zwischen dem Mahle und dem Anfange des Festes am folgenden Abende noch ein ganzer Tag zur Besorgung solcher Geschäfte frei war. Und auch Judas konte in der Nacht vom 13ten auf den 14ten nicht zu solchen Geschäften hinausgehen, weil in jener Nacht weder Kaufläden offen standen noch für Almosengeben eine passende Zeit war. Beides war nur in der Nacht vom 14ten auf den 15ten ausführbar, in welcher von Mitternacht an der Tempel geöffnet war und noch Einkäufe des Erforderlichen für die Festopfer der sieben Tage gemacht und auch Armen Gaben für das Fest gereicht werden konten. Vgl. *m.* Comm. zu Mtth. 26, 17 S. 527 mit den Belegen hierfür bei *Kirchner,* die jüd. Passahfeier u. Jesu leztes Mahl. Gotha. 1870 S. 31 ff. u. *Lthdt.* zu Joh. 13, 27. — V. 30. Nachdem Judas den Bissen genommen hatte, ging er sofort hinaus. „Es war aber Nacht." Mit ἦν δὲ νύξ will Johannes nicht blos die Zeit des Weggangs näher bestimmen, auch nicht auf ‚die dunkle Leidenszeit für Christum und für die Seinen, die mit dem Weggange des Judas ihren Anfang nimt', symbolisch hindeuten (*Hngstb.*), sondern das Weggehen desselben als einen Gang zur Ausführung eines Werkes der Finsternis (vgl. Luk. 22, 53) bezeichnen. ‚Dieser Schluß der Erzählung von Judas hat etwas Schauerliches und gerade in dieser einfachsten Kürze des Ausdrucks auch Ergreifendes (*Mey.*).

V. 31—38. **Warnung des Petrus vor der Verleugnung.**[1] — V. 31 f. Als Judas weggegangen war, sprach Jesus: „Nun ist der Men-

1) V. 31. Das οὖν nach ὅτε, welches *Griesb.* u. *Tisch. 8* nach ℵ*BCDLX al.* aufgenommen haben, fehlt in *AEFHKMS al.* u. Rec., ist aber wol nur in Wegfall gekommen, weil man ὅτε ἐξῆλθεν an ἦν δὲ νύξ v. 30 anschloß. So *Chrys., Theophyl., Euthym.* u. A., auch *Bengel* u. noch *Ew.*, der aber, weil nun λέγει Ἰησοῦς ganz abgerissen folgen würde, mit *Cyrill* davor ein ὅτε οὖν ἐξῆλθεν willkürlich ergänzt. — In v. 32 fehlt der Satz εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ in ℵ*BC*DLXΠ *al.*, weshalb *Lchm.* ihn eingeklammert hat, ist aber ohne

schensohn verherrlicht und Gott ist in ihm verherrlicht. Wenn Gott in ihm verherrlicht worden, so wird auch Gott ihn in sich verherrlichen und bald wird er ihn verherrlichen.“ Mit der Entfernung des Judas, um den Verrath auszuführen, ist die Zeit der Verherrlichung des Menschensohnes und Gottes in ihm eingetreten. Das νῦν ἐδοξάσθη in beiden Sätzen des 31. V. proleptisch zu fassen von der bevorstehenden Verherrlichung Jesu, sei es durch den Tod oder durch die mit dem Tode eintretende himmlische Verklärung (*Ew., Lthdt.*), verbietet v. 32, wonach die Verherrlichung Gottes in Christo bereits erfolgt ist und Gott infolge dessen Christum in sich verherrlichen und zwar alsbald verherrlichen wird. Das ἐδοξάσθη muß demnach eine Verherrlichung Christi und Gottes aussagen, die zum Teil schon geschehen ist, sich aber in der nächsten Zukunft vollenden wird. Dadurch wird die Beziehung des ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. auf die Passion und den Tod Jesu (*Lmpe., Lthdt.* u. A.) ausgeschlossen. Die Verherrlichung des Menschensohnes und Gottes in ihm, die jetzt (νῦν) eingetreten ist, ist aber auch weder mit *Ebr.* darein zu setzen, daß Jesus mit dem Fortgehenlassen des Judas zum Verrathe die ganze Herrlichkeit seiner erlösenden Liebe geoffenbart hat, noch mit *God.* darauf zu beziehen, daß in der Fußwaschung und der Entfernung des Judas die wahre in Jesu Person realisirte Herrlichkeit endgültig über die falsche Herrlichkeit des irdischen Messiastums triumphirt habe. Sie besteht vielmehr in der Vollendung des Werkes Christi auf Erden, in der Vollbringung dessen was Jesus geredet und gethan hat, um seine und damit zugleich des Vaters Herrlichkeit zu offenbaren, vgl. 11, 4. 17, 4. 6—8 (*Hngstb., Weiß*). — V. 32. Wenn dadurch Gott in Christo verherrlicht worden, so wird auch Gott ihn (Jesum) in sich (ἐν αὐτῷ in Gott) verherrlichen. Der Satz εἰ ὁ θεὸς ἐδοξ. ἐν αὐτῷ ist keine ‚matte Wiederholung‘, sondern nachdrucksvolle Wiederaufnahme des eben ausgesprochenen Gedankens, durch die hervorgehoben wird, daß dem, was er für Gott gethan, nun auch (καὶ) das entspricht, was Gott weiter für seine Verherrlichung thun wird. Das ἐν αὐτῷ heißt in allen diesen Sätzen nicht: *durch* ihn, sondern *in* ihm, und deutet die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater an. Statt ἐν αὐτῷ hinter δοξάσει αὐτόν hat die Rec. nach alten Hdschrr. das reflexive ἐν ἑαυτῷ, um die Beziehung auf ὁ θεός zu verdeutlichen. δοξάσει und εὐθὺς δοξάσει bezieht sich nicht

---

Zweifel nur infolge seiner Gleichheit mit dem vorhergehenden καὶ ὁ θεὸς ἐδ. ἐν αὐτῷ *per homoioteleuton* ausgefallen und für den Fortschritt der Rede unentbehrlich, daher von *Tisch. 8* mit Recht als ursprünglich anerkant worden. Statt des ἐν αὐτῷ im zweiten Satze hat *Lchm.* nach der Rec. mit *ACDLX al.* ἐν ἑαυτῷ aufgenommen, dagegen *Tisch. 8* auf Grund von ℵ*BHΛ* ἐν αὐτῷ vorgezogen, weil ἐν ἑαυτῷ sich als Nachbesserung zu erkennen gibt. — In v. 34 u. 38 hat die Rec. αὐτῷ nach ἀπεκρίθη oder ἀποκρίνεται, welches v. 34 in *BCL al.*, in v. 38 in ℵ*ABC*LX* fehlt, und deshalb von *Tisch. 8* getilgt worden ist. — In v. 36 hat *Tisch. 8* die Stellung ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον in ℵ*BC*LX* dem ὕστερον δὲ ἀκολουθήσεις μοι der Rec. vorgezogen; ebenso in v. 38 φωνήσῃ in ℵ*ABGKUX al.* dem φωνήσει der Rec., und ἀρνήσῃ in *BDLX* dem Compos. ἀπαρνήσῃ in ℵ*AC*ΓΔΛ nach den synoptischen Parallelen.

auf den Tod Jesu, sondern auf die nach dem Tode durch Auferstehung und Himmelfahrt erfolgende Verklärung mit der Rükkehr zum Vater. Obwol diese durch den Tod ging, so ist doch dabei nicht an den Tod zu denken. Auch in v. 33 redet Jesus nicht von seinem Tode, sondern von dem Gange dahin, wohin die Jünger ihm nicht folgen können. — V. 33. „Kindlein, noch kurze Zeit bin ich bei euch (μικρόν *accus. neutr.*); ihr werdet mich suchen, und wie ich den Juden sagte, daß wohin ich gehe ihr nicht kommen könnet (vgl. 7, 34. 8, 21), so sage ich auch euch jezt.“ Dies freilich in anderem Sinne. Denn zu den Juden sagte er noch: ‚und ihr werdet in euren Sünden sterben‘; zu den Aposteln aber sagt er 14, 2 f.: ‚ich komme wieder und werde euch zu mir (in die himmlischen Wohnungen) aufnehmen.‘ Jezt sagt er ihnen nur, daß sie ihm nicht folgen können, um sie auf seinen Abschied vorzubereiten. Die Anrede τεκνία ist Ausdruck zärtlicher Liebe. Diese Liebe treibt ihn auch, den Jüngern zum Abschied als Vermächtnis die Erfüllung der Bruderliebe zu empfehlen, woran die Welt sie als seine Jünger erkennen werde. — V. 34. „Ein neu Gebot gebe ich euch, daß ihr euch unter einander liebet, sowie ich euch geliebt habe, damit auch ihr einander liebet.“ Ein neues nent Jesus dieses Gebot, sofern die Bruderliebe nach seinem Vorbilde im Vergleich mit dem alttestamentlichen Gebote: den Nächsten wie sich selbst zu lieben (Lev. 19, 18 vgl. Mtth. 22, 39) ‚eine andere nach Grund, Vorbild, Wesen, Art u. s. w. ist, als welche bisher in der Welt gewesen ist‘ (*Lthdt.*); nicht blos eine neue Art der Liebesübung, durch welche das alttestamentliche Gebot der Nächstenliebe erst vollkommen erfült wird (*Weiß*). Doch liegt darin weder ein antijudaistischer, noch ein antimosaischer Gegensatz; denn *neu* ist dieses Gebot gemäß der gleich folgenden Erklärung: ‚wie ich euch geliebt habe‘, insofern, als diese Liebe erst durch Jesu Vorbild in die Welt eingeführt wird. Das ἵνα καὶ ὑμ. ἀγαπᾶτε ἀλλ. hängt nicht von καθὼς ἠγάπ. ὑμᾶς ab, sondern gibt die Absicht an, in welcher Jesus ihnen das neue Gebot gibt. — V. 35. „Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe unter einander habt.“ ἐν τούτῳ wird durch ἐὰν ἀγαπ. näher bestimt. Diese Liebe ist das *gnorisma Christianorum (Beng.)*, denn μαθηταί sind nicht blos die Apostel, sondern alle gläubigen Jünger Christi. Darauf hat schon *Tertull. Apol. 39* nachdrücklich hingewiesen: *Vide, inquiunt, ut invicem se diligant (ipsi enim invicem oderunt) et ut pro alterutro mori sint parati (ipsi enim ad occidendum alterutrum paratiores erant).* Mehr hierüber s. bei *Luthardt*, Apol. Vortrr. I S. 300 der 8. A. u. III S. 295 der 2. A.

V. 36—38. In den Gedanken des Weggangs Jesu konten sich die Jünger nicht finden. Petrus fragte daher: „Herr wo gehst du hin?“ Auf diese Frage gibt Jesus keine directe Antwort, sondern verweist ihn auf die eigene Erfahrung in der Zukunft. „Wohin ich gehe, kanst du mir nicht folgen, wirst aber später folgen.“ οὐ δύνασαι ist weder blos sittliches Nichtkönnen (*Thol.*), daß ihm noch die Kraft fehle, seinem Meister im Tode zu folgen, noch blos ‚objective Unmöglichkeit

nach göttlichem Rathschlusse' (*Weiß*), indem er erst den apostolischen Beruf, das Evangelium zu verkündigen, erfüllen müsse, bevor er Jesu zum Vater folgen könne. Diese beiden Beziehungen sind zu verbinden, obgleich Petrus in seiner Erwiderung v. 37 nur das subjective Moment hervorhebt. Er sagt v. 37: „Herr, warum kann ich dir jezt nicht folgen? Mein Leben werde ich für dich hingeben." ψυχήν τιθέναι wie 10, 11. Im Eifer der Liebe überschäzt Petrus das Maß seiner sittlichen Kraft. Dies führt ihm Jesus in der Antwort zu Gemüte. V. 38. „Dein Leben wirst du für mich hingeben? Warlich, warlich ich sage dir: nicht wird der Hahn gekräht haben, bis du mich dreimal wirst verleugnet haben." ἀλέκτωρ φωνήσῃ ist das Hahnenkrähen am Morgen kurz vor Tagesanbruch, während in Mrk. 14, 30 noch das erste Krähen des Hahns um Mitternacht erwähnt ist; s. zu Mtth. 26, 34.

Die dem Petrus zur Warnung vor zu starkem Selbstvertrauen angekündigte Verleugnung Jesu ist auch in den synoptischen Evangelien berichtet; aber nach Mtth. 26, 31 ff. u. Mrk. 14, 27 ff. sprach der Herr dieses Wort auf dem Gange nach Gethsemane, während Luk. 22, 34 es vor dem Hinausgehen nach dem Oelberge (v. 39) erwähnt. Daraus aber mit mehreren Ausll., z. B. *Mey.* zu Luk. 22, 34 zu folgern, daß man möglicher Weise auf das beim Mahle gefallene verhängnisvolle Wort auf dem nächtlichen Wege wieder zurükkam, so daß beide Berichte hinsichtlich des Zeitpunkts ihr Recht haben, ist aus dem Grunde ganz unwarscheinlich, weil Petrus, nachdem der Herr ihm seine dreimalige Verleugnung bestimt vorausgesagt hatte, gewiß nicht auf dem Wege nach Gethsemane durch abermalige Versicherung seiner unerschütterlichen Treue Jesum genötigt haben wird, ihm dieselbe nochmals anzukündigen (s. *m.* Comm. zu Luk. 22, 31). — Eben so wenig Warscheinlichkeit hat die Annahme, daß Lukas und Johannes diesen Vorgang an der chronologisch richtigen Stelle (d. h. nämlich beim lezten Mahle) berichten, und Matth. und Mark. ihn nur deshalb später sezten, weil sie vorher den Bericht über das lezte Mahl abschließen wolten. Denn bei Luk. liegt die Sachordnung klar vor und Johannes hat in den Reden 13, 31—17, 26 zwar den wesentlichen Inhalt alles dessen überliefert, was Jesus nach der Entfernung des Verräthers seinen Jüngern zur Befestigung derselben im Glauben an ihn bei und nach seinem Scheiden von ihnen gesagt hat, hat aber, wie schon die Nichterwähnung der Einsetzung des heil. Abendmahls in c. 13 und der unmittelbare Anschluß der Gefangennahme Jesu an den Bericht von seinem Hinausgange aus dem Hause in den Garten Gethsemane (18, 1—3) ohne Erwähnung des Selenkampfes Jesu daselbst, zeigen, durchaus nicht beabsichtigt, die einzelnen Punkte der lezten Unterredung Jesu mit seinen Jüngern genau von einander zu scheiden oder einen vollständigen chronologischen Bericht über die einzelnen Vorgänge beim lezten Mahle bis zur Verhaftung Jesu zu liefern. Daraus erklärt sich auch die von dem synoptischen Berichte abweichende Angabe über den Anlaß zur Erklärung des Petrus, selbst mit der Hingabe seines Lebens Jesu folgen zu wollen, indem Matth. u. Mark. als Anlaß den Ausspruch Jesu: In dieser Nacht werdet ihr alle an mir Aergernis nehmen, da das Schriftwort: Ich werde den Hirten schlagen u. s. w. in Erfüllung gehen werde, erwähnen, Johannes hingegen

das Wort des Petrus an den Ausspruch Jesu von seinem Weggange, wohin sie ihm nicht folgen können, anknüpft. Diese Abweichung ist einfach daraus entstanden, daß von den Evangelisten keiner vollständig alle einzelnen von Jesu gesprochenen Worte mitteilt, sondern jeder aus dem ganzen, längeren Gespräche nur diejenigen Punkte heraushebt, deren Erwähnung ihm für den Plan seines Evangeliums wichtig und ausreichend erscheint.[1] — Aus diesem Grunde läßt sich auch die Frage, in welche Stelle des johanneischen Berichts die Einsetzung des heil. Abendmahls einzureihen sei, nicht mit Sicherheit beantworten. Wenn diese heilige Handlung nach der Entfernung des Judas erfolgte, wie aus den Berichten des Matth. und Mark. erhellt, so kann sie nicht vor v. 30, sondern nur zwischen v. 30 und v. 31 oder zwischen v. 32 u. v. 33 angenommen werden. Die weitere Rede Jesu, besonders in c. 14—17 hat einen so festen innern Zusammenhang, daß nirgends eine Fuge zu erblicken ist, in welche die Stiftung des heil. Abendmahls eingefügt werden kann. Vgl. übrigens über diese Frage *m.* Abhdlg.: Hat Judas Ischariot das heil. Abendmahl vom Herrn empfangen? in d. Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben von *Luthardt*. Leipz. 1880. S. 236 ff.

Cap. XIV. Jesu Hingang zum Vater, sein Wiederkommen und die Sendung des heiligen Geistes.

Die Ankündigung Jesu, daß er bald weggehen werde, wohin sie ihm nicht werden folgen können, und noch mehr die Voraussage der Verleugnung des Petrus machten einen erschütternden Eindruck auf die Jünger. Sie über seinen Hingang zum Vater und ihr Zurückbleiben auf Erden mit Mut und Freudigkeit zur Ausrichtung ihres apostolischen Berufes zu stärken, das ist der nächste Zweck der Trostrede dieses Cap., in welcher er ihnen zuerst den Zweck seines Hingangs zum Vater darlegt und sein Wiederkommen zusagt (v. 1—11), sodann die Sendung des heiligen Geistes zu ihrem Beistand und sein Bleiben bei ihnen verheißt (v. 12—24), endlich mit der Zusicherung, daß der heilige Geist sie über alles, was ihnen noch nicht klar sei, belehren und daß er seinen Frieden ihnen zurücklassen werde, sie zum Aufbruche ermuntert (v. 25—31).

---

1) Die Nichterwähnung der Einsetzung des heil. Abendmahls hat weder darin ihren Grund, daß Johannes demselben nur eine symbolische Bedeutung beilegte (*Lcke.*), noch darin, daß er der Vorstellung von einer magischen Wirkung desselben in den späteren Streitigkeiten darüber vorbeugen wolte (*Schenkel*), noch darin, daß der Evangelist darin keinen kirchlichen Ritus sah (*Scholten*). Eben so wenig überging Johannes dieselbe, weil er die Bedeutung des Abendmahls schon in der Rede c. 6 anticipirt hat und das von ihm erzählte lezte Mahl Jesu kein Paschamahl sein solte (*Baur, Strauß, Keim* u. A.). Alle diese Meinungen sind grundlose Einfälle. Das heil. Abendmahl war zur Zeit, da Johannes sein Evangelium schrieb, in den Gemeinden schon feststehende kirchliche Observanz, wie aus 1 Kor. 11, 20 ff. u. Act. 2, 42. 46 zu ersehen, so daß er nicht für nötig erachtete, dasselbe durch Erwähnung seiner Stiftung erst noch zu sanctioniren.

V. 1—11. **Jesu Hingehen zum Vater und Wiederkommen zu den Jüngern.**[1] — V. 1. „Nicht erschrecke euer Herz! Glaubet an Gott und an mich glaubet!“ Diesen Zuspruch hat *Luther* in seiner Uebersetzung mit den Worten: „Und er sprach zu seinen Jüngern“, nach dem Texte der Ausg. des *Erasmus:* καὶ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, eingeführt. Aber diese Worte fehlen in fast sämtlichen griech. Handschriften und in den alten Versionen, und sind in Cod. *D* u. etliche Codd. der Itala u. Vulg. offenbar als Glosse gekommen, um nach der voraufgegangenen Rede an Petrus das Folgende als zu allen Aposteln geredet deutlich zu machen. Die Zurechtweisung des Petrus (13, 38) bildet nur einen durch das von Petrus geäußerte kühne Selbstvertrauen veranlaßten Zwischengedanken, nach welchem Jesus zu dem Ausspruche, daß er von seinen Jüngern bald scheiden werde, zurükkehrt (13, 33), um sie darüber weiter zu belehren. Daß er aber diese weitere Belehrung mit den Worten: „nicht lasse euer Herz sich erschüttern“ einleitet, das hängt mit dem tiefen Eindruck, welchen diese Zurechtweisung des Petrus auf sämtliche Jünger gemacht hatte, zusammen. Die diesem Apostel, der Jesum als den Sohn des lebendigen Gottes bekant hatte, angekündigte Verleugnung in der kommenden Stunde der Versuchung mußte sämtliche Jünger mit Angst und Schrecken erfüllen (*Chrys., Theod. Mops., Theophyl.* u. A.). Dieser Verzagtheit tritt Jesus entgegen mit der Aufforderung: an Gott und an ihn zu glauben. πιστεύετε ist beide Male Imperativ (*Cyr., Nonnus, Theophyl., Euthym., Bengel* u. die meisten Neueren mit Ausnahme von *Olsh.*). Dagegen hat *Luther* in der Uebersetzung beide πιστεύετε indicativisch ausgedrükt: ‚glaubt ihr an Gott, so glaubt ihr auch an mich‘, jedoch in der Aus-

1) V. 2. Das ὅτι vor πορεύομαι fehlt in der Rec. mit *NΓΔΛ al.*, ist aber nach ℵ*ABCDKLXΠ* mit *Tisch. 8* aufzunehmen, und nur weggelassen, weil man es recitativ faßte und πορεύομαι *cet.* mit εἶπον ἂν ὑμῖν verband. Auch καί vor ἑτοιμάσω v. 3, welches *Lchm.* getilgt hat, ist durch ℵ*BCLNS al.* entscheidend bezeugt. — V. 4. Statt der Rec. καὶ τὴν ὁδὸν οἴδατε ist nach ℵ*BC*LQX* mit *Tisch. 8* nur τὴν ὁδόν zu lesen, eine das Uebrige erklärende Glosse. — Auch in v. 5 ist πῶς δυνάμεθα τὴν ὁδὸν εἰδέναι (Rec. mit *ADNΓ al.*) Verdeutlichung des πῶς οἴδαμεν τ. ὁδόν in ℵ*BC*D al.*, und auch das καί vor πῶς mit *BC*L* wegzulassen. — In v. 7 hat *Tisch. 8* aus ℵ*D* εἰ ἐγνώκατε ἐμέ — γνώσεσθε aufgenommen, ohne ausreichende Bezeugung, da für die Rec. εἰ ἐγνώκειτέ με *ABCD*LNQX al.* entscheidend zeugen, und wol nur dem ἐγνώκειτε ἄν nach *BC*LQX* ἂν ἤδειτε vorzuziehen sein möchte. Das αὐτόν hinter ἑωράκατε fehlt in *BC** und mag nach dem parallelen Gliede zugesezt sein. — V. 9. Statt τοσοῦτον χρόνον (Rec. mit *ABNXΓΔ al.*) hat *Tisch. 8* τοσούτῳ χρόνῳ aus ℵ*DLQ* aufgenommen, als ungewöhnliche Ausdrucksweise der Zeitdauer. — V. 10. Statt ἃ ἐγὼ λαλῶ (Rec. mit ℵ*AQΓΔ al.*) hat *Tisch. 8* ἃ ἐγὼ λέγω nach *B²LNX* aufgenommen, da λαλῶ nach dem folgenden λαλῶ conformirt erscheint, außerdem der Rec. αὐτὸς ποιεῖ τὰ ἔργα (mit *AQΓΔ al.*) nach ℵ*BD al.* τὰ ἔργα αὐτοῦ vorgezogen, — In v. 11 ist ἐστιν nach ἐμοί nur aus Minusk. in die Rec. gekommen und aus v. 10 eingebracht. Auch das ἐμοί am Ende des Vers. fehlt in ℵ*DL* und ist als der Hinzufügung aus dem ersten Gliede verdächtig von *Tisch. 8* getilgt worden, obwol es in *ABQX* u. den übrigen Majusk. steht.

legung das erste hypothetisch gefaßt nach der Vulg.: *creditis in Deum et in me credite.* Ebenso *Erasm., Beza, Calv., Grot.* u. A. Grammatisch wäre dies zulässig, entspricht aber weniger der parallelen Stellung der beiden Sätze, worüber schon *Luther* richtig sagt: ‚Hier siehest du klärlich, wie Christus von ihm selbst redet und zeuget, daß er Gott dem allmächtigen gleich sei.' πιστεύειν ist aber nicht das Gottvertrauen im allgemeinen, welches alle Unruhe der Sorge und Bangigkeit überwindet; denn es handelt sich nicht blos darum, daß ihr persönliches Heil gesichert ist, auch wenn er von ihnen geht (*Weiß*), sondern um die Ausrichtung ihres apostolischen Berufes und insofern, wie *Lthdt.* richtig bemerkt, um die Zukunft des Reiches Gottes. Das Glauben an Gott, wenn es rechter Art ist, schließt zwar das Glauben an Jesum, den Gott als seinen Sohn gesandt hat, in sich. Jesus fügt aber εἰς ἐμὲ πιστεύετε hinzu, um die Aufforderung zum Vertrauen auf Gott zu verstärken, weil der Glaube der Jünger an Gott noch schwach war und in Christo Gott ihnen nahe getreten war. Haben sie ihn als den Sohn Gottes, der nur des Vaters Willen vollbringt, im Glauben erkant, so können sie auch auf ihn vertrauen, daß was die Zukunft immer bringen möge, von Gott beschlossen sei und zur Vollziehung seines Gnadenrathes dienen werde. Dies legt er ihnen v. 2 f. ans Herz.

V. 2. „Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen; wenn es nicht so wäre, so hätte ich es euch gesagt; denn ich gehe, euch eine Stätte zu bereiten. V. 3. Und wenn ich gegangen sein und eine Stätte euch bereitet haben werde, komme ich wieder und werde euch zu mir aufnehmen, auf daß wo ich bin, auch ihr seid." Die οἰκία τοῦ πατρός ist der Himmel als die Wohnstätte Gottes; nicht nach *Mey.* die besondere Wohnstätte der göttlichen δόξα im Himmel, die Stätte seines herrlichen Thrones (Ps. 2, 4. 33, 13 f. Jes. 63, 15) nach Analogie des Tempels in Jerusalem; dieses irdische οἶκος τοῦ πατρός (2, 16) als himmlisches Heiligtum (Jes. 57, 13) angeschaut. Denn die Thronstätte Gottes im Himmel hat doch nicht viele μοναί Wohn- oder Bleibstätten. Außerdem liegt die Vorstellung von dem Heiligtum als Gegenbild des irdischen Hauses Gottes (des Tempels) hier ganz ferne. Deshalb läßt sich auch der Himmel als die Gemeinschaftsstätte Gottes und der Seinen nicht mit *Lthdt.* als Ausdruck für das Reich Gottes, sofern es im Himmel ist, von wo es herabkommen wird, fassen. Der Ausdruck ist bildlich, und der im Bilde ausgesprochene Gedanke läßt sich nur nach der Verheißung v. 3: ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten, näher bestimmen. Jesus geht hin zum Vater in den Himmel und läßt seine Jünger auf der Erde zurück, damit sie sein Werk weiter führen. Mit seinem Weggange in den Himmel entzieht er sich aber ihnen nicht. Wenn die Nacht, da niemand wirken kann, für sie kommen wird, dann komt er wieder, um sie zu sich aufzunehmen, damit sie bei ihm und dem Vater im Himmel seien, wo Raum für Viele ist. Der Satz ὅτι πορεύομαι ist nicht mit εἶπον ἂν ὑμῖν zu verbinden, in dem Sinne: so würde ich euch gesagt haben: ich gehe hin (Kchvv., *Erasm., Luther* [so wolte ich euch sagen, ich gehe hin], *Beng., Hofm.* Schriftbew. II,

2, 464, *Ebr.*). Denn dazu paßt nicht, daß in v. 3 das Hingehen und Bereiten der Stätte positiv ausgesagt ist. Der Satz begründet vielmehr den Ausspruch, daß im Hause des Vaters viele Wohnungen sind, mit der Zusage, daß er hingehe, den Jüngern dort eine Stätte zu bereiten, also wissen müsse, daß dort μοναὶ πολλαί sind. — Wohnungen im Himmel bereitet er aber durch seinen Hingang zum Vater seinen Jüngern nicht insofern, als ‚er durch den Hingang zur Gemeinschaft der göttlichen δόξα gelangt und ihr künftiges συνδοξασθῆναι bei Gott vermitteln will' (*Mey., Weiß* u. A.); denn in ἑτοιμάσαι τόπον liegt mehr als die Idee des πρόδρομος Hebr. 6, 20, worauf diese Erklärung sich stüzt. Das Bereiten eines τόπος im Himmel drükt eine Thätigkeit des Erhöhten aus, durch welche die Aufnahme der Jünger in seine Herrlichkeit vorbereitet und bewirkt wird. In die Herrlichkeit Gottes eingegangen wirkt Jesus als Hoherpriester für die Seinen und rüstet sie mit der Kraft aus der Höhe zur Gründung und Ausbreitung seines Reiches auf Erden aus. Indem er sie dadurch tüchtig macht, ihre Treue gegen ihn zu bewähren, bereitet er für sie die Stätte im Himmel, in welche er sie nach vollbrachtem irdischen Tagewerke zu sich in seine Herrlichkeit aufnehmen wird. Um sie von der Notwendigkeit seiner Erhöhung in den Himmel für die Vollendung des Werkes der Erlösung zu überzeugen, redet er — wie *Luther* sagt — ‚also mit ihnen aufs einfältigste und gleichsam kindlich nach ihren Gedanken, wie man muß Einfältige reizen und locken.'

In dieser für die Jünger faßlichen Weise verheißt er ihnen v. 3 auch, daß er nach der Bereitung der Stätte wiederkommen und sie zu sich aufnehmen werde. Mit πάλιν ἔρχομαι meint er weder seine Auferstehung (*Ebr.*), noch sein Kommen durch die Sendung des Geistes (*Lcke., Olsh., Neand., God.* u. A.), noch auch seine Parusie am jüngsten Tage (*Orig., Lmp., Hofm.* Schriftbew. I, 194. II, 2, 603, *Lthdt., Mey.* u. A.). Gegen die beiden ersten Auffassungen spricht das καὶ παραλήψομαι ὑμᾶς, das man von πάλ. ἔρχομαι nicht trennen darf. Weder die Auferweckung Christi noch die Ausgießung des Geistes über die Apostel wird im N. T. als Aufnahme der Jünger in den Himmel dargestelt. Gegen die dritte Erklärung entscheidet, daß Jesus zu den Aposteln redet, von welchen keiner seine Wiederkunft am jüngsten Tage erlebt hat; und die Verweisung derselben auf seine Wiederkunft zur Auferweckung der Todten (6, 39 f.) würde den Jüngern ebenso wenig Trost gewährt haben, wie die Martha aus der Zusage: dein Bruder soll auferstehen (11, 22) Trost zu schöpfen vermochte. Zwar bemerkt *Hofm.* richtig: ‚nicht blos die Einzelnen wolte der Herr um ihr Geschick trösten, sondern die Jüngerschar bedurfte eines Trostes, welchen sich nach dem Sinne des Evangelisten die Gemeinde aneignen soll'; aber zur Jüngerschar gehörten doch auch die Apostel, deren Herz erschüttert war und die er über seinen Hingang trösten wolte. Aus diesem Grunde haben *Grot., Bg.-Cr., Köstlin* [Lehrbegr. S. 280], *Reuß, Lange, Hngstb.* die Worte von der Aufnahme der einzelnen Gläubigen durch den Tod zu Christo (Act. 7, 29. Phil. 1, 23) erklärt.

Dagegen ist zwar eingewandt worden, daß diese Aufnahme nirgends als ein Kommen Christi bezeichnet werde und, wenn auch die im Glauben Sterbenden zu Christo versezt werden, doch ihre Seligkeit sich erst mit der Vollendung der Gemeinde an jenem Tage vollenden werde, an welchem er vom Tode erwekt und die Lebenden verklärt (*Hofm., Weiß* u. A.). Aus diesen Gründen haben *Stier* u. *God.* diese beiden Erklärungen mit einander combinirt und die Aufnahme der im Glauben Sterbenden als den Anfang ihrer Vereinigung mit Christo und Christi Parusie als die Vollendung derselben gefaßt. Dagegen begründet die Bemerkung, daß zwischen dem Tode und dem hier in Aussicht Gestelten erst noch die Offenbarung des Reiches und die Auferstehung liegt, keinen triftigen Einwand. Denn aus v. 18 erhellt unzweifelhaft, daß Jesus den Jüngern ein Kommen zu ihnen in Aussicht stelt, bei dem nur sie, nicht aber die Welt, ihn sehen werden, welches also teils durch die Erscheinungen des Auferstandenen, teils durch die Sendung des Geistes in Erfüllung ging. Verhieß ihnen aber Jesus sein Kommen im Geiste, um sie zu sich aufzunehmen, als Trost, so war ihnen auch nahe gelegt, daß er, nachdem er selbst durch den Tod hindurch zur Herrlichkeit des Vaters erhöht worden, auch sie aus diesem Leben durch den Tod in die Herrlichkeit des ewigen Lebens aufnehmen werde. Näheren Aufschluß über die Zeit und die Art und Weise seines Wiederkommens konte und wolte ihnen Jesus zunächst nicht geben, weil ihnen zur Zeit noch das Verständnis dafür fehlte. Dies konte ihnen erst durch den Geist, der sie εἰς πᾶσαν ἀλήθειαν einführen solte, erschlossen werden.

Wie wenig sie in jener Stunde fähig waren, Jesu Worte zu fassen, zeigt das Folgende. Jesus sezt v. 4 hinzu: „Und wo ich hingehe, den Weg wisset ihr.“ ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ist absolut voraufgestelt, in dem Sinne: was das betrift wo ich hingehe, so wisset ihr den Weg. Er meinte nicht den Leidensweg (*Luther, Grot., Thol.* u. A.), sondern sein Gehen zum Vater (v. 2); denn er sagt nicht, auf welchem Wege er dahin geht, sondern spricht nur von dem Wege der dahin führt, wohin er jezt geht. — V. 5. Aber Thomas sagt: „Herr wir wissen nicht wo du hingehst und wie können wir den Weg wissen?“ Thomas versteht so wenig wie Petrus 13, 30, wo Jesus hingeht, weil der Gedanke, daß Jesus von ihnen scheiden werde, ihnen das Verständnis der an sich deutlichen Worte vom Gehen Jesu zum Vater verdunkelt hatte, und kann daher noch weniger den Weg, den Jesus gehen werde, fassen. Die Frage ist nicht aus klarer Reflexion, die nüchtern nach dem Verständnisse ringt, gesprochen zu denken, sondern aus Trübsinn entsprungen. — V. 6. Jesus antwortet: „Ich bin der Weg und die Warheit und das Leben. Niemand komt zum Vater, denn durch mich.“ Diese Erklärung Jesu enthält keine directe Antwort auf die Frage des Thomas, sondern berücksichtigt nur das der Frage zu Grunde liegende Verlangen, Jesu auf seinem Wege zu folgen, um zur bleibenden Gemeinschaft mit ihm zu kommen, um sie durch die Erklärung: Ich bin der Weg u. s. w. zum Verständnis seiner Worte zu führen. Der Weg

zum Vater zu gelangen ist Christus. Nur durch ihn komt man zum Vater in das himmlische Haus (v. 2). Es gibt nur diesen einen Weg in den Himmel zu kommen. Alle anderen Wege sind, wie *Luther* ausführt — ‚allzumal eitel Irrwege und Umwege.' Der Weg aber ist Christus insofern, als er die Warheit und das Leben ist. Diese drei Begriffe sind nicht mit *August. Soliloqu. c. 4* in den einen Begriff: ‚der wahre Weg des Lebens' zusammenzufassen, sondern einander coordinirt, aber nicht sachlich gleich, so daß dadurch Christus als Anfang, Mittel und Ende der Seligkeit bezeichnet würde, wie *Luther* sagt: ‚Er heißet der Weg um des Anfangs willen, die Warheit von wegen des Mittels und Fortfahrens und auch das Leben von wegen des Endes' (Erl. Ausg. 49, S. 60). Auch steht ἀλήθεια nicht einfach metonymisch für: der Vermittler der Warheit, weil er die erschienene Selbstoffenbarung Gottes ist v. 7. 9 (*Mey., Weiß*). ἡ ἀλήθεια ist auch hier wie 1, 14 die Warheit des göttlichen Wesens, die durch Christum nicht blos vermittelt, sondern in Christo persönlich geschaut wird. Ebenso ist Christus ἡ ζωή, nicht blos ‚der Vermittler des Lebens, das jeder der in ihm Gott warhaft erkant, im Glauben unmittelbar empfängt', sondern das in der Welt erschienene Leben selbst, so daß wer Christum recht erkant in dieser Erkentnis das Leben empfangen hat und besizt. — V. 7. „Wenn ihr mich erkant hättet, so würdet ihr auch meinen Vater erkant haben. Und von jezt an erkennet ihr ihn und habt ihn gesehen." Der Nachdruck liegt auf dem ἐγνώκειτε, welches nicht blos ein theoretisches oder vernunftmäßiges, sondern ein wesentliches, sich in Christum als den Sohn Gottes versenkendes, mit Herz und Gemüt ihn erfassendes, von seiner Liebe sich durchdringen lassendes Erkennen ausdrükt. Wer Jesum so erkant hat, der hat auch den Vater der sich in ihm offenbart erkant. — Auffallend erscheint aber, daß Jesus gleich weiter sagt: ‚von jezt an erkennet ihr ihn.' ἀπάρτι läßt sich nicht auf die ganze Zeit ihrer Gemeinschaft mit ihm beziehen (*Hngstb.*), sondern geht auf die Gegenwart und deutet an, daß sie jezt, nämlich durch die Belehrung v. 6 erkant haben. Dagegen verschlägt der Einwand, daß die Erklärung in v. 6 im Grunde nichts anderes enthalte, als was Jesus oft genug gesagt hatte, nichts; denn erstlich hatte Jesus sich den Jüngern noch nie so deutlich als den Weg, die Warheit und das Leben bezeugt; sodann mußte auch diese Erklärung im Zusammenhange mit der Ankündigung v. 2 u. 3 starken Eindruck auf sie machen; endlich sagte er ihnen mit εἰ ἐγνώκειτέ με *cet.* keineswegs, daß sie bisher ihn noch gar nicht erkant haben, wie in 8, 19 den Juden, denen er vorher die Erkentnis seiner Person und des Vaters bestimt abgesprochen hatte. Es liegt daher auch kein triftiger Grund vor, γινώσκετε mit *Weiß* als Imperativ zu fassen, als Aufforderung, von jezt an ihn recht zu erkennen, wo er ihnen das Ziel, wohin er sie führen will, und damit sein eigenes Ziel so klar gezeigt hat. Noch weniger berechtigt ist die proleptische Fassung des γινώσκετε, wonach es auf die Zeit der Geistesmitteilung und Verklärung Christi sich beziehe (*Chrys., Lcke., Ew.* u. A.), die weder mit dem Perf. ἑωράκατε

vereinbar ist, noch zu der Einrede des Philippus paßt. Dieser sagt nämlich v. 8: „Herr, zeige uns den Vater, so genüget uns.“ Diese Bitte zeigt zwar, daß Philippus noch nicht zum rechten Erkennen des Vaters durchgedrungen ist, aber zugleich auch, daß er ernstlich danach ringt. Hätte er ἀπάρτι γινώσκετε als Aufforderung zum rechten Erkennen des Vaters verstanden, so hätte er mit seiner Bitte Jesu zu verstehen gegeben, daß er mehr von ihnen fordere als sie leisten können. Dann würde Jesus ihn wegen seiner Bitte anders zurechtgewiesen haben als v. 9 u. 10 geschieht. Philippus wünscht eine sinnenfällige Offenbarung des Vaters, um zur rechten Erkentnis desselben zu gelangen, vermutlich eine Theophanie, wie sie einst Mose geschaut (Ex. 24, 9) oder sich erbeten und erlangt hat (Ex. 33, 18 ff.); aber wol nicht als Bürgschaft für den siegreichen Ausgang der bevorstehenden geheimnisvollen Katastrophe, weil er Jesum so verstanden hat, daß er in jenem Gottschauen den Ersatz für sein Scheiden bieten wolle (*Ebr., Weiß*), sondern als Unterpfand dafür, daß Jesus zum Vater gehen und dann wiederkommen werde, um sie zu sich in die Herrlichkeit aufzunehmen.

V. 9 ff. Ueber diese Bitte äußert Jesus Verwunderung. „So lange Zeit bin ich bei euch und nicht hast du mich erkant, Philippe?“ In der betonten Anrede spricht sich wehmütiges Befremden aus. Hätte Phil. Jesum als die Offenbarung des Vaters erkant, so würde er den Wunsch nach einer sinnenfälligen Offenbarung desselben nicht gehegt haben. Denn „wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“, vgl. 12, 45. Dieser Ausspruch ist mit *Mey., Lthdt.* u. A. in objectiver Allgemeinheit zu fassen und nicht auf das gläubige Sehen zu beschränken (*Luth., Lcke., de W.* u. v. A.). Da Jesus die Offenbarung des Vaters ist, so sieht jeder den Vater, der Jesum sieht, gleichviel ob er ihn erkent oder nicht. Nur das Erkennen des Vaters hängt ab vom gläubigen Sehen, welches in Jesu den Sohn Gottes schaut. Hiernach gibt es für die Menschen kein höheres Sehen oder Schauen des Vaters als dasjenige, welches in Jesu, dem Sohne Gottes geboten wird. Daher die Frage: „wie sagst du denn, zeige uns den Vater?“ — Um aber den Philippus dessen gewiß zu machen, erinnert ihn Jesus v. 10 an das, was er früher über seine Wesenseinheit mit dem Vater gesagt hat (10, 38): „Glaubst du nicht, daß ich im Vater bin und der Vater in mir ist?“ Die Frage ist nicht als Zweifel an dem Glauben des Philippus zu fassen, sondern lebhafter Ausdruck der Erinnerung an seine frühere Aussage über sein Verhältnis zum Vater, um ihn im Glauben zu bestärken (*Lthdt., Weiß*). In 10, 38 steht ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ voran, weil dort Jesus den Juden gegenüber auf seine Werke sich beruft, aus denen sie die Wesensgemeinschaft des Vaters mit ihm erkennen solten; hier dagegen handelt es sich um das Erkennen des Vaters in dem Sohne, das von der Erkentnis des Sohnes und seiner Einheit mit dem Vater ausgeht. Nur wer Jesum als den erkent welcher im Vater ist, schaut in dem Sohne den Vater. Der Sohn offenbart sich aber in den Worten, die er redet. „Die Worte die ich euch sage rede ich nicht von mir selbst“ (vgl. 7, 16), d. h. der Inhalt seiner Worte ist göttliche

Warheit, die er nicht aus sich selbst schöpft. „Der Vater aber, der in mir wohnt, thut seine Werke“ (nach der Lesart ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ). Damit wolte Jesus nicht die Werke des Vaters d. h. die der Vater durch ihn wirkt, als Beweis dafür geltend machen, was er von seinen Worten ausgesagt hat. In diesem Falle müßte der Satz mit γάρ angeknüpft sein, nicht mit ὁ δέ, was einen Gegensatz andeutet. *Bengel, Lthdt.* ergänzen deshalb den Satz so: meine Worte rede ich nicht von mir selbst, sondern der Vater, der in mir wohnt, ist es welcher wie τὰ ἔργα ποιεῖ so auch τὰ ῥήματα λέγει. Aber diese Ergänzung wäre doch sonderbar. Man müßte dann auch zu ῥήματα *(verba)* mit *Beng. et opera* ergänzen. Aber diese Art der Ergänzung stimt nicht nur, wie *Weiß* dagegen geltend macht, nicht mit der altgriechischen Weise, in Gegensätzen ein Glied aus dem anderen zu ergänzen (vgl. *Kühner* Gr. II §. 597, 2), sondern in diesem Falle müßte auch der Gegensatz mit ἀλλά, nicht mit δέ, eingeführt sein, wie 8, 28. Das δέ deutet blos darauf hin, daß eine andere Seite der Sache angeführt wird. Richtig hat *Hngstb.* bemerkt: ‚die beiden Sätze: ich bin im Vater und der Vater ist in mir, beschreiben nur dasselbe Verhältnis nach zwei Seiten, und die beiden Sätze dienen zur Erläuterung desselben Verhältnisses; von ihnen bezieht sich der erste formell auf das: ich bin im Vater, der zweite auf das: der Vater ist in mir.‘ Er hat aber daraus die irrige Folgerung gezogen, daß beide Sätze der Sache nach auf beides gehen und eben so gut auch stehen könte: die Worte, die ich rede, redet der Vater selbst und die Werke, die ich thue, thue ich im Vater. Ausdrucksweisen, die nie vorkommen. Die beiden Sätze sind als Erläuterung zugleich Beweise für das ausgesprochene Verhältnis, das zwischen Jesu und dem Vater stattfindet. Als Beweis für das ἐγὼ ἐν τῷ πατρί wird angeführt: die Worte die ich sage rede ich nicht von mir selbst, sie kommen nicht aus meinem eigenen Geiste, sondern vom Vater in mir, der mich lehrt was ich rede (8, 18). Den Beweis für ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί liefert der zweite Satz: der Vater thut die Werke; und zwar wie das wiederholte ὁ ἐν ἐμοὶ μένων lehrt, er thut als der in mir bleibende, sich nicht von mir scheidende, τὰ ἔργα αὐτοῦ *seine* Werke, die nur er vermöge seiner Immanenz in mir thun kann. — Auf Grund dieser Erläuterung fordert Jesus v. 11 die Jünger auf: „Glaubet mir, daß ich im Vater und der Vater in mir, wenn aber nicht (d. h. wenn mein mündliches Zeugnis euch nicht genügen solte), so glaubet wegen der Werke selbst“, d. h. auch abgesehen von seinem zeugenden Worte. So *Lthdt.* mit der weiteren treffenden Erklärung: ‚Nicht als vermöchten jene abgesehen von diesem einen rechten und völligen Glauben zu wecken. Aber wer sie recht auf sich wirken läßt, dem werden sie bald solchen Eindruck machen, daß er auch Jesu Wort im Glauben aufnimt und hierdurch nun recht gläubig wird.‘

V. 12—24. **Ein dreifacher Trost.** So hat *Weiß* nach *Hngstb.* den Inhalt und Zweck dieses Abschnittes richtig überschrieben.[1] Jesus

1) V. 12. Das μου bei πατέρα (Rec. mit ΓΔΛ *al.*) fehlt in ℵ*ABDLQX*Π *al.* und ist als Zusatz zu streichen. — V. 14. Das με nach αἰτήσητε hat

verheißt den Jüngern v. 12—14 nach seinem Hingange zum Vater die Erhörung ihrer Gebete für die Vollbringung ihres Berufes auf Erden, in v. 15—17 die Sendung des Geistes als bleibenden Beistand, und in v. 18—24 sein Wiederkommen, um mit dem Vater bei ihnen Wohnung zu machen.

V. 12—14. „Warlich, warlich ich sage euch, wer an mich glaubt, wird die Werke die ich thue auch thun, und wird größere als diese thun; denn ich gehe zum Vater." Schon aus der feierlichen Versicherung, mit der diese Zusage eingeführt wird, ergibt sich, daß Jesus zu dem, was er v. 1—11 den Jüngern zur Aufrichtung ihrer betrübten Herzen gesagt hat, ein neues wichtiges Moment hinzufügt. Mit πιστεύετε εἰς τὸν θεὸν καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε begann er v. 1 ihnen Trost und Mut in Betreff der Zukunft einzuflößen, sodann sagte er ihnen sein Wiederkommen zu, um sie in die für sie im Himmel bereitete Stätte aufzunehmen und belehrte sie zur Begründung dessen über seine Wesensgemeinschaft mit dem Vater, worauf er mit der Aufforderung, ihm zu glauben, schloß. Daran knüpft nun das: ‚wer an mich glaubt' v. 12 an. Denn wie *Beng.* zu πιστεύετέ μοι (v. 11) treffend bemerkt: *qui Christo de se loquenti credit in Christum credit.* ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ enthält eine ganz allgemeine Warheit. Das zu Sagende bezieht sich nicht blos auf die Apostel, sondern hat Giltigkeit für die Jünger Christi zu allen Zeiten. Der Uebergang zu den Werken der Jünger ist weder in dem Gedanken zu suchen, daß Jesus in seinen ἔργοις seine Gottesgemeinschaft erwiesen hat und dieselbe in noch höherem Grade durch die mit ihm durch Glauben in Gemeinschaft Stehenden erweisen will (*Lthdt.*), denn vom Erweise seiner Gottesgemeinschaft redet Jesus ja im Folgenden gar nicht; noch auch darin, daß, weil in den Werken Jesu (v. 11) in der Gegenwart das lag, was die Jünger besonders an seine Person fesselte und dessen Aufhören ihnen darum besonders niederschlagend

---

Tisch. 8 aus ℵ*BEHU*ΓΔ *al.*, Codd. der It., Vlg., Syr. u. Armen. aufgenommen; es fehlt aber in der Rec. mit *ADGKLMQS*Π, den ältesten Codd. der It. u. in Copt. und ist von *Lchm.* eingeklammert worden, und warscheinlich nur Zusatz, der infolge des nachdrucksvollen ἐγώ vor ποιήσω schon in die ältesten Hdschrr. gekommen ist (gegen *Weiß*). Dagegen ist τοῦτο vor ποιήσω (Rec.) nach v. 13 conformirt und ἐγώ in ℵ*BL al.* mit *Tisch. 8* für ursprünglich zu halten. — V. 15. Der Imperat. τηρήσατε (Rec. mit *ADQX al.*) ist unpassende Aenderung des Futur τηρήσετε in *BL* (ℵ u. Minusk. τηρήσητε). — V. 16. μένῃ (Rec. mit *AD*ΓΔΛΠ *al.*) Vlg., Armen., ist Näherbestimmung nach v. 17 und statt dessen mit *Tisch. 8* ᾖ vorzuziehen nach ℵ *a. c. f.*, die es vor μεθ' ὑμῶν, und *LQX*, die es nach ὑμῶν haben. — In v. 17 ist δέ hinter ὑμεῖς (Rec.) mit *Tisch. 8* nach ℵ*BQ* zu tilgen; dagegen ἔσται (Rec. mit ℵ*ALQX al.*, Vlg. Copt., Syr.) statt des ἐστίν in *BD** beizubehalten, da ἐστίν der Conformation nach μένει verdächtig ist. — V. 19. Auch ζήσετε, von *Tisch. 8* nach *BLQ* aufgenommen, ist warscheinlich nach ζῶ conformirt und die Rec. ζήσεσθε in ℵ*ADQ*ΓΔΛΠ *al.* für ursprünglich zu halten. — V. 22. καί vor τί fehlt zwar in der Rec. mit *ABDELX*, ist aber nur als nicht verstanden weggelassen worden und aus ℵ*GHKMQS al.* mit *Tisch. 8* aufzunehmen. — Ebenso ist in v. 23 dem ποιήσομεν (Rec. mit *AEGHKS al.*) das Medium ποιησόμεθα in ℵ*BLX*, Minusk. u. Kchvv. mit *Tisch. 8, Mey., Weiß* vorzuziehen.

war, Jesus ihnen die Fortdauer dieser Werke, und zwar als durch sie selbst geschehen, zum Trost für die Trennung von ihm verheißt (*Weiß*). Auch nicht die Befürchtung der Jünger, in die Dunkelheit zurückzusinken, wenn das Licht der Werke Christi, durch das sie während seines Erdenlebens bestralt wurden, aufhöre, bewog Jesum, sie mit der Aussicht auf Vollbringung größerer Werke zu trösten (*Hngstb.*), sondern die Besorgnis der Jünger, daß nach seinem Hingange zum Vater ihnen die Kraft zu erfolgreicher Ausführung ihres apostolischen Berufes fehlen werde. Dies erhellt aus der Begründung des verheißenen Thuns gleicher, ja noch größerer Werke mit dem Satze: denn ich gehe zum Vater. Mit seinem Hingange zieht er sich nicht von seinem Werke auf der Erde zurück; im Gegenteil er tritt dadurch in den Stand seiner Erhöhung ein, in welcher er seine Jünger mit der Kraft ausrüsten wird, Werke zu thun, wie er während seines Erdenwandels gethan hat, ja noch größere. Das μείζονα τούτων ist nicht auf einzelne auffällige Wunder zu beziehen, wie Act. 5, 15. 19, 12. Mrk. 16, 15, worauf *Beng.* hinweist, oder das Reden in fremden Sprachen (*Grot.*), denn solche Größenmessung der Wunder ist dem N. Test. durchaus fremd (*Weiß*). Gemeint ist vielmehr die gesamte umfassende und erfolgreiche Wirksamkeit, welche die Apostel und ihre Nachfolger durch die Bekehrung der Einzelnen und ganzer Völker zur Erneuerung der in Sünden erstorbenen Menschheit und zur Ueberwindung der gottfeindlichen Welt durch die Ausbreitung des Reiches Gottes geübt haben und noch üben. So *Hngstb., Lthdt., God., Weiß,* während *Lcke., Olsh., Thol., Mey.* mit *Luther* vorzugsweise nur die Ausdehnung der apostolischen Thätigkeit über die Grenzen der Theokratie hinaus hervorgehoben haben. Diese Verheißung wird durch den Satz: denn ich gehe zum Vater, begründet, der selbstverständlich mehr enthält als den nichtssagenden Gedanken, daß er, weil er fortgeht, die Werke nicht mehr thun könne (*Chrys., Theophyl., Euthym., Erasm.* u. A.). ‚Zum Vater gehen — sagt *Luther* — das heißt, daß er (Christus) zum Herrn erhoben und auf den Königsstuhl zur Rechten des Vaters gesezt und ihm unterthan und gegeben ist alle Gewalt und Macht im Himmel und auf Erden.' Dieser Gedanke ist ganz richtig (vgl. Mtth. 28, 18), aber hier nicht ausgesprochen, doch in dem: ‚der Vater ist größer als ich' (v. 28) angedeutet und hier vorausgesezt. — Die Wiederholung de πορεύομαι πρ. τὸν πατέρα mit dem genanten Zusatz in v. 28 am Schlusse dieser Rede zeigt auch, daß ὅτι ἐγὼ πορ. hier nicht mit *Weiß* nur als negativer Grund gefaßt werden kann, weshalb er den Jüngern größere Werke zusichern könne, zu welchem der positive Grund in v. 13 folge, der noch von ὅτι abhänge, so daß der Sinn wäre: Mit meinem Hingang ist die Schranke gefallen, die meinem irdischen menschlichen Leben gesezt war; und weil ich zum Vater gehe, bei dem ich der Erfüllung aller meiner Bitten gewiß bin, so kann ich euch die Zusicherung geben, daß ihr größere Werke thun werdet. Richtig ist nur so viel, daß mit v. 13 die Ausführung dessen folgt, was er vermöge seines Hingangs zum Vater für die Jünger thun werde, um sie mit der zur Fortführung des

von ihm auf Erden begonnenen Werkes erforderlichen Kraft auszurüsten. Aber die Erfüllung ihrer Bitten (v. 13 f.) ist nur ein Teil seiner Thätigkeit für sie, zu welcher ihnen außerdem v. 16[a] die Sendung des Geistes als Beistand und v. 18 ff. das persönliche Wiederkommen im Geiste zugesichert wird. Hiernach ist in dem ἐγὼ πρ. τ. πατέρα πορεύομαι die objective Bedingung und Grundlage genant für alles, was den Jüngern v. 13—24 zugesagt wird, während die subjective Bedingung für den Erfolg ihres Wirkens in dem ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ angegeben ist.

V. 13 f. Für erfolgreiches Wirken bedürfen die Jünger der Kraft von Gott, die sie sich erbitten sollen. Die Erfüllung ihrer Bitten ist somit das erste, was Christus nach seinem Hingange zum Vater ihnen zusichert. „Alles was ihr bitten werdet in meinem Namen, das werde ich thun, damit der Vater in dem Sohne verherrlicht werde.“ Nicht für jedes Gebet gibt ihnen Jesus diese Zusicherung, sondern nur für die Bitten in seinem Namen. ἐν τῷ ὀνόματί μου wird aber verschieden erklärt. Die Erklärungen: unter Anrufung meines Namens (*Chrys.* u. a. Kchv.), durch meine Vermittelung (*Melancht.*), oder in meinem Sinne, in meiner Sache (*de W.*), in meinem Auftrage (*Weiß*) sind teils willkürlich, teils dem Begriff des ὄνομα nicht entsprechend. Der Name ist Ausdruck der Kundgebung der Person. In dieser Hinsicht erklären *Lcke., Mey.* u. A. richtig: der Name Jesu ist das Element, in welchem sich die Gebetsthätigkeit bewegt; nur darf man dies nicht mit dem paulinischen ἐν Χριστῷ identificiren, wobei der Begriff des ὄνομα unberücksichtigt bleibt. Im Namen Jesu beten heißt so beten, daß man sich in Jesum Christum, wie er sich als Sohn Gottes im Stande seiner Erniedrigung manifestirt hat und auch im Stande seiner Erhöhung erweist, gläubig versenkt und auf Grund dieser Manifestation betet. Daraus ergibt sich von selbst, daß die Bitte ihr Absehen auf die Förderung des Reiches Gottes hat. An wen sie die Bitten richten sollen, ist nicht gesagt, kann aber nicht zweifelhaft sein, daß sie zum Vater, nicht zu Christo dem Sohne beten sollen, vgl. 15, 16. Dagegen spricht weder das τοῦτο ποιήσω, noch v. 14, wie *Weiß* meint. Der Sohn will thun was sie bitten, damit die Jünger in dem Glauben gestärkt werden, daß Jesus zum Vater gegangen und in dem Vater ist, wie der Vater in ihm (v. 11 u. 12). Dadurch wird der Vater in dem Sohne verherrlicht. — Um aber die Jünger im Glauben an diese Verheißung zu bestärken, wiederholt Jesus v. 14 dieselbe, aber so daß er sie durch ἐγώ (*ich* werde es thun) verstärkt. Das ἐγώ hebt nachdrücklich die Machtvollkommenheit Christi im Stande der Herrlichkeit hervor. Daraus sollen die Jünger erkennen, daß der Vater alles in seine Hände gegeben hat (13, 3). Die Verkennung dieser Bedeutung des mit Nachdruck zugesezten ἐγώ hat ohne Zweifel den Zusatz με zu αἰτήσητε veranlaßt, den schon ℵ u. *B* haben und den *Tisch.* aufgenommen hat, der aber in *AD al.* und in den ältesten Codd. der It. u. Vlg. fehlt. Eine den Jüngern gegebene Zusicherung Jesu, daß er auch ihre Bitten, die sie an ihn richten werden, erfüllen wolle, war in diesem Zusammenhange gar nicht am Platze und paßt weder zu 15, 16 noch zu 16, 23 u. 24.

V. 15—17. Die zweite trostreiche Verheißung. Jesus wird den Vater bitten, daß er ihnen den Geist der Warheit als bleibenden Beistand gebe. „Wenn ihr mich liebet, so werdet ihr meine Gebote halten und ich werde den Vater bitten und einen anderen Beistand wird er euch geben, damit er bei euch sei ewiglich; den Geist der Warheit, welchen die Welt nicht empfangen kann, denn sie sieht ihn nicht und erkennt ihn auch nicht; ihr aber erkennet ihn, denn er bleibt bei euch und wird in euch sein.“ Wie die Gebetserhörung in v. 12 auf dem Grunde des Glaubens zugesagt ist, so wird diese zweite Verheißung an die Liebe, welche die Jünger in der Bewahrung seiner Gebote zeigen, als unerläßliche Bedingung ihrer Gewährung geknüpft. Die Erhörung der Bitten im Namen Jesu sezt zuversichtliches Vertrauen auf seine Machtstellung beim Vater voraus; den Geist der Warheit können aber nur diejenigen empfangen, die in der Gemeinschaft mit Christo sind und bleiben, die Christum lieben und diese Liebe durch Bewahrung seiner Gebote bewähren. V. 15 enthält demnach nicht eine neue Ermahnung, an welche v. 16 eine neue Verheißung gefügt werde (*Mey.*), sondern nur die Bedingung (ἐὰν ἀγαπᾶτέ με), unter welcher die Geistesmitteilung ihnen zuteil werden kann. Daraus folgt, daß nicht der Imperat. τηρήσατε, sondern das Futur τηρήσετε die richtige Lesart ist. τηρεῖν τὰς ἐντολάς ist das Kennzeichen der Liebe. τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμάς ist nicht blos das neue Gebot der Bruderliebe (13, 34), sondern alles was Jesus seinen Jüngern an Lehren, Vorschriften und Mahnungen zur Richtschnur für ihr Verhalten gegen Gott und Menschen verkündigt hat. ἄλλον παράκλητον einen *anderen* Paraklet, als den sie bisher in seiner Person hatten, um ihnen fortan seine leibliche Gegenwart zu ersetzen und seine Stelle zu vertreten. Das Wort παράκλητος findet sich im N. T. nur bei Johannes, hier u. v. 26. 15, 26 u. 16, 1 vom heiligen Geiste gebraucht, außerdem 1 Joh. 2, 1 von Jesu Christo. *Luther* übersezt es *Tröster,* nach dem Vorgange von *Orig., Chrys., Theophyl., Euthym.,* auch *Hieron., Erasm.* u. A., wofür sich der Gebrauch von παρακαλεῖν zusprechen, trösten, und παράκλησις Zuspruch, Trost anführen läßt; aber beide Worte kommen bei Johannes nicht vor. Der Bedeutung *Tröster* oder *Fürsprecher* steht entschieden die passive Form παράκλητος entgegen, die auf ursprünglich passive Bedeutung führt, nicht den Zusprechenden, Tröster bedeuten kann, wofür παρακλήτωρ (Hiob 16, 2 LXX) oder παρακλητικός (bei *Plato*) das richtige Wort ist. παράκλητος bed. den zu Hilfe Gerufenen, *advocatum,* u. bei den Griechen gewöhnlich den Beistand oder Anwalt vor Gericht. So haben es schon *Tertull.* u. *August.* erklärt, ferner *Melancht., Calv., Beza, Grot.* und nach der gründlichen Erörterung von *Knapp (Scripta varii argum. I, 115 ff.)* alle Neueren mit Ausnahme von *Hofmann* (Weiß. u. Erf. II, 171 u. Schriftbew. II, 2, 115 ff.). Auch *Luther* hat das Wort richtig durch Advocat erklärt uud nur in der Uebersetzung das Wort Tröster vorgezogen, vermutlich um den Begriff der Persönlichkeit des Beistandes gemeinverständlich auszudrücken. Dieser Paraklet soll bei den Jüngern sein εἰς τὸν αἰῶνα, nicht wie Jesus von

ihnen genommen werden. Wie derselbe die Sache der Jünger führen wird, gibt Jesus erst in 16, 8—11, wo er sie auf die Verfolgung vonseiten der Welt vorbereitet, näher an. Hier bezeichnet er ihn nur nach seinem geistigen Wesen als τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας den Geist der Warheit. Diese Bezeichnung wird nicht erklärt durch die Bemerkungen: der die Warheit besizt und mitteilt, oder: welcher der göttlichen Warheit Inhaber, Träger und Verweser ist (*Mey.*), oder dem die objective göttliche Warheit, die sein Wesen ausmacht, eignet (*Weiß*), falls nicht näher bestimt wird, was unter der göttlichen Warheit zu verstehen ist. Die Warheit ist Gott in Christo (*Lthdt.*), deutlicher ausdrükt: die Warheit des göttlichen Wesens und Waltens, welche Christus der Welt geoffenbart hat und in die nun der Geist die Jünger einführen wird, indem er ihnen Christum und in Christo Gott verklärt, daß sie Gott als den Vater Jesu Christi erkennen und in Gemeinschaft der Liebe mit dem Vater und dem Sohne versezt und darin erhalten werden, vgl. v. 20 ff. Diesen Geist kann die Welt (ὁ κόσμος die ungläubige, gottentfremdete Menschheit) nicht empfangen, weil sie ihn nicht sieht und auch nicht erkent. θεωρεῖν ist geistiges, das Wesen erfassendes Sehen. Nicht blos, weil der Geist unsichtbar ist, kann die Welt ihn nicht sehen (*Grot.*), sondern weil ihr Empfänglichkeit für das Wehen und Walten des Geistes fehlt, vgl. 3, 6—8. 1 Kor. 2, 14. Aus diesem Grunde kann sie den Geist der Warheit auch nicht erkennen. Die Jünger aber erkennen ihn, weil er bei und in ihnen ist. Das Erkennen wird durch geistliche Erfahrung oder Innewerden der Wirkung des Geistes am eigenen Herzen gewonnen. γινώσκετε steht nicht futurisch, sondern drükt zeitlos das charakteristische Verhältnis der Jünger zum Geiste aus (*Lthdt., Weiß* u. A.). So ist auch das Präs. μένει zu fassen. Ob aber deshalb statt ἐν ὑμῖν ἔσται das Präs. ἐστίν in *BD** vorzuziehen ist, in dem Sinne: der Geist hat seine Stätte bei (παρά) euch und ‚im Innern der Christen sein Sein' (*Lthdt.*), bleibt fraglich. Das Futur ist nicht nur überwiegend bezeugt, sondern schließt auch den Gedanken, daß das Verhältnis bleibend sein wird, passend ab, da die Verwirklichung der Verheißung der Zukunft angehört (*Hngstb., Weiß*).

V. 18—21. Die dritte tröstliche Zusage. V. 18. „Ich werde euch nicht als Waisen lassen, ich komme (wieder) zu euch." ὀρφανούς als solche, die nach meinem Weggange verwaist sein werden. Mit dem ἔρχομαι πρ. ὑμᾶς meint Jesus nicht seine endgeschichtliche Parusie (*Aug., Beda, Hofm.*), da die Jünger ihn nach kurzer Zeit wieder sehen sollen, dann aber die Welt ihn nicht sehen wird (v. 19); aber auch nicht sein Wiedererscheinen nach der Auferstehung (*Chrys., Theophyl., Euthym., Grot.* u. A., zulezt *Ew.* u. *Weiß*). Dagegen spricht entscheidend, *a.* daß ‚in den Abschiedsreden der in Tod, Auferstehung und Himmelfahrt sich vollziehende Hingang zum Vater als *ein* Act gefaßt wird, das Wiederkommen Christi also diesen ganzen Vorgang zur Voraussetzung hat' (*Lthdt.*); *b.* daß die Erscheinungen des Auferstandenen, wenn sie sich auch in den 40 Tagen bis zur Himmelfahrt wiederholten, doch keine bleibende Gemeinschaft mit Christo bildeten, wie

Weiß selbst zugesteht und deshalb diese einzelnen leiblichen Erscheinungen nur als Mittel gedacht wissen will, durch welche Jesus eine neue bleibende Gemeinschaft mit ihnen anknüpft. Denn bildet die geistige Gegenwart des gen Himmel Gefahrenen eine *neue* bleibende Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo, so waren die Erscheinungen des Auferstandenen noch keine Gemeinschaft, die er vom Himmel aus nur fortsezte. Die Erscheinungen des Auferstandenen, zu welchen auch die Erscheinung, durch welche Paulus zum Apostel berufen wurde (Act. 9, 3 ff.), zu rechnen ist, hatten nicht den Zweck eine bleibende Gemeinschaft mit Christo anzuknüpfen, sondern solten nur die Jünger im Glauben an die Wirklichkeit seiner Auferstehung fest gründen. Demnach kann ἔρχομαι πρ. ὑμ. auch nicht den Doppelsinn der Erscheinungen des Auferstandenen und seiner Wiederkunft im Geiste haben, in welchem *Lampe, Beng., de W., Hngstb.* u. A. es fassen, und den genau genommen auch *Weiß* damit verbindet. — V. 19. „Noch ein Kleines (kurze Zeit) ist es (ἔστι vgl. 13, 39. 16, 16) und die Welt sieht mich nicht mehr. Ihr aber sehet mich, denn ich lebe und ihr werdet leben." Zu θεωρεῖ *leiblich* zu ergänzen und demzufolge θεωρεῖτέ με auf das leibliche Wiedersehen des Auferstandenen zu beziehen (*Weiß*), ist willkürlich. Die Welt sieht den Verklärten auch geistig nicht, weil ihr das Organ dafür fehlt, während die Jünger Christum auch nach seiner Himmelfahrt sehen d. h. im Geiste schauen. Das Nichtsehen der Welt und das Sehen der Jünger ist als gleichzeitig zu denken. Daraus folgt aber durchaus nicht, daß das ζῶ nicht vom Leben des Verklärten, sondern vom Leben des Auferstandenen zu verstehen sei, wie *Weiß* behauptet. Denn wenn ζῶ auch dem Präs. θεωρεῖτε entspricht, so bezieht es sich doch nicht auf das Leben vor seinem Tode, sondern auf das Leben des Verklärten, der zum Vater gegangen ist und in alle Ewigkeit lebt, vgl. ζῶν εἰμί Apok. 1, 18. Von diesem Leben redet Jesus präsentisch, sofern dasselbe ihm schon wie gegenwärtig vor der Seele steht (*Lthdt.*), dagegen vom Leben der Jünger im Futur (ζήσεσθε oder ζήσετε), weil ihr Leben die Folge oder vielmehr die Wirkung seines Lebens ist, nämlich das höhere geistige Leben. Dieses ist aber nicht durch die wahre Erkentnis des wieder zu ihnen kommenden lebendigen Christus vermittelt, wie *Weiß* aus v. 20 folgert. Denn das neue Leben der Jünger wird nach johanneischer Lehre nicht durch die Erkentnis des Auferstandenen gewirkt, sondern durch den Geist, der neues Lebens erzeugt (3, 7), welchen die an ihn Glaubenden erst nach der Verklärung Christi empfangen (7, 39), und den er erst nach seinem Hingange zum Vater sendet (16, 7); und die wahre Erkentnis ist nicht der Grund sondern die Folge des neuen Lebens (vgl. *Lthdt.* gegen *Weiß*).

V. 20. „An jenem Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin und ihr in mir (seid) und ich in euch (bin)." ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ist die Zeit des Wiederkommens Jesu zu seinen Jüngern. Weder der Wortlaut noch der Context führt auf den Tag seiner Auferstehung, vielmehr ist es die mit dem Tage der Pfingsten Act. 2 beginnende Zeit. ‚Wenn auch die Auferstehung den Jüngern einen Fortschritt in der

Erkentnis brachte, wie Thomas zeigt (20, 28), so doch nicht diese Erkentnis, von der hier die Rede ist' (*Lthdt.*). Falls sie auch aus den Erscheinungen des Auferstandenen erkanten, daß Jesus in einem einzigartigen Verhältnisse zum Vater stehe, wie sich aus 10, 38 folgern läßt, so konten sie daraus doch nicht ihr Sein in Jesu (Christo) und Jesu Sein in ihnen erkennen, selbst wenn man mit *Weiß* das καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοί *cet.* so abschwächen dürfte, daß sie mit dem Erkennen des neuen Lebens des Auferstandenen, welches ihn als den in Gott Seienden erkennen und darum in ihm Gott schauen lehrt, eben darum zugleich ihr neues höheres Leben als ein in ihm wurzelndes erkennen, in welchem er und die in ihm gegebene Gottesoffenbarung das einzige neue bewegende Princip ist. Denn daß das Sein Christi in den Jüngern und ihr Sein in Christo etwas anderes und viel größeres ist, als ein Erkennen Christi als Princip des neuen Lebens, bedarf keines Beweises. V. 21 lehrt deutlich genug, daß Jesus sein Verhältnis zu den Jüngern und das Verhältnis der Jünger zu ihm als eine Gemeinschaft der Liebe darstelt und in v. 21 die Bedingung für die Erlangung dieser Liebesgemeinschaft, sodann die für die Jünger daraus erwachsende Frucht angibt. „Wer meine Gebote hält und sie bewahrt, der ist es der mich liebt. Wer mich aber liebt wird von meinem Vater geliebt werden und ich werde ihn lieben und mich selbst ihm kundgeben." Wie die Erteilung des heiligen Geistes so ist auch die Kundgebung Christi bedingt durch die Liebe zu Christo, die sich in der Erfüllung der Gebote Christi bewähren muß (*Hngstb.* mit *Mey., God., Lthdt.* u. A.). Ohne Grund behauptet dagegen *Weiß*, daß das in v. 18—20 Verheißene den Jüngern als solchen ohne ein besonderes Verhalten derselben zuteil werde. Denn in v. 21 geht Jesus nicht zu etwas Neuem über, was die Jünger in der weiteren Entfaltung und Fortsetzung des Verkehrs mit Christo erfahren sollen, sondern entwickelt nur, wie das in v. 20 ausgesagte Verhältnis der Jünger zu Christo und das Sein Christi im Vater zu ihnen sich gestalten wird. Als eine gegenseitige Gemeinschaft ist dieses Verhältnis auf der Seite der Jünger durch die im Halten der Gebote Christi sich kundgebende Liebe zu Christo bedingt, sezt nicht nur das gedächtnismäßige Haben, sondern den durch den Glauben gewonnenen inneren Besitz der Gebote, die Aufnahme derselben im gläubigen Bewußtsein (vgl. 15, 38) voraus (*Mey.*) und muß sich in der thatsächlichen Beobachtung derselben kundgeben. Die so sich bewährende Liebe zu Christo bringt den Segen, daß sowol der Vater dem der sie besizt seine Liebe zuwendet, als auch Christus ihn liebt und sich selbst (ἐμαυτὸν nicht blos ἐμέ) ihm kundgibt d. h. seine Liebe durch persönlichen Verkehr mit ihm zu erkennen gibt. Der Genuß der Liebe des Vaters und Christi schließt die Fülle der Seligkeit in sich und wird v. 23 als Kommen des Vaters und des Sohnes, um Wohnung bei ihm zu machen, dargestelt. Hinsichtlich des ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν verweist *Beng.* auf die Bitte Moses Ex. 33, 13: εἰ οὖν εὕρηκα χάριν ἐναντίον σου, ἐμφάνισόν μοι σεαυτόν, wozu *Lthdt.* hinzufügt: ‚Dies wird sich hier in viel eigentlicherer, weit innerlicherer Weise verwirklichen.'

V. 22—24. Das Wort Jesu, daß er kommen und sich den Jüngern, aber nicht der Welt offenbaren werde, vermag Judas mit der alttestamentlichen Verheißung, welche eine Offenbarung Jehova's an alle Völker zur Vollendung des Reiches Gottes und die Herschaft des Messias über alle Völker in Aussicht stelt, nicht in Einklang zu bringen. Johannes unterscheidet diesen Judas durch den Zusatz: ‚nicht der Ischariot' von dem Verräther (was sich nach 13, 30 von selbst verstand), um jeder unbedachten Vermengung desselben mit jenem vorzubeugen. Matthäus und Mark. nennen ihn nur nach seinen Zunamen, jener 10, 5 *Lebbaeus,* dieser 3, 18 *Thaddaeus.* Lukas in 6, 10 u. Act. 1, 13 nent ihn *Judas Jakobi,* s. *m.* Comm. zu Mtth. 10, 3. — Judas fragt: „Herr, und was ist geschehen (in Bezug darauf) daß du uns dich wilst kundgeben und nicht der Welt?" (das καί vor der Frage steht wie 9, 36). Um von den Zukunftsreden Mtth. 24 u. Parall. abzusehen, so hatte Jesus auch schon 10, 16 gesagt, daß er außerhalb Israels noch Schafe habe, die er herzuführen soll, und 12, 32, daß er nach seiner Erhöhung von der Erde *alle* zu sich ziehen werde. Judas meint daher, daß ein besonderer Zwischenfall eingetreten sei, infolge dessen Jesus seine sichtbare Offenbarung auf seine Jünger beschränken und der Welt entziehen wolle. — V. 24 f. Auf die Frage des Judas gibt Jesus keine directe Antwort, sondern wiederholt nur die wesentliche Bedingung, an welche sein Kommen zu den Jüngern geknüpft sei. „Wer mich liebet wird mein Wort halten", und verdeutlicht das daraus für die Jünger fließende Heil dadurch daß er die Verheißung: und mein Vater wird ihn lieben, näher so bestimt: „und zu ihm werden wir (der Vater und Christus) kommen und Wohnung bei ihm uns machen." Dem μονὴν ποιεῖσθαι liegt die alttestamentliche Idee des Wohnens Gottes unter seinem Volke (Exod. 25, 8. 29, 45. Lev. 26, 11 f. Ezech. 37, 27) zu Grunde, die geeignet war, den Jüngern das Verständnis seiner Worte näher zu bringen. Denn das Wohnen Gottes unter seinem Volke im Heiligtume schattete die Gegenwart Jehova's in Israel ab und war eine σκιά der Vereinigung Israels mit seinem Gotte, welche durch Christum ihre Vollendung erhalten solte. Dieses Wohnen Gottes in der Menschheit hat sich zunächst in der Menschwerdung des Logos in der Person Jesu Christi (1, 14) verwirklicht, seine volle Verwirklichung aber wird es erst bei der sichtbaren Wiederkunft des Herrn mit der Aufrichtung des Reiches der Herrlichkeit Apok. 21, 3 erreichen. μονή das Bleiben bezeichnet auch nicht blos den vorübergehenden Aufenthalt, das Herbergen, sondern den bleibenden, das Wohnen (vgl. μοναί v. 2). Diese leztere Bedeutung ist auch hier anzunehmen und die zu Grunde liegende Vorstellung nicht die, daß der Vater und Sohn auf ihrem Wanderzuge vom Himmel aus über die Erde hin unter einem solchen Dache einkehren und hier Herberge nehmen werden. Mit Recht haben die kirchlichen Ausll. (s. auch *Lthdt.*) in den Worten die *unio mystica* gefunden, welche *Hollaz* definirt als *conjunctio spiritualis Dei triunius cum homine justificato, qua in hoc velut consecrato templo praesentia speciali eaque substantiali habitat et gratioso influxo in eodem operatur.* Da-

gegen behauptet zwar *Weiß*, das παρ' αὐτῷ verbiete an die *unio mystica* zu denken, was notwendig ἐν αὐτῷ heißen müßte, während παρ' αὐτῷ nur die dauernde Nähe Jesu versinnliche, als Aufenthaltnahme bei ihm d. h. in seiner Wohnung, unter seinem Dache. Aber παρ' αὐτῷ heißt auch nicht: in seiner Wohnung. Wenn also der bildliche Ausdruck auch vom Einkehren und Herbergen bei jemand hergenommen sein mag, so hat doch Jesus dabei nicht an die Wohnungen oder Häuser der Jünger gedacht, sondern ein Kommen und Einkehren gemeint, wie es der Natur seiner verklärten Person und dem geistigen Wesen des Vaters entspricht, d. h. eine geistige Vereinigung mit den Jüngern, die sich nicht anders als ein Eingehen in die Herzen der Gläubigen begreifen läßt. — V. 24. „Wer mich nicht liebt, hält meine Worte nicht." Darum kann ihn auch der Vater nicht lieben und wir können nicht zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen (*Hngstb.*). Daraus konten die Jünger entnehmen, daß Jesus nicht von seiner sichtbaren Wiederkunft am jüngsten Tage, sondern von einem Wiederkommen im Geiste geredet hatte, und konten zugleich daraus erkennen, warum er sich nur ihnen, nicht aber der Welt, sichtbar offenbaren werde. — Um ihnen aber die Wichtigkeit dieser Verheißung ans Herz zu legen, sezt er hinzu: „Und das Wort, welches ihr höret, ist nicht meines, sondern des Vaters der mich gesandt hat." Vgl. 7, 16. ὁ λόγος ὃν ἀκούετε ist nicht das Wort, das er erst v. 23 geredet hat, sondern was er ihnen von seinem Wiederkommen mit dem Vater von v. 18 an oder auch von v. 1 an gesagt hat. Wer also das Wort Jesu nicht bewahrt, der liebt auch den Vater nicht, und zu dem kann weder Christus noch der Vater kommen. Diese Mahnung konten die Jünger selbst sich daraus ziehen.

V. 25—31. **Ermunterung zum Aufbruch.**[1] — V. 25. „Dieses habe ich zu euch geredet, da ich bei euch weile." ταῦτα weist zurück auf alles, was Jesus beim Abschiedsmahle zu den Jüngern geredet hat, und deutet schon auf den nahen Abschied hin. Was er vor seinem Scheiden ihnen zu sagen hatte, hat er ihnen damit gesagt. Alles worüber sie weiterer Belehrung bedürfen, wird der Paraklet sie lehren. — V. 26. „Der Anwalt aber, der heilige Geist, welchen der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch alles in Erinnerung bringen was ich euch gesagt habe." Ueber παράκλητος s. zu v. 16. Hier wird er der heilige Geist genant, nicht um durch τὸ ἅγιον ihn als den Gott angehörigen, den darum der Vater senden wird (*Weiß*) zu bezeichnen, was eine überflüssige Bezeichnung wäre, da der dem Vater angehörige Geist selbstverständlich nicht unheilig oder profan sein kann. Heilig wird der vom Vater gesendete Geist mit Bezug auf das was er wirken soll genant, daß er gesendet

1) In v. 28 fehlt εἶπον vor πορεύομαι (Rec.) in ℵ*ABDL al.*, It., Vlg. u. a. Verss. und μου nach πατήρ in ℵ*BD*LX*. Beide Worte sind Zusatz und von *Tisch. 8* getilgt worden. Auch τούτου nach κόσμου v. 30 (Rec.) fehlt in sämtlichen Majusk. und ist späterer Zusatz. — V. 31. Statt ἐντολὴν ἔδωκεν (*BL*) oder δέδωκεν (*X*) ist nach ℵ*AD*ΓΔΛΠ *al.* ἐνετείλατο mit *Tisch. 8* u. A. zu lesen.

wird, um die Jünger in der Warheit zu heiligen (17, 17 u. 19). ἐν τῷ ὀνόματί μου kann natürlich weder ‚in meinem Auftrage', noch ‚statt meiner' (*Weiß* mit *Euthym., Thol., Ew.* u. A.) bedeuten und kann nach dem einfachen Wortlaute nicht auf den Gesandten, der an Jesu Statt kommen soll, sondern nur auf den Act des Sendens (πέμψει) bezogen werden. Der heilige Geist ist nicht Stellvertreter oder Substitut Jesu. Die Sendung desselben im Namen Jesu weist darauf hin, daß der Vater dabei den Namen d. h. die Offenbarung und Verherrlichung Christi im Auge hat, die Sendung zur Verherrlichung Christi gereicht, vgl. 16, 14 (*Mey., Lthdt., Brckn.*). Wir haben hier wie schon v. 16 f. Vater, Sohn und Geist als drei Personen bei einander. Die Persönlichkeit des Geistes wird durch ἐκεῖνος — διδάξει außer Zweifel gesezt. διδάξει πάντα wird in 16, 13 durch ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς ἀλήθειαν πᾶσαν verdeutlicht. Man darf daher πάντα nicht aus dem folgenden Satze durch ὅσα εἶπον ὑμῖν beschränken; denn nach 16, 12 hat Jesus den Jüngern noch vieles zu sagen, was sie jezt nicht tragen können und worüber der heil. Geist sie belehren wird. Doch folgt daraus nicht, daß der heil. Geist ihnen auch *neue* Lehren oder von Christo gar nicht gelehrte Warheiten mitteilen werde; denn er wird nur lehren, was er höret und alles aus dem, was von Jesu ist (ἐκ τοῦ ἐμοῦ) nehmen und verkündigen, 16, 13 u. 14. ὑπομνήσει ὑμᾶς *cet.* ist demnach als Erläuterung oder Näherbestimmung des διδάξει πάντα zu fassen und bedeutet nicht erklären, verdeutlichen, sondern in Erinnerung bringen. Vgl. die Erkl. zu 16, 13 u. 15.

V. 27. Im Gedanken an sein nahe bevorstehendes Scheiden spricht Jesus weiter: „Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch, nicht wie Welt gibt gebe ich euch; nicht erschrecke euer Herz und zage nicht." ‚Das sind Letzeworte als deß der da will hinwegscheiden und gute Nacht oder den Segen giebt' (*Luther*). εἰρήνην ἀφίημι spielt an das hebr. לֵךְ לְשָׁלוֹם an, mit welchem man Weggehende beim Abschiede entließ (vgl. 1 Sam. 1, 17. 20, 42. 29, 5. Act. 16, 36). Jesus wünscht aber nicht blos Frieden sondern gibt ihn den Jüngern, die er bei seinem Scheiden in der Welt zurückläßt; und zwar läßt er ihnen seinen Frieden als ein kostbares Vermächtnis zurück. εἰρήνην τὴν ἐμήν Frieden der mein Eigentum ist, den ich angesichts des Todes habe. Durch τὴν ἐμήν wird die Erklärung Heil (*Lcke., Mey.* nach dem hebr. שָׁלוֹם) ausgeschlossen. Denn wenn auch Jesus seinen Jüngern das ganze Heil seines Erlösungswerkes zurückließ, so konte er dieses doch nicht geben (δίδωμι). Der Friede Jesu, den er gibt, ist der Friedensstand, den er im Bewußtsein seiner Einheit mit dem Vater besizt und durch die Versöhnung der Menschen mit Gott den Seinen herstelt und als ein Erbgut ihnen zurücklassen und geben kann; so daß sie im Besitze dieses Gutes alle Angst und Not, Bedrängnis und Feindschaft der Welt überwinden können. — Zu dem Satze: nicht gebe ich wie die Welt gibt, ist als Object aus dem Contexte εἰρήνην zu ergänzen, also bei dem Geben der Welt nicht an allerlei Güter dieser Welt, Schätze, Lust, Ehre u. dgl. (*Mey.*) zu denken, sondern wie καθώς lehrt, nur

die Art des Gebens bestimt und der Friede, welchen Jesus gibt, von dem Frieden den die Welt gibt unterschieden. Der Friede der Welt ist Scheinfriede. Sein Geben ein reales, das Geben der Welt ein eitles. Denn — wie *Lthdt.* richtig bemerkt — nicht Sache und leeres Wort stehen einander gegenüber, sondern die Warheit und der trügliche Schein des Friedens. — Wer den wahren Frieden hat, dessen Herz braucht vor den Trübsalen uud Drangsalen dieser Welt nicht zu erschrecken und zu zagen; vgl. Röm. 8, 31—39. — Mit μὴ ταρασσέσθω *cet.* komt die Rede auf den Ausgangspunkt v. 1 zurück. — V. 28. Um aber die Jünger über sein Scheiden von ihnen möglichst zu beruhigen, erinnert Jesus sie nochmals an das v. 3—12 Gesagte: „Ich gehe hin und komme zu euch", worüber sie sich freuen solten. „Wenn ihr mich lieb hättet, würdet ihr euch gefreut haben, daß ich zum Vater gehe; denn der Vater ist größer als ich." In der Bedingung: wenn ihr mich liebtet, ist ἠγαπᾶτε in dem Vollsinn der Liebe, wie sie sein soll, gebraucht. Nicht überhaupt Liebe zu Jesu, sondern die rechte, volle selbstlose Liebe fehlte den Jüngern noch. Gefreut hättet ihr euch (ἐχάρητε) dann darüber, daß ich zum Vater gehe. Dann hätten sie die Rücksicht auf sich und ihr Zurückbleiben in der Welt dem Interesse für Jesum untergeordnet und sich mit Jesu gefreut. Den Grund für solche Freude enthalten die Worte: ‚denn der Vater ist größer als ich.' Das Größersein des Vaters kann aber den Jüngern nur in dem Falle Anlaß zur Freude sein, wenn Jesus durch seinen Hingang zum Vater in die Teilnahme an der Größe des Vaters gelangt. Da nun Jesus in 17, 5 den Vater bittet, ihn zu verherrlichen, die δόξα die er beim Vater vor der Welt hatte, ihm bei sich zu geben, so haben mit *Cyrill* die Meisten, unter den Neueren *Thol., Olsh., Hngstb., Weiß* u. A. an die Teilnahme an der Herrlichkeit und Seligkeit des Vaters gedacht. Aber für die Bezeichnung der Glorie und Herrlichkeit des Vaters ist μείζων schwerlich der richtige Ausdruck. Richtiger denken *Mey.* u. *Lthdt.* an die größere Macht, die er bei dem Vater haben werde, wofür *Lthdt.* auf 10, 29 verweist, wo der Vater größer als alle heißt, ‚sofern er der weltüberwaltende, weltmächtige ist', und erklärt: ‚Insofern heißt er auch hier größer als Jesus, sofern dieser zwar bei dem Vater war, aber von ihm ausgegangen und in das innerweltliche sarkische Dasein eingetreten ist, damit also sich unter den Vater gestelt hat.' Dagegen bildet der Einwand von *Weiß*, ‚daß das Gehen zum Vater an sich gar nicht die Teilnahme an seiner Macht, sondern nur die Teilnahme an seinem, allen Schranken und Unvollkommenheiten des irdischen Daseins entrückten himmlischen Leben mit sich bringt', keine triftige Instanz, weil v. 3 u. 10 lehren, daß Jesus bei seinem Gehen zum Vater nicht sein persönliches Interesse, sondern seinen Beruf im Auge hat; daß er zum Vater geht, um den Jüngern eine Stätte für ihre Aufnahme in die himmlischen Wohnungen des Vaters zu bereiten (v. 3), und den Vater bitten will, ihnen den Paraklet zu senden, dessen Sendung er 16, 7 ausdrücklich von seinem Hingange zum Vater abhängig macht. — Wenn aber Jesus durch seine Mensch-

werdung sich unter den Vater gestelt hat und im Vergleiche seiner zeitlichen Erniedrigung (Phil. 2, 8) mit der Machtstellung des Vaters im Himmel den Vater größer nent, so lehrt dieser Ausspruch weder eine wesentliche Unterordnung des Sohnes unter dem Vater (*Lcke.*) noch eine ewige κένωσις innerhalb der Trinität (*Liebner*, Christol. I S. 150 f.). Vielmehr hat diese Erniedrigung die wesentliche Gottheit des Sohnes insofern zur Voraussetzung, als für jedes geschöpfliche Wesen eine solche Vergleichung mit Gott eine an Blasphemie grenzende Thorheit wäre (*Brckn., Lthdt., Weiß* u. A.).[1]

V. 29. Das Motiv aber, welches Jesum bestimte, den Jüngern seinen Hingang zum Vater vorauszusagen, war dies: sie im Glauben zu stärken. „Und jezt habe ich's euch gesagt, bevor es geschieht, damit ihr wenn es geschieht glauben werdet." νῦν jezt da mein Scheiden bevorsteht. εἴρηκα bezieht sich zunächst auf das v. 28 gesagte ὑπάγω κ. ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς, nicht blos auf das πορεύομαι πρ. τ. πατέρα (*Weiß*); denn die Ankündigung des Gehens Jesu zum Vater konte die Jünger nicht am Glauben an Jesum irre machen, wol aber das durch Leiden und Sterben erfolgende Scheiden von ihnen. ἵνα πιστεύσητε nicht: damit ihr es glaubet, nämlich daß ich zum Vater gegangen bin (*Mey.*), sondern πιστεύειν ist absolut vom völligen Glauben gebraucht. Mithin ist nicht aus 13, 19 ὅτι ἐγώ εἰμι zu ergänzen. — V. 30. Dies hat er aber jezt ihnen gesagt, weil er bald nicht mehr mit ihnen wird reden können. „Nicht mehr vieles werde ich mit euch reden; denn es komt der Fürst dieser Welt und an mir hat er nichts." οὐκέτι πολλά nicht mehr vieles, also doch noch einiges. Der Fürst dieser Welt d. i. der Satan (s. zu 12, 31) komt nämlich in den Feinden, die ihn gefangen nehmen, um

---

1) Noch weniger beruht das Größersein des Vaters in dem Vorzuge des Ungezeugten vor dem Gezeugten, wie im Streite mit den Arianern *Athanas., Faustin., Gregor* v. *Naz.* u. a. Kchvv. (s. *Suiceri thes. eccl. II, 1368*) behaupteten und noch *Olsh.* die Worte erklärt hat; denn Jesus redet nicht von seinem wesentlichen Verhältnisse zum Vater, sondern nur von seiner zeitlichen Stellung zu demselben, und *Hngstb.* hat Recht zu sagen, daß ‚nur ein solches Größersein des Vaters gemeint sein kann, welches mit dem Gehen Christi zum Vater ein Ende nahm.' — Auch nicht auf die menschliche Natur Christi in ihrem Unterschiede von der göttlichen läßt sich mit *J. Gerhard* das Größersein des Vaters beziehen, denn Jesus redet nicht von einer einzelnen Seite seines Wesens, sondern von seiner ganzen empirischen Persönlichkeit (*Hngstb.*). — Richtig erklärt schon *Luther* (Erl. A. 49 S. 246): ‚Nu siehest du, daß allhie nicht davon gehandelt und geredt wird, wie Christus Gott oder Mensch, oder was sein Natur und Wesen sei, ob er demselben nach größer oder kleiner sei denn der Vater, sondern davon sagt er — daß er von ihnen weggehet und setzt dieses Wort zur Ursache: denn er gehe zum Vater. — Nun heißets ja nicht von dem Vater geboren sein, sondern es heißt, des Vaters Reich einnehmen, darinnen er dem Vater gleich wird, und in derselben Majestät erkant und geehret. Darumb gehe ich dahin (spricht er) daß ich größer werde sein denn ich jetzt bin, nämlich zum Vater. Denn das Reich, so ich einnehmen soll zur Rechten des Vaters, ist über Alles; und ist besser, daß ich aus der Kleinheit und Schwachheit (da er auf Erden ging, da er leiden und sterben mußte) trete in die Gewalt und Herrschaft, darin der Vater ist und regieret in der allmächtigen Majestät.'

seine Anschläge gegen ihn zu vollziehen (13, 2. 27). Der Verräther hat nicht nur schon mit den Hohenpriestern verhandelt, ihnen Jesum zu überliefern, sondern hat sich auch schon aus dem Kreise der Jünger entfernt, um den Verrath auszuführen. καὶ ἐν ἐμοί aber an mir hat er οὐκ οὐδέν gar nichts. Der Gegensatz liegt nicht in dem καί sondern in der Sache, in dem ἐμοί gegenüber dem τοῦ κόσμου ἄρχων. Jesus befindet sich zwar in der Welt, die im Argen liegt, ist aber nicht von dieser Welt (8, 23), gehört als der sündlose Sohn Gottes ihr nicht an. Daher hat auch der Arge nichts an ihm *sc.* woran er sich halten, eine Gewalt über ihn ausüben könte. Ein bestimtes Wort, etwa μέρος (*Nonnus*) ist zu οὐδέν nicht zu ergänzen. — V. 31. „Doch damit die Welt erkenne, daß ich den Vater liebe und wie mir der Vater geboten hat also thue, so stehet auf und laßt uns von hier gehen." Obgleich der Fürst dieser Welt ihm nichts anhaben kann, so will Jesus doch den Kampf mit ihm aufnehmen, damit die Welt erkenne, daß er den Vater liebt und um dessen Willen zu erfüllen sich den Händen seiner Häscher ergibt und den Tod erleidet, um das Werk der Erlösung zu vollbringen. ὁ κόσμος ist nicht die gottfeindliche, sondern nur die gottentfremdete Menschheit, da von derselben auch viele zum Glauben kommen, andere aber nicht. Beide sollen dies aus der Auferweckung Christi und dem Siege des von ihm gegründeten Reiches Gottes über das Reich des Fürsten dieser Welt erkennen, jedoch nur die zum Glauben Gekommenen zum Segen für ihre Seelen. Die Ungläubigen dagegen zum Gericht des Todes. — Hinter ποιῶ ist kein Punkt zu setzen (*Beng., Lchm., Tisch.*), sondern nur ein Kolon, denn ἐγείρεσθε *cet.* bringt den Nachsatz zu ἀλλ' ἵνα *cet.* in Form einer Aufforderung zu dem Thun, an welchem die Welt erkennen soll, daß Jesus aus Liebe zum Vater, zur Vollbringung seines Willens in Leiden und Tod geht. Mit καὶ καθώς kann der Nachsatz ebenso wenig beginnen, als in οὕτως ποιῶ enthalten sein. Hinter ἀλλά aber ἔρχεται zu ergänzen, gibt keinen folgerichtigen Gedanken, und die Ergänzung *impetum principis mundi excipio (Beng.)* ist durch das Vorhergehende nicht indicirt. — Die Worte ἐγείρεσθε, ἄγωμεν lauten zwar wie in Mtth. 26, 62. Mrk. 14, 42; aber dort ist ἐγείρεσθε Aufforderung vom Schlafe aufzustehen, hier: vom Tische oder Mahle.

Cap. XV. Die Liebesgemeinschaft der Jünger mit Jesu und unter einander, und ihr Verhältnis zur Welt.

Jesus hat sich mit den Jüngern erhoben, um seinen Leidensweg anzutreten. Bevor er aber fortgeht, drängt ihn die Liebe zu den Jüngern, ihnen noch weiter zu sagen, was für die Befestigung ihrer Gemeinschaft mit ihm und für die Erfüllung ihres Berufes in der Welt dienen kann und soll. Zuvörderst legt er ihnen die Grundbedingung für die erfolgreiche Ausrichtung ihres Berufes an's Herz, nämlich das

Bleiben in seiner Liebesgemeinschaft und die Pflege der brüderlichen Liebe (15, 1—17). Dann rüstet er sie für den Kampf mit der feindlichen Welt, indem er ihnen aus ihrer Stellung zur Welt klar macht, daß die Welt sie hassen und verfolgen werde (15, 18—27), und ihnen den Beistand des die Welt ihrer Sünde überführenden Geistes der Warheit zusichert (c. 16) und zum Schlusse in brünstiger Fürbitte sie dem heiligen und gerechten Walten des Vaters befiehlt (c. 17). — Dieses Gebet, mit welchem er seinen Ermahnungen das Siegel aufdrükt, liefert einen entscheidenden Grund dafür, daß die Reden c. 15 u. 16 noch im Zimmer gehalten sind, da dasselbe weder auf dem Gange durch die Stadt noch beim Uebergange über den Kidron gesprochen sein kann.

Die Rede in c. 15 handelt von der Gemeinschaft der Jünger mit Christo (v. 1—11) und von ihrer Gemeinschaft unter einander (v. 12—17), sodann von ihrer Stellung zur Welt (v. 18—27).

V. 1—11. **Das Verhältnis der Jünger zu Jesu**[1] wird durch das Gleichnis vom Weinstocke und den Reben veranschaulicht. — V. 1 f. „Ich bin der wahre Weinstock und mein Vater ist der Weingärtner. Jeden Reben an mir, der nicht Frucht trägt, nimt er weg, und jeden, der Frucht trägt, reinigt er, damit er mehr Frucht trage.“ Der Anlaß zur Wahl dieses Gleichnisses ist nicht in äußerlichen Dingen zu suchen, weder in dem Blicke auf einen Weinstock vom Zimmer aus oder auf einen Weinberg beim Gange durch die Stadt (*Storr, Knapp, Thol.* u. A.), noch in der Erinnerung an den goldenen Weinstock im Tempeleingange (*Lmp.*). Das Bild des Weinstocks war vom A. Test. her so bekant (vgl. Jes. 5, 1 ff. Ps. 80, 9 ff. Ezech. 17, 6. 19, 10. Jer. 2, 21), daß Jesus es ohne jede äußerliche Veranlassung brauchen konte (*Lcke., Bg.-Cr., Lthdt., Weiß*). Im A. T. ist das Volk Israel der von Gott gepflanzte Weinberg oder Weinstock; hier bezeichnet Jesus sich als ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή der wahre d. h. die Idee vollkommen darstellende Weinstock (vgl. wegen ἀληθινή die Erkl. zu 1, 9). Fraglich ist nur, was als der nicht wesenhafte Weinstock zu denken sei, ob der natürliche, irdische (*Lcke., Mey., God., Ew.* u. A.) oder die vorbildliche Verwirklichung dieser Idee in Israel (*Hngstb., Weiß*). Was für die leztere und gegen die erstere Ansicht geltend gemacht wird, entbehrt der vollen Beweis-

1) In v. 4 hat *Tisch. 8* μένῃ nach ℵ*BL* und μένητε nach ℵ*ABL* der Rec. μείνῃ und μείνητε vorgezogen. Ebenso in v. 6 μένῃ nach ℵ**ABD* der Rec. μείνῃ, und mit *Griesb.* αὐτό nach ℵ*DLX*ΔΠ dem αὐτά der Rec. in *AB*ΓΛ *al.*, wogegen *Weiß* αὐτό für nach τό κλῆμα conformirt hält. — V. 7. Die Rec. αἰτήσεσθε in ℵ*EGHKS al.* scheint nach dem γενήσεται conformirt und αἰτήσασθε in *ABDLM al.* (*Griesb.* u. *Tisch. 8*) die ursrpüngliche Lesart zu sein. — V. 8. Die Rec. γένησθε in *BDLM al.* (*Lchm.*) ist gleichfalls der Conformation nach φέρητε verdächtig, so daß γενήσεσθε nach ℵ*AEGHKSU*ΓΔΠ *al.* von *Tisch. 8* wol mit Recht aufgenommen ist. — In v. 10 ist das von *Tisch. 8* nach ℵ*D a. b. c. f.* u. a. Verss. aufgenommene κἀγώ gegenüber der Rec. ἐγώ zu schwach bezeugt. — V. 11. Die Rec. μείνῃ in ℵ*LX*ΓΔ *al.* ist mechanische Wiederholung und ᾖ nach ℵ*BD al.*, It. Vlg. mit *Griesb.* u. *Tisch. 8* für ursprünglich zu halten.

kraft. So die Behauptung von *Hngstb.*, daß der Gedanke, die irdischen Dinge seien Abbilder der himmlischen, wol theosophisch, aber nicht schriftmäßig sei; denn diese Anschauung braucht nicht so gefaßt zu werden, daß damit die sichtbare Welt zu einem blosen Schattenwesen, das keine Bedeutung für sich habe, herabgesezt wird. Das Gegenteil beweisen die Gleichnisse vom Säemann und Acker, vom Waizen und Unkraut, und die Bezeichnungen Jesu als das Wasser und das Brot des Lebens u. a. m. Ohne alle Bedeutung aber ist der Einwand von *Weiß*, daß nicht abzusehen sei, inwiefern der Weinstock die Idee der Gemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern mehr als alle anderen Pflanzen und organischen Gebilde specifisch repräsentiren solle. Dennoch halten auch wir die leztere Ansicht für die richtige, weil Jesus dieses Gleichnis nicht unmittelbar aus der Naturwelt, sondern aus dem A. Test. genommen hat. Der Weinstock, welchen Gott in Israel gepflanzt hat, erhält seine wesenhafte Verwirklichung in dem Verhältnisse Christi zu seinen Jüngern oder seiner Gemeinde, nicht aber insofern, als Israel entartet und dadurch zum falschen, unechten Weinstock geworden ist, so daß ein anderer wahrer Weinstock an seine Stelle treten muß (*Ebr., Hngstb.*), sondern in der Beziehung, daß die im A. Bunde aufgerichtete Gemeinschaft des Volkes Israel mit seinem Gotte unvollkommen war und ihre vollkommene Verwirklichung erst in der Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christo erhält (*Weiß*). Israel war zwar durch den im Gesetz ihm geoffenbarten göttlichen Willen in Gemeinschaft mit seinem Gotte gesezt und hatte im Opfercultus auch Zugang zu Gott, gelangte aber weder durch diese Institution noch durch die specielle Führung, die Gott ihm angedeihen ließ, in wahre Lebensgemeinschaft mit ihm. Gott wohnte zwar unter seinem Volke im Allerheiligsten des Tempels, aber der Vorhang vor dem Allerheiligsten schied das Volk von seinem Gotte. Jehova legte zwar von seinem Geiste auf die aus dem Volke sich zu seinen Organen erwählten Propheten, aber die einzelnen Glieder des Volks blieben für ihren Verkehr mit Gott auf die priesterliche oder die prophetische Vermittelung beschränkt. Erst in Christo *erschien* Gott unter seinem Volke Israel und trat in wahre Lebengemeinschaft mit denen, die sich Jesu dem Sohne Gottes im Glauben anschlossen, daß sie durch die Aufnahme seines Wortes Kraft zum Leben aus ihm erhalten, wie die Rebe ihren Saft aus dem Weinstocke empfängt. In diesem Sinne nent sich Jesus den wahren Weinstock. Und sein Vater ist ὁ γεωργός der Landbauer, der Weingärtner, dem der Weinberg als Eigentum angehört und der ihn pflegt. Der Vater hat seinen eingeborenen Sohn, Jesum, zu seinem Eigentumsvolke gesandt, um dasselbe in die rechte Lebensgemeinschaft mit sich zu setzen. Sofern nun das Volk Israel Gottes Eigentum ist, sind alle Israeliten Reben am Weinstocke. Und da Gott alle Menschen geschaffen hat und erhält, und Jesum in die Welt gesandt hat, nicht blos um Israel, sondern um alle Menschen zu retten und zu Gottes Kindern zu machen, so können alle, denen Jesus Christus als Sohn Gottes und Heiland verkündigt wird, Reben dieses Weinstocks werden. Aber von

der Bestimmung Jesu für die ganze Welt ist hier abgesehen und nur das Verhältnis derer, welche Jesus zu Jüngern gesammelt hat, in Betracht gezogen, überhaupt das Gleichnis, dem Zwecke dieser Rede entsprechend, nur nach seiner Bedeutung für die Jünger Christi ausgeführt.

Hiernach ist in v. 2 von unfruchtbaren und fruchtbringenden Reben und vom Bleiben in der Gemeinschaft mit Jesu die Rede, ohne eine Erklärung darüber, wie man Jesu Jünger wird. Daraus aber, daß an Christo dem wahren Weinstocke fruchttragende und unfruchtbare Reben sind, läßt sich nicht mit *Hngstb.* schließen, daß bei der Rebe, die keine Frucht bringt, *zunächst* an die jüdische Rebe oder das jüdische Volk, bei der fruchttragenden zunächst an die Apostel und die in ihnen keimende christliche Kirche zu denken sei. Denn von den ungläubigen und Jesu feindlichen Juden ist ganz abgesehen. Jesus redet hier nicht vom jüdischen Volke und dessen Stellung zu ihm, sondern zu und von seinen Jüngern, zunächst von den Aposteln und im weiteren Sinne von denen, welche durch die Apostel zu Jüngern gemacht werden. Unter diesen gibt es auch nicht fruchtbringende Reben. Diese nimmt der Vater (ὁ γεωργός) weg (αἴρει). αἴρειν im Bilde abschneiden mit dem Winzermesser, sachlich: aus der Gemeinschaft mit Christo austilgen (s. v. 6). Aber auch die fruchttragende Rebe bedarf der Reinigung, damit sie mehr Frucht trage. καθαίρειν im Bilde: säubern durch Wegschneiden der Wasserschößlinge, sachlich: das Glaubensleben läutern von den ihm anklebenden Schäden der Sünde, teils durch Trübsale und göttliche Züchtigungen (*Hngstb.*), teils durch die Wirksamkeit des Geistes Gottes, welcher von der Welt mehr und mehr frei macht (*Lthdt.*). Das Fruchttragen besteht nicht im Halten der Gebote (*Lcke.*), sondern in der Bethätigung des Glaubens und der Heiligung des Lebens, in Früchten des Geistes, Liebe, Freude, Friede, Geduld, Heiligkeit, Sanftmut, Keuschheit, Gerechtigkeit, Warheit (Gal. 5, 22. Eph. 5, 9. Röm. 14, 17).

V. 3 ff. „Ihr schon seid rein um des Wortes willen, das ich zu euch geredet habe." Der Ton liegt auf dem vorangestellten ἤδη; und ἡμεῖς erklärt sich daraus, daß der allgemeine Ausspruch v. 2 nun speciell auf die Apostel angewandt wird. διὰ τὸν λόγον wegen des zu euch geredeten Wortes, *sc.* welches sie im Glauben aufgenommen haben. ὁ λόγος ist die Verkündigung Jesu von seiner Sendung in die Welt, um alle, die an ihn glauben, zu retten. Durch dieses Wort hat Jesus die Jünger sich zugeeignet, zu seinen Reben gemacht, so daß sie Frucht tragen können. Dies sagt er ihnen aber nicht, um sie wegen des Ausschneidens zu beruhigen (*Lcke., God.*); denn wie schon *Augustin* bemerkt: *Quis enim in hac vita sit mundus, ut non sit magis magisque mundandus?* sondern um ihnen zu erklären, daß in ihrer Verbindung mit ihm die im Bilde vom Weinstocke und den Reben bezeichnete Gemeinschaft schon hergestelt ist. So in der Hauptsache *Mey., Lthdt., Weiß.* Daran schließt sich die Aufforderung v. 4: „Bleibet in mir und ich in euch" d. h. so bleibe ich in euch. ἐν ἐμοί nicht *an* mir (*Mey.*), sondern *in* mir, denn auch die Rebe ist nicht blos am Wein-

stocke, sondern wurzelt in ihm. Das Motiv zum Bleiben ist: „Wie die Rebe nicht von (oder aus) sich selbst Frucht bringen kann, wenn sie nicht im Weinstock bleibt, so könt auch ihr nicht Frucht bringen, wenn ihr nicht in mir bleibet.“ Um dies den Jüngern recht einzuprägen, spricht Jesus in v. 5 die in dem Gleichnisse veranschaulichte Warheit bestimt aus: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben.“ Hierauf entwickelt er (v. 5[b] u. 6), welche Folgen das Bleiben und das Nichtbleiben in ihm nach sich zieht. Wer in Jesu bleibt und in wem Jesus bleibt, derselbe bringt viele Frucht. Der Fortschritt der Rede liegt in dem φέρει καρπὸν πολύν und in der mit eigentlichen, das Bild verlassenden Worten zugesezten Begründung: „denn ohne mich könt ihr nichts thun.“ χωρὶς ἐμοῦ ist nicht gleichbedeutend mit χωρισθέντες ἀπ᾽ ἐμοῦ, außer Lebensgemeinschaft mit mir (*Mey.*), so daß in dem Satze das Unvermögen des natürlichen Menschen zu sittlichem Thun ausgesprochen wäre. Denn — wie schon *Luther* richtig hervorhebt — ‚Christus redet hier nicht von natürlichem und weltlichem Wesen und Leben, sondern von Früchten des Evangelii.‘ — ‚Er redet allein von seinem göttlichen Reich und Regiment, darin Gott selbst wohnet, regieret und wirket durch sein Wort und Geist zu geistlichem ewigen Leben. — In diesem Reich (spricht nun Christus) da seid ihr nichts, thut und vermöget nichts, wenn ihr nicht in mir seid und bleibet“ (Bd. 49, S. 298 f.). Doch sind die Worte nicht blos auf das apostolische Thun zu beziehen, sondern gelten von der gesamten Wirksamkeit im Reiche Gottes; denn sie sind an die Jünger als κλήματα Christi gerichtet, und in dieser Beziehung stehen die Apostel allen Gläubigen gleich. Daraus folgt dann allerdings auch das Unvermögen des natürlichen Menschen, aus eigener Kraft warhaft gute Werke zu vollbringen und, wie *August.* und die kirchlichen Dogmatiker aus diesen Worten geschlossen haben, überhaupt das Unvermögen des natürlichen Menschen, seine Seligkeit unabhängig von Christo zu schaffen, wogegen auch Paulus in Röm. 2, 14 f. eine höhere sittliche Thätigkeit des natürlichen Menschen, welche die einzig wahre ist, nicht lehrt, so daß *August.* mit Recht sagen konte, Christus habe so gesprochen *ut responderet futuro Pelagio.* — V. 6. „Wenn aber jemand nicht in mir bleibt, so wird er hinausgeworfen wie die Rebe und verdorret, und man sammelt sie und wirft sie ins Feuer, und sie wird verbrant.“ Diese Worte lehren, daß ein wirklicher Abfall solcher, die wirklich Jesu Jünger waren, erfolgen kann (*Lthdt.*). Dieser, die prädestinatianische Lehre verwerfende Ausspruch des Herrn läßt sich durch den Einwand von *Weiß*: ‚es sei doch nach 1 Joh. 2, 19 recht zweifelhaft, ob der Evangelist das Sein in Christo, dem das Bleiben nicht folgt, als ein warhaftes ansehen würde‘, nicht entkräften. Denn selbst zugegeben, daß sich aus der angef. Stelle die Unterscheidung von warhaftem und nicht warhaftem Sein in Christo ableiten lasse, so gehört doch diese Distinction gar nicht hierher, wo Christus von dem Bleiben in ihm redet und den Abfall von ihm oder das Scheiden aus seiner Lebensgemeinschaft nicht als ein nur mögliches, sondern als ein wirklich eintreten-

des lehrt, und zugleich lehrt, daß auch die Rebe, welche schon Frucht bringt, der Reinigung bedarf, um viel Frucht zu bringen. Wer als Rebe Christi schon Frucht trägt, der ist doch wirklich, nicht blos scheinbar in Christo. — Die Schilderung des Schicksals, welches den nicht in Christo Bleibenden, aus seiner Gemeinschaft sich Zurückziehenden trift, ist von der unfruchtbaren Rebe hergenommen. Eine solche Rebe wird hinausgeworfen, d. h. vom Weinstocke abgeschnitten und aus dem Weinberge entfernt, so daß sie verdorret; dann sammelt man sie (mit anderen verdorreten Reben) und wirft sie ins Feuer, in welchem sie verbrent. Diese bildliche Schilderung entspricht der Darstellung des Endgerichts in Mtth. 25, 41. 13, 41 f. 5, 22 u. a. Die Aoriste ἐβλήθη u. ἐξηράνθη drücken weder ein Pflegen aus (*Grot.*), noch stehen sie für das Futur (*Bg.-Cr.*), sondern drücken aus, daß dem Nichtbleiben die Verwerfung unmittelbar folgt, mit dem Abfalle factisch eintritt (*Lcke., Thol., de W., Hngstb., Lthdt.*). Vgl. für diesen Gebrauch des Aorists *Winer*, Gr. §. 40, 5. 6.

V. 7—11. Die Vv. 7—9 handeln von dem Segen, welchen das Bleiben in der Liebe Jesu bringt. V. 7. „Wenn ihr in mir bleibet und meine Worte in euch bleiben, so bittet was ihr nur wollet, und es wird euch werden." Das καὶ τὰ ῥήματα *cet.* ist nicht Bedingung des Bleibens in Christo (*Lcke., de W., Hngstb., God.*), sondern die notwendige Folge (*Mey., Lthdt., Weiß*). Nicht das will Jesus damit sagen, daß das Bewahren seiner Worte über ihr Bleiben in ihm entscheidet (*Hngstb.*), sondern daß das Bleiben in ihm das Halten seiner Worte nach sich zieht und fähig macht erhörlich zu beten. ὃ ἐὰν θέλητε ist mit Nachdruck voraufgestelt, und αἰτήσασθε (Imper. Aor.) die richtige Lesart. Jesus fordert sie zum Bitten auf, ermächtigt sie dazu, um ihnen die Erfüllung ihrer Bitten als zweifellos zuzusichern. Diese Ermächtigung hat aber das Bewahren seiner Worte insofern zur Voraussetzung, als die Worte Jesu die sie bleibend in sich aufgenommen haben, sie zum Bitten bewegen und bestimmen. Die Worte Jesu sind die ihr Leben und Wirken bestimmende Macht geworden, die sie zum Beten treibt, weil ihre eigene Kraft nicht hinreicht, um viel Frucht zu bringen. Der Aorist αἰτήσασθε ist vom Standpunkte der Zukunft aus gebraucht. — V. 8. „Darin wird mein Vater verherrlicht, daß ihr viele Frucht bringen möget, und so werdet ihr meine Jünger werden." Hier nent Jesus eine weitere selige Folge des Bleibens in ihm. ἐν τούτῳ ist nicht mit *Cyr., Lmp., Olsh., Mey.* rückwärts zu beziehen, so daß Gott durch die Gewährung des Gebets verherrlicht gedacht wäre, sondern vorwärts weisend, und durch ἵνα καρπ. φερ. näher bestimt, wie τοῦτο mit folgendem ἵνα in 6, 29 u. 40. Zwar wird der Vater in dem Fruchtbringen, nicht in der Verpflichtung dazu verherrlicht (*Mey.*); dennoch steht ἵνα nicht für ὅτι oder ἵνα — φέρητε statt des Infinit. ἐν τῷ φέρειν, sondern bezeichnet das Fruchtbringen als intendirt, in dem Sinne: daß ihr euch bestrebet, viel Frucht zu bringen, nach der im N. Test. nicht selten abgeschwächten telischen Bedeutung des ἵνα; vgl. *Winer* Gr. §. 44, 8. Durch den Aorist wird die Verherrlichung als

eine in der Zukunft eintretende Thatsache dargestelt. — Das καὶ γενήσεσθε (Futur) kann noch von ἵνα abhängen, vgl. ἰάσομαι 13, 40, außerdem 1 Kor. 9, 18. Eph. 3, 6. Gewichtiger aber werden die Worte, wenn man sie unabhängig von ἵνα für sich faßt, als weitere mit dem Fruchtbringen erzielte Frucht: daß sie Jesu wahre Jünger werden. — In v. 9 u. 10 ist noch ein Motiv zum Bleiben in der Liebe Jesu angeführt. „Wie mich der Vater geliebt hat, so habe ich euch geliebt. Bleibet in meiner Liebe.“ Seine Liebe, die Jesus ihnen erzeigt hat, soll die Jünger bewegen in derselben zu bleiben. Mit κἀγώ folgt der Nachsatz zu καθώς. In Präteritis spricht er von der Liebe die der Vater ihm und er den Jüngern erzeigt hat, weil er sein Leben in der Welt im Auge hat, an dessen Grenze er nun angekommen ist (*Lcke., Mey., Lthdt.* u. A.). Auf diese seine Liebe gründet er die Aufforderung: Bleibet in meiner Liebe. τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ ist nicht die Liebe zu mir (*Grot., Bäuml.*), sondern meine Liebe zu euch. Da aber diese Liebe ein Abglanz der Liebe des Vaters zu ihm ist, so sagt er damit den Jüngern implicite, daß wenn sie in seiner Liebe bleiben, sie der Liebesgemeinschaft des Vaters und Sohnes teilhaftig werden. — V. 10. In der Gemeinschaft seiner Liebe aber bleiben sie, wenn sie seine Gebote bewahren, so wie er die Gebote des Vaters bewahrt hat. ἀγάπη μου ist = ἀγάπη ἐμή v. 9. Die Gebote bewahren (τηρεῖν) heißt sie zur Richtschnur des Lebens machen, wie Jesus in allem seinen Thun den Willen des Vaters ausgeführt hat, 8, 29. 5, 30. 4, 34. — Die Liebesgemeinschaft mit Christo und dem Vater erfüllt das Herz mit seliger Freude. Mit dieser Verheißung schließt Jesus v. 11 die Mahnung zum Bleiben in seiner Liebe, die er in diesem Abschnitte so oft wiederholt hat. „Dies habe ich zu euch geredet, auf daß meine Freude in euch sei und eure Freude vollendet werde.“ ταῦτα geht nicht blos auf v. 9 u. 10 (*de W., God., Weiß*), sondern auf alles von v. 1—10 Gesagte (*Lcke., Mey., Hngstb., Lthdt.* u. A.). ἡ χαρὰ ἡ ἐμή ist nicht die von Jesu in den Jüngern gewirkte Freude (*Calv., Thol., Bg.-Cr., de W.*), was nicht zu χαρὰ ὑμῶν paßt, auch nicht die Freude Jesu an seinen Jüngern (*Aug., Lmp., Ebr., Hngstb.*), was sich wol mit der Lesart μείνῃ, aber nicht mit ᾖ vertrüge (*Lthdt.*), sondern die Freude, welche er vermöge der Liebe des Vaters hat, in der er steht. Diese seine Freude teilt er denen mit, die in seiner Liebe bleiben, und läßt sie dazu in ihnen wirksam sein, ihre eigene Freude völlig zu machen, welche damit, daß sie in seiner Liebe stehen, bereits in ihnen ist (*Hofm.* Schriftbew. II, 2 S. 325 f.). Für diese Auffassung, welcher *Lthdt., God.* u. *Weiß* beipflichten, ist entscheidend die Analogie von ἡ ἀγάπη ἡ ἐμή, besonders aber Joh. 17, 3. Zu πληρωθῇ vgl. 3, 29.

V. 12—17. *Die Liebe zu einander.*[1] Zur seligen Freude der Liebe Jesu gelangen seine Jünger, wenn sie sich unter einander so lieben, wie er sie geliebt hat. Dieser Gedanke verknüpft die folgende Mah-

1) In v. 13 hat *Tisch. 8* τις der Rec. mit *ABD*LX al.* nur nach ℵ**D** u. Codd. der Itala gestrichen; und in v. 14 nach ℵ*DLX al.* ἃ (in *B* ὅ) statt der Rec. ὅσα mit ΑΙΓΔΛΠ *al.* aufgenommen.

nung zu brüderlicher Liebe mit der vorherigen Darlegung der Liebesgemeinschaft Jesu mit den Jüngern. — V. 12. „Dies ist mein Gebot, daß ihr einander liebet, wie ich euch geliebet habe.“ Nach v. 10 bleiben sie in seiner Liebe, wenn sie seine Gebote halten. Die ἐντολάς μου (v. 10) faßt Jesus hier zusammen in das eine Gebot (ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμή), einander so zu lieben, wie er sie geliebt hat. Wie die Liebe Gottes sich in der Liebe des Nächsten zeigen muß, so die Liebe zu Christo in der brüderlichen Liebe nach seinem Vorbilde; vgl. 13, 34. Dieses Vorbild hat er in der Hingabe seines Lebens für die Freunde gegeben. — V. 13. „Größere Liebe hat niemand als diese, daß er sein Leben für seine Freunde hingibt.“ Wegen τὴν ψυχὴν τιθέναι s. die Erkl. zu 10, 11. Nach Röm. 5, 6 ff. hat Gott die Größe seiner Liebe gegen uns darin gezeigt, daß Christus ὑπὲρ ἀσεβῶν starb. Hier aber hebt Jesus nur den Gesichtspunkt der Liebe gegen Freunde hervor, um den Jüngern seine Liebe als den höchsten Grad der Freundesliebe als Vorbild aufzustellen. Diese beiden Gesichtspunkte schließen zwar einander nicht aus, da ja auch die Apostel noch ἀσθενεῖς κατὰ σάρκα (Röm. 5, 6) waren, sind aber doch nicht so mit einander zu verbinden, daß hier das Verhältnis zur Feindesliebe mit in Betracht zu ziehen wäre. — V. 14. Freunde Jesu sind aber die Jünger, wenn sie thun was er ihnen gebietet. ἃ ἐντέλλομαι ὑμῖν ist sachlich gleich dem τὰς ἐντολάς μου τηρεῖν v. 10, und nicht nach v. 17 auf das ἀγαπᾶν ἀλλήλους zu beschränken. Dies zeigt die weitere Entwickelung des Begriffs der φίλοι in v. 15 f. „Nicht mehr nenne ich euch Knechte, denn der Knecht weiß nicht was sein Herr thut. Euch aber habe ich Freunde genant, weil ich alles, was ich von meinem Vater gehört, euch kundgethan habe.“ οὐκέτι nicht mehr nent er sie δοῦλοι Knechte, die nur den Willen des Herrn vollziehen sollen, wie bisher 12, 26. 13, 13 f., sondern Freunde, ohne daß sie damit aufhören, seine δοῦλοι zu sein. Das Verhältnis des φίλος zum δοῦλος ist ein relatives, kein exclusives. Der Unterschied wird nur dahin bestimmt, daß der δοῦλος nicht weiß, τί ποιεῖ αὐτοῦ ὁ κύριος d. h. nicht: was sein Herr thun will (*Grot.*), sondern was Beweggrund und Zweck oder das innerste Wesen seines Thuns ist. *Servus tractatur ut ὄργανον, instrumentum (Beng.).* Den Jüngern aber hat er alles kundgethan, was er von seinem Vater gehört hat, d. h. den ganzen Heilswillen des Vaters, zu dessen Vollziehung er auf Erden erschienen ist. Dies ergibt sich aus dem Contexte und wird von *Calv.* so umschrieben: *nihil eorum quae in salutem nostram erant, et quae scire nostra referebat, omisit Christus apud suos discipulos.* Hiernach ist ἃ ἤκουσα nicht mit *Lcke., Olsh., Stier* auf ‚das was ich als zu Sagendes für euch gehört habe‘, zu beschränken; auch ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου weder mit *Weiß* von dem ‚ihm nach seinem Sohnesverhältnisse stets offenbaren und durchsichtigen Willen Gottes‘ zu deuten, noch mit *Beyschl.* auf Offenbarungen, die er auf Erden empfangen hat, zu reduciren, um ein aus der Präexistenz mitgebrachtes Wissen auszuschließen. Gemeint ist vielmehr alles, was er in der Gemeinschaft mit dem Vater vor und nach seiner Menschwerdung vernommen

hat. Daß aber das πάντα nicht mit 16, 12 im Widerspruch steht, bedarf kaum der Bemerkung, da es sich in 16, 12 um das handelt, was die Jünger zur Zeit noch nicht tragen können, hier dagegen davon die Rede ist, daß er ihnen nicht aus Mangel an Liebe und Vertrauen etwas vorenthalten hat. Die Kundmachung des ganzen Heilswillens mußte selbstverständlich sich nach der Fassungskraft der Jünger richten. Die Mitteilung von ihnen zur Zeit unfaßbaren Geheimnissen hätte für das Verständnis des göttlichen Heilswillens nur hinderlich sein können.

V. 16. „Nicht ihr habt mich euch erwählt, sondern ich habe euch mir erwählt und euch gesezt, daß ihr hingehet und Frucht bringet und eure Frucht bleibe, auf daß alles, was ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, er euch gebe." Hier hebt Jesus ein neues Moment für das Bleiben in seiner Liebe (v. 9 u. 14) hervor (*Hngstb., Weiß*). Nicht die Jünger haben Christum erwählt, sondern Christus hat die Jünger erwählt. ἐκλέγεσθαι (im Med. sich erwählen) ist der technische Ausdruck für die Erwählung der Jünger aus dem Volke Israel und ihre Aufnahme in seine Gemeinschaft, um sie zur Einführung seines Werkes in die Welt zu befähigen, vgl. 6, 70. 13, 18. Dieser Zweck ihrer Erwählung ist in καὶ ἔθηκα *cet.* genant. ἔθηκα ὑμᾶς heißt nicht: ich habe euch als meine Jünger bestelt oder eingesezt, so daß es nur die selbstherrliche Anweisung ihrer Bestimmung oder ihres Berufes noch stärker als ἐξελεξάμην hervorheben würde (*Mey., Weiß*); auch nicht: ich habe euch gepflanzt (*Chrys., Theophyl., Euthym.*), so daß das Bild vom Weinstock wieder aufgenommen würde, oder ein neues vom Fruchtbaum einträte (*Beng., Olsh.*), weil dazu ὑπάγητε nicht paßt; sondern gesezt in das Liebesverhältnis zu mir, damit ihr von da aus in die Welt gehet und in lebendiger Thätigkeit Frucht schaffet. καρπὸν φέρειν bezieht sich zwar zunächst auf die apostolische Berufswirksamkeit, ist aber nicht darauf zu beschränken, da was Jesus hier den Aposteln sagt, von allen seinen Jüngern gilt, sondern schließt auch das Fruchtschaffen in christlicher Liebesthätigkeit überhaupt in sich. Solche Frucht die da bleibet, nicht vergänglich ist, nicht blos nach ihrem Erfolge für sie selbst für das ewige Leben dauernd (4, 36), sondern auch für die Welt, die durch das Evangelium gerettet werden soll. Das folgende ἵνα ὅ τι ἂν *cet.* ist dem ἵνα ὑμεῖς ὑπάγητε nicht coordinirt, so daß die Gebetserhörung als die bleibende Frucht gemeint wäre (*Lcke., de W., Stier, Mey., God., Weiß*), denn dann ‚würde die Stellung der Sätze richtiger die umgekehrte sein, da das zweite durch das erste näher bestimt wird' (*Lthdt.*), indem die Gebetserhörung ein Mittel zu vielem Fruchtbringen ist. Das zweite ἵνα ist dem ersten subordinirt (*Olsh., Ebr., Lthdt., Hngstb.*), doch das Verhältnis der beiden Sätze nicht so zu fassen, daß das Fruchtbringen die Jünger in den seligen Stand sezt erhörlich beten zu können (*Hngstb.*), oder daß ihnen dann auch wird ‚gewährt werden, was sie in rechtem Dienste Jesu und für denselben in Jesu Namen bitten' (*Lthdt.*), sondern so, daß sie dadurch in die Gemeinschaft mit dem Vater gelangen, der

ihnen alles, was sie in Jesu Namen bitten, geben wird, wodurch ihre Freude vollendet wird (16, 23 u. 24). — V. 17. Mit der Wiederholung des Gebotes, einander zu lieben, beschließt Jesus die Mahnung zum Bleiben in der Gemeinschaft mit ihm und dem Vater, um in v. 18 zur Belehrung der Jünger über ihre Stellung zur Welt überzugehen.

V. 18—27. **Das Verhältnis der Jünger zur Welt und ihr Beistand.**[1] — In diesem Abschnitte erklärt Jesus den Jüngern aus ihrer Stellung zu ihm, daß und warum die Welt sie hassen werde (v. 18—25) und verheißt ihnen den Geist der Wahrheit als Beistand (v. 26 f.). Zuerst zeigt er, daß dieser Haß sich notwendig aus ihrem Verhältnisse zur Welt ergibt (v. 18—20) und seinen tieferen Grund darin hat, daß die Welt den Vater nicht kent und in seiner Person den Vater haßt (v. 21—24), damit aber nur das Wort der Schrift warmacht (v. 25), jedoch sein Werk nicht hindern wird, weil der Paraklet, den er vom Vater ihnen sendet, mit den Jüngern von ihm zeugen wird (v. 26—27). Der Zweck dieser Darlegung ist nicht sowol, den Jüngern Trost zu spenden (*Mey.* u. v. A.), als vielmehr ihnen den Grund des Hasses klar zu machen, damit sie, wenn sie ihn erfahren, im Glauben an ihn nicht irre werden, wie 16, 1 gesagt ist (*Hngstb., Lthdt., Weiß*).

V. 18—20. „Wenn euch die Welt hasset, so erkennet, daß sie mich eher denn euch gehaßt hat. Wenn ihr von der Welt wäret, so würde die Welt das Eigene lieben; weil ihr aber nicht von der Welt seid, sondern ich euch aus der Welt ausgewählt habe, deshalb haßt euch die Welt.“ εἰ μισεῖ sezt den Haß nicht blos als möglich, sondern als bestimt eintretend. γινώσκετε ist Imperativ. Sie sollen erkennen, daß die Welt ihn eher als sie gehaßt hat. πρῶτον ὑμῶν eig. zuerst im Vergleich mit euch, s. zu 1, 18. Diese Erkentnis soll sie stärken, daß sie sich durch den Haß nicht entmutigen lassen. Den Haß der Welt erfuhren die Apostel zunächst vonseiten der Juden, aber wie wir schon aus der Apostelgesch. c. 19, 23 ff. sehen, bald auch vonseiten der Heiden. Auch Jesus selbst hat zwar hauptsächlich den Haß der jüdischen Oberen erfahren, aber bei seiner Verurteilung vor Gericht wurden doch Pilatus und Herodes Freunde, die zuvor einander feind waren (Luk. 23, 12), und Pilatus überantwortete Jesum, obgleich er keine Schuld an ihm fand, doch zur Kreuzigung, um sich den jüdischen Oberen gefällig zu erweisen. — V. 19. Dieser Haß entspringt daraus, daß wie Jesus so auch seine Jünger nicht der ungläubigen Menschen-

---

1) In v. 18 hat *Tisch. 8* das zu πρῶτον gehörende ὑμῶν der Rec. nur auf Grund von ℵ*D* u. Codd. der It., Copt., Armen. u. Aethiop. gestrichen; mit Unrecht, da es durch *ABILNX al.* u. die anderen Verss. bezeugt ist. — V. 21. Statt der Rec. ὑμῖν (mit ΑΙΝΓΔΛΠ) ist nach ℵ*BD***L*, Minusk. u. Verss. mit *Tisch. 8* εἰς ὑμᾶς aufzunehmen, da ὑμῖν sich als Erleichterung kundgibt. — In v. 22 u. 24 ist die von *Tisch. 8* aufgenommene Alexandrinische Form εἴχοσαν durch ℵ*BLΠ al.* bezeugt, statt deren die Rec. mit *AD*²*IXΓΔΛ* εἶχον hat. In v. 24 ist ἐποίησεν statt der Rec. πεποίηκεν (in *EGHM al.*) durch ℵ*ABDIKL al.* entscheidend bezeugt. — In v. 26 fehlt δέ bei ὅταν (Rec. mit *ADIL al.*) in ℵ*BΔ al.* und ist von *Tisch. 8* als Verbindungszusatz gestrichen worden.

welt angehören. Wie Jesus nicht aus dieser Welt ist, sondern von oben her (8, 23), nämlich von Gott ausgegangen ist, so hat er seine Jünger aus der Welt herausgewählt, der Weltgemeinschaft entnommen und in seine anders geartete Gemeinschaft gesezt. Deshalb kann ihnen vonseiten der Welt nur widerfahren, was Christo von derselben widerfuhr. Christus, der nicht aus dieser Welt stamt und die Welt, die ἐν τῷ πονηρῷ liegt, sind unvereinbare Gegensätze. So lange die Menschheit Welt bleibt, kann sie nicht anders als Christum und seine Jünger hassen, weil diese nicht τὸ ἴδιον des κόσμος sind, nicht die Eigenart der Welt an sich tragen. — V. 20. ‚Daß seine Jünger aber von der Welt Haß zu erwarten haben, können sie leicht erkennen, wenn sie nur von dem Worte, das er über ihre Stellung zu ihm gesprochen hat, eine Anwendung auf ihr Verhältnis zur Welt machen' (*Lthdt.*). „Erinnert euch des Wortes, das ich euch gesagt habe: ein Knecht ist nicht größer als sein Herr. Wenn sie mich verfolgt haben, so werden sie auch euch verfolgen; wenn sie mein Wort bewahrt haben, so werden sie auch das eurige bewahren." Dieses Wort hatte Jesus in 13, 16 gesprochen und wendet es hier in anderem Sinne als dort an, nämlich so, wie er es schon Mtth. 10, 24 angewendet hat. Das Subject zu ἐδίωξαν und zu ἐτήρησαν ist dasselbe, nämlich ὁ κόσμος, nur der Collectivbegriff dieses Wortes pluralisch ausgedrükt; nicht die Menschen im Allgemeinen, unter denen auch gute sein können, die eine Ausnahme bilden (*Olsh., Bg.-Cr., God.*), wonach beim ersten Satze an die große Menge, beim zweiten an die Ausnahmen zu denken wäre. Beides, die Verfolgung und das Bewahren seines Wortes hat Jesus nicht blos so erfahren, daß die Masse des jüdischen Volks ihn verfolgte und einzelne als Ausnahmen sein Wort bewahrten, sondern auch so, daß von seinen Verfolgern nicht wenige durch die Kraft seines Wortes überwunden dasselbe aufnahmen und bekehrt wurden. Dieselbe Erfahrung werden seine Jünger machen. Die Erwähnung des τηρεῖν τὸν λόγον neben dem διώκειν darf nicht veranlassen, dem τὸν λόγον τηρεῖν die dem johanneischen Sprachgebrauch fremde Bed. das Wort belauern (mit *Beng.* und Aelteren, bes. *Wolf*) zu geben, oder den zweiten Satz mit *Lmp., Stier* ironisch zu fassen, was dem Ernste und der Stimmung der Rede nicht entsprechen würde. Da Jesus beide Fälle erlebt hatte, so konte er auch den Jüngern das Erleben beider voraussagen, ohne den zweiten Fall hier weiter auszuführen.

In v. 21—25 dekt er den Jüngern den tieferen Grund der ihnen bevorstehenden Verfolgung auf (*Hngstb., Ew., Weiß*). V. 21. „Aber dies alles werden sie euch thun um meines Namens willen, weil sie den nicht kennen, der mich gesandt hat." ταῦτα πάντα geht auf die Verfolgung und alle in v. 18 u. 20 angedeuteten Aeußerungen des Hasses gegen die Jünger, sezt aber nicht voraus, ‚daß der erste der v. 20 gesezten Fälle allein stattfindet' (*Weiß*), was den Thatsachen widersprechen würde, sondern zeigt nur, daß Jesus hier nicht überhaupt den Erfolg der apostolischen Wirksamkeit beleuchten, sondern nur den Jüngern Trost und Mut zusprechen will. Der Nachdruck liegt auf διὰ

τὸ ὄνομά μου, nicht auf ὅτι οὐκ οἴδασιν *cet.* (*Lcke., de W., Stier, Hngstb.*), welches nur den Grund des Hasses angibt. „Wegen meines Namens" d. h. ‚weil mein Name euer Bekentnis ist.' So richtig *Mey.* u. A., falls man nur den biblischen Begriff des ὄνομα in seiner Tiefe erfaßt, nicht blos daran denkt, ‚daß Jesus sich Gottes Sohn nante, worin die Juden eine Lästerung fanden' (*Weiß*). Der Name ist Offenbarung des Wesens der Person, wie schon die Vergleichung des διὰ τὸ ὄνομά μου in Mtth. 10, 22 mit dem ἕνεκεν ἐμοῦ in der Parallelstelle Mtth. 5, 11 lehrt. Weil Jesus sich durch Wort und That als Sohn Gottes bezeugte, verfolgten ihn die Juden; und weil seine Jünger ihn als den Sohn Gottes, welchen der Vater zur Erlösung der Menschen gesandt hat, verkündigen, deshalb erleiden auch sie von Juden und Heiden Verfolgung, weil diese Gott den Vater nicht erkennen. Darin lag ein starker Trost für die Jünger, vgl. Act. 5, 41. 2 Kor. 12, 10 f. Gal. 6, 17. Phil. 2, 17 f. — V. 22 ff. Mit der Verfolgung der Jünger Jesu zieht die Welt sich Sünde zu. V. 22. „Wäre ich nicht gekommen und hätte zu ihnen geredet, so hätten sie nicht Sünde; nun aber haben sie keinen Vorwand wegen ihrer Sünde." Sünde haben die Verfolger nicht wegen ihres οὐκ εἰδέναι v. 21 (*Lcke., Ebr., Ew., God., Weiß*), sondern weil sie sein Kommen und Reden d. h. sein Auftreten und seine Bezeugung als Sohn Gottes, den der Vater gesandt hat, nicht angenommen haben (v. 22 u. 24), also wegen ihres Unglaubens (*Beng., Lthdt., Hngstb.* u. A.). νῦν δέ jezt aber, da Jesus sich ihnen so bezeugt hat, haben sie keine πρόφασις keinen Vorwand (Act. 27, 30. Mrk. 12, 40), keine Ausrede wegen ihrer Sünde. Der Sünde der Nichtannahme des Zeugnisses Jesu lag Haß zu Grunde, der in der Verfolgung zu Tage trat. Diesen verborgenen Grund ihrer Feindschaft hebt Jesus hervor. V. 23. „Wer mich hasset, haßt auch meinen Vater." Da Jesus sich als Sohn Gottes erwiesen hat, so folgt daraus, daß der gegen ihn gerichtete Haß auch den Vater trift. — V. 24. Zu diesem Hasse hatten aber die Juden um so weniger Grund, da Jesus sich nicht blos durch sein Wortzeugnis als Sohn Gottes kundgegeben hat, sondern auch durch seine Werke. „Wenn ich nicht die Werke unter ihnen gethan hätte, die kein anderer gethan hat, so hätten sie nicht Sünde; nun aber haben sie sowol gesehen als auch gehaßt wie mich so meinen Vater." Werke, welche kein anderer gethan hat, die also Jesus nur als Sohn Gottes thun konte, vgl. 3, 2. 9, 32. Werke, die er auch gegen die Juden als Werke des Vaters geltend machte (5, 36. 10, 25). Nun aber haben sie sowol gesehen als auch gehaßt. Das Object zu ἑωράκασιν sind nicht die ἔργα, sondern wie die Verbindung der beiden Verba durch καί — καί zeigt, das folgende καὶ ἐμὲ καὶ τὸν πατέρα μου. In den Werken Jesu haben sie sowol den Sohn als auch den Vater gesehen. Die Werke waren Offenbarungen des Vaters in dem Sohne. In der Nichtanerkennung derselben that sich Haß kund. Wenn das ὁρᾶν ihnen jede Entschuldigung nimt, so wird in dem μισεῖν die Größe ihrer Schuld offenbar. — V. 25. Doch ist auch dies nicht zufällig geschehen. „Aber damit erfült würde das Wort, das in eurem Gesetze geschrieben

ist: Sie haßten mich ohne Ursache.“ Zu ἀλλά ergänzt *Mey.* aus dem Vorhergehenden μεμισήκασίν με. Dies ist einfacher als die Ergänzung von τοῦτο γέγονεν, die auch zulässig wäre, s. zu 13, 18. Das angeführte Schriftwort findet sich sowol in Ps. 35, 9 als in Ps. 69, 5 und lautet in beiden Stellen nach der LXX: οἱ μισοῦντές με δωρεάν, wo δωρεάν als Uebersetzung des hebr. חִנָּם *immerito* bedeutet, nicht *gratis* nach griechischem Sprachgebrauche. Ob der Spruch aus Ps. 35 oder Ps. 69 genommen ist, läßt sich nicht entscheiden und ist für die Sache von keinem Belange. Nach der Ueberschrift sind die beiden Psalmen von David, und solte auch Ps. 69 von Jeremia sein, wofür manches geltend gemacht wird (vgl. *Delitzsch* Comm. zu demselben), so könte die Leidensgeschichte dieses Propheten ebenso gut wie die des Königs David vorbildlich auf Christum sein, da in Christo sowol die Prophetie des A. Test. als das theokratische Königtum Israels zur vollen Erfüllung gelangt ist. ἵνα πληρωθῇ ist hier wie 13, 18 nicht so gemeint, daß der Evangelist in dem Psalm den Messias von dem gegen seine Person sich richtenden Hasse weißagend voraussetze (*Weiß*), sondern so, daß er das Psalmwort nur typisch auf Christum bezogen hat, indem er den leidenden Gerechten, der in dem Psalme über den Haß seiner Feinde klagt, als Typus Christi des vollkommen Gerechten gefaßt hat. Dieses typische Verhältnis darf man freilich nicht so verallgemeinern, als ob es sich ‚nur um die Weißagung einer zur messianischen Zeit eintretenden Erscheinung handelte (*Weiß*). Die Schrift enthält Gottes Wort, das sich erfüllt und erfüllen muß, aber die Erfüllung ist darum nicht göttliches Verhängnis, welches die Person, die ein solches Wort erfüllt, wider ihren Willen dazu treibt, sondern Erfüllung einer im voraus verkündigten Ordnung Gottes, wodurch weder die menschliche Freiheit aufgehoben noch die Sünde entschuldbar gemacht wird. Was David oder ein Prophet in dem von Gott in seinem Reiche ihm angewiesenen Amte erduldete, wer eine Realweißagung, die sich in Christo dem Vollender des Reiches Gottes erfüllen solte. — Weil nun die ungläubige Welt Christum und Gott ohne Ursache haßt, so können auch die Jünger Christi diesem Hasse nicht entgehen und sollen durch denselben sich in der Ausrichtung ihres Berufes nicht irre machen lassen. ὁ νόμος ὑμῶν nent Jesus die Schrift in demselben Sinne, in welchem er 8, 17 zu den Juden von τῷ νόμῳ τῷ ὑμετέρῳ redet: ihr Gesetz, auf welches sie ihre Opposition gegen Jesum gründeten. ὁ νόμος für ἡ γραφή wie 10, 34.

V. 26 u. 27. Doch wird der Haß der gottfeindlichen Welt gegen die Jünger Jesu das Zeugnis von Christo nicht unterdrücken. Jesus geht zwar zum Vater und läßt seine Jünger in der Welt zurück, aber er läßt sie nicht allein, sondern sendet ihnen den Geist der Warheit als Beistand, der von ihm zeugen wird. V. 26. „Wenn der Beistand kommen wird, den ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Warheit der vom Vater ausgeht, derselbe wird von mir zeugen.“ Mit dem Hinweise auf den Beistand des Geistes, welcher von ihm zeugen werde, will Jesus nicht zeigen, ‚wie der Haß der Welt gegen ihn auch

ferner ein grundloser ist und bleibt' (*Weiß*). Dieser Gedanke ergibt sich weder aus dem Wortlaute dieser beiden Verse, noch aus dem Contexte. Die Thatsache, daß der Geist und die Jünger nach Jesu Weggange aus der Welt von ihm zeugen, beweist nicht, daß die Welt Jesum ohne Grund gehaßt hat, sondern nur, daß dieser Haß das Zeugnis von Christo nicht aus der Welt schaffen wird. Dies will der Herr seinen Jüngern zum Troste sagen, nicht aber eine doctrinäre Erörterung über die Grundlosigkeit dieses Hasses geben. Zu viel wird dagegen in die Worte gelegt, wenn man darin die siegreiche Macht des Geisteszeugnisses ausgesprochen findet (*Lcke., de W., Ebr.*). Denn davon ist nicht die Rede, sondern nur die Thatsache des Zeugnisses wird betont (*Lthdt.*). Die Worte: wenn der Paraklet kommen wird, weisen auf 14, 16 u. 26 zurück, wo Jesus den Jüngern schon die Sendung desselben zugesagt hat. Da der Vater ihn auf Jesu Bitte sendet (14, 16), so kann Jesus die Sendung desselben von sich aussagen. Dies wird durch ἐγώ betont, um den Gedanken vorzubereiten, daß er als Geist im Dienste Christi kommend von Christo zeugen wird (*Lthdt.*). Wie 14, 17 wird er auch hier τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας genant, und ἀλήθεια steht hier in derselben Bedeutung wie dort. Die folgende Bestimmung: der vom Vater ausgeht, besagt nicht daß in ihm Gottes Zeugnis selbst der Welt gegenübertritt und also den Haß gegen dasselbe ebenso den Haß gegen Gott involvirt wie den Haß gegen Christum (*Weiß*), denn vom Hasse der Welt gegen den Geist ist hier gar nicht die Rede; vielmehr wird dadurch nur die Aussage, daß er der Geist der Warheit ist, begründet. Da er vom Vater ausgeht, so kann er von der Warheit Gottes zeugen, sowie er von Christo zeugen wird, da Christus ihn sendet. Das παρὰ τοῦ πατρός bei πέμψω soll nicht blos das παρὰ τ. πατρὸς ἐκπορ. vorbereiten (*Weiß*), sondern drükt das Verhältnis des Geistes zu Christo aus, wie das ἐκπορ. παρὰ τ. πατρ. sein Verhältnis zu Gott dem Vater. Uebrigens zeigt die parallele Stellung des παρὰ τ. πατρός in beiden Sätzen, daß ἐκπορεύεται nicht mit den Kchvv. u. mit *Stier* u. *God.* von dem *actus hypostaticus* oder dem immanenten Subsistenzverhältnisse des Geistes zu Gott zu verstehen ist[1] und das Präsens zeitlos das Wesen des Geistes ausdrükt (*Lcke.*), denn ἐκπορεύεται ist geschichtlich gemeint wie das πέμψω. Der Geist geht vom Vater aus, wenn er von Christo gesandt wird. Durch das πέμψω erhält auch das Präs. ἐκπορεύεται seine nähere Bestimmung. So mit *Hofm.*

1) Ueber den dogmatischen Gebrauch dieser Stelle in dem Streite der occidentalischen mit der griechischen Kirche hat schon *Beza* bemerkt: *Itaque hujusmodi testimonia nec a Graecis* (gegen das *filioque*) *nec contra Graecos* (gegen das διὰ τοῦ υἱοῦ ἐκ τοῦ πατρός) *satis apposite sunt citata.* — In neuester Zeit hat *Hilgf.* (das Evang. Joh. S. 101 f.) wieder die hypostatische Beziehung, und zwar im Sinne gnostischer Emanation betont. Dagegen hat *de W.* den Sinn dahin verflacht, daß ‚blos die heilige Begeisterung der Christen damit als eine nicht weltliche, unreine, sondern aus Gott hervorgehende Erscheinung bezeichnet werden soll', wogegen auch *Weiß* bemerkt, daß ‚hier gerade aufs stärkste der Geist als eine analoge (persönliche) Erscheinung wie Christus selbst aufgefaßt wird.'

(Schriftbew. 1, 203 f.) u. *Lthdt.* auch *Mey., Hngstb.* u. *Weiß.* ἐκεῖνος jener, der so charakterisirte παράκλητος, wird zeugen περὶ ἐμοῦ d. h. von meiner Person und meinem Werke. — V. 27. „Und ihr aber zeuget, denn ihr seid von Anfang bei mir." καί — δέ wie 6, 51. 8, 17; καί ein neues Moment hinzufügend und dieses durch δέ als ein anderes hervorhebend. Dadurch wird das Zeugnis der Apostel von dem Zeugnisse des heil. Geistes unterschieden, das nicht durch die Apostel abgelegt zu denken ist. Dagegen läßt sich das ὑμῖν πέμψω nicht geltend machen, denn ὑμῖν besagt nicht, daß der heil. Geist durch die Apostel, sondern nur daß er ihnen beistehend zeugt. Zwar sehen wir aus der Erfüllung, daß die Apostel des Geistes voll wurden und redeten wie der Geist ihnen gab auszusprechen, vgl. Act. 2, 4 mit 1, 8 u. 4, 8. 31. Auch Petrus unterscheidet Act. 5, 32 das Zeugnis des heil. Geistes von dem der Apostel, vgl. noch Act. 15, 28. Der heilige Geist ist demnach hier nicht ‚nach seiner Einwohnung in den Aposteln' in Betracht gezogen, aber auch nicht blos ‚nach seiner unmittelbaren Wirksamkeit in den Gemütern derer, welchen sie das Wort verkünden' (*Hngstb.*). Die Apostel zeugen, weil sie von Anfang an bei Jesu sind; ihr Zeugnis ist also ein geschichtliches, besteht in der Verkündigung dessen was sie von Christo gesehen, gehört und erfahren haben (1 Joh. 1, 1). Dabei werden sie zwar auch vom heiligen Geiste unterstüzt (14, 26), aber darin geht das Zeugnis des Geistes von Christo nicht auf. Der heil. Geist wirkt sowol durch die Apostel, indem er sie in die ganze Warheit einführt und die Warheit sie in der rechten Weise bezeugen lehrt, als auch mit oder neben den Aposteln durch Erweisung der Gotteskraft ihres geschichtlichen Zeugnisses mittelst Zeichen und Wunder, welche den zum Glauben Gekommenen folgen (Mrk. 16, 17 f.). — μαρτυρεῖτε steht nicht imperativisch (*Hofm., Bg.-Cr.*), sondern indicativisch und nicht im Sinne des Futurs. Ein Gebot zu zeugen paßt nicht in diesen Zusammenhang, und gegen die futurische Fassung spricht das Präs. ἐστί in dem folgenden Begründungssatze. μαρτυρεῖτε s. v. a. ihr seid Zeugen, sagt Jesus, weil sie als Zeugende vom Anfange seiner messianischen Wirksamkeit an (vgl. Act. 1, 21 f.) schon bei ihm sind und bezeugen können, was er war und gewirkt hat, während der Geist erst kommen wird, um von Jesu zu zeugen. Somit wird die ungläubige Welt nach Jesu Hingange zum Vater das Zeugnis von Christo und seinem Werke nicht zu unterdrücken vermögen. Und ‚dies doppelte Zeugnis, das des heiligen Geistes und das historische, geht noch jezt in der Kirche Hand in Hand' (*Hngstb.*).

Cap. XVI. Die Verheissung des Geistes der Warheit, das Wiedersehen und die Vollendung der Gottesgemeinschaft der Jünger.

Die Vv. 1—4 dieses Cap. werden von vielen Ausll. mit c. 15 verbunden und sind auch nach ihrem Inhalt mit dem in 15, 18—25 Ge-

sagten verwandt. Aber ebenso verwandt sind auch v. 5—15 mit 15, 26 f. als weitere Ausführung des 15, 26 erwähnten Zeugnisses, welches der den Jüngern als Beistand zugesicherte Geist der Warheit von Christo ablegen wird. Daß mit v. 1 ein neuer Abschnitt begint, ersieht man bei Vergleichung von v. 1 mit 15, 11. Wie dort mit ταῦτα λελάληκα ὑμῖν das Vorhergehende (15, 1—10) zusammengefaßt ist, so auch hier mit derselben Redewendung das 15, 18—27 Gesagte, nur daß das Vorhergehende hier durch ἵνα μὴ σκανδαλισθῆτε in v. 2—5 nochmals kurz motivirt wird, so daß v. 1—4 zur Grundlegung und Einführung des v. 5—15 Folgenden dienen.

V. 1—4.[1] „Dies habe ich zu euch geredet, auf daß ihr euch nicht ärgert." σκανδαλίζεσθαι Anstoß nehmen, trop. im Glauben irre werden, vgl. Mtth. 11, 6. 13, 21. 24, 10. — V. 2. Zu solchem Anstoß könte ihnen die Verfolgung vonseiten der Welt gereichen. Der Haß der Welt wird soweit gehen, daß sie die Jünger in den Bann thun wird. „Sie werden euch in den Bann thun." Ueber ἀποσυναγώγους ποιεῖν aus der Synagoge ausschließen, s. zu 9, 22. Subject ist der ungläubige κόσμος in seinen jüdischen Repräsentanten, wie 15, 20 ff. — „Ja es komt die Stunde, daß jeder der euch tödtet, meinen wird Gott einen Dienst zu thun." ἀλλά steigernd: *immo;* nicht blos aus der Synagoge stoßen, sondern sogar. λατρεία Gottesdienst, Cultus, mit προσφέρειν verbunden: ein Opfer Gott darbringen; vgl. Mtth. 5, 23. Hebr. 5, 1 u. zu λατρεία Röm. 12, 1. Hebr. 9, 1. 6.[2] — Diesen Haß haben die Jünger Jesu vom Tage des Stephanus an nicht blos von den Juden, sondern auch von Heiden erfahren; nicht erst im zweiten jüdischen Kriege, wie *Hlgf.* Einl. S. 739 annimt. — V. 3. „Und dies werden sie thun, weil sie weder den Vater noch auch mich erkant haben." Auf diesen Grund der Feindschaft weist Jesus nochmals (vgl. 15, 21) hin, nicht um dieselbe zu entschuldigen, oder gar in der Absicht, um die Verfolger den Jüngern verächtlich zu machen *(ut coecum eorum furorem altis animis despiciant apostoli. Calv., Hngstb.),* sondern in tiefer Wehmut über die Blindheit der Widersacher; vgl. Luk. 19, 41 f. — V. 4. „Aber dies habe ich zu euch geredet, damit, wenn ihre Stunde komt, ihr dessen eingedenk seid, daß ich es euch gesagt habe." Mit ἀλλά bricht die Rede ab und kehrt zu dem Gedanken v. 1 zurück, um von v. 5 an zu einem neuen Punkt überzugehen. Wenn die Verfolgung kommen wird,

---

1) V. 3. Das ὑμῖν der Rec. nach ποιήσουσιν findet sich nur in ℵ*D*, etlichen Minusk. u. Verss., und ist von *Tisch. 8* mit Recht weggelassen worden. — In v. 4 haben *ABL*Π*, Minusk., Goth., Syr. αὐτῶν nach ἡ ὥρα, welches *Lchm.* aufgenommen, dagegen *Tisch. 8* weggelassen hat, weil es in ℵ*AD*ΥΓΔΛ *al.* u. Verss. fehlt. Aber die Vermutung, daß es durch Umstellung aus dem nach μνημονεύητε folgenden αὐτῶν hereingekommen sei, hat weniger Warscheinlichkeit als die, daß es als ungewöhnlich weggelassen wurde.

2) Als Beleg für diesen jüdischen Fanatismus pflegt der Spruch: *Quisquis effundit sanguinem impii, idem facit ac si sacrificium offerat* (הקריב קרבן) aus *Jalkut Schimeoni in Pentat. fol. 245* u. *Bammidbar Rabba fol. 329* angeführt zu werden.

soll die Erinnerung, daß Jesus sie ihnen vorausgesagt hat, die Jünger vor Irrewerden im Glauben an ihn bewahren. Jesus sezt aber noch hinzu: „Dies habe ich euch von Anfang nicht gesagt, weil ich bei euch war.“ ἐξ ἀρχῆς wie 15, 17. So lange ich persönlich bei euch war, war es nicht nötig euch zu sagen, weil eure Verfolgung erst nach meinem Weggange eintreten wird. ‚Weil ihr mich bei euch habt — bemerkt hierzu *Luther* — müssen sie euch wol mit Frieden lassen und können euch nichts thun, sie müssen's mir zuvor gethan haben; nun aber wird es angehen, daß ich muß herhalten und mich kreuzigen lassen und nicht mehr sichtbarlich werde bei euch sein; so wird es euch auch also gehen, daß ihr um meinetwillen leiden müsset. Darum muß ich's euch sagen, daß ihr daran gedenket und gerüstet seid.‘ Mit dieser Aussage Jesu scheinen die früheren Verkündigungen Jesu von Leiden und Verfolgung der Jünger in den synoptischen Evangelien, wie Mtth. 5, 10 f. 10, 16 ff., in Widerspruch zu stehen. ‚Die Differenz — sagt *Mey.* — liegt klar vor und ist einfach anzuerkennen, aber daraus zu erklären, daß bei den Synoptikern allgemeinere und unbestimtere Andeutungen der früheren Zeit in der bestimteren und ausgeprägten Gestalt späterer Aussprüche erscheinen.‘ Allein Mtth. 5, 10 f. Luk. 6, 22 f., selbst Luk. 12, 50 ff. die Ankündigung des Feuers und der Zwietracht, welche das Evangelium in der Welt entzünden werde, u. Mrk. 8, 34 ff. von dem Kreuztragen und Verlieren des Lebens in der Nachfolge Jesu, sind so allgemein gehaltene Aussprüche, daß sie im Vergleich mit den hier den Jüngern angekündigten Verfolgungen nicht in Betracht kommen. Nur die Ankündigung in der apostolischen Instruction, daß die Jünger den Synedrien zur Züchtigung werden übergeben, vor Fürsten und Könige um ihres Zeugnisses willen werden geführt und zur Verantwortung gezogen werden, wobei der Geist ihnen eingeben werde, was sie reden sollen (Mtth. 10, 16—18. Luk. 12, 11 f.), zeigt, daß Jesus ihnen schon früher in bestimter Weise Haß und Verfolgung vonseiten der ungläubigen Welt vorausgesagt hat. Aber auch diese bestimteren Ankündigungen berechtigen nicht zu der Folgerung, daß da frühere allgemeine Andeutungen über das Schicksal der Apostel nach der bestimteren Form in den Abschiedsreden wiedergegeben sind. Denn Jesus sagt in unseren Versen nicht, daß er den Jüngern früher überhaupt nichts, sondern, daß er ihnen ἐξ ἀρχῆς von Anfang ihrer Erwählung an das nicht gesagt hat, was er ihnen jezt vor seinem Scheiden sagt. Denn erstlich fält die apostolische Instruction nicht in die ἀρχή der Berufung der Jünger, sondern in die Zeit ihrer ersten Aussendung, als sie schon längere Zeit bei ihm waren. Sodann hat er bei jener Instruction auch den Haß und die Verfolgung, deren sie in der Ausübung ihres apostolischen Berufs gewärtig sein müßten, nur erwähnt, um sie über ihr Verhalten dabei zu belehren. Hier in den Abschiedsreden aber kündigt er ihnen nicht blos die Verfolgungen an, die sie zu erwarten haben, sondern dekt ihnen auch den Grund des Hasses der Welt auf und verheißt ihnen den Beistand des heil. Geistes in so bestimter Weise mit Angabe seiner Wirksamkeit, wie

niemals zuvor, so daß diese Ankündigung nicht blos in ihrer Bedeutung als Abschiedswort, sondern auch nach ihrem Inhalt neu genant werden kann.

V. 5—15. **Die weltüberführende Wirksamkeit des heil. Geistes.**[1] — V. 5—7 leiten über zur näheren Darlegung dieser Wirksamkeit. — V. 5 f. „Nun aber gehe ich hin zu dem der mich gesandt hat, und niemand fragt mich: wo gehst du hin? Aber weil ich dies zu euch gesagt habe, hat die Traurigkeit euer Herz erfüllt." νῦν δὲ ὑπάγω schließt sich unmittelbar an ὅτι μεθ' ὑμ. ἤμην an, ohne eine Pause vorher (*de W.*). Bisher war Jesus bei ihnen, nun aber geht er zum Vater, und da fragt ihn keiner der Jünger, wohin er geht. Auch vor καὶ οὐδείς braucht man weder eine Pause zu denken noch ἐρωτᾷ fragend (*Olsh.*) zu fassen, noch eine Ellipse: ‚früher war es nicht not euch dies zu sagen' (*Lcke.*) anzunehmen. Der Sinn des οὐδεὶς — ἐρωτᾷ με ergibt sich aus v. 6. Denn daß ποῦ ὑπάγεις nicht blos nach dem einfachen Wortlaute gemeint ist, läßt sich schon daraus ersehen, daß Jesus unmittelbar vorher ὑπάγω πρ. τὸν πέμψαντά με gesagt hat, womit deutlich das Wohin des Gehens angegeben war. Auch hatte Petrus schon 13, 36 gefragt: Herr, wo gehst du hin? und Thomas 14, 5 den Wunsch zu erfahren, wohin Jesus gehe, indirect geäußert. V. 6 zeigt, daß Jesus mit diesen Worten die Jünger aus ihrer Traurigkeit herausreißen und zu Freudigkeit erheben wolte. Die Traurigkeit nicht blos über das, was er von den ihnen bevorstehenden Verfolgungen, sondern was er überhaupt über seinen Weggang von ihnen gesagt hatte, ließ sie nicht zum Fragen, wohin er gehe, kommen (*Mey., Hngstb., God.*), um sich weitere Aufschlüsse über die Herrlichkeit, zu der er eingehen und in die er auch seine Jünger einst aufnehmen werde (14, 34), zu erbitten. Man hat daher nicht nötig, die Worte: niemand fragt, wohin gehst du, mit *Weiß* in den Sinn: ‚jezt weiß jeder von euch, wohin ich gehe', ihr braucht mich also nicht mehr zu fragen, umzudeuten. — V. 7. Ihrer Traurigkeit sezt Jesus die Zuversicht erweckende Bedeutung seines Hingangs entgegen. „Aber ich sage euch die Warheit, es fromt euch daß ich hingehe; denn wenn ich nicht hingehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen, wenn ich aber hingehe, werde ich ihn euch senden." ἐγώ ist betont gegenüber der Stimmung der Jünger.

---

1) In v. 7 ist ἐγώ hinter ἐὰν γάρ in ΑΓΔΛΠ. *Griesb. Scholz* einfache Wiederholung aus dem vorhergehenden Satze u. mit *Tisch. 8* nach ℵ*BDLY* zu streichen; ebenso das μου bei πατέρα (Rec. mit ΑΥΓΔ), das in ℵ*BDL al.* fehlt. — In v. 13 ist die Wortstellung εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν nur durch spätere Majj. bezeugt. *Tisch. 8* hat nach ℵ*DL* 1. 33. ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ, *Lchm.* nach *ABY, Orig.* εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν vorgezogen. Die Stellung des πᾶσαν (oder πάσῃ) nach ἀληθ. ist sicher die ältere; ob aber ἐν τῇ ἀληθ. oder εἰς τὴν ἀληθ. ursprünglich sei, läßt sich nicht entscheiden, da ὁδηγεῖν in LXX öfter mit ἐν construirt ist, vgl. Ps. 86, 10. 119, 35 u. a. — ὅσα ἀκούει (*Tisch. 8* nach ℵ*L*, 33) ist der Rec. ὅσα ἂν ἀκούσῃ (*BD* ἀκούσει) vorzuziehen, da die Conformation nach den umstehenden Futt. nahe lag. — Auch in v. 15 ist λαμβάνει in *BDEGL al.* dem λήψεται in ℵ*AB** Rec. vorzuziehen, da das Fut. aus v. 14 hereingekommen ist.

συμφέρει ἵνα wie 11, 50. Die Sendung des Geistes erklärt Jesus von seinem Hingange abhängig nicht in der subjectiven Beziehung, daß die Jünger den heiligen Geist noch nicht fassen konten, so lange sie Jesum nur dem Fleische nach kanten *(non potestis capere Spiritum, quamdiu secundum carnem persistitis nosse Christum. Augustin.)*, sondern in dem objectiven Sinne, daß der Sendung des Geistes die Verklärung Christi voraufgehen mußte, s. zu 7, 39. Die Frage, warum Jesus nicht vor seiner Verklärung den heil. Geist senden konte, wird verschieden beantwortet. Die Antwort: ‚daß der Geist nur den durch das Blut des Sohnes Gottes Versöhnten zuteil werden kann' (*Hngstb.*), enthält volle Warheit, erklärt aber nicht, weshalb Jesus erst zum Vater d. i. zur Herrlichkeit des Vaters eingehen mußte, um ihn senden zu können. Der Warheit näher komt die Bemerkung von *Mey., Brckn.* u. *God.*, daß das in v. 14 bezeichnete Amt des Geistes, Christum zu verherrlichen, seine persönliche Vollendung voraussezt. Nur darf man dies weder mit *Kahnis* (Lehre vom heil. Geiste I, 52) so bestimmen, daß, weil der heilige Geist, so lange Christus auf Erden lebte, nur in ihm vorhanden war, Christus erst habe sterben müssen, damit der Geist, das Princip des Lebens, losgelöst von seiner Person, an die er geknüpft war, seine Kräfte entfalte, noch auch mit *Hofm.* (Schriftbew. I, 195 f.) u. *Lthdt.* so: daß der Geist dadurch, daß Jesu menschliche Natur durch die Verklärung aufhörte Schranke des Geistes zu sein und ganz und gar des Geistes wurde, sein Geist im vollsten Sinne des Wortes werden mußte; weil sich weder dafür, daß der heil. Geist vor Christi Verherrlichung nur in ihm vorhanden war, noch dafür, daß er bevor er gesendet wurde erst im vollsten Sinne Geist Christi werden mußte, Schriftbelege beibringen lassen. Denn obwol Jesus als der Verklärte den Geist sendet, so bezeichnet er ihn doch nirgends als seinen Geist, sondern ausdrücklich als den vom Vater ausgehenden Geist und legt auch die Sendung sich nur in Gemeinschaft mit dem Vater bei; vgl. 15, 26 mit 14, 25. Aus den Schriftaussagen läßt sich über diese Frage nichts Bestimteres entnehmen, als daß Jesus erst sein Werk auf Erden vollenden und in die Herrlichkeit des Vaters eingehen mußte, bevor der heil. Geist zur Einführung der von ihm vollbrachten Versöhnung der Menschheit von Christo und dem Vater in die Welt gesandt werden konte. Zur Vollbringung dieses Werkes Christi gehörte aber nicht blos sein Tod als Darbringung des vollgiltigen Sühnopfers, sondern auch die Verklärung der σάρξ in der Person Christi, die erst mit dem Eingange des Gottmenschen in die Herrlichkeit des Vaters vollendet wurde.

V. 8—11. Die Wirksamkeit des heil. Geistes wird eine zwiefache sein, sich teils auf den κόσμος (v. 8—11), teils auf die Jünger (v. 12—15) erstrecken, ist aber deshalb nicht mit *Beng.* als *paracleti duplex munus* zu bezeichnen, weil sein Einfluß auf den κόσμος durch sein Wirken in und mit den Jüngern bedingt ist.[1] — V. 8. „Wenn er ge-

1) Vgl. *L. A. Wetzel* Ueber den Elenchus des Paraklet Joh. 16, 8—12, in der Ztschr. f. Luther. Theol. 1865. S. 624 ff.

kommen, wird er die Welt überführen von Sünde und von Gerechtigkeit und von Gericht.“ ἐλέγχειν τινὰ περὶ τινός jemand hinsichtlich einer Sache, und zwar eines Unrechts oder einer Sünde überführen, wird teils von innerlicher (3, 20), meist aber von äußerlicher, durch das Wort geschehender Ueberführung gebraucht; vgl. 2 Tim. 4, 2. Tit. 1, 13. Jak. 2, 9. In diesem Sinne hat *Luther* ἐλέγχειν richtig durch *strafen* übersezt, sofern der κόσμος d. i. die ungläubige Welt Object des ἐλέγχειν ist. Nur darf man daraus nicht mit *Chrys., Euthym., Erasm., de W., Brckn.*, bes. *Wetzel* den Schluß ziehen, daß als Wirkung oder Folge der ἔλεγξις nur die Verstockung oder Verdammung der Welt zu denken sei. Dafür liefert der Umstand, daß in v. 11 die κρίσις des Teufels genant ist, keinen ausreichenden Beweis. ἐλέγχειν kann auch die Bekehrung zur Folge haben, wie aus 1 Kor. 14, 24. Tit. 1, 13 zu ersehen, wo ἵνα ὑγιαίνωσιν ἐν τῇ πίστει als Zweck des ἐλέγχειν ἀποτόμως angegeben ist. Dieser segensreiche Erfolg ist auch hier nicht auszuschließen, tritt aber hier zurück. Denn falls man auch mit *God.* v. 8—11 als Schilderung des moralischen Sieges, welchen der Geist durch das Organ der Jünger über die Welt davon tragen werde, betrachtet, so ist dieser Erfolg doch in dem ἐλέγχειν nicht angedeutet. — Als die Dinge, hinsichtlich welcher der Geist den κόσμος überführen wird, sind ἁμαρτία, δικαιοσύνη und κρίσις genant, und zwar zunächst ohne nähere Bestimmung, die erst v. 9—11 folgt. — V. 9 ff. „Von Sünde, daß sie nicht an mich glauben; von Gerechtigkeit, daß ich zum Vater gehe und ihr mich nicht mehr sehet; von Gericht, daß der Fürst dieser Welt gerichtet ist.“ Durch μέν — δὲ — δέ sind die drei Momente, in welchen die ἔλεγξις bestehen und sich zeigen wird, als auf gleicher Linie liegend einander coordinirt. Das ὅτι ist daher in den drei Sätzen in gleicher Bedeutung zu fassen, in der Bed. *daß* die Aussage bringend, wie die ἔλεγξις sich vollziehen wird; nicht aitiologisch *weil (Olsh., de W., Ebr., Weiß)* oder ‚auf Grund dessen daß‘ (*Hofm.*) oder ‚sofern‘, weil diese Bedeutungen nicht zum zweiten und dritten Satze passen. — In Bezug auf Sünde überführt der Geist den κόσμος dadurch, daß seine Wirksamkeit zeigt, wie die Feindschaft der Welt gegen Christum und seine Jünger ihren Grund im Unglauben hat und ihrem eigentlichen Wesen nach in Sünde besteht. Die Wirkung, welche das in der Kraft des heil. Geistes von den Aposteln gepredigte Evangelium auf die Gläubigen ausübte, überführte die Welt nicht sowol davon, daß der Unglaube Sünde ist, als hauptsächlich davon, daß der Unglaube vom Heile ausschließt. So lange dies der Welt nicht zum Bewußtsein gebracht wird, wird sie auch ihren Unglauben nicht für Sünde halten. — V. 10. Von Gerechtigkeit wird die Welt dadurch überführt, daß die Wirksamkeit des Geistes unter den Anhängern Jesu ihr zeigen wird, daß Jesus zum Vater gegangen ist. Daraus ergibt sich, daß die Gerechtigkeit Christi gemeint ist. Zum Vater gehen kann kein Missethäter, der wegen eines Unrechts oder Frevels mit dem Tode bestraft worden. Das Wirken des Geistes in und mit den Aposteln und Jüngern Jesu bewies der Welt, daß der von ihr als ἁμαρτωλός ver-

urteilte und gekreuzigte Jesus δίκαιος war und bei dem Vater lebt, der ihn durch die Sendung des Geistes als den Christ, als welchen er sich den Juden bezeugt hatte, mächtig erwiesen hat. In der Kraft des Geistes erwies schon am ersten Pfingstfest Petrus aus der wunderbaren Thatsache der Ausgießung des Geistes der über dieses Wunder staunenden Volksmenge, daß Gott den Jesus, den die Juden gekreuzigt haben, zum Herrn und Christ gemacht hat, so kräftig, daß von den Hörern viele ins Herz getroffen sprachen: was sollen wir thun? (Act. 2, 23 f. 36 f.) und auf seinen Ruf zur Buße sich bekehrten. Vgl. noch Act. 3, 15 ff. 5, 30 ff. 10, 39 ff. Doch wie schon über jene erste Manifestation des Geistes andere spotteten (Act. 2, 13), so verharrte auch troz aller weiteren Zeichen und Wunder, welche der Geist durch die Apostel wirkte, die Masse des jüdischen Volks in Unglauben, Haß und Feindschaft wider Christum und seine Zeugen. Diese wurde dann beim Hereinbrechen des Gerichts über Jerusalem und das jüdische Volk von der Gerechtigkeit Christi strafrichterlich überführt. In ähnlicher Weise wurden die Heiden, die sich durch die Predigt des Evangeliums nicht zum Glauben an Christum bekehren ließen, durch den Sieg des Christentums über die heidnische Weltmacht von der Gerechtigkeit Christi überführt. Aus dieser richtigen Fassung des Begriffes der Gerechtigkeit wird auch deutlich, weshalb Jesus zu dem Hingehen zum Vater noch καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με zusezt. Diese Worte sind nicht als Ausdruck der gefühlsinnigen Teilnahme Jesu an dem Trennungsschmerz der Jünger, der ihnen nicht erspart werden könne (*Mey., Lthdt.*) zugesezt, auch nicht blos ‚Betonung des definitiven Hingangs, der erst jenseits der noch zur irdischen Wirksamkeit gehörigen Erscheinungen des Auferstandenen liegt' (*Weiß*). Denn zu dieser Betonung lag kein Grund vor. Betrübt waren die Jünger darüber, daß Jesus mit seinem Hingange zum Vater von ihnen scheide, weil sie sich den Hingang nicht anders als definitiv dachten. Um sie darüber zu trösten, hatte er ihnen sein Wiederkommen im Geiste zugesagt 14, 18. Wenn er also hier sagt: οὐκέτι θεωρεῖτέ με, so kann er nur sein leiblich sichtbares Wiederkommen oder eine Gegenwart, wie sie vor seinem Tode stattfand, verneinen. Trozdem aber, daß er seine leibliche Gegenwart ihnen entziehen, nicht mehr durch irdisch sichtbare Anwesenheit sich vor der Welt als δίκαιος erweisen und seinen Jüngern als Sohn Gottes kundgeben und sein Werk fortsetzen wird, soll der Geist die ungläubige Welt von seiner Gerechtigkeit überführen. Dieses Wirken des Geistes wird den Jüngern seine leibliche Gegenwart vollständig ersetzen, so daß sie, ohne ihn fernerhin zu sehen, über seinen Hingang zum Vater nicht mehr trauern werden. Alle sonstigen Deutungen dieses Zusatzes sind fernliegend und sehr gekünstelt.

Alt und verbreitet ist übrigens die Erklärung der δικαιοσύνη, von welcher der Paraklet die Welt überführt, von der Gerechtigkeit Christi, deren wir durch den Glauben an Christum teilhaftig werden. Sie findet sich schon bei *Augustin,* dem *Luther, Calv., Calov, Lampe* u. A. folgen, und wird noch von *Ebr.* u. *Hngstb.* verteidigt. ‚Die Gerechtigkeit —

sagt letzterer — muß notwendig denselben angehören, welchen die Sünde, der Welt. Besteht die Sünde nach 15, 22. 24 darin, daß sie nicht glauben, so kann die Gerechtigkeit ihnen nur durch den Glauben zuteil werden.' Dieser Schluß würde richtig sein, wenn der Obersatz begründet wäre. Aber dafür, daß die Gerechtigkeit der Welt angehören müsse, weil die Sünde ihr angehört, fehlt der Beweis. Nicht davon ist die Rede, daß der Paraklet die Welt von der Gerechtigkeit des Glaubens überführen wird, wie er sie von der Sünde überführt, sondern von der Gerechtigkeit Christi, welche aus seinem Hingehen zum Vater offenbar wird. Der Gang Christi zum Vater ist nicht — wie *Luther* 50 S. 60 sagt — ‚nichts anderes denn daß er unsere Sünde auf seinen Hals genommen', sondern ist seine Erhöhung zur Herrlichkeit des Vaters. Unsere Sünde hat er durch sein Todesleiden, nicht durch seinen Hingang zum Vater auf sich genommen. — Ferner zeigt auch v. 11, daß man zu den drei Worten ἁμαρτία, δικαιοσύνη u. κρίσις nicht ein und dasselbe Subject ergänzen kann. Denn die κρίσις ergeht über den Fürsten dieser Welt, ist ein seine Person und Wirksamkeit betreffendes Gericht. Dem analog ist δικαιοσύνη die Gerechtigkeit der Person und Wirksamkeit Christi, nicht die welche den Gläubigen zugerechnet wird. Zwar gründet sich unsere Gerechtigkeit vor Gott auf die im Glauben ergriffene Gerechtigkeit Christi; davon ist aber hier nicht die Rede, sondern von der Rechtfertigung Christi vor der Welt, die ihn als κακοποιός (18, 30) gekreuzigt hat und durch den Geist von seiner Gerechtigkeit überführt wird. Diese Gerechtigkeit Christi wird freilich nur von denen anerkant, die sich durch den heil. Geist von ihrer Sünde überführen und zum Glauben an Christum bekehren lassen, womit sie aus der Welt ausscheiden. Nur so läßt sich folgeweise aus unserem Verse die Gerechtigkeit des Glaubens ableiten. So weit aber die Menschenwelt im Unglauben gegen das Zeugnis des Geistes verharrt, wird sie durch das über sie ergehende Strafgericht von der Gerechtigkeit Christi überführt werden. — Das Gericht wird daher v. 11 als das dritte Moment der Wirksamkeit des Geistes genant, darin bestehend, daß der Fürst dieser Welt d. i. der Satan (s. zu 12, 31) gerichtet ist. Dies ist aber nicht mit *Weiß* so zu deuten, ‚daß der Tod Christi, in welchem die Welt das Gottesurteil über ihn und seine Sache sah, nunmehr dazu ausschlägt, daß der Fürst dieser Welt, der den Gerechten in den Tod gebracht hat (13, 2. 27), durch Christi Erhöhung der Gottwidrigkeit seines Thuns überführt und damit dem unwiderruflichen Gericht verfallen ist." Denn das Perf. κέκριται dem κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου (12, 31) entsprechend so zu fassen, ist nur möglich, wenn man das Gericht über den Satan in ein Gericht über diese Welt umdeutet, den Satan mit dem τοῦ κόσμου τούτου jener Stelle identificirt oder das Perfect futurisch wie das Futur ἐκβληθήσεται 12, 31 erklärt. Durch das Perfect κέκριται wird das Gericht über den Satan als ein bei der Sendung des Geistes bereits ergangenes, schlechthin abgeschlossenes Factum bezeichnet, welches nur in seiner Wirkung fortdauert und fortbesteht. Das Wirken des heil. Geistes in der Welt

überführt die Welt von diesem Factum indem es offenbar macht, daß seine Herschaft über die Welt gebrochen ist und ihrem Ende unaufhaltsam entgegengeht, und bei der Vollendung des Reiches Gottes im jüngsten Gericht damit, daß der Teufel, der die Menschen verführt, in den Feuerpfuhl geworfen wird (Apok. 20, 10), ihren völligen Schluß erfährt. — In solcher Weise überführt der von Christo nach seinem Hingange zum Vater den Jüngern als Beistand gesandte heilige Geist die Welt wie von ihrer Sünde und von der Gerechtigkeit Christi, so auch von dem über den Satan ergangenen Gericht.

V. 12—15. Die andere Seite seiner Wirksamkeit besteht darin, daß er als der Geist der Warheit die Jünger in die ganze Warheit einführt. Dies leitet Jesus mit den Worten ein: „Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könt es jezt nicht tragen." Das πολλά ist nach dem Zusammenhange auf Warheiten zu beziehen, über welche Jesus sie in dieser Abschiedsrede zu belehren gesucht hat, d. h. auf Belehrung über seine künftige Stellung zur Welt und das Wirken der Jünger in der Welt. Darüber soll der Geist der Warheit ihnen nicht nur das in Erinnerung bringen, was er sie gelehrt hat, sondern auch die Warheit ganz d. h. nach ihrem ganzen Umfange klar machen (vgl. 14, 26). βαστάζειν erklärt sich aus der Vorstellung, daß das Aufnehmen und Behalten der vollen Warheit eine Last iss, die nicht jeder tragen kann. — V. 13. „Wenn aber jener kommen wird, der Geist der Warheit, wird er euch in die ganze Warheit leiten." εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν besagt nicht: in alle oder jede Warheit, dies würde εἰς πᾶσαν ἀλήθειαν lauten, sondern: in die Warheit ganz. Nach der ältest bezeugten Lesart: ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ ist die Construction prägnant: in die ganze Warheit leiten, daß ihr darin stehen werdet. Schon hieraus ergibt sich, daß nicht an Mitteilung von Warheiten zu denken ist, die Christus gar nicht gelehrt hat. Noch deutlicher folgt dies aus der Begründung: „Denn nicht wird er aus sich selbst reden, sondern soviel (ὅσα) er hört wird er reden und das Zukünftige euch verkünden." Nach 15,15 hat Jesus alles was er vom Vater gehört hat, den Jüngern kundgethan. Wenn er nun hier sagt: der Geist werde so viel als er hört reden, so kann derselbe ihnen unmöglich Dinge offenbaren, die nicht zu dem von Christo ihnen Verkündeten gehörten, gleichviel ob man ὅσα ἀκούει auf das Hören von Christo oder vom Vater bezieht. Denn solte Gott der Vater durch den Geist neue Warheiten offenbaren, so hätte er Christo nicht alles oder Christus den Jüngern nicht alles vom Vater Gehörte kundgethan. Dies ergibt sich weiter aus dem Satze οὐ γὰρ λαλήσει *cet.*, der nur begründen soll, daß der Geist im Stande sein wird, die Jünger in die ganze Warheit einzuführen. Eine Andeutung über das, was der Geist der Warheit reden wird, enthält der Zusatz: καὶ τὰ ἐρχόμενα *cet.* und das Kommende (Zukünftige) wird er euch verkünden. καί ist explicativ: und zwar, oder ‚insbesondere', so daß auch dies zu dem gehört ὅσα ἀκούει (*Weiß*). Hiernach hat man bei τὰ ἐρχόμενα mit Recht an die weiteren Aufschlüsse über die Zukunft in der Apokalypse des Johannes gedacht. Dazu sind auch die

Belehrungen, welche die Apostel in den Briefen darüber geben, z. B. 1 Thess. 4, 13 ff. 2 Thess. 2, 1—10. 1 Kor. 15, 51 ff. u. a., zu rechnen. Wie aber der gesamte Inhalt der johanneischen Apokalypse nur eine weitere Entfaltung dessen ist, was Jesus in den Reden über seine Wiederkunft gelehrt hat, so auch diese apostolischen Ausführungen. Dies gilt auch von anderen apostolischen Lehrentwickelungen. So ist z. B. die paulinische Rechtfertigungslehre nur eine weitere Entwicklung dessen, was Christus über den Glauben an ihn als den alleinigen Grund des Heils gelehrt hat. — Ganz ausgeschlossen wird endlich jeder Gedanke an neue, von Christo nicht gelehrte Warheiten durch v. 14 u. 15: „Jener (nämlich der Geist der Warheit) wird mich verherrlichen; denn er wird (das was er redet) von dem Meinen nehmen und euch verkünden. Alles was der Vater hat ist mein. Deshalb sagte ich, daß er von dem Meinen nimt und euch verkünden wird.“ Es wird jezt ziemlich allgemein anerkant, daß πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν nicht mit *Stier* u. Aelteren von dem inneren Wesensverhältnis der Trinität (der περιχώρησις), oder von dem Wohnen der Gottheit im Menschen Jesus zu verstehen ist, sondern nach dem Contexte von dem Gemeinschaftsbesitze der ganzen Warheit, was der Apostel in Kol. 2, 3 so ausdrükt, daß in Christo alle Schätze der Weisheit und der Erkentnis verborgen liegen. Wenn sonach der ganze Warheitsbesitz des Vaters Christo eigen ist, als dem Sohne vermöge seiner Wesensgemeinschaft mit dem Vater, und Christus alles was er vom Vater gehört, den Jüngern offenbart (15, 15), so kann der Geist, der von dem was Christo eigen ist nimt und lehrt, nicht neue, von Christo den Aposteln vorenthaltene Warheiten offenbaren. — Durch diese deutlichen Erklärungen Jesu ist nicht nur die Streitfrage über die Perfectibilität des Christentums durchaus antimontanistisch entschieden (*Lcke.*), sondern auch jede Berufung der Schwarmgeister auf neue Offenbarungen abgeschnitten, und zugleich die Prätension der römischen Päpste von der Infallibilität ihrer der Lehre Christi und der Apostel widerstreitenden Dogmen als nicht in der Warheit begründet erwiesen. — Was der Herr den Aposteln hier sagt, gilt allerdings nicht den Aposteln allein, sondern allen warhaft gläubigen Jüngern, der heilige Geist fiel ja nicht blos auf die Apostel am Tage der Pfingsten, sondern auch auf andere zum Glauben Gekommene, daß sie gleich den Aposteln in Zungen redeten (vgl. Act. 10, 46. 19, 6. 1 Kor. 12, 10. 28); aber um aus diesen Thatsachen nicht falsche Scblüsse zu ziehen, ist wol zu beachten, daß dies nur infolge gläubiger Aufnahme der apostolischen Predigt von Christo geschah, oder durch Handauflegung der Apostel vermittelt wurde (Act. 19, 6). Wenn also auch nach der Apostel Zeiten der heilige Geist fort und fort in der Kirche wirkt und Johannes im 1. Briefe 2, 27 den Gläubigen bezeugt, daß sie die Salbung, die sie über alles belehrt, empfangen haben, so schreibt er dies doch nur denen, die in demjenigen bleiben was sie von Anfang gehört haben; und die Geschichte der christlichen Kirche hat nach dem Tode der Apostel keinen wahren Lehrer oder Reformator aufzuweisen, der neue Schätze der Weisheit

und Erkentnis Gottes, die nicht aus der Lehre Christi und der Apostel geschöpft waren, zu Tage gefördert hätte. Der Apostel Paulus, der das von ihm verkündigte Evangelium durch Offenbarung Jesu Christi empfangen hat (Gal. 1, 12), predigte, obwol er sich der ὑπερβολή von Offenbarungen und Gesichten hätte rühmen können, wenn das Rühmen etwas nütze wäre (2 Kor. 12, 1—7), nur Christum den Gekreuzigten und den Glauben an die durch Christum uns erworbene Gnade Gottes als notwendig und ausreichend zur Seligkeit, und belegt diejenigen, welche ein anderes Evangelium verkündigen, mit dem Anathema (Gal. 1, 8 f.). Hiernach haben wir die unter dem Einfluß des heiligen Geistes verfaßten Schriften der Apostel und apostolischen Männer, welche die alte Kirche von jeher als Schriftkanon bezeugt und angenommen hat, als alleinige Quelle der von Christo geoffenbarten Warheit Gottes anzuerkennen und jeder darüber hinausgehenden oder davon abweichenden Lehre Glauben zu versagen.

V. 16—24. **Das Wiedersehen.**[1] Wie in 14, 18—20 Jesus an die Sendung des Paraklet die Verheißung seines Wiederkommens anreiht, so hier an die Schilderung der Wirksamkeit des Geistes die Zusage seines Wiedersehens nach kurzer Zeit, um diese Zusage weiter auszuführen. — V. 16. „Um ein Kleines so sehet ihr mich nicht mehr, und wieder um ein Kleines so werdet ihr mich sehen." Das Nichtsehen hat er in v. 10 den Jüngern und 14, 19 der Welt dauernd angekündigt, hier kündigt er den Jüngern das Nichtsehen nur für kurze Zeit an, und dann das Wiedersehen. Die Vergleichung jener beiden Stellen zeigt, daß ὄψεσθέ με weder ‚das leibliche Wiedersehen nach der Auferstehung' (*Lange, Ebr., Hngstb., Weiß*), noch ‚das Wiedersehen bei der Parusie' (*August., Hofm.* Schriftbew. I, 193) sein kann. Gegen die zweite Annahme entscheidet das πάλιν μικρόν. Denn so nahe man sich auch die Wiederkunft zum Gerichte denken mag, so konte sie Jesus doch nicht in solche Nähe setzen wie das Nichtsehen beim Tode bis

1) V. 16. Dem οὐ vor θεωρ. Rec. mit AΥΓΔ *al.* hat *Tisch. 8* οὐκέτι nach ℵ*BD al.* mit Recht vorgezogen, da οὐ offenbar nach v. 17 conformirt ist. Der Satz ὅτι ἐγὼ ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα Rec. v. 16 fehlt in ℵ*BDL. a. b. e. al.* und ist ohne Zweifel aus v. 17 anticipirt. — In v. 19 ist νῦν (Rec.) Verbindungszusatz und nach ℵ*BDL al.* mit *Tisch. 8* zu streichen. — In v. 22 ist νῦν μὲν λύπην nach ℵ*BCD* u. Codd. der 1t. dem λύπην μὲν νῦν der Rec. mit *AD*Π *al.* mit *Tisch. 8* vorzuziehen, und ἔχετε in ℵ**BC*ΥΓΔ *al.* statt ἕξετε (*Lchm.* mit *ADL*) beizubehalten. ἔχετε erschien Abschreibern oder Lesern, solange Jesus noch bei den Jüngern war, nicht recht passend, da λύπη Trauer über seinen Weggang ist. — In v. 23 variiren die Codd. zwischen λέγω ὑμῖν ὅτι (*BCD*LX*) und ὅ τι ἂν oder blos ὃ ἂν (ℵ) oder ὅσα ἂν (Rec.), wonach *Tisch. 8* λέγω ὑμῖν ἄν τι αἰτήσ. vorgezogen hat; ὅτι ist offenbar recitativ vorgesezt und dann ἄν τι in das gewöhnliche ὃ ἐάν oder ὅσα ἄν umgesezt. Der Sinn wird durch diese Varianten nicht geändert. Wichtiger ist die Stellung des ἐν τῷ ὀνόματί μου hinter δώσει ὑμῖν, für welche *Tisch. 8* nach ℵ*BC*LX*Υ Δ, *Orig.* sich entschieden hat. Der *text. rec.* hat es mit *AC*^{3}*D*ΓΔΠ, It., Vlg. hinter τὸν πατέρα. Aber diese Stellung ist aus 15, 16 und offenbare Aenderung, weil man sich in den Gedanken, daß der Vater das Gebetene im Namen Jesu geben wird, nicht zu finden wußte.

zur Auferstehung, in die Zeit von 3 Tagen. Gegen die erste spricht, daß er das Nichtmehrsehen v. 10 mit dem Hingang zum Vater verknüpft. Denn der Tod Jesu mit der Auferstehung wird getrent von der Himmelfahrt nirgends als Hingang zum Vater dargestelt. Demnach kann ὄψεσθέ με nur von dem Sehen Jesu im Geiste verstanden werden, welches mit der Ausgießung des Geistes über die Apostel seinen Anfang nahm, vgl. 14, 19. Der Satz ὅτι ὑπάγω *cet.* v. 16 im *text. rec.* ist offenbar aus v. 17 durch Misverständnis zugesezt worden. — V. 17 f. Von den Jüngern können einige das, was Jesus von seinem Nichtsehen und Sehen in der Kürze und von seinem Hingange zum Vater gesagt hat, nicht begreifen und sprechen zu einander, was er wol mit beidem meine. Zu ἐκ τῶν μαθητ. ist τινές zu ergänzen, vgl. 7, 40. Bezüglich dessen, was den Jüngern räthselhaft vorkomt, daß sie es nicht verstehen, ist das καί vor ὅτι ὑπάγ. *cet.* zu beachten. Nicht das μικρὸν κ. οὐκέτι θεωρ. und πάλιν μικρὸν κ. ὄψ. für sich war ihnen unbegreiflich, sondern daß Jesus in v. 10 zugleich von seinem Hingange zum Vater geredet hatte. Geht Jesus hin zum Vater, daß sie ihn nicht mehr sehen, so kann er nach ihrer Meinung nicht von einem μικρὸν οὐ θεωρεῖν und πάλιν μικρὸν ὄψεσθαι reden. — V. 19 f. Als Jesus merkte, daß sie darüber sich Aufschluß von ihm erbitten wolten, sprach er zu ihnen v. 20: „Warlich, warlich ich sage euch: weinen und klagen werdet ihr, aber die Welt wird sich freuen; ihr werdet betrübt sein, aber eure Betrübnis wird zu Freude werden.“ Eine einfache Erklärung seiner den Jüngern räthselhaften Worte würde denselben wenig genügt haben. Er erklärt ihnen daher seine Rede so, daß er sie in das Verständnis der Sache einzuführen sucht. Dies würde er freilich nicht erzielt haben, wenn er — wie *Weiß* meint — nur ‚den Wechsel von Schmerz und Freude, welchen das Nichtsehen und Wiedersehen mit sich führen wird,‘ geschildert hätte. Aber er sagt ihnen mehr; er erklärt ihnen, daß seine Trennung von ihnen durch den Tod der Welt Freude machen, ihnen aber Betrübnis bereiten werde, diese Betrübnis aber in Freude sich wandeln werde, weil er infolge seines Hingehens zum Vater sie wiedersehen werde (v. 22). Die Verbindung von κλαύσετε καὶ θρηνήσετε ist Ausdruck für Todtenklage, vgl. Mtth. 2, 18. Luk. 23, 27 f. Damit sagt er den Jüngern, daß sie um ihn als einen Todten klagen werden, daß also seine sichtbare Gegenwart ihnen durch seinen Tod entzogen wird. ὑμεῖς ist betont ans Ende gesezt: *ihr* im Gegensatz zur Welt, die sich darüber freuen wird. Aber er wird nicht im Tode bleiben, wird in der Kürze nach dem Tode zum Vater gehen, daß sie ihn sehen werden. — Die Wandlung ihrer Betrübnis in Freude macht Jesus ihnen deutlich durch ein Gleichnis. — V. 21. „Das Weib, wenn es gebiert, hat Traurigkeit, weil ihre Stunde gekommen ist. Wenn aber das Kind geboren ist, gedenket sie nicht mehr der Traurigkeit wegen der Freude (darüber) daß ein Mensch zur Welt geboren ist.“ Der Artik. ἡ vor γυνή ist generisch, wie oft bei Vergleichungen. Das Gleichnis soll nach den neueren Ausll. nur die Wandlung der Trauer in Freude oder ‚das unmittelbare Aneinandergrenzen des höch-

sten Schmerzes und der höchsten Freude' (*Hngstb.*) darstellen. Dies soll daraus erhellen, daß bei dem Bilde des Gebärens im A. T. überall (Jes. 26, 1. Jer. 4, 31. Hos. 13, 13. Mich. 4, 9. 10) nur die eine Seite, der Schmerz, nicht die auf den Schmerz folgende Freude ins Auge gefaßt wird (*Hngstb.*), und daß Jesus selbst in der Anwendung v. 22 nur den Schmerz, der zur Freude ausschlägt, hervorhebt (*Weiß*). Aber beide Gründe sind nicht durchschlagend. In Jes. 26, wo das Bild weiter ausgeführt ist, ist auch die Geburt selbst mit in Betracht gezogen, und aus der Anwendung v. 22 folgt auch nicht, daß Jesus damit nur die Größe des Schmerzes und der darauf folgenden Freude ausmalen wolte. Er sagt v. 22: „Und auch ihr habt jezt zwar Traurigkeit, wiederum aber werde ich euch sehen, und euer Herz wird sich freuen und euere Freude nimt niemand von euch." Die Freude, die ihr bei meinem Wiedersehen erlebet, wird eine bleibende sein. Jesus stelt demnach durch das Gleichnis sowol seinen Tod als notwendig für den Uebergang in ein neues freudiges Leben, als auch die Betrübnis der Jünger über seinen Tod als einen Schmerz dar, aus welchem den Jüngern unentreißbare Freude ersprießen werde. Damit bezeichnet er zwar nicht seinen Tod als einen ‚schmerzvollen Geburtsact der ganzen Menschheit' (*Olsh.*) und vergleicht auch nicht seine Auferstehung aus dem Tode mit der Geburt eines Menschen, aber er bezeichnet doch seinen Tod als unerläßlich für die Begründung derjenigen Gemeinschaft mit den Jüngern, welche ihnen unversiegbare Freude bringen wird. Eine Freude, die niemand ihnen nimt, kann das Wiedersehen Jesu den Jüngern nur bereiten, wenn dasselbe eine bleibende Gemeinschaft zwischen ihm, der zum Vater hingeht, und seinen auf der Erde zurückbleibenden Jüngern gründet. Dies geschah aber nicht durch die einzelnen Erscheinungen des Auferstandenen, sondern geschieht dadurch, daß er als der zum Vater Hingegangene im Geiste bei ihnen alle Tage bis an der Welt Ende ist (Mtth. 28, 20).

V. 23. Dieses geistige Sehen Jesu wird für die Jünger die Folge haben, daß sie ihn nichts mehr fragen werden. „Und an jenem Tage werdet ihr mich nichts fragen." Das ἐρωτήσετε weist zurück auf die Frage, die sie v. 19 an ihn richten wolten. ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ist nicht der mit der Auferstehung Christi für die Jünger anbrechende Tag, sondern die Zeit, die mit dem Sehen Christi im Geiste anhebt. Der Geist, der am Pfingsttage über sie ausgegossen und sie in die ganze Warheit einführen wird (v. 13), der wird sie so erleuchten, daß sie nicht mehr nötig haben, Jesum zu fragen. So mit *Bengel* nicht nur *Hngstb., Lthdt., Lange,* sondern auch *Meyer.* Unrichtig erklärt *Weiß* mit *Chrys., Grot.* u. A. ἐρωτᾶν vom Bitten. Dagegen spricht nicht nur das unmittelbar folgende ἄν τι αἰτήσητε v. 23, sondern auch die Vergleichung mit v. 19 und v. 30. — V. 23[b]. „Warlich, warlich ich sage euch, wenn ihr den Vater etwas bitten werdet, wird er es euch geben in meinem Namen." Diese mit feierlicher Versicherung eingeführte Zusage ist eine weitere Folge ihrer durch den Geist gewonnenen Erleuchtung. Das Verlangen der Jünger Jesum über sein Nichtsehen und

Wiedersehen in der Kürze bei seinem Hingange zum Vater (v. 17 ff.) zu fragen, entsprang offenbar aus dem Bedürfnisse, in Bezug auf ihr Wirken in der Welt darüber Gewißheit zu erhalten. Demgemäß kann sich auch das was sie den Vater bitten werden nur auf ihre Berufsthätigkeit beziehen. Auch in Betreff dieser sollen sie Jesu sichtbare Gegenwart nicht vermissen. Der Geist, den er ihnen senden wird, soll sie in Gemeinschaft mit dem Vater setzen, daß sie ihn unmittelbar bitten können. Was sie bitten, wird der Vater im Namen Jesu ihnen geben. ‚Im Namen Jesu' heißt auch hier nicht: anstatt meiner (*Weiß*), oder vermöge meines Namens, weil ihr in meinem Namen gebeten habt (*Mey.*); denn in diesem Sinne würde ἐν τ. ὀνόματί μου zu αἰτήσητε gesezt sein, wie 14, 13. Im Namen Jesu gibt der Vater das Erbetene d. h. er erfült die Bitte so, daß dadurch Jesus verherrlicht, die Lebens- und Wesensgemeinschaft Christi und des Vaters offenbar wird. Das Geben ist *in* dieser Gemeinschaft begründet und soll sie kundthun, vgl. 14, 13. — Daran schließt sich passend die Aufforderung v. 24: „Bis jezt habt ihr nichts in meinem Namen gebeten. Bittet so werdet ihr empfangen, auf daß eure Freude vollkommen sei." Durch den Satz: bis jezt habt ihr nichts in m. N. gebeten, wird diese Aufforderung eingeleitet und durch Hinzufügung des Segens, den die Befolgung derselben bringen wird, den Jüngern dringend empfohlen. Die Worte: bis jezt habt ihr nichts . . . gebeten, enthalten keinen Vorwurf, daß es ihnen bisher an der rechten Erkentnis (*Mey.*) oder am Glauben und geistiger Einheit mit ihm (*Lcke.*) oder am rechten Verlangen dazu (*Bg.-Cr.*) gefehlt habe. Auch besagen die Worte nicht, daß sie es bisher nicht konten, weil Jesus ihnen noch nicht geworden war, was er werden solte, noch nicht verklärt war (*Hofm.*, Schriftbew. II, 2, 358, *Lthdt., Hngstb.*); denn οὐκ ᾐτήσατε heißt nicht: ihr kontet nicht bitten, sondern: ihr habt nicht gebeten, und der Grund weshalb sie es bis jezt nicht thaten, war der, daß sie es nicht nötig hatten, weil Jesus bei ihnen war und ihnen alles erbitten konte (*Weiß*). Anders wird es in der Zukunft werden, wenn Jesus von ihnen weg zum Vater gegangen sein wird. Dann sollen sie sich in allen Anliegen bittend an den Vater wenden; und durch den Geist, den Jesus ihnen senden wird, werden sie in so lebensvolle Gemeinschaft mit dem Vater gelangen, daß sie das Erbetene von ihm empfangen werden. Dies sollen sie thun, damit ihre Freude d. i. die Freude welche durch Jesu Freude in ihren Herzen erzeugt wird (s. zu 15, 11) πεπληρωμένη d. h. eine volle, vollkommene sei. Dies ist ‚der göttlich geordnete Zweck des λήψεσθε' (*Mey.*).

V. 25—33. **Schluss der Abschiedsreden.**[1] — V. 25. „Dies habe ich in Sprüchwörtern zu euch geredet; aber es komt die Stunde, da

1) V. 25. *ἀλλά* fehlt bei ἔρχεται in ℵ*BC* LX al.* und ist Verbindungszusatz; auch dem *ἀναγγελῶ* der Rec. ist nach ℵ*BC*DKL cet. ἀπαγγελῶ* mit *Tisch. 8* vorzuziehen. — In v. 27 ist τοῦ πατρός (*Lchm.* mit *BC*DL*) statt τοῦ θεοῦ in ΑΥΓΔΛΠ, It., Vlg. offenbar mechanische Wiederholung der vorher und nachher beständig vorkommenden Gottesbezeichnung. — In v. 29 ist αὐτῷ ein in der Rec. öfter vorkommender Zusatz und mit *Tisch. 8* nach ℵ**BC*D**ΛΠ zu

ich nicht mehr in Sprüchwörtern zu euch reden, sondern frei heraus von dem Vater verkündigen werde.“ Ταῦτα wird gewöhnlich nur auf das unmittelbar Vorhergehende bezogen, weil v. 26 ἐν ἐκείνῃ τ. ἡμέρᾳ auf v. 23 zurückweist. Aber daraus folgt nichts weiter als daß die Rede nicht zu einem anderen Gegenstande übergeht. Noch weniger läßt sich mit *Weiß* aus dem παρρησίᾳ περὶ τοῦ πατρός im Gegensatz zu ἐν παροιμίαις λελάληκα folgern, daß ταῦτα nur auf v. 23 f. gehe, ‚wo Jesus an das ihm so geläufige Gleichnis von dem menschlichen Kindesverhältnisse anknüpfend Gott als den Vater bezeichnet hatte, der fernerhin an seiner statt für sie sorgen werde.‘ Denn die Bezeichnung Gottes als Vater ist ebenso wenig ‚uneigentliche Rede‘, die zu den παροιμίαις gerechnet werden konte, als die Zusage, daß der Vater das von ihm Erbetene geben werde. Die Entscheidung über die Beziehung des ταῦτα hängt ab von dem Inhalte dessen was Jesus v. 26—28 weiter sagt. Die kommende Stunde, da er ihnen nicht mehr ἐν παροιμίαις sondern παρρησίᾳ vom Vater verkündigen werde, ist der Tag, da sie den Vater ohne seine Vermittlung bitten werden (v. 26 vgl. mit v. 23), d. i. die Zeit da er im Geiste zu ihnen kommen und sie sehen wird (v. 22). Demnach kann das παρρησίᾳ περὶ τ. πατρὸς ἀπαγγέλλειν (v. 25) nicht das v. 27 u. 28 Gesagte (daß er vom Vater ausgegangen sei u. s. w.) sein, obgleich die Jünger v. 29 es dafür halten. Von seinem ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ πατρός und seinem πορεύεσθαι πρὸς τὸν πατέρα hatte er in den Abschiedsreden wiederholt in eigentlichen, bildlosen Worten geredet. Wenn also das παρρησίᾳ ἀπαγγ. der Zukunft überhaupt oder der Zeit der Verklärung angehört, so kann auch das ἐν παροιμίαις Geredethaben sich nicht auf die lezten Worte des bisher Geredeten, sondern muß sich auf alles was er in den Abschiedsreden c. 14—16, 24 gesagt hat, beziehen. Dies fordert auch schon der Plur. ἐν παροιμίαις, selbst wenn derselbe generisch gebraucht sein solte, da der generische Gebrauch bei logisch richtigem Sprechen nur da anwendbar ist, wo nicht blos *ein* Wort oder Satz den Charakter der παροιμία hat, sondern die ganze Rede in die Kategorie der παροιμία subsumirt werden kann. παροιμία als Uebersetzung des hebr. מָשָׁל ist Ausdruck für Sprüchworte oder Sprüche, die etwas Räthselhaftes, schwer Verständliches haben. Dies gilt von der ganzen Abschiedsrede, in welcher das über sein Weggehen und Wiederkommen, Nichtsehen und Wiedersehen Gesagte den Jüngern erst in der Zukunft durch Erleben dieser Dinge klar werden konte. Der Gegensatz παρρησίᾳ ist nach 11, 14 zu beurteilen, wo die Erklärung des von Lazarus ausgesagten κεκοίμηται durch ἀπέθανεν als παρρησίᾳ εἰπεῖν bezeichnet ist. ὥρα ist das was vorher und nachher ἐκείνη ἡμέρα heißt, die Zeit des Paraklet, nicht der Tag der Auferstehung Christi. περὶ τοῦ πατρός ist nicht ein einzelnes Lehrstück über den Vater, oder gar (nach *Weiß*) auf die v. 23 f. gebrauchte Bezeichnung

---

tilgen. — In v. 32 fehlt νῦν vor ἐλήλυθεν (Rec.) in ℵ*ABC*D*LX* u. Verss. u. ist mit *Tisch. 8* zu streichen. — In v. 33 ist ἔξετε (Rec.) statt ἔχετε nur durch *D* u. Verss. bezeugt.

Gottes als des Vaters zu beziehen, sondern das was Jesus bisher vom Vater verkündigt hat und künftig durch den Geist ohne bildliche Hülle verkündigen wird, daß in ihm alles Heil beschlossen ist. Ueber ἀπαγγελῶ ὑμῖν bemerkt *Weiß* richtig: ‚da Christus nach seiner Erhöhung ausdrücklich den Geist als seinen Stellvertreter zu senden verheißen hat (v. 7), und dieser nur redet was er aus Christi Eigentum genommen (v. 13 f.), so kann sehr wol Christus selbst als durch den Geist redend gedacht werden (vgl. *de W., Ew.*)', protestirt aber gegen den daraus gezogenen Schluß, ‚daß auch 14, 18 Christus als im Geiste zu seinen Jüngern kommend und 16, 16. 22 sein Wiedersehen mit ihnen feiernd gedacht' sei, weil hier von einem ganz anderen Zeitpunkt als v. 23 die Rede sei — ein Grund, dessen Nichtigkeit bei Vergleichung von v. 23 u. 24 mit v. 26 in die Augen springt.

V. 26 f. „An jenem Tage werdet ihr in meinem Namen bitten" (wozu er sie v. 24 aufgefordert hat) „und ich sage euch nicht, daß ich den Vater für euch bitten werde (περὶ ὑμῶν in Betreff eurer Anliegen); denn er selbst der Vater liebt euch, weil ihr mich geliebt habt und geglaubet, daß ich von Gott ausgegangen bin." Das ἐν τῷ ὀνόματί μου αἰτήσεσθε bildet keinen Widerspruch zu dem scheinbar gegenteilig lautenden Worte 14, 16, welches hier corrigirt wäre (*Lcke.*), denn das Bitten Jesu für die Jünger 14, 16 bezieht sich auf die Sendung des heil. Geistes, und auch das hohepriesterliche Gebet sprach Jesus vor seinem Scheiden; in unserem V. dagegen redet er von der Zeit, da sie den Geist empfangen haben; alsdann werden sie der Fürsprache Jesu nicht mehr bedürfen. Dies erhellt aus den Worten: ich sage nicht, daß ich den Vater für euch bitten werde, mit der Begründung v. 27: denn der Vater selbst hat euch lieb. Die Jünger sind durch den heil. Geist in die Liebesgemeinschaft des Vaters gekommen, daß sie ohne Jesu Vermittelung den Vater bitten werden und der Vater ihre Bitten gewähren wird. „Der Vater liebt euch: *amat vos adeoque exaudit* (*Beng.*). ὅτι — πεφιλήκατε καὶ πεπιστεύκ. Die Liebe zu Christo erwächst aus dem Glauben an seinen Ausgang vom Vater d. h. an seine Gottessohnschaft; hier aber ist πεφιλ. vor πεπιστ. genant, weil der Glaube sich in der Liebe bethätigt und die aus dem Glauben erwachsende Liebe sich der Liebe Gottes erfreut. Wer Christum liebt und in dem Halten seiner Gebote die Liebe bewährt, der wird vom Vater geliebt 14, 21. Wie das Präsens φιλεῖ die Zukunft vergegenwärtigt, so drücken die Perf. πεφιλήκατε κ. πεπιστεύκ. die vollendete Handlung als einen in der Zukunft bleibend gewordenen Thatbestand aus. Doch darf man bei der Zukunft nicht mit *Hofm.* an die schließliche Wiederkunft Christi zur Vollendung seines Reiches denken, von der aus Jesus auf die Glaubensbewährung bis zum Schauen zurückblicke. Denn wenn die Jünger zum Schauen gelangt sind, werden sie nicht mehr bitten, sondern nur so lange als sie das Werk Christi auf Erden treiben und für das Evangelium zu kämpfen haben werden. Als Inhalt des Glaubens nent Jesus: ‚daß er von Gott ausgegangen ist.' Darin ist der wesentliche Inhalt aller Selbstbezeugung Jesu, sowol über seine Person

als auch über sein Wirken zum Heile der Welt zusammengefaßt, wie denn auch aller Widerspruch, den er erfahren hat, in dem Unglauben an seine göttliche Herkunft wurzelte, vgl. 8, 42. — V. 28. „Ausgegangen bin ich vom Vater und gekommen in die Welt, wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater.“ In diesen Worten, von welchen schon *Beng.* bemerkt: *recapitulationem maximam habet hic versus,* faßt Jesus zum Schlusse alles zusammen was er vor seinem Scheiden zur Befestigung seiner Jünger im Glauben zu sagen hatte; vgl. 13, 3. ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρός bezieht sich auf seine Menschwerdung, und sezt sein früheres Sein bei Gott voraus; ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον ist sein Auftreten in der Welt, s. zu 8, 42 vgl. mit 3, 19.

V. 29—33. Diesen lezten Ausspruch (v. 28) finden die Jünger so klar und verständlich, daß sie freudig sprechen: „Siehe nun redest du frei heraus und sagst kein Sprüchwort.“ Aus diesen ihren Worten läßt sich nicht mit *Lcke.* u. *de W.* schließen, daß sie die v. 25 verheißene Zukunft schon angebrochen glaubten, also Jesum total misverstanden hätten, sondern nur, daß sie in der klaren Rede Jesu ein Vorspiel der Erfüllung der ihnen für die Zukunft in v. 25 gegebenen Verheißung erblikten (*Hngstb.*) oder ein Vorzeichen, wie Jesus in der Zukunft zu ihnen reden werde. Aber auch in diesem Falle zeigt ihre Aeußerung, daß ihnen der wesentliche Unterschied von jezt und künftig noch völlig dunkel ist und sie noch der Erleuchtung des Geistes, der sie in die ganze Warheit führen solte, sehr bedurften. — Auch ihre weitere Rede v. 30: „Nun wissen wir, daß du alles weißt und nicht bedarfst, daß jemand dich fragt; darum glauben wir, daß du von Gott ausgegangen bist“, ist nicht so gemeint, daß sie in der klaren Rede Jesu v. 28 jene Verheißung v. 23 schon, wenn nicht ganz doch teilweise, erfült glaubten und darin wenigstens einen Anfang der künftigen vollen Erfüllung fanden. Denn ihre Worte: ‚wir wissen daß du alles weißt‘ sind nach v. 19 ff., wo sie Jesum fragen wolten und Jesus mit seiner Antwort ihrer Frage zuvorkomt, zu erklären. Denn οἶδας πάντα wird durch den folgenden Gegensatz: ‚du bedarfst nicht, daß jemand dich frage‘, näher dahin bestimt, daß Jesus als der Herzenskündiger alles weiß, was im Innern des Menschen sich regt. Darauf gründen sie den Glauben, daß Jesus von Gott ausgegangen ist. ἐν τούτῳ deshalb, *propter hoc,* wie Act. 24, 16. 1 Joh. 2, 4; ἐν das ursächliche Beruhen *in* bezeichnend. Deshalb (weil Jesus mit seiner Antwort v. 19 f. ihnen einen Beweis übernatürlicher Kentnis der Herzensgedanken gegeben hat) glauben sie, daß er von Gott ausgegangen ist. Mit πιστεύομεν wir glauben (nicht: wir haben erkant und geglaubt. *Ebr.*) sprechen sie nur aus, daß sie Jesu Wort ἐξῆλθον *cet.* verstanden haben, um damit ihre Aussage v. 29, daß Jesus ἐν παρρησίᾳ geredet habe, zu bekräftigen. Ein Unterpfand für die Erfüllung der v. 25 f. gegebenen Verheißung ist in πιστεύομεν ebenso wenig angedeutet, als die Weglassung des Wortes vom Hingehen zum Vater (v. 28) verräth, daß sie doch nicht ganz und voll verstehen, was sie zu verstehen meinen. Sie knüpfen einfach an das an, was Jesus v. 27 als Gegenstand des Glaubens genant hat. —

V. 31 f. Jesus antwortete ihnen: „Jezt glaubet ihr. Siehe es komt die Stunde und ist gekommen, daß ihr zerstreuet werdet, jeder in das Eigene, und mich allein lasset. Und nicht bin ich allein, denn der Vater ist bei mir.“ ἄρτι πιστεύετε wird von *Euthym., Calv., Olsh., de W., Bg.-Cr., Tischend., Hngstb.* u. A. fragend gefaßt nach Analogie von 13, 38, von *Lcke., Mey., Thol., Lthdt., God., Weiß* u. A. als einfache affirmative Aussage. Ein wesentlicher Unterschied des Sinnes ergibt sich daraus nicht. Auch bei der Frage würde Jesus ihren Glauben nicht ganz in Abrede stellen, sondern durch das vorangestelte und betonte ἄρτι ihnen zu verstehen geben, daß es mit ihrem Glauben doch nicht ganz richtig steht. Und bei dem Zugeständnisse würde das betonte ἄρτι andeuten, daß ihr Glaube nicht lange Stand halten werde. Dies spricht Jesus v. 32 bestimt aus, wo das ἰδού dem ἴδε in der Aeußerung der Jünger v. 29 correspondirt. Die Stunde seiner Gefangennahme komt, und ist schon gekommen, noch in der gegenwärtigen Nacht steht sie bevor. Dann wird der Moment eintreten, daß die Jünger zerstreut werden und Jesum verlassen. Das σκορπισθῆτε weist nicht speciell auf die den Jüngern auf dem Gange nach Gethsemane angekündigte Zerstreuung Mtth. 26, 31 hin, sondern konte den Jüngern auch verständlich sein nach dem was er 10, 12 vom Wolfe, der die Schafe erhascht und zerstreut (σκορπίζει), gesagt hatte. In dem Fliehen der Jünger Mtth. 26, 56. Mrk. 14, 50 ging sowol die von Mtth. angeführte Weißagung Zach. 13, 7 als das von Jesu bei Joh. 10, 12 gesprochene Wort in Erfüllung. In den von Judas geführten Häschern kam der Wolf und zerstreute die Schafe Christi. Daß er die Jünger nicht erhaschte, daß sie fliehen konten, das haben sie Jesu Worte 18, 8 zu danken. εἰς τὰ ἴδια in seine Behausung (vgl. 19, 27) ist nicht zu pressen. — Obgleich aber die Jünger Jesum verlassen, so wird er doch nicht allein, sondern der Vater mit ihm sein. Dies fügt Jesus hinzu, nicht sich zum Troste, sondern zur Stärkung der Jünger im Glauben, daß sie bei seiner Gefangennahme und Tödtung nicht an seinem Werke verzweifeln solten.

V. 33. „Dies habe ich zu euch geredet, damit ihr in mir Frieden habet.“ ἐν ἐμοί d. i. im Bleiben in meiner Gemeinschaft, in der mein Friede euch zuteil wird (14, 27). Das war der Zweck nicht nur der Trostrede in c. 15 u. 16 sondern auch der in c. 14. Darauf ist auch das ταῦτα zu beziehen, wie das Schlußwort dieses V. zeigt: „In der Welt habt ihr Bedrängnis, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.“ ‚Er beschleußt aber sehr gewaltiglich mit dem, darumb er die ganze Predigt gethan hat. Das ist die Summa (will er sagen) von dem allen das ich gesagt habe, und da will es alles hin, daß ihr in mir Frieden und Trost habt, so ihr in der Welt Unfried und Angst müsset haben‘ (*Luther* 50 S. 145). θλῖψις bed. nicht Angst, sondern Bedrängnis vonseiten der feindlichen Welt, in der sie leben. Dieser gegenüber sollen sie Mut fassen (θαρσεῖτε), da er die Welt überwunden hat. ἐγὼ νενίκηκα wird gewöhnlich proleptisch gefaßt, so daß Jesus die durch seinen Tod und seine Verherrlichung bevorstehende Ueber-

windung als schon vollendet betrachte, nach Analogie von 12, 31, wo das Gericht über den Fürsten dieser Welt als jezt ergehend angekündigt ist. Dagegen erklärt *Weiß* mit *de W.* diesen Ausspruch nach Analogie von 1 Joh. 4, 4. 5, 4 f. von der inneren Ueberwindung, welche darin besteht, daß Jesus sich durch die Welt weder zur Sünde hat verleiten noch in seinem Frieden (14, 27) stören lassen. Allein dies hätte Jesus doch nur in dem Falle eine Ueberwindung der Welt nennen können, wenn die Sünde in seine Seele hätte eindringen können und den Frieden derselben stören können, wie es bei den Gläubigen der Fall ist, an welche Johannes seinen ersten Brief schreibt. Und wenn auch, wie *Weiß* hinzusezt, bei Christo die innere Ueberwindung nicht ohne die äußere gedacht werden kann, so würde er doch, falls auch diese nur darin beruhte, daß er troz alles Gegenstrebens der Welt in ihr eine Gemeinschaft gründet, die nicht mehr der Welt angehört (15, 10), mit *dieser* inneren und äußeren Ueberwindung der Welt den Jüngern nur ein Vorbild zur Nachfolge gegeben haben. Aber den Mut und die Freudigkeit zur Ueberwindung der Trübsale und Verfolgungen gründet der Apostel in 1 Joh. 4 u. 5 nicht auf das Vorbild Christi, sondern darauf daß sie aus Gott geboren sind (4, 4 vgl. 3, 1. 2), und ebenso Paulus Röm. 8, 37. 2 Kor. 2, 14. 4, 7 ff. 6, 4 ff. 12, 9 auf die Liebe Gottes in Christo, deren sie gewiß sind. Die Gewißheit dieser Liebe gründet sich aber darauf, daß Gott seines Sohnes nicht verschonet, sondern ihn für uns dahin gegeben hat, um uns gerecht zu machen (Röm. 8, 32 f.). Demnach hat auch Christus die Welt überwunden durch die Hingabe seines Lebens in den Tod zu unserer Versöhnung mit Gott, und Gott hat durch die Auferweckung von den Todten Jesum vor der Welt als den Herrn und Christ erwiesen. Auf diese in Christo geoffenbarte Liebe Gottes, welche der Geist unseren Herzen bezeugt (Röm. 8, 16 u. a.), gründet sich unsere Freudigkeit und Zuversicht im Kampfe mit Sünde und Tod, mit der Welt und ihrem Fürsten.

Cap. XVII. Gebet und Fürbitte.

Als Jesus mit dem Zuruf an die Jünger, getrost zu sein, da er die Welt überwunden habe, seine Abschiedsrede geschlossen (16, 33), erhob er die Augen gen Himmel zum Gebete, in welchem er den Vater um Vollendung seines auf Erden vollbrachten Werkes durch seine Aufnahme in die himmlische Herrlichkeit (v. 1—5), und um Bewahrung seiner in der Welt zurückbleibenden Jünger (v. 6—19) sowie derer, die durch ihr Wort zum Glauben kommen werden, bittet, auf daß sie alle in der Einheit mit ihm bleiben und seine Herrlichkeit schauen mögen (v. 20—26). — Nach dem Vorgange von *Chytraeus* wird dieses Gebet das hohepriesterliche Gebet *(precatio summi sacerdotis)* genant, entweder weil Jesus mit demselben zum hohenpriesterlichen Acte des sühnenden Selbstopfers (v. 19) sich bereitet (*Mey.*), oder sofern wir hier

eine so entfaltete Fürbitte Jesu für die Gläubigen haben, die Fürbitte für die Gemeinde aber eine der wesentlichsten Functionen des Hohenpriesters war, 3 Mos. 9, 22. 4 Mos. 6, 22—27 (*Hngstb.*), oder ‚sofern er an der Schwelle des hoheprieſterlichen Opfers stehend sich selbst wie die Seinen, die er als der rechte Hohepriester auf dem Herzen trägt, Gott im Geiste darbringt' (*Lthdt.*). Die Bezeichnung ist insoweit ganz passend, als man sie auf den Hauptinhalt und Zweck des Gebetes bezieht; eine Bezugnahme auf das darzubringende Selbstopfer Christi tritt nirgends hervor, und die Bitte um Verherrlichung Jesu v. 1—5 läßt sich auch nicht darunter subsumiren. *Hngstb.* verwirft daher auch die gangbare Annahme, daß Jesus zuerst (v. 1—5) für sich, sodann für die Apostel (v. 6—19), endlich für die, welche durch ihr Wort an ihn glauben werden, die Kirche aller Zeiten, bitte, als zu sehr nur die Form ins Auge fassend und mit v. 24—26 schwer zu vereinigen, und hebt mit *Lmpe.* richtig hervor, daß in v. 1—5 hinter der Bitte um die Verherrlichung Christi die für die Seinen verborgen sei, und daß die Rükkehr von den Gläubigen wieder zu den Aposteln und die Bitte um die himmlische Verklärung der Apostel in dem Schlusse v. 24—26 deutlich zeige, wie der Herr im Vorhergehenden für die Seinen um das ewige Leben, die himmlische Verklärung, deren Grundlage die eigene Verklärung ist, bittet. Demnach bilden v. 1—5 die Grundlage für die folgende Fürbitte sowol für die Apostel als auch für die Gläubigen; und diese Fürbitte wird am Schlusse des Gebets v. 24—26 genauer bestimt und in zusammenfassender Weise motivirt.[1]

V. 1—5. *Die Bitte um Verherrlichung des Sohnes.*[2] — V. 1 f. Als Jesus seine Augen gen Himmel erhoben hatte, sprach er: „Vater,

---

1) *Luther* in der Ausleg. des 17. Cap. in Predigten vom J. 1530 (Erl. Ausg. 50 S. 156 ff.) sagt S. 159: ‚Das ist aber die Summa und Ursache dieses Kapitels: Auf eine gute Predigt gehöret ein gut Gebete, d. i. wenn man das Wort von sich gegeben hat, soll man anheben zu seufzen und begehren, daß es auch Kraft habe und Frucht schaffe. Denn weil der Herr Christus nu alle seine Lehre-Ampt von sich gegeben und vollendet und seine Jünger mit der schönen langen Trostpredigt gesegnet hatte, mußte er zur Letze auch eine Bitte thun, beide, für sie und alle Christen, auf daß er sein Ampt als unser einiger Hoherpriester gar ausrichtete, nichts nachließe, das da dienete sie zu stärken und zu erhalten, weil er sie wollt alleine hinter ihm lassen in der Welt.'

Und S. 158 bemerkt er: ‚Es ist fürwahr aus der Maßen ein heftig, herzlich Gebete, darin er den Abgrund seines Herzens, beide gegen uns und seinen Vater, eröffnet und ganz herausgeschüttet. — Von *Spener* erzählt *Canstein* (Lebensbeschr. S. 145 f.), daß er nie darüber zu predigen wagte, weil sein rechtes Verständnis das gewöhnliche Glaubensmaß übersteige; daß er es sich aber am Abend vor seinem Tode dreimal habe vorlesen lassen.

2) Die Varianten in diesen Versen sind meist stilistischer oder grammatischer Natur. V. 1. Die Participialconstruction: καὶ ἐπάρας τ. ὀφθ. . . . εἶπεν, welche *Tisch. 8* nach ℵ*BC*DLX* dem *text. rec.* ἐπῆρεν τ. ὀφθ. . . . καὶ εἶπεν (in *AC*³ΥΓΔ *al.*) vorgezogen hat, hält *Mey.* für stilistische Nachbesserung. Ebenso das τελειώσας v. 4 (in ℵ*ABCL al.*) statt ἐτελείωσα (in *XΥΓ al.*), wo jedoch die Conformation nach ἐδόξασα augenfällig erscheint. Im lezten Satze von v. 1 ist ἵνα καὶ ὁ υἱός σου δοξ. ziemlich stark bezeugt. Das καί findet sich

gekommen ist die Stunde. Verherrliche deinen Sohn, damit der Sohn dich verherrliche (v. 2), sowie du ihm Macht gegeben hast über alles Fleisch, auf daß er allen, die du ihm gegeben hast, ewiges Leben gebe.“ Das Erheben der Augen gen Himmel ist natürlicher Gestus der Erhebung des Herzens zu Gott, der im Himmel thront. Daraus ist mithin nicht zu folgern, daß Jesus im Freien gebetet habe (*Grot., Ebr., God.*), vgl. dagegen Act. 7, 55. Zu πάτερ bemerkt *Beng.* treffend: *Talis simplicitas appellationis ante omnes decuit filium Dei.* ἡ ὥρα ist nicht die Todesstunde als Uebergang zur Herrlichkeit, sondern nach dem Folgenden die für Jesu Verherrlichung geordnete Stunde, wie 12, 23. — δόξασον bezeichnet nicht die irdische sittliche Verklärung und Anerkennung seiner Person und Sache (*de W., Reuß, Baur*), sondern die himmlische Verklärung oder Verherrlichung (vgl. v. 5). In dem mit Nachdruck vor τὸν υἱόν gestellten σου liegt ein Motiv für die Bitte: Es ist ja *dein* Sohn den du verherrlichen solst. Der Zweck dieser Verherrlichung ist der: daß der Sohn den Vater verherrliche, nämlich auf Erden, durch die Wirksamkeit, die er im Stande seiner Erhöhung durch seine mit dem heil. Geiste ausgerüsteten Jünger für die Ausbreitung des Reiches Gottes zur Ehre des Vaters ausüben wird. Mit καθὼς ἔδωκας *cet.* (v. 2) folgt das Hauptmotiv für die Erfüllung des erbetenen δόξασον. Dies Motiv liegt in der Bestimmung des Sohnes für die Welt, in seinem Berufe für die Menschen. Angeknüpft ist es durch καθώς ‚das Motiv in der Form der Angemessenheit.‘ Die Verherrlichung des Sohnes soll entsprechen der Vollmacht über die ganze Menschheit, die der Vater ihm bei seiner Sendung in die Welt gegeben hat, mit der Absicht (ἵνα) allem was der Vater ihm gegeben hat ewiges Leben zu geben. πᾶσα σάρξ = כָּל־בָּשָׂר die alttestamentliche Bezeichnung der ganzen Menschheit, die in unserem Evangelium sonst nicht vorkomt, ist hier als der der gehobenen Gebetsstimmung entsprechende Ausdruck gewählt (*Mey., Lthdt.*). Das Object πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ ist absolut voraufgestelt und durch αὐτοῖς in die Construction eingereiht. Die Vollmacht, welche der Vater ihm bei seiner Sendung in die Welt erteilt hat, bezog sich auf die ganze Menschheit, wird aber nur an denen realisirt, welche der Vater ihm gegeben hat. Diese sind durch das neutrale πᾶν ὃ δεδ. als ein Ganzes, als eine ideale Einheit zusammengefaßt (*Lthdt., Hngstb., God.*), nicht um damit die Vorstellung des Erfolgs, den der Vater dem Sohne gibt (*Weiß*), auszudrücken, denn nicht der Erfolg im Unterschiede von der göttlichen Absicht soll betont werden, sondern daß die Glaubenden, obwol sie

---

in $C^3LX\Gamma\Delta\Lambda\Pi$ u. Verss. u. das σου in $AC^3D^{gr.}LX$ *al.* Doch fehlen beide in $\aleph BC^*$, Codd. der It., *Orig.* und sind deshalb von *Tisch. 8* getilgt worden, da die Zusetzung viel näher lag als die Weglassung. — In v. 2 ist das Fut. Indic. δώσει nach ἵνα in *BEHU al.* verdächtig und vielleicht nur Aenderung der fehlerhaften Aoristform δώσῃ in *ACGK al.* — V. 3. γινώσκουσιν nach ἵνα (*Tisch. 8* mit *ADGL al.* halten *Mey.* u. *Weiß* für Schreibfehler statt γινώσκωσι (*Lchm.* nach $\aleph BCX$ *al.*). Aber schwerlich mit Recht. Vgl. *Winer*, Gramm. Modi in abhäng. Sätzen. §. 41 S. 271.

äußerlich betrachtet nur Einzelne und ein unbedeutender Teil der Menschheit sind, doch eine Gesamtheit bilden, die der Vater ihm gegeben hat, nämlich durch den Zug der Gnade (6, 37 u. 44); nicht prädestinatianisch (*Augustin.*) oder vermöge ursprünglicher Naturbeschaffenheit (*Hilgfl.*). αὐτοῖς geht auf πᾶν zurück. δώσῃ kann nur als Aorist Conjunctivform gelten. ζωὴν αἰώνιον das im Glauben an den Sohn Gottes schon im zeitlichen Leben begint und im Schauen der Herrlichkeit des Verklärten im jenseitigen Leben vollendet wird (4, 14. 6, 54 u. a.). Es hier nur auf die Sphäre des Jenseits zu beziehen (*Hngstb.*), liegt kein triftiger Grund vor.

V. 3. „Dies ist aber (darin besteht) das ewige Leben, daß sie dich den allein wahren Gott und den du gesandt hast, Jesum Christum erkennen." In dem Erkennen Gottes und Jesu Christi ist das ewige Leben gegeben; nicht blos ‚die Bedingung des ewigen Lebens' (*Lcke.*), auch nicht ‚das subjective Princip, der lebendige Keim und Trieb desselben.' Die Worte sind auch nicht blose Definition des Begriffs des ewigen Lebens, sondern Angabe des Wesens. In dem γινώσκειν haben wir das ewige Leben. Das Erkennen ist natürlich kein theoretisches oder verstandesmäßiges, sondern ein durch geistiges Versenken in den Gegenstand gewonnenes inneres Sichaneignen, wodurch man in das Leben versezt und desselben teilhaftig wird. Schon *Iren. adv. haeres. IV, 20* erklärt: μετοχὴ δὲ θεοῦ ἐστι τὸ γινώσκειν θεὸν καὶ ἀπολαύειν τῆς χρηστότητος αὐτοῦ. Object dieses Erkennens ist der allein wahre Gott und sein Gesandter Jesus Christus, also die Erkentnis des wahren Gottes als Vaters Jesu Christi, wie er sich in der Sendung Christi als Gott des Heils geoffenbart hat. τὸν μόνον ἀληθ. θεόν ist nicht mit *Luther* u. v. A., noch *Mey.* u. *Ew.* als Prädicat zu σέ zu fassen: ‚dich als den allein wahren Gott, sondern Apposition zu σέ: dich den a. w. Gott. Noch weniger läßt sich mit *Mey.* Ἰησοῦν von Χριστόν so trennen, daß Χριστόν Prädicat zu Ἰησοῦν sein könte. Dagegen spricht entscheidend die unmittelbare Verbindung der beiden Namen und das Fehlen des Artikels vor Χριστόν. Solte Χριστ Prädicat zu Ἰησ. sein, so würde Ἰησοῦν vor ὃν ἀπέστειλας stehen wie 9, 22. Als Prädicat hat auch Χριστόν in der Regel den Artikel, wovon nur 9, 22 eine Ausnahme macht, weil dort überhaupt nur die Messianität Jesu in Betracht gezogen ist, nicht daß Jesus der (im A. T. verheißene) Messias ist. Sonst steht im johann. Evangelium durchweg ὁ Χριστός, vgl. 20, 31; und der Artikel fehlt außer 9, 22 nur noch 1, 17, wo Χριστός wie hier als *nomen propr.* mit Ἰησοῦν verbunden ist.[1] Da die Zusammengehörig-

1) Die Nennung seines Namens im Munde Jesu Christi ist kein Verstoß gegen das geschichtliche Decorum, woraus man sehe, daß wir hier nicht Worte Jesu sondern freie Reproduction des Evangelisten haben (*Bretschn., de W., Weizsäcker* S. 286. *Scholten* S. 238). Daß Jesus von sich in der dritten Person redet, ist dem feierlichen Gebetstone, mit welchem die Bitte anhebt, ganz angemessen, und daß er sich dabei *Jesus Christus* nent, geschieht nicht blos, damit man das Bedeutungsvolle dieses Namens fühle (*Lmp.*), sondern um die Person und Bestimmung des der Welt gesandten Heilandes deutlich aus-

keit von Ἰησοῦν Χριστόν die Fassung des Χριστόν als Prädicat ausschließt, so kann in dem parallelen Satzglied τὸν μόνον ἀληθ. θεόν nicht Prädicat zu σέ sein. μόνον ist nicht dem ἀληθινόν parallel, so daß die Erkentnis der Einheit und der Wirklichkeit Gottes zu scheiden wäre (*Hngstb.*), sondern μόνον gehört zu dem Begriffe ἀληθινὸν θεόν. Gott allein ist ἀληθ. θεός d. h. von dem gilt, daß er wirklich Gott ist. Zu dem Erkennen des allein wahren Gottes ist das Erkennen Jesu Christi als Gesandten Gottes zugesezt als nähere Bestimmung, sofern der wahre Gott nur in Jesu Christo erkant werden kann. — ὁ θεός geht wie gewöhnlich im N. T. auf Gott den Vater, nicht auch auf den Sohn, und ὃν ἀπέστειλας läßt sich nicht mit *August., Ambros., Hilar.* unter τὸν μόνον θεόν subsumiren. Keinenfalls aber ist μόνον im Gegensatz zum Sohne gesagt, um dessen θεότης zu verneinen (*Arian., Socin.* u. Rationalisten), sondern ὃν ἀπέστειλας ist in dem vollen Sinn gemeint, in welchem unser Evangelium durchweg die Sendung des eingeborenen Sohnes Gottes in Jesu Christo lehrt; und statt der Hervorhebung der Wesenseinheit des Vaters und Sohnes ist die Sendung als die geschichtliche Thatsache genant, vermöge welcher Gott der Welt sein Wesen offenbart und den Zugang zum ewigen Leben eröffnet hat (vgl. 3, 18). ‚Weil er das ewige Leben darauf gründet, daß man ihn samt dem Vater erkenne, daß ohne sein Erkentnis niemand das ewige Leben erlangen könne, also daß einerlei Erkentnis ist, damit er und der Vater erkant wird, so muß er auch eines Wesens und Natur mit dem Vater, d. i. eben derselbige warhaftige Gott sein, doch eine unterschiedene Person von dem Vater' (*Luther* 50 S. 175). In der Bezeichnung Gottes als des allein wahren Gottes ist zwar kein directer Gegensatz gegen Heidentum und Judentum indicirt, der Sache nach wird aber dadurch nicht blos der grobe Polytheismus und der abstracte Monotheismus des rabbinischen Judentums und des Muhammedanismus, sondern auch der Deismus und philosophische Theismus und überhaupt jede Selbst- und Creaturvergötterung entschieden negirt. ‚Wer also den rechten einigen Gott will treffen, der muß ihn allein in dem Herrn Christo suchen; denn sonst warhaftig kein Gott ist ohne der Christum gesandt hat' (*Luther* 50, 176).

V. 4. Die göttliche Absicht seiner Sendung in die Welt hat Jesus ausgeführt. „Ich habe dich auf Erden verherrlicht, das Werk vollendet, welches du mir zu thun gegeben hast." Mit dem Hinweise auf die Vollendung des ihm aufgetragenen Werkes wird die Bitte um seine Verherrlichung v. 1 begründet. Verherrlicht hat Jesus Christus den

---

zudrücken. Den Namen *Jesus* erhielt der Sohn der Maria schon bei der Verkündigung seiner Geburt durch den Engel, um ihn als Heiland seines Volks zu bezeichnen (Luk. 2, 21). Um diesen Jesus von anderen Personen gleiches Namens zu unterscheiden, wurde das messianische Prädicat Χριστός damit verbunden. — Auf Grund dieser Selbstbenennung Jesu in unserem Gebete haben dann die Apostel *Jesus Christus* als vollen Namen des Erlösers gebraucht, vgl. Act. 2, 38. 3, 6 u. ö., und so Johannes im Prolog 1, 17. Daraus ist in der Kirche später Χριστός *(Christus)* der gewöhnliche Name für Jesum geworden. Vgl. *Lthdt.* zu v. 3.

Vater durch die Vollbringung des ihm aufgetragenen Werks. τὸ ἔργον τελειώσας bringt die nähere Bestimmung des ἐδόξασα nach. Am Ziele seines Erdenlebens angekommen bezeichnet er mit dem Aorist τελειώσας das Werk als schon vollendet, wie in dem νενίκηκα τὸν κόσμον 16, 33. Wirklich vollendet ist es erst mit dem Ausruf τετέλεσται 19, 30, aber sein Kreuzestod steht unmittelbar bevor. — Darauf gründet er v. 5 die aus v. 1 wiederholte und näher so bestimte Bitte: „Und nun (da ich durch Vollbringung des mir aufgetragenen Werkes dich verherrlicht habe), verherrliche mich du, Vater, bei dir selbst mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte ehe die Welt war." Das με σύ correspondirt dem ἐγώ σε in v. 4. Da er den Vater auf Erden verherrlicht hat, so kann er bitten, daß nun der Vater ihn bei sich d. i. im Himmel verherrliche, durch Erhöhung in den Stand der Herrlichkeit, in welchem er vor Erschaffung der Welt d. h. von Ewigkeit her beim Vater war. Diese δόξα, die er vor Beginn der Welt beim Vater besaß und die er sich hier wieder erbittet, ist zu unterscheiden von der Jesu auch während seines Erdenlebens inwohnenden δόξα, welche er in den σημείοις offenbarte, daß die Jünger sie im Glauben schauen konten (1, 14). Gemeint ist die μορφὴ θεοῦ, der er sich bei seiner Menschwerdung und Erniedrigung entäußerte (Phil. 2, 6 ff.). Als Object des δόξασον ist daher nicht mit vielen Kchvv. die menschliche Natur oder σάρξ Jesu zu denken (μέ ist die ganze Person Jesu Christi, nicht blos seine menschliche Natur). Zwar wurde mit der Erhöhung Jesu in den Himmel auch seine σάρξ verklärt und in die himmlische δόξα des Logos aufgenommen; aber davon redet Jesus hier nicht, sondern von der δόξα τοῦ θεοῦ die er von Ewigkeit her bei dem Vater hatte. Daß diese Bitte realiter zu fassen, zeigen die Worte ἣν εἶχον . . . παρὰ σοί unwidersprechlich, so daß die Deutung derselben von einem vorweltlichen idealen Besitze vermöge rathschlußmäßiger Bestimmung zu himmlischer Verklärung (*Grot.*, Socinianer, Rationalisten, *Schleierm.* [L. J. 286], *Beyschl.*, *Scholten*) als schriftwidrige Verdrehung des Wortlauts abzuweisen ist. Die Worte lauten zu klar und bestimt, als daß man sie auch nur für augenblickliche Ahnung oder für die Spitze einer fortschreitenden Selbsterkentnis (*Weizs.*) halten könte. Selbst *Weiß* gibt zu, daß Jesus in so besonders gehobenen Momenten, wie in diesem Gebete und auch 8, 58, das tiefste Geheimnis seines Selbstbewußtseins vor seinen Jüngern entschleierte.

V. 6—19. *Die Fürbitte für die Jünger um Bewahrung derselben vor der argen Welt und um Heiligung in der Warheit.*[1] — In v. 6—8

1) V. 6. Statt der Rec. δέδωκας und αὐτοὺς δέδωκας (v. 6), ὅσα δέδωκας (v. 7) und ἃ δέδωκας (v. 8), die durch *CXY al.* bezeugt ist, hat *Tisch. 8* in v. 6 nach ℵ*ABD* u. v. 8 nach *ABCD* den Aor. ἔδωκας aufgenommen und das Perfect nur in v. 7 beibehalten, weil es da durch ℵ*CDLXY al.* bezeugt ist. Hiernach meint *Weiß*, daß das Perfect aus v. 7 stamme und der Aor. ἔδωκας in *AB* (v. 7) nach v. 6 conformirt sei. Ebenso sei v. 8 ἔδωκας in *ABCD* (*Tisch.*) in der Rec. dem folgenden δέδωκα conformirt. Diese kritischen Vermutungen sind ganz unsicher. Da der Aorist hier durchweg durch *C*, das Perfect nur

wird diese Fürbitte eingeleitet und durch Darlegung des Verhältnisses, in welchem die Jünger zu Christo stehen, motivirt. Diese Motivirung ist umständlich gegeben und wird im Folgenden noch in mannigfacher Wendung der Hauptgedanken weiter ausgeführt, um den Inhalt der Fürbitte den Jüngern recht dringend ans Herz zu legen.[1] — V. 6. „Kundgethan habe ich deinen Namen den Menschen, die du mir aus der Welt gegeben hast. Dein waren sie und mir hast du sie gegeben und dein Wort haben sie bewahrt.“ Ἐφανέρωσά σου *cel.* ist sachlich betrachtet nur nähere Ausführung des τελειώσας τὸ ἔργον ὃ δεδ. μ. v. 4. Der allgemeine Ausdruck τοῖς ἀνθρώποις erklärt sich aus dem Gegensatze des Vaters im Himmel und des Sohnes, den er in die Welt gesendet hat, um ihr seinen Namen zu offenbaren. Der Name des Vaters, welchen Jesus den Menschen auf Erden kundgethan, ist das Wesen Gottes wie es sich in dem Werke der Erlösung der Menschheit manifestirt. Für die Menschen insgemein bestimt, wird das in Christo geoffenbarte Heil doch nur denjenigen zuteil, welche der Vater dem Sohne aus der Welt gegeben hat. Denn da es durch Verkündigung des Wortes den Menschen angeboten wird, so hängt die Aneignung desselben von dem Verhalten zu dieser Verkündigung ab. Nur die welche das Wort im Glauben aufnehmen und bewahren, hat der Vater dem Sohne aus der Welt gegeben, d. h. durch seine Gnadenwirkung der Welt entnommen und Jesu zu eigen gegeben; vgl. 6, 37. 44. „Dein waren sie“, weder im Sinne absoluter Prädestination (*Calv., Bez.*) noch in dem allgemeinen Sinne als von Gott geschaffen (*Hngst.*). Denn aus dem Schöpferverhältnisse ergibt sich wol die allgemeine Fürsorge Got-

---

durch *B* bezeugt ist, indem die übrigen Codd. bald die eine bald die andere Form bieten, beide Lesarten auch einen passenden Sinn ergeben und der Unterschied zwischen δέδωκ. und ἔδωκ. nur in einem Buchstaben besteht, so läßt sich überhaupt die Richtigkeit der einen oder der anderen Lesart nicht mehr ermitteln. — In v. 7 ist das ἐστίν der Rec. mit *ADΓ al.* sprachliche Besserung des durch ℵ*BCLX* bezeugten εἰσίν bei *Tisch. 8.* — V. 11. Statt οὗτοι der Rec. hat *Tisch. 8* αὐτοί nach ℵ*B* aufgenommen. Das ᾧ vor δέδωκας ist durch ℵ*ABCLY al.* entscheidend bezeugt, dagegen die Rec. οὓς nur in D^2. 69 u. Codd. der It. Vlg. zu finden und offenbar, weil δέδωκας τὸ ὄνομά σου befremdlich erschien, aus v. 6 hereingekommen. Auch in v. 12 ist ᾧ δέδωκας in *BCL* bei *Tisch.* ohne Zweifel die richtige Lesart, und vor ἐφύλαξα das in der Rec. fehlende καί mit *Tisch. 8* aus ℵ*BC*L al.* aufzunehmen. Dagegen ist ἐν τῷ κόσμῳ (Rec. mit AC^3XY *al.* v. 12) nur Wiederholung aus v. 11 und als Zusatz zu tilgen. — In v. 13 ist ἐν ἑαυτοῖς in ℵ*ABX* der Rec. ἐν αὐτοῖς vorzuziehen. — V. 16. Das σου hinter ἀλήθειά (Rec. mit *XYΓΔ al.*) fehlt in den älteren Zeugen und ist als Zusatz zu tilgen. Dagegen hat in v. 19 *Tisch. 8* das ἐγώ vor ἁγιάζω aus unzureichendem Grunde, nur weil es in ℵ*A* u. Codd. der It. u. Sahid. fehlt, aus dem Texte entfernt.

1) ‚Daß er so viel Wort brauchet, thut er nicht allein darumb, daß dies Gebete desto mehr ausrichte bei dem Vater; weil ers alles zuvor weiß, und ohne das alles, was Christus bittet oder begehret, Ja ist und geschehen muß; sondern daß er unser Herz, das sich immer fürchtet, scheuet und entsetzet vor Gott, getrost mache, daß es fröhlich und kecklich ihn ansehen, und mit aller Zuversicht zu ihm laufen und vor ihm bestehen möge.‘ *Luther* S. 200.

tes oder die göttliche Providenz für alle Menschen, aber kein Motiv für die Erwählung eines Teils der Menschen zu Gottes besonderem Eigentume. Die Worte sind aus der Geschichte des Reiches Gottes zu erklären, und *Beng.* hat richtig dazu bemerkt: *per fidem V. Ti.* Um dem Verderben der Menschheit zu steuern, berief Gott Abraham aus seinem Vaterlande und seiner Freundschaft, um ihn zu einem Volke zu machen, welches Gottes Eigentum sein solte und dem Gott in besonderem Sinne als Gott sich bezeigen wolte. Vermöge dieser Verheißung wurden alle Nachkommen Abrahams, mit welchen Gott den Bund des Gesetzes aufrichtete, Volk oder Eigentum Gottes. Aber nicht alle einzelnen Glieder des Bundesvolkes (Israels) wurden — das haben Gesetz und Propheten nachdrücklich gepredigt — dadurch Gotte wirklich eigen, sondern nur diejenigen, welche den Bundespflichten nach Maßgabe der im Gesetzesbunde dargebotenen Gnadenmittel nachzuleben ernstlich strebten. Diese sind unter σοὶ ἦσαν begriffen, und Jesus hat dabei sowol die Frommen des A. B. im Auge, die auf seine Erscheinung im Glauben warteten und denen seine Geburt und Erscheinung verkündigt wurde, als im besonderen die Jünger, welche durch die Predigt des Täufers auf ihn als den Erschienenen hingewiesen und durch dieses Zeugnis bewogen wurden, Jesum aufzusuchen und gläubig sich ihm anzuschließen (1, 29 ff.). Da jedoch nicht alle Gläubiggewordenen auch im Glauben beharrten (vgl. 6, 66), so sezt er κ. τὸν λόγον σου τετήρ. hinzu, um ihre Treue gegen ihn auszudrücken.

V. 7. „Jezt haben sie erkant, daß alles was du mir gegeben hast von dir ist. V. 8. Denn die Worte, welche du mir gegeben, habe ich ihnen gegeben, und sie nahmen sie an und erkanten warhaft, daß ich von dir ausgegangen bin, und glaubten, daß du mich gesandt hast.“ Diese beiden Vv. sind nur eine weitere Ausführung der Sätze: ‚mir hast du sie gegeben‘ und ‚sie haben dein Wort bewahrt‘ in v. 6. Auf νῦν liegt der Ton: jezt, da sie Christo eigen, oder wie *Beng.* sagt, *fideles N. Ti.* geworden sind. πάντα ὅσα δεδ. μ. ist nicht mit *de W.* auf die Lehren Jesu zu beschränken und mit τὰ ῥήματα zu identificiren, sondern geht auf die ganze Berufsthätigkeit Jesu, zu welcher der Vater ihm Auftrag und Macht erteilt hat (*Lthdt., Brckn., Ebr.* u. A.). Wie seine Worte so führt Jesus auch seine ἔργα stets auf Gott zurück, vgl. 5, 19. Daß dies alles vom Vater (παρὰ σοῦ) sei, haben die Jünger aus den Worten (Lehren) erkant, die er als vom Vater empfangen (vgl. 12, 49) ihnen gegeben hat. Vermöge gläubiger Aufnahme dieser Worte erkanten die Jünger in Warheit (ἀληθῶς wie 7, 26), daß Jesus von Gott ausgegangen ist, und gewannen den Glauben, daß Gott ihn gesandt habe. ἐπίστευσαν als Frucht und Folge der Erkentnis ist der völlige, seines Inhalts sich klar bewußte Glaube, wie 1 Joh. 4, 16. Das Ausgehen und die Sendung vom Vater ist hier, wie 16, 27. 30. 17, 3 genant als der wesentliche Inhalt aller Selbstbezeugung Jesu über seine Person und sein Heilswerk, s. zu 16, 27. Das Ausgehen vom Vater sezt die Sendung vonseiten des Vaters voraus, und in beiden erweist sich Jesus als der Sohn, der von Ewigkeit her beim Vater war.

In v. 9—11 folgt die Fürbitte um Bewahrung der Jünger im Namen Jesu, die hernach in die Bitten um Bewahrung vor dem Argen in der Welt (v. 12—16) und um Heiligung in der Warheit (v. 17—19) zerlegt wird. — V. 9. „Ich bitte für sie; nicht für die Welt bitte ich, sondern für die welche du mir gegeben hast, weil sie dein sind.“ V. 10. „Und das Meine alles ist dein und das Deine ist mein, und ich bin in ihnen verherrlicht worden.“ Die Hervorhebung des Ich (ἐγώ) ist durch den Zusammenhang motivirt. Da Jesus den Jüngern den Namen Gottes kundgethan und sie zur Erkentnis und zum Glauben an seine göttliche Sendung geführt hat, so liegt *ihm* ob, bei seinem Scheiden aus der Welt ihre Erhaltung im Glauben dem Vater ans Herz zu legen. Dies spricht er aus, nicht um dem Vater daran zu erinnern, sondern um der Jünger willen, ihnen deutlich zu machen, wie notwendig ihre Bewahrung im Glauben sei und wie sehr sie dazu der Kraft und des Beistandes Gottes bedürfen. Die Worte: nicht für die Welt bitte ich, sind nicht absolut als Negation einer Fürbitte für die Welt (*Hngstb.*) zu fassen. Jesus bittet ja selbst noch am Schlusse dieses Gebetes für die Welt (v. 21), und hat es auch sonst geboten (Mtth. 5, 44) und gethan (Luk. 23, 34). Sondern sie gelten nur von der folgenden Fürbitte für die Jünger. Richtig *Luther:* ‚Für die Welt bitten und nicht für die Welt bitten, muß beides recht und gut sein. Denn er spricht bald hernach selbst: Ich bitte nicht allein für sie, sondern auch für die so durch ihr Wort an mich glauben werden; darumb muß er für die Welt bitten um solcher willen, die noch sollen herzukommen. Das ist aber der Unterschied. Auf diese Weise bittet er nicht für die Welt wie er für seine Christen bittet, (nämlich), daß sie bei dem rechten Glauben bleiben, zunehmen und fortfahren und nicht davon fallen.‘ Der κόσμος als Gegensatz der gläubigen Jünger Jesu liegt zwar ἐν τῷ πονηρῷ, ist aber nicht schon unrettbar dem ewigen Verderben verfallen. In dem ὅτι σοί εἰσιν liegt ein Grund zur Fürbitte. Der Vater hat sie zwar Jesu gegeben (v. 6), aber damit hören sie nicht auf Angehörige des Vaters zu sein, sind es vielmehr dadurch noch mehr geworden. Dieser Grund wird in v. 10ª parenthetisch erläutert. Gottes Angehörige sind sie, denn alles was Jesu gehört, gehört auch dem Vater, und was dem Vater, gehört auch Christo. Zu dem: ‚alles was mein ist, das ist dein‘ bemerkt *Luther:* ‚das kann jedermann sagen, daß alles Gottes sei was wir haben. Aber das ist viel größer, daß er es umkehrt und spricht: alles was dein ist, das ist mein, das kann keine Creatur vor Gott sagen.‘ Damit führt aber Jesus nicht, wie *Weiß* meint, das von den Jüngern zu Sagende auf die allgemeine wechselseitige Eigentumsgemeinschaft zurück, welche in Sachen seines Werkes zwischen ihm, dem Sohne und Bevollmächtigten des Vaters, und dem Vater stattfinde, sofern beide dasselbe Werk, denselben Zweck, dieselben Mittel u. s. w. gemein haben. Zu dieser Abschwächung des Wortlauts liegt kein Grund vor. Die Folgerung, welche *Stier* aus den Worten gezogen: ‚Und alles was dein und mir ist, gehört auch ihnen‘, hat schon *Lthdt.* als unberechtigte Eintragung abgewiesen. — Schriftgemäß *Luther:* ‚das ver-

stehe nun nicht allein von dem, das ihm der Vater gegeben hat auf Erden, sondern auch von seinem einigen göttlichen Wesen mit dem Vater. — Das Wort: alles was dein ist das ist mein, lässet ja nichts ausgeschlossen sein. Ists alles sein, so ist auch die ewige Gottheit sein, sonst konte und durfte er des Worts Alles nicht brauchen.' — Das folgende κ. δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς läßt *Mey.* mit Recht noch von ὅτι (v. 9) abhängen. Dadurch wird freilich der vorhergehende Satz καὶ τὰ ἐμὰ *cet.* zu einer Parenthese, aber ihn als eine selbständige Folgerung aus dem Vorhergehenden zu fassen, ergibt keinen passenden Gedanken. Das κ. δεδοξ. enthält ein zweites dem ὅτι σοί εἰσιν correlates Motiv. Die Jünger sind nicht nur des Vaters, sondern in ihnen ist auch Christus verherrlicht worden. Verherrlicht oder verklärt ist er dadurch worden, daß die Jünger seine in der Hülle der σάρξ verborgene Herrlichkeit im Glauben erkant haben (v. 7 f.) und ihn als den Sohn Gottes vor der Welt bezeugen.

V. 11. Um diesen Beruf erfüllen zu können, dazu bedürfen sie bei Jesu Scheiden von ihnen der Bewahrung vonseiten des Vaters. Das in den Worten: „und ich bin nicht mehr in der Welt und sie sind in der Welt und ich gehe zu dir" angedeutete Motiv wird in v. 12 ff. weiter ausgeführt. Zuvor aber wird die Fürbitte ausgesprochen: „Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, auf daß sie eins seien sowie wir." In der Anrede ἅγιε liegt das den Vater für die Gewährung der Bitte bestimmende Motiv. Die Grundbedeutung des ἅγιος wird verschieden bestimt und ist noch nicht sicher ermittelt. So viel ist jedoch unzweifelhaft, daß die Idee der Erhabenheit Gottes über die Welt (*Hofm.*) oder seiner unbedingten Erhabenheit über alles Geschaffene und Endliche (*Hngstb.*) den Begriff der Heiligkeit Gottes nicht erschöpft. Als der Heilige ist Gott der von den Sündern abgesonderte, der Einwirkung des Bösen auf ihn unzugänglich und mit der Macht begabt, die Seinen vor den unheiligen Einflüssen der Sünde und des Bösen in der Welt zu bewahren. Vgl. v. 15 wo dieses Moment ausdrücklich hervorgehoben ist. — Jesus bittet um Bewahrung der Jünger in dem Namen Gottes, welchen der Vater ihm (Jesu) gegeben hat (nach der unzweifelhaft richtigen Lesart ᾧ *per attract.* für ὅ). Der Name Gottes ist, wie hier auch *Weiß* anerkent, das in Christo offenbar gewordene Wesen Gottes, und ἐν τῷ ὀνόματι ist nicht in Erkentnis oder Bekentnis des Namens Gottes abzuschwächen. Durch die Offenbarung des göttlichen Wesens (v. 6) hat Jesus die Jünger in Gemeinschaft mit dem Vater gesezt, so daß die in Christo erkante und im Glauben erfaßte Einheit des Vaters und des Sohnes das geistige Lebenselement geworden ist, in welchem sie sich bewegen und aus dem sie die Kräfte für ihr neues Leben und Wirken schöpfen. Sie in diesem Lebenselemente zu bewahren bittet er daher den Vater, damit sie eins seien sowie er mit dem Vater. Dieses Einssein ist nicht blos Einheit in der Liebe (*Lcke., Olsh.*) oder im Frieden Gottes (*de W.*), oder in der Gleichheit der Gesinnung (*Mey.*), sondern Einheit des Lebens und Wesens, ähnlich (nicht gleich) der zwischen dem Vater und dem Sohne

bestehenden Einheit, in welcher die Einheit der Jünger ihren Ursprung und Bestand hat. S. zu v. 21 f. Die Einheit zwischen Vater und Sohn ist *ex natura,* die der Jünger *ex gratia,* daher Gegenstand der Bitte.

V. 12 ff. In der weiteren Begründung dieser Bitte hebt Jesus hervor, wie er bis jezt die Jünger bewahrt und behütet habe, so daß außer dem Kinde des Verderbens keiner von ihnen verloren ging (v. 12), jezt aber bei seiner Rükkehr zum Vater sie demselben zur Bewahrung in der Welt vor dem Bösen befehle. V. 12. „Als ich bei ihnen war, bewahrte ich sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, und behütete (sie), daß keiner von ihnen verloren ging außer dem Sohne des Verderbens, auf daß die Schrift erfüllet würde.“ Das ὅτι ἤμην ist wie οὐκέτι εἰμὶ ἐν τ. κ. (v. 11) vom Standpunkte der Zukunft aus gesprochen. Zu ἐτήρουν ist καὶ ἐφύλαξα hinzugefügt und das bewahrende Thun nach zwei Seiten bezeichnet, als τηρεῖν *conservare* im Namen des Vaters nach der einen und als φυλάσσειν *(custodire)* gegen Gefahr und Anfechtung des Argen nach der anderen Seite (*Lthdt.*). Die Erwähnung des verloren gegangenen Jüngers war in diesem Zusammenhang notwendig, und die Nichtnennung seines Namens entspricht dem Charakter des Gebetes. ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλ. nicht der zum Verderben Bestimte, sondern der dem Verderben Anheimgefallene. ἡ ἀπώλεια ist das Verderben schlechthin, der volle Gegensatz zur ζωή, vgl. Apok. 17, 8. 11. So wird 2 Thess. 2, 13 auch der Antichrist bezeichnet. An diesem Jünger mußte sich erfüllen, was in der Schrift geweißagt war, nämlich in dem 13, 18 citirten Spruche Ps. 41, 10. In Betreff der Sache vgl. die Erkl. zu 6, 64 (S. 277 f.). — V. 13. „Nun aber gehe ich zu dir und rede dieses in der Welt, auf daß sie meine Freude völlig in sich haben.“ τοῦτο λαλῶ ist die Bitte um Bewahrung v. 11. ἐν τῷ κόσμῳ *jam ante discessum meum (Beng.).* Jesus redet (betet) dies vor seinem Weggange laut in der Welt vor den Jüngern, damit sie auf Grund dieser Fürbitte sich der göttlichen Obhut versichert wissen, und ihre Freude die sie in ihm haben durch seinen Weggang nicht getrübt, sondern in voller Kraft ihnen erhalten bleibe; ‚daß sie — wie *Luther* S. 230 sagt — durchs Wort, mit den Ohren gefaßt und im Herzen behalten, getröstet werden, fröhlich darauf trozen und sagen können: siehe das hat mein Herr Christus gesagt, so treulich und herzlich hat er für mich gebetet, das habe ich aus seinem Munde gehört, — daß er mich nicht will verlassen, ob er gleich nicht leiblich bei mir ist u. s. w.‘ Zu ἔχωσιν τὴν χαράν *cet.* s. die Erkl. 15, 11.

In v. 14 f. wird die Bitte um Bewahrung näher bestimt und diese nähere Bestimmung durch die feindliche Stellung der Welt zu den Jüngern erläutert. „Ich habe ihnen dein Wort gegeben und die Welt hat Haß gegen sie gefaßt, weil sie nicht von der Welt sind, so wie ich nicht von der Welt bin.“ Durch die gläubige Aufnahme des Wortes Gottes, das Jesus ihnen gegeben, sind sie der Weltgemeinschaft entnommen, daß sie der Welt nicht mehr angehören. Deshalb haßt sie die Welt. Der Aorist ἐμίσησεν sezt den Haß der Welt in zeitlichen Zusammenhang mit dem Ausscheiden der Jünger aus der Weltgemein-

schaft. Zur Sache vgl. 15, 19; u. zu καθὼς ἐγώ *cet.* 8, 23. — V. 15. „Nicht bitte ich, daß du sie aus der Welt nehmest, sondern daß du sie vor dem Argen bewahrest.“ Die Jünger sollen in der Welt das Reich Christi ausbreiten. Deshalb kann Jesus nicht um ihre Wegnahme aus der Welt durch den Tod bitten, sondern nur um ihre Bewahrung in der Welt vor dem Argen. τηρεῖν ἐκ τ. πονηροῦ aus dem Argen heraus bewahren, so daß sie den Versuchungen und Anfeindungen des Bösen, denen sie ausgesezt sein werden, nicht erliegen, sondern daraus immer wieder gerettet werden. Vgl. für die prägnante Constr. des τηρεῖν mit ἐκ und zur Sache Apok. 3, 10. ἐκ τοῦ πονηροῦ wird von *Luther, Olsh., Thol., Stier, Hngstb.* u. A. als Neutrum gefaßt (‚vor dem Uebel‘), dagegen von *Mey., Lthdt., Weiß* u. A. als Masculinum. Die Gründe, welche *Stier* u. *Hngstb.* für die neutrale Auffassung geltend machen, sind aber für den Beweis viel zu schwach. So die Behauptung, daß die Construction des τηρεῖν mit ἐκ nicht auf eine Person, sondern auf ein Gebiet, einen Lebenskreis hindeute. Aber läßt sich denn das Gebiet des Bösen als versuchlicher Macht ohne einen dasselbe beherschenden bösen Geist denken? Und warum solte τηρήσῃς ἐκ τ. πονηροῦ nicht mit *Mey.* als Bewahrung von Gott, ‚so daß sie stets aus der sie umgebenden Macht des Satans, des Fürsten dieser Welt, sittlich unversehrt hervorgehen‘, gefaßt werden können? Zwar hat Jesus den Fürsten dieser Welt überwunden, aber eine drohende Macht ist er trozdem für die Gemeinde, gegen den sie zu kämpfen hat, 1 Joh. 2, 13 f. 3, 12. 5, 18. — Die weitere Bemerkung aber, ‚daß der Herr es in diesem ganzen Gebete nur mit der Welt zu thun habe, nie mit dem Satan‘ (*Hngstb.*), verliert ihre Bedeutung, sobald man erwägt, daß Jesus auch die Trostreden mit den Worten: „Ich habe die Welt überwunden“ (16, 33) schließt, wo er doch in 14, 30 u. 16, 1 ausdrücklich den Fürsten dieser Welt als den bösen Feind bezeichnet, der durch die Wirksamkeit des Paraklet gerichtet wird. Hiernach muß der Gegensatz zwischen dem Weltbösen und dem bösen Feinde als willkürliche Eintragung abgewiesen werden.

In v. 16—19 fügt Jesus zu der negativen Bitte um Bewahrung vor dem Argen das positive Moment der Heiligung in der Warheit hinzu. In v. 16 wird das v. 14 Gesagte wiederholt, um dieses neue Moment der Fürbitte daran anzuknüpfen. — V. 17. „Heilige sie in der Warheit, dein Wort ist Warheit.“ ἐν τῇ ἀληθείᾳ steht weder instrumental: kraft, mittelst der Warheit (*Chrys., Calv., Lcke.* u. A.) noch adverbial im Sinne von ἀληθῶς (*Luther* [du wollest sie rechtschaffen heilig machen], *Hngstb.*, im Gegensatz zu der unvollkommenen Heiligung, wie sie bei den Jüngern bereits vorhanden war). ἐν bezeichnet das Lebenselement, in welchem die Jünger stehen (*Mey., Lthdt., Ebr., Weiß*). Durch die Aufnahme des Wortes Gottes sind sie in den Stand der ἀλήθεια gesezt und aus dem sündigen Wesen dieser Welt ausgesondert. Die Bitte ἁγίασον *cet.* kann sich nur auf Festigung und Kräftigung in dem neuen Lebenselemente beziehen. Die Wahl des ἁγίασον ist daraus zu erklären, daß sowol die Versetzung in das Element der Warheit als auch

die Befestigung in demselben mittelst des Wortes geschieht, welches die demselben Glaubenden aus der Welt aussondert und Gotte zueignet. Der Begriff der Aussonderung waltet in ἁγίασον vor, dabei ist aber die Idee der moralischen Heiligung nicht auszuschließen, da sich die Begründung in der Warheit notwendig in der Heiligung des Lebens zeigen muß. ἡ ἀλήθεια steht nicht in der formalen Bedeutung des rechten Verhältnisses zu Gott, sondern ist wie 1, 14 u. a. die Warheit des göttlichen Seins und Waltens, die durch Christum kundgethan worden. Der folgende Satz deutet das Mittel der Heiligung an (*de W., Ew., Hngstb., God.*), und dient weder zur Begründung ihres Seins in der Warheit (*Weiß*), noch zur Unterstützung der Bitte (*Mey.:* dein Wort, kein anderes). — Zur Unterstützung dieser Bitte führt Jesus zwei Gründe an: in v. 18 den Beruf der Jünger für die Welt, und v. 19 seine Hingabe für dieselben behufs ihrer Heiligung. — V. 18. „Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt." In der Welt läßt er seine Jünger zurück (v. 11), damit sie das Werk, zu welchem der Vater ihn in die Welt gesandt hat, weiter führen, sein Reich in der Welt ausbreiten. Zur Ausführung dieses Werkes bedürfen sie der Heiligung in der Warheit, wie denn auch Jesus selbst behufs seiner Sendung in die Welt vom Vater dazu geheiligt worden (10, 36). Dies ist in dem καθὼς ἐμέ *cet.* angedeutet. Der Aorist ἀπέστειλα steht insofern, als mit der Auswahl der Jünger zu Aposteln ihre Sendung ideell vollzogen ist, obwol Jesus laut 20, 21 sie erst nach seiner Auferstehung wirklich sandte. — V. 19. „Und für sie heilige ich mich, damit auch sie geheiligt seien in Warheit." Um sie für ihren Beruf vollzubereiten, heiligt Jesus sich selbst für sie. ἁγιάζω haben die meisten Ausll. mit Recht auf die Opferweihe Jesu d. h. seine Hingabe in den Tod als die Spitze seiner gesamten Lebensweihe für den Dienst Gottes bezogen. Auf das ganze irdische Lebenswerk Christi aber läßt es sich nur insofern mit *Calv., God.* u. A. beziehen, als sein ganzes Leben in Hingabe und Aufopferung für die Menschheit bestand. Doch ist hier bei ἁγιάζω offenbar zunächst an seinen Opfertod zu denken. Der Zwecksatz: damit auch sie geheiligt seien, verknüpft die Opferweihe Jesu nicht so mit der durch seinen Tod beabsichtigten Heiligung der Jünger, daß Christi Vorgang ihnen zur Nachfolge dienen solle, daß auch sie in ihrem Berufe (durch Martyrium, *Chrys.* u. A.) sich Gott opfern sollen, wonach Jesu Heiligung als Vorbild in Betracht käme — ein dem Wortlaute und Contexte fremder Gedanke. Noch weniger ist ἁγιάζω auf die Weihe im negativen Sinne, d. h. auf die Entfernung aller mit der Weihe an Gott unverträglichen Schuldbefleckung durch den sühnenden Opfertod (*Weiß*) zu reduciren. Der Opfertod Jesu hat eine viel tiefere Bedeutung für die Heiligung seiner Jünger als die Reinigung von Schuldbefleckungen im Dienste Gottes. Durch die Hingabe seines Lebens in den Tod als Lösegeld für die Sünde der Menschheit hat Jesus die Macht der Sünde und des Todes gebrochen. Dadurch, daß er sich selbst durch den ewigen Geist ohne Makel Gotte opferte (Hebr. 9, 14), hat er die wahre Heiligung der

Menschheit in seiner gottmenschlichen Natur gewirkt und in seiner Person den Grund gelegt zur Heiligung aller Gläubigen, wie der Apostel Röm. 6, 1—12 und namentlich 8, 1—3 entwickelt. In dieser Beziehung dient sein Tod zur Heiligung seiner Jünger in der Warheit. Durch seinen Opfertod hat Jesus — wie *God.* treffend ausführt — ‚in seiner Person eine heilige Menschheit geschaffen und der heilige Geist hat die Aufgabe und die Macht, diese neue Menschheit in uns nachzubilden. „Das Gesetz des Geistes des Lebens, das in Jesu Christo ist, hat mich freigemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes" (Röm. 8, 2). Wäre dieses heilige Leben nicht in Christo realisirt, so hätte der heilige Geist uns in dieser Beziehung nichts mitzuteilen und die Heiligung der Menschheit bliebe ein fruchtloses Trachten.' ἐν ἀληθείᾳ steht auch hier nicht adverbial, sondern ist wie in v. 16 das Element, in welchem die Jünger sich befinden und für die Ausrichtung ihres Berufes erhalten und befestigt werden sollen. Das Fehlen des Artikels τῇ erklärt sich daraus, daß ἀλήθεια ohne Rückbeziehung auf v. 16 in abstracter Allgemeinheit gebraucht ist.

V. 20—26. *Die Fürbitte für alle Gläubigen*[1] um ihre Vereinigung zur Einheit und Vollendung in Herrlichkeit (v. 20—23) und um ihr ewiges Heil (v. 24—26). — V. 20. „Nicht für diese aber bitte ich allein, sondern auch für die, welche durch ihr Wort an mich glauben." Diese Erweiterung der Fürbitte ist angebahnt durch das v. 18 über die Sendung der Apostel in die Welt Gesagte. Soll das Werk der Apostel in der Welt Fortgang haben und dauernden Bestand gewinnen, so bedürfen auch die, welche durch die apostolische Predigt zum Glauben kommen, der göttlichen Obhut und Bewahrung. Das Partic. Präs. πιστευόντων steht weder anticipirend noch für das Futur, sondern die Handlung zeitlos ausdrückend. Im Geiste steht Jesu die ganze Zukunft seiner Gemeinde auf Erden vor Augen. Der Glaube aller künftigen Geschlechter aber ist vermittelt durch das apostolische Wort, das teils durch mündliche Predigt teils durch schriftliche Fixirung der apostolischen Verkündigung fortgepflanzt und in der Kirche erhalten wird. — V. 21. „Daß sie alle eins seien, sowie du Vater in mir und ich in dir, daß auch sie in uns seien, damit die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast." Aus diesem Zwecke ergibt sich der Inhalt der Fürbitte. Das Einssein aller Gläubigen kann der Vater nicht

1) In v. 20 haben alle Majj. πιστευόντων, während das Fut. der Rec. πιστευσόντων sich nur in Codd. einiger Verss. erhalten hat. — V. 21. Das ἕν nach ἐν ἡμῖν (Rec. mit ℵ*AC*³*LX al.*) fehlt in *BC*D* u. Codd. der It. u. a. Verss.; so daß *Tisch. 8* es als glossematischen Zusatz getilgt hat. Ebenso ἐσμεν nach ἡμεῖς ἕν in v. 22. — V. 23. Das καί vor dem zweiten ἵνα (Rec. mit AΥΓΔ *al.*) fehlt in *BCDLX al.* und ist unpassender Verbindungszusatz. — V. 24. Das οὕς (Rec., *Lchm.* mit *ACLX al.*) ist wie in v. 11 Erleichterung des in ℵ*BD* erhaltenen ὅ; und das Perf. δέδωκας nach ὅ durch ℵ*BCDLX al.* überwiegend bezeugt; warscheinlich auch ἤν δέδωκας in ℵ*ACDHL al.* mit *Tisch.* dem ἔδωκας (Rec. mit *BEGK al.*) vorzuziehen, da die Annahme, daß der Aorist nach dem folgenden ἠγάπησας conformirt sei, näher zu liegen scheint als die von *Weiß* vermutete Conformation nach dem vorhergegangenen δέδωκας.

anders fördern als das Einssein der Apostel, nämlich auch nur durch Bewahrung derselben vor dem Argen und Heiligung in der Warheit (v. 11. 15 u. 17). Das Einssein wird durch καθὼς σὺ πατ. *cet.* bestimt als ähnlich dem Ineinandersein Gottes und Christi, wie 10, 38 u. 14, 10. 11. So sollen die Gläubigen in Gott und Christo sein und leben, nicht blos dem Willen und der Gesinnung nach, sondern nach ihrem eigentlichen Sein vermöge mystischer, durch den Geist vermittelter Gemeinschaft mit dem Vater und Sohne, vgl. 15, 5. 1 Joh. 1, 3 u. 4, 13. Das folgende ἵνα καὶ — ὦσιν ist nicht von καθὼς *cet.* abhängig, sondern Wiederaufnahme und inhaltliche Näherbestimmung des ersten ἵνα. Die wahre Einheit der Gläubigen muß, wenn sie rechter Art sein soll, sich auf das Einssein mit Gott und Christo gründen und daraus hervorgehen; denn sie besteht darin, daß wir durch die Gemeinschaft mit dem Sohne und durch ihn mit dem Vater θείας κοινωνοὶ φύσεως (2 Petr. 1, 4) werden (*Hngstb.*). Das dritte ἵνα ist den beiden vorhergehenden subordinirt. Die Welt zum Glauben an die göttliche Sendung Christi d. i. an seine Gottessohnschaft zu führen, ist als Zweck aller göttlichen Heilsanstalten auch der Endzweck der Vereinigung aller Gläubigen zur Einheit des Vaters und Sohnes. Dadurch sollen die in der Welt lebenden für das Heil empfänglichen Seelen für Christum gewonnen werden. ‚Das ist die Frucht — sagt *Luther* S. 254 — die durch und aus solcher Einigkeit soll folgen, nämlich daß Christus' Wort weiter ausbreche und in der Welt angenommen werde als Gottes Wort, darin eine allmächtige, göttliche, unüberwindliche Kraft und ewiger Schatz aller Gnaden und Seligkeit stehet.' Das Sein und Leben der Gläubigen in Christo verleiht der Kirche weltüberwindende Kraft und dient so dazu, den Zweck der Sendung Christi in die Welt zu realisiren, vgl. 3, 16.

V. 22 f. „Und ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben, ihnen gegeben, damit sie eins seien, wie wir eins sind. Ich in ihnen und du in mir, damit sie in eins vollendet seien, auf daß die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast und sie geliebet wie du mich geliebet hast." V. 22 bringt ein neues Moment zur Unterstützung der Bitte. Was aber unter der δόξα, die der Vater Jesu und Jesus den Seinigen gegeben hat, zu verstehen sei, darüber sind die Ausll. verschiedener Ansicht. Laut v. 24 ist die δόξα, welche der Vater Jesu gegeben hat, die vorweltliche, die Jesus in v. 5 sich wiedererbittet. An diese himmlische Glorie ist demnach auch hier zu denken (mit *de W., Mey., Lthdt.*), da die Schrift von einer zwiefachen δόξα, welche der Vater Christo gegeben, nichts weiß. Dagegen läßt sich auch nicht mit Grund einwenden, daß Jesus in v. 1—5 diese δόξα sich erst erbittet und auch die Gläubigen dieselbe erst in der Hoffnung besitzen, so daß das διδόναι bei dieser Erklärung auf ein *destinare (Bg.-Cr.)* oder *dare constitui* (*Grot.*) reducirt werde (*Weiß*). Denn diese himmlische Glorie hat der Vater Jesu nicht blos bestimt, sondern schon gegeben und zwar πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι (v. 5). Dieser Glorie hat Jesus bei seiner Menschwerdung sich nur entäußert, so daß er v. 5 um ihre Wiedergabe bittet.

Troz dieser Entäußerung ist sie sein Eigentum, das er seinen Jüngern nicht blos bestimmen sondern geben konte. Denn auch im Stande seiner Erniedrigung hat er dieselbe in Zeichen und Wundern kundgegeben (2, 11). Von dieser Wunderherrlichkeit, die er den Jüngern behufs der Bekehrung der Welt verliehen, will daher *Weiß* τὴν δόξαν verstehen; und schon *Chrys.* u. *Theophyl.* haben an die Herrlichkeit des apostolischen Amtes im Lehren und Wunderthun gedacht. Allein obgleich die Wunder und Zeichen, welche die Apostel zur Bestätigung ihres Wortzeugnisses verrichteten, ein Abglanz der ihnen verliehenen Gottesherrlichkeit waren, so verbietet doch der folgende Zwecksatz: damit sie eins seien wie wir, τὴν δόξαν darauf zu beziehen. Denn die Wunderherrlichkeit des apostolischen Amtes zielte nicht darauf ab, die Apostel oder Jünger in der Einheit mit Gott und Christo zu vollenden. — Die Aussage: ‚ich habe ihnen die Herrlichkeit, die . . . ., gegeben' ist analog der: ich habe ihnen deinen Namen kundgethan, den du mir gegeben hast (v. 6). Wie dieses Kundthun des göttlichen Namens d. i. der in dem Werke der Erlösung sich offenbarenden Herrlichkeit Gottes mit den Worten des Vaters, welche Jesus bisher den Jüngern gegeben hatte (v. 8), nicht vollendet war, sondern Jesus ihnen auch fernerhin noch den Namen des Vaters kundthun will (v. 26), so ist auch in τὴν δόξαν — δέδωκα αὐτοῖς ideell die gesamte Mitteilung seiner Herrlichkeit zusammengefaßt, die in der Wirklichkeit successive erfolgte. Seine vom Vater empfangene Herrlichkeit hat Jesus den Jüngern durch sein Lehren und Wirken, in welchem er sich als Sohn Gottes bezeugte, daß sie sein Wort als Gottes Wort im Glauben aufnahmen, nicht blos kundgethan sondern auch zu eigen gegeben, daß sie mit ihm und durch ihn zugleich mit dem Vater zur Einheit verbunden wurden. Was Jesus aber bisher gewirkt hat, war grundlegend für die ganze Zukunft des Reiches Gottes. Was er von seiner Erhöhung aus weiter wirken wird, ist nur Fortsetzung und weitere Entfaltung des auf Erden gegründeten Werkes. In diesem Gebete, mit welchem er sein irdisches Wirken abschließt, blikt er nicht blos auf das zurück, was er bis dahin für die Offenbarung des göttlichen Namens gewirkt hat, sondern er blikt auch im Geiste hinaus in die zukünftige Entwicklung seines Werkes durch die Predigt der Apostel bis in die fernsten Zeiten. Im Ausblick auf diese Zukunft bittet er den Vater nicht nur um Bewahrung seiner Jünger (der Apostel und der durch die Apostel zum Glauben Geführten) in seinem Namen, sondern auch um die Wiedergabe der Herrlichkeit, die er vor Beginn der Welt hatte, um vom Stande seiner Erhöhung aus das Werk der Apostel zu fördern und die Einheit aller zum Glauben gekommenen und noch kommenden Jünger, zu der er die Apostel geeinigt hat, zu vollenden.

Dies wird v. 23 als das Endziel der Verleihung seiner vom Vater empfangenen Herrlichkeit genant, indem das ἵνα ἓν ὦσιν in ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν erweitert und vertieft ist. Diesem Endziele der Verherrlichung hat die christliche Gemeinde auf Erden unverrükt nachzustreben (vgl. Eph. 4, 3—6), wird es aber in dieser sündigen Welt

nie ganz erreichen. Auch die im Glauben gefördertsten Christen müssen in diesem zeitlichen Leben noch stets mit dem Apostel bekennen: ‚Nicht daß ichs schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei; ich jage ihm aber nach, ob ichs auch ergreifen möchte, nachdem ich von Christo ergriffen bin' (Phil. 3, 12). Erst mit der Erscheinung unsers Herrn Jesu Christi zur Vollendung seines Reichs und zum Weltgericht wird die Einheit und Herrlichkeit der Gläubigen vollendet werden. Bis dahin gilt: ‚jezt sind wir Gottes Kinder und ist noch nicht erschienen was wir sein werden; wir wissen aber, wenn es erscheinen wird, daß wir ihm gleich sein werden und werden ihn schauen wie er ist (1 Joh. 3, 2).' — Der Satz v. 23: „Ich in ihnen und du in mir" ist eine asyndetisch angereihte Erläuterung des καθὼς ἡμεῖς ἕν (ἡμεῖς der Vater und Jesus); nicht grammatische Apposition, wozu ἐγὼ ἐν αὐτοῖς nicht paßt, sondern ein neuer Satz, aus dem das folgende ὦσιν τετελ. εἰς ἕν seine nähere Bestimtheit erhält. — Der lezte Satz: ἵνα γινώσκῃ *cet.* ist nur eine Erweiterung des v. 22 genanten Endzwecks der Vereinigung der Jünger zur Einheit in Christo mit Gott. Statt πιστεύῃ (v. 22) steht hier γινώσκῃ — das Erkennen als Frucht des Glaubens; und zu dem dort für die Welt in Aussicht genommenen Zweck ist hier hinzugefügt, daß die Welt an der Gemeinschaft der Jünger die mit göttlicher Liebe geliebte Gemeinde Gottes erkenne und dadurch zur Anerkennung nicht nur Christi als des Sohnes Gottes, sondern auch der Gemeinde als einer von Gott geliebten gebracht werde. ἀγάπησας ist nicht mit *Lcke.* u. *Mey.* auf die in der Sendung Christi bewiesene Liebe (3, 16) zu beziehen, denn von dieser läßt sich Aehnlichkeit mit der Liebe zum Sohne nicht prädiciren. Gemeint ist die göttliche Liebe, die sich in der Lebensgestaltung der Jüngergemeinschaft als einer durch Christum mit Gott geeinigten Gemeinde abspiegelt und der Welt kundgibt. Diese in dem Glaubens- und Liebesleben der Gemeinde sich offenbarende Liebe Gottes übt eine weltüberwindende Kraft aus, wie die Erfahrung aller Zeiten lehrt (vgl. *Lthdt.*). Ganz fern liegt dagegen die Beziehung der in der Jüngergemeinschaft sich kundgebenden göttlichen Liebe auf die den Jüngern verliehene Wunderherrlichkeit, nach welcher Gott durch sie Werke wirkt, wie er sie durch Christum gewirkt hat, worauf *Weiß* auch ἀγάπησας beziehen will.

V. 24—26. In v. 24 faßt Jesus seine Fürbitte schließlich in die Bitte um das ewige Heil der Gemeinde zusammen, die er dann v. 25 u. 26 durch Anrufung der Gerechtigkeit des Vaters motivirt. — V. 24. „Vater, ich will daß die, welche du mir gegeben hast, auch bei mir seien wo ich bin, auf daß sie meine Herrlichkeit schauen, die du mir gegeben hast, weil du mich liebtest vor Grundlegung der Welt." In ὃ δέδωκάς μοι, welches mit besonderem Nachdruck vor θέλω ἵνα an die Spitze des Satzes gestelt ist, sind die durch göttliche Gnadenwirkung zum Glauben an Christum Geführten aller Zeiten von den Aposteln an bis zu den lezten durch die apostolische Verkündigung seiner Gemeinde einzuverleibenden Glieder in eine Einheit zusammengefaßt, die durch die neutrale Form ὅ δεδ. als eine Gabe Gottes

charakterisirt ist. Die in dieser Einheit zusammengefaßte Vielheit ist dann durch ἐκεῖνοι in den Hauptsatz eingegliedert. θέλω ἵνα spricht Jesus hier, nicht ἐρωτῶ: ich *will,* nicht ich *wünsche* (*Beza, Calv., Thol.* u. A.), sondern *rogat Jesus cum jure et postulat cum fiducia ut filius non ut servus (Beng.).* Die Bitte erhebt sich zur Forderung, die sich aus dem Bewußtsein seiner Einheit mit dem Vater und der Ausführung des vom Vater ihm aufgetragenen Werkes ergibt. Hat der Vater dem Sohne alle zu eigen gegeben, die durch sein Wort bleibendes Eigentum des Vaters geworden (s. zu v. 6 u. 7), so kann der Sohn auch fordern, daß sie zur Seligkeit im Anschauen seiner Herrlichkeit gelangen mögen, da er nur fordert, was des Vaters Wille bei seiner Sendung in die Welt war. Keiner Widerlegung bedarf die Behauptung von *Weiß*, daß θέλω ἵνα blose Aussage des lezten Ziels aller Bitten von v. 9 ab sei. — Mit ὅπου εἰμὶ ἐγὼ versezt Jesus sich in den Zustand der himmlischen Verklärung, in die er einzugehen in Begriff steht. Dort sollen auch die Gläubigen bei ihm sein, um seine Herrlichkeit zu schauen im Reiche der Herrlichkeit; wobei von der Frage, ob diese Vereinigung mit Christo gleich nach dem Tode oder erst am jüngsten Tage nach der Auferweckung der Todten eintreten wird, abgesehen ist. Die Seligkeit, in welche sie dadurch gelangen, ist als Schauen der Herrlichkeit, welche der Vater Christo gegeben hat, bezeichnet. Dieses Schauen faßt *Mey.* ‚erfahrungsmäßig in eigener Mitteilhabung', gleich dem συνδοξασθέντες Röm. 8, 17. 29 und συμβασιλεύοντες 2 Tim. 2, 12. Aber ein Teilhaben an der Herrlichkeit des erhöhten Christus ist schon darin angedeutet, daß sie bei Christo im Zustande seiner Herrlichkeit sein sollen. Wenn also hier als Ziel dieses Seins bei Christo das Schauen seiner Herrlichkeit in Aussicht gestelt wird, so läßt sich dieses nicht mit συνδοξασθῆναι identificiren, sondern das Schauen bezeichnet die Seligkeit, in welche die Gläubigen durch das Teilhaben an der Herrlichkeit des Sohnes Gottes versezt werden. Das Schauen der Herrlichkeit Gottes ist in der Schrift überall Bezeichnung der Seligkeit; und die Seligkeit der Erlösten in der himmlischen Verklärung mit Christo ist das Ziel und Ende der Wege Gottes bezüglich der Weltvollendung. — Diese δόξα Jesu Christi ist keine andere als die vorweltliche, die er vor seiner Menschwerdung hatte und in die er bei seinem Hingange zum Vater wiedereintritt, nicht eine durch den Ertrag seines Erlösungswerkes bereicherte gottmenschliche Glorie des λόγος ἔνσαρκος (*Mey., Lthdt.* 2. Aufl.). Denn daß seine vorweltliche δόξα im N. T. sonst nicht als eine vom Vater dem Sohne aus Liebe gegebene bezeichnet wird, ist zwar richtig, beweist aber nichts, weil die aus dem N. T. sich ergebende Anschauung, daß dem λόγος ἄσαρκος die δόξα τοῦ θεοῦ vermöge seines ontologisch trinitarischen Verhältnisses zu Gott metaphysisch eigne, die Annahme, daß das trinitarische Verhältnis seinen Urgrund in der Liebe Gottes des Vaters habe, nicht ausschließt und die Schrift überhaupt keine dogmatische Erörterung über das innertrinitarische Verhältnis des dreieinigen Gottes gibt. Die Annahme einer gottmenschlichen, von der vorweltlichen göttlichen zu

unterscheidenden Glorie, welche der Vater dem menschgewordenen Sohne bei seiner Rükkehr in den Himmel gegeben habe', wofür auf Phil. 2, 9 verwiesen wird, wird schon durch den Zusatz: ‚die du mir gegeben hast, weil du mich vor Grundlegung der Welt liebtest', ausgeschlossen. Denn wenngleich πρὸ καταβ. τ. κόσμου nicht zu δέδωκας sondern zu ἠγάπησας gehört, so spricht doch Jesus unzweideutig aus, daß der Vater ihn vor Grundlegung der Welt geliebt und aus Liebe ihm seine δόξα gegeben habe, die er sich v. 5 zurückerbittet und hier proleptisch als bereits empfangen darstelt.

V. 25. „Gerechter Vater! und die Welt erkante dich nicht, ich aber erkante dich, und diese erkanten, daß du mich gesandt hast." V. 26. „Und ich that ihnen deinen Namen kund und werde ihn kundthun, auf daß die Liebe, mit der du mich geliebet, in ihnen sei und ich in ihnen." Zur Unterstützung der Bitte um Vollendung der Gemeinde in Herrlichkeit und Seligkeit (v. 24) ruft Jesus die Gerechtigkeit des Vaters an. Die Anrede πατὴρ δίκαιε ist Wiederaufnahme des πατήρ v. 24 mit dem Zusatze δίκαιε. Da jedoch auf diese neue Anrede weder ein ἐρωτῶ noch ein θέλω ἵνα folgt, so ist die Anrufung des Vaters in errgter Rede statt der Aussage: Vater du bist gerecht (vgl. Apok. 16, 5) wiederholt (*Hngstb.*, auch *Mey.*). Bei dieser wiederholten Anrede des Vaters ‚versenkt sich Jesus in die Betrachtung der göttlichen Gerechtigkeit, und zwar der vergeltenden, die das zukünftige Geschick nach dem Verhalten der Menschen gegen die göttliche Offenbarung bestimt' (*Lthdt.*); nicht um sein Bitten zu rechtfertigen (*God.*) oder die Welt anzuklagen (*Ebr.*), sondern um die Gewährung seiner Bitten, nicht blos der lezten v. 24, schließlich als eine Sache der göttlichen Gerechtigkeit darzustellen, welche die Gläubigen durch Erteilung der ewigen Herrlichkeit vor der Welt auszeichnen muß. — Schwierigkeit macht das folgende καί, welches *Mey.* u. *Lthdt.* adversativ fassen: und doch oder gleichwol erkante die Welt dich nicht. Allein obgleich Johannes καί öfter so gebraucht, so doch nie in solchem Zusammenhange, wie es hier steht, wo Jesus nicht blos das Verhalten der Welt sondern auch sein und seiner Jünger Verhältnis Gotte gegenüber hervorhebt und in Beziehung zur göttlichen Gerechtigkeit sezt. Hiernach ist das καί vor ὁ κόσμος von dem folgenden καὶ οὗτοι nicht zu isoliren, sondern die durch καί — καί angedeutete Correlation der beiden Sätze ins Auge zu fassen, trozdem daß dieselbe durch das dazwischen geschobene ἐγὼ δέ σε ἔγνων etwas verdekt ist. Καί — καί braucht aber Johannes auch, um Contraste mit einander in Wechselbeziehung zu setzen, z. B. 6, 36. 15, 24, nicht in der Bedeutung: sowol — als auch, sondern statt: einerseits und andrerseits. So ist es mit *God.* auch hier zu fassen. Der Contrast ist folgender: ‚Auf der einen Seite (καί) hat die Welt dich nicht erkant — auf der andern (καί) haben diese mich als deinen Gesandten erkant und haben von mir gelernt dich zu erkennen.' Zwischen die beiden contrastirenden Begriffe: ‚die Welt und diese' ist als vermittelnder Gedanke eingeschoben was Jesus an den Jüngern gethan hat; doch nicht, wie *God.* meint, weil sie sonst noch

mit der Welt gleich ständen, sondern um durch Erwähnung seines Verhältnisses zu den Jüngern den zwischen der Welt und ihnen obwaltenden Contrast deutlicher zu machen. Die Welt erkante Gott nicht, nämlich aus der Offenbarung in Christo. Diesem Nichterkennen stelt Jesus sein Erkennen Gottes gegenüber, und zwar ebenfalls als eine Thatsache (im Aorist), also nicht die unmittelbare Erkentnis vermöge seiner Wesenseinheit mit dem Vater, sondern die, welche er als der Menschgewordene, der Worte des Vaters redete und Werke desselben wirkte, kundgethan hat, weil es hier darauf ankam, der Welt gegenüber seine Gemeinschaft mit den Jüngern geltend zu machen. οὗτοι sind zunächst die Jünger, die vor ihm stehen. In diesen schaut er aber zugleich alle, die durch ihr Wort aus der Welt ihm gewonnen werden (v. 20). — Die den Jüngern mitgeteilte Erkentnis faßt er in die Worte, daß er der vom Vater Gesandte d. i. der Sohn Gottes sei, zusammen, wie öfter, s. zu v. 3 u. 16, 27. Diese Erkentnis haben die Jünger aber dadurch erlangt, daß er ihnen den Namen des Vaters d. i. Gottes wesentliche Offenbarung in dem Sohne kundgethan hat (v. 26). Dies hat er aber nicht blos bisher gethan, sondern wird es auch in der Zukunft thun. καὶ γνωρίσω bezieht sich nicht auf die ‚Vollendung der neuen Gottesoffenbarung in seinem Tode' (*Weiß*), sondern hauptsächlich auf Jesu Wirken durch den Paraklet, worin er seiner Gemeinde immerdar gegenwärtig ist, um sie dem Ziele ihrer Vollendung entgegenzuführen. Dieses Ziel ist in dem Zwecksatze angedeutet: ‚damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen.' Wenn die Gemeinde Jesu Christi sich der Liebe erfreut, mit welcher der Vater den Sohn liebt, so hat sie in dieser Liebe das Unterpfand ihrer Gotteskindschaft. Und wenn des Vaters Liebe durch den Geist der Kindschaft in die Herzen der Gläubigen ausgegossen ist (Röm. 5, 5), so lebt auch Christus als der Verklärte in ihnen. In dieser durch die Liebe des Vaters und Christi Leben in ihnen begründeten Gemeinschaft mit dem Vater und Sohne besteht die Seligkeit der Christen, die wir zwar im zeitlichen Leben nur im Glauben besitzen (vgl. Röm. 8, 35—38), deren wir uns aber dereinst im ewigen Leben im Schauen der Herrlichkeit Christi ungetrübt erfreuen werden. — Mit dieser überaus trostreichen Zusage der zukünftigen seligen Vereinigung mit ihm und dem Vater in der Herrlichkeit des ewigen Lebens beschließt Christus seine Fürbitte für die Apostel und für alle die durch das Wort der Apostel von Jahrhundert zu Jahrhundert bis zum jüngsten Tage seiner Gemeinde werden einverleibt werden.

Die unvergleichliche Tiefe, Innigkeit und Hoheit des hohepriesterlichen Gebetes ist von der Christenheit aller Zeiten erkant worden. ‚So schlecht und einfältig es klinget — sagt *Luther* — so tief, reich und weit ist es, daß niemand ergründen kann.' Erst neuere Kritiker, welche, wie z. B. *Bretschneider*, in abstracten Verstandeskategorien befangen geistestiefe Erzeugnisse religiöser Natur nicht zu würdigen verstanden, oder nach dogmatischen und metaphysischen Axiomen den johanneischen Ursprung des Evangeliums *a priori* verwarfen, wie *Strauß, Weisse, Baur, Bauer* u. A., haben dieses Ge-

bet für idealisirende Dichtung eines Christen des 2. Jahrh. ausgeben können. Die sachlichen Einwände gegen seine Echtheit und treue Wiedergabe sind von keiner Bedeutung. Die angebliche Unvereinbarkeit desselben mit dem Seelenkampfe Jesu in Gethsemane sobald nach diesem Gebete läßt sich aus dem Wechsel der Gefühle und Stimmungen im Angesichte nicht blos des Todes, sondern mehr noch der schweren Last der Sündenschuld der Menschheit, welche Jesus durch sein bitteres Todesleiden tilgen solte, begreifen, so daß die in diesem Gebete sich kundgebende Siegesgewißheit und Seelenruhe nicht als geschichtlicher Widerspruch dagegen gelten kann. (S. die Anmerk. zu 12, 27. S. 425). — Gedankeninhalt und Redeform sind sowol der Persönlichkeit Jesu als den Umständen, unter denen er betete, vollkommen angemessen. ‚Da spricht — sagt *Geß* — offenbar der eingeborene Sohn mit dem Vater. Alles ist hier übernatürlich, weil der Redende der einige vom Himmel gekommene Sohn ist; aber alles ist zugleich natürlich; denn er redet wie ein Sohn mit seinem Vater redet.‘ Von freier Wiedergabe des Gedankeninhalts durch den Evangelisten läßt sich keine sichere Spur aufweisen, so daß wir es für eine treue Wiedergabe der Worte Christi nach Inhalt und Form zu halten berechtigt sind. Hierfür bedürfen wir auch nicht der ganz unstatthaften Annahme eines sofortigen Niederschreibens desselben, da der den Jüngern verheißene und gesandte heil. Geist den Apostel Johannes auch noch im Greisenalter alles dessen erinnern konte, was Jesus vor seinem Todesleiden geredet hatte.

---

7. Das Leiden und Sterben und die Auferstehung Jesu Christi. Cap. XVIII—XX.

Als Jesus nach den Abschiedsreden mit seinen Jüngern aus der Stadt hinaus in den Garten des Landgutes Gethsemane am Oelberge gegangen war, kam eine Schaar römischer Soldaten mit einem Hauptmanne und jüdischen Gerichtsdienern, von Judas dorthin geführt, und nahm Jesum ohne Widerstand gefangen und führte ihn gebunden zuerst zu Hannas dem früheren Hohenpriester, der ihn nach kurzem Verhör über seine Jünger und seine Lehre zum derzeitigen Hohenpriester Kajafas schikte, welcher Jesu Tod im voraus beschlossen hatte. Unterdessen verleugnete Petrus seinen Herrn im Hofe des hohepriesterlichen Palastes (18, 1—27). Hierauf führten die Juden Jesum zum römischen Landpfleger Pilatus ins Prätorium, um von demselben das gefällte Todesurteil bestätigen zu lassen. Pilatus fand Jesum nicht des Todes schuldig, hatte aber nicht den Mut, die Juden mit ihrer Klage abzuweisen und Jesum in Freiheit zu setzen, und suchte nur durch verschiedene den jüdischen Hierarchen gemachte Concessionen die Todesstrafe von ihm abzuwenden (18, 28—19, 15). Als aber die Hohenpriester ihm endlich mit der Ungnade des Kaisers drohten, sprach er das Todesurteil über ihn aus und überantwortete ihn zur

Kreuzigung, welche dann ohne Verzug an Jesu und zwei Missethätern auf Golgotha von den Kriegsknechten vollstrekt wurde. Vom Kreuze herab befahl Jesu dem Johannes, der ihm bis zur Kreuzesstätte hin gefolgt war, seine Mutter, die mit den galiläischen Jüngerinnen in der Nähe stand (19, 16—30). — Da es Rüsttag auf den Sabbat war, so wurden die Gekreuzigten auf Verlangen der Juden noch vor Sonnenuntergang vom Kreuze abgenommen und die noch lebenden beiden Missethäter durch Zerschlagen der Schenkel getödtet, Jesus aber, da er bereits verschieden war, nur von einem Kriegsknechte mit dem Speere in die Seite gestochen, und dann mit Genehmigung des Pilatus von Joseph von Arimathia und Nikodemus vom Kreuze abgenommen und in ein neues Grab nahe bei der Richtstätte gelegt (19, 31—42).

Vergleichen wir diesen Bericht mit den Berichten der früheren Evangelien, so zeigt sich, daß Johannes nicht nur den Seelenkampf in Gethsemane und das Verhör vor dem Synedrium, sondern auch eine Reihe von Ereignissen bei der Kreuzigung übergangen hat, dagegen sowol das Vorverhör bei Hannas und besonders eingehend die Verhandlung vor Pilatus erzählt, als auch einige charakterische Vorgänge bei der Kreuzigung mitteilt. Dadurch bekundet er sich als Augen- und Ohrenzeugen aller dieser Vorgänge, der die synoptische Ueberlieferung als bekant voraussetzend sich dem Plane seines Evangeliums gemäß auf Mitteilung einer Auswahl von Thatsachen beschränkt, die ihm ausreichend erschienen für den geschichtlichen Erweis, daß Jesus in klarem Bewußtsein der Erfüllung des im Rathe der göttlichen Liebe beschlossenen Werkes der Erlösung der Menschheit als der eingeborene Sohn Gottes, der um des Vaters Willen auszuführen Mensch geworden war, sich als der Gerechte und Schuldlose freiwillig in der Menschen Hände hingab und tödten ließ, um sein in den Tod gegebenes Leben durch die Auferstehung aus dem Grabe wiederzunehmen, in die Herrlichkeit des Vaters wieder einzugehen und durch die Sendung des Paraklet sein Werk auf Erden zu vollenden. — Das Weitere s. bei der Auslegung.

Cap. XVIII. Gefangennehmung und Verhör Jesu vor Hannas und Pilatus und Verleugnung des Petrus.

V. 1—11. **Die Gefangennehmung.** Vgl. Mtth. 26, 36—56. Mrk. 14, 32—52. Luk. 22, 47—53.[1] Johannes erzählt von dieser Begeben-

1) V. 1. Statt des aus Misverstand eingekommenen τῶν Κέδρων (Cedernbach) in der Rec. mit *BCLX a.* haben *Griesb., Scholz, Lchm.* u. *Tisch. 8* aus *ASΔ* 123 u. Codd. der It., Goth. u. Armen. τοῦ Κεδρών mit Recht aufgenommen. — V. 3. Das ἐκ τῶν vor Φαρισαίων (*Tisch. 8* nach ℵ*DL*) ist nur Wiederholung des vorhergehenden und nach *ACXY al.* u. Rec. zu streichen. — V. 4. Statt ἐξελθὼν εἶπεν in ℵ*AC*³*LX al.*. das wol nur entstand, um die inconcinne Verbindung des Aorists u. Präsens zu beseitigen, ist ἐξῆλθεν καὶ λέγει nach *BC*D* It. u. a. Verss. mit *Tisch. 8* zu lesen. — V. 5. Die Lesart λέγει αὐτοῖς·

heit nur die Umstände näher, aus welchen zu ersehen war, wie Jesus seinen Häschern gegenüber seine göttliche Hoheit kundgab und zugleich für die Bewahrung seiner Jünger sorgte. — V. 1. Nach den mit Gebet (c. 17) beschlossenen Reden ging Jesus mit seinen Jüngern hinaus aus der Stadt, wo er das Mahl mit ihnen gehalten hatte (13, 2), über den Gießbach Kidron zwischen der Stadt und dem Oelberg in einen Garten. χείμαρρος Gießbach ist ein vom Winterwasser anschwellender, im Sommer vertrocknender Bach, wie ältere und neuere Reisende berichten, s. *Winer,* RW. *s. v.* — τοῦ Κεδρών ist *genit. appos.;* κεδρών = קִדְרוֹן der trübe (s. Hiob 6, 16), mehrmals im A. T. erwähnt, in 2 Kg. 23, 6. 12 auch χειμ. Κεδρών, dagegen 2 Sam. 15, 23 u. 1 Kg. 15, 13 χειμ. τῶν κέδρων. Der Garten gehörte zu einem Grundstücke (χωρίον), welches *Gethsemane* hieß; s. zu Mtth. 26, 36. — V. 2. „Diesen Ort kante auch Judas der Verräther, weil Jesus sich oft mit seinen Jüngern dort versammelte." Damit erklärt der Evangelist, wie Judas Jesum leicht auffinden konte. Doch läßt sich aus dieser Angabe nicht folgern, daß Jesus die vorhergehenden Nächte mit seinen Jüngern in diesem Garten, statt in Bethanien (Mrk. 11, 11) zugebracht hatte. Die Notiz Luk. 21, 37, daß Jesus die lezten Tage über im Tempel lehrte, des Nachts aber hinausging und am Oelberge übernachtete, läßt sich ohne Schwierigkeit auf Bethanien am Ostabhange des Oelbergs beziehen. Wir müssen vielmehr annehmen, daß Judas, als er bei dem Abendmahle von Jesu als Verräther entlarvt den Speisesaal plötzlich verließ, den Entschluß, wo möglich noch in dieser Nacht den Verrath auszuführen, faßte und von seinem Entschlusse die Hohenpriester in Kentnis sezte, damit sie die erforderlichen Maßregeln zur Verhaftung träfen, und daß die Priester dann durch Lauerer sich über Jesu Weggang aus der Stadt und sein Eintreten in den Garten Gewißheit verschaften, so daß Judas die Häscher gleich dorthin führen konte, weil ihm der Ort, wo Jesus sich mit seinen Jüngern zu versammeln pflegte, bekant war. — V. 3. Dorthin kam nun Judas, nachdem er die Schaar und Diener von den Hohenpriestern und Pharisäern genommen hatte, mit Fackeln und Lampen und Waffen. Durch λαβών wird Judas als der Führer der Häscherschaar bezeichnet. Die früheren Evangelisten beschreiben die Häscher nur im allgemeinen als ὄχλος πολύς bewaffnet mit Schwertern und Knütteln, von den Hohenpriestern und Aeltesten (herkommend oder abgeschikt), Luk. noch kürzer nur ὄχλος (vgl. Mtth. v. 47. Mrk. v. 43 Luk. v. 47). Johannes nent außer Dienern der Hohenpriester und Pharisäer noch τὴν σπεῖραν d. i. die Cohorte (Legion) römischen Militärs (vgl. Mtth. 27, 27. Act. 21, 31. 37 u. ö. bei *Joseph.*), die in der Burg Antonia kasernirt war und von der an den Festen ein Teil im Tempel

---

ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς ist durch *B* zu schwach bezeugt, um als ursprünglich gelten zu können, und λέγει αὐτοῖς (ὁ) Ἰησοῦς der Rec. für richtig zu halten. — In v. 6 ist das in ℵ*ABDLX*Π *al.* fehlende ὅτι vor ἐγώ nur Einschaltung nach *CE KM al.* — V. 10. Statt ὀτίον (Rec. *ADΔ al.*) haben *Schulz* u. *Tisch. 8* ὀτάριον nach ℵ*ABCDL al.* aufgenommen. — V. 11. Das σου der Rec. bei μάχαιραν ist späterer Zusatz, den nur Minusk. u. Verss. haben.

Wache hielt und wenn der, gewöhnlich in Cäsarea residirende, römische Procurator nach Jerusalem kam, auch eine Abteilung im Prätorium stationirt war. Natürlich ist ἡ σπεῖρα nicht die ganze Cohorte (von 600 Mann), aus der dann *Keim,* um die Erdichtung zu zeigen, eine ‚halbe Armee' gemacht hat, sondern ein Commando derselben mit dem *tribunus* (ὁ χιλίαρχος v. 12), welches die Cohorte repräsentirte, woraus sich der Artikel von σπεῖρα erklärt.[1] Römisches Militär zu Hilfe zu nehmen hielt das Synedrium für nötig für den Fall, daß es bei der Verhaftung und Abführung Jesu zu einem Volksaufstand komme (vgl. Mrk. 14, 2). Und Fackeln und Lampen (in Laternen) nahmen die Häscher mit, obgleich es Vollmond war, weil man fürchtete, daß Jesus im Gebüsche des Gartens sich zu verbergen suchen möchte. Waffen (ὅπλα) hatte wol nur das Militär, während die Diener der jüdischen Oberen sich mit Knütteln bewaffnet hatten. ‚In dieser Zurüstung offenbarte sich das böse Gewissen' (*Lthdt.*); denn Jesus weit entfernt, sich der Verhaftung zu entziehen, ging der Schaar entgegen, um sich ihr freiwillig zu ergeben.

V. 4 ff. Da er alles über ihn Kommende wußte (εἰδώς), ging er heraus, nicht aus dem Garten (*Mey., God.* gegen v. 3), oder aus einem Gartenhause oder anderem Gemache (*de W., Ew.*), sondern aus der Tiefe des Gartens (*Thol., Lthdt.*) oder aus dem Jüngerkreise (*Lange, Hngstb.*), fragt sie: „Wen suchet ihr?" und sagt nach ihrer Antwort: „Jesum von Nazaret", v. 5: „Ich bins." — „Es stand aber auch Judas, der ihn verrieth, bei ihnen." Das Zeichen (den Kuß), mit welchem Judas der Schaar Jesum kentlich gemacht, läßt Johannes unerwähnt, weil die Häscher nicht sofort nach diesem Zeichen Hand an Jesum legten, so daß Jesus sie fragen konte, wen sie suchten. Das Dabeistehen des Judas ergab sich zwar aus v. 3, wird aber besonders erwähnt, um die Wirkung, welche Jesu Wort auf die Häscher ausübte (v. 6), zu erläutern. Nur ‚als tragisches Moment der Schilderung' (*Mey.*) ohne besondere Absicht hat Johannes sicher die Angabe nicht gemacht. Die Absicht aber, auf die Frechheit des Judas hinzudeuten (*Lcke., Thol.*) ist weder indicirt noch dem Contexte entsprechend. Ebenso wenig liegt darin eine Andeutung, daß der Schrecken zuerst den untreuen Jünger ergriff und sich von ihm denen mitteilte, die um ihn und hinter ihm standen (*God.*). Andere haltlose Vermutungen s. bei *Lichtenstein* S. 416 f. Der Context weist auf eine andere Absicht hin. Wäre Judas nicht bei der Häscherschaar gestanden, so hätte wol auch ein mutiger Anhänger Jesu ihr entgegengehen und sich für Jesum ausgeben können, um seine Verhaftung zu vereiteln. Dies war nicht möglich, wenn Judas dabei stand, der Jesum genau kante. Da konte den Häschern nicht in den Sinn kommen, daß der ihnen Entgegentretende

1) Die Erklärung der σπεῖρα von der bewaffneten levitischen Tempelwache (*Michael., Bg.-Cr., Bäuml.*), welche jüngst *G. Jaeger* (Beitrr. zur Evang.-Ausleg. S. 40 ff.) erneuert hat, verstößt nicht nur gegen den constanten Sprachgebrauch des N. Test. u. des Joseph., sondern gründet sich auch nur auf irrige Voraussetzungen und haltlose Combinationen.

nicht Jesus selber sei. Hierdurch über seine Person außer Zweifel gejezt, machte sein entschlossenes Entgegentreten mit der Erklärung, daß er der von ihnen Gesuchte sei, auf die Schaar einen so gewaltigen Eindruck, daß sie vor Schrecken zurükweichend zu Boden fiel. Das Wort ἐγώ εἰμι, in welchem sich die übermenschliche Hoheit Jesu aussprach, traf die Häscher wie ein Blitzstrahl (*Hngstb.*), wenn sie auch nicht daran dachten, was denen widerfahren war, welche einst den Elias gefangen nehmen wolten (2 Kg. 1, 9 ff.). Gegen den klaren Text will *Weiß* das ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω *cet.* blos auf Judas und die Häscher mit Ausnahme der σπεῖρα, die mit der Verhaftung nichts zu thun hatte und im Hintergrunde stehen blieb, beziehen. Schon das αὐτοῖς (v. 5) läßt sich nicht anders als von den v. 3 genanten Häschern (der σπεῖρα und den Dienern der Hohenpriester) verstehen, und in v. 12 ist ausdrücklich gesagt, daß die σπεῖρα mit dem Chiliarchen und den jüdischen Dienern Jesum festnahm und band. — Das Zubodenfallen ist zwar nicht als unmittelbares Wunder der göttlichen Allmacht zu betrachten, noch weniger aber als natürlicher Erfolg des Schreckens, sondern war eine Wirkung der in Jesu Person und Wort sich kundgebenden übernatürlichen Geistesmacht. Diese Wirkung war von Jesu beabsichtigt. Seine Häscher (nicht blos die Diener der Juden) solten erfahren mit wem sie es zu thun hatten. Jesus wolte, da seine Stunde gekommen war, sich in die Hände seiner Feinde geben, aber so, daß diese zugleich erfahren solten, wie sie unvermögend seien, sich seiner zu bemächtigen, wenn er sich selbst nicht hingeben wolte (*Mey., Lthdt.* u. A.).

V. 7—11. Als die Häscher sich wieder aufgerafft hatten, wiederholte Jesus die Frage, wen sie suchten, und erklärte ihnen nicht nur, daß er schon gesagt, wer er sei, sondern fügte auch hinzu: „Wenn ihr mich nun suchet, so lasset diese (die Jünger) gehen.“ Daraus ist nicht zu schließen, daß die Häscher schon Hand an die Jünger legen wolten, sondern nur, daß die Festnahme der Jünger mit Jesu zu erwarten war. In dieser Fürsorge für die Sicherheit seiner Jünger bei seiner Hingabe in die Hand seiner Feinde sieht Johannes eine Erfüllung des 17, 12 von Jesu gesprochenen Wortes, daß er keinen von den ihm gegebenen Jüngern verloren habe. Zwar meinte Jesus dort den Heilsstand der Jünger, aber die Sicherstellung derselben gegen die Gefangennahme gehörte auch zu ihrer Bewahrung im Heilsstande, indem dadurch der Versuchung zum Abfall vorgebeugt wurde. Dieses Wort Jesu entzog auch die Jünger der Gefahr, mit ihm festgenommen und wegen ihrer Gemeinschaft mit ihm gestraft zu werden. Mochte auch die Schaar ausgezogen sein, um nicht nur Jesum sondern auch seine treuen Anhänger zu verhaften, so hatte doch die göttliche Hoheit, mit der Jesus ihr entgegentrat und sich ihr freiwillig ergab, einen solchen Eindruck auf sie gemacht, daß sie auf sein Wort hin von der Verhaftung der Jünger Abstand nahm. — Wie notwendig übrigens diese Fürsorge Jesu für seine Jünger war, das zeigt das Verhalten des Petrus v. 10. In unverständigem Eifer meinte er der Verhaftung seines Herrn entgegen-

treten zu sollen. Als die Häscher sich anschikten Jesum festzunehmen (dies ist in dem οὖν angedeutet, vgl. Mtth. 26, 50 f. Mrk. 14, 46 f.), zog Petrus das Schwert, welches er hatte, schlug den Knecht des Hohenpriesters und hieb ihm das rechte Ohr ab. Diesen fleischlichen Eifer verwies ihm Jesus v. 11: „Stecke dein Schwert in die Scheide. Solte ich den Kelch, den mir der Vater gegeben hat, nicht trinken?“ Ueber ποτήριον πίνειν als Bild des Leidensgeschickes s. zu Mtth. 20, 22. Während die älteren Evangelien diesen Vorgang ohne Angabe der Namen berichten, nent Johannes sowol den Jünger (Petrus) als auch den Knecht (Malchus), dessen Namen er wol bei seiner Bekantschaft mit dem hohepriesterlichen Hause (v. 16) erfahren hatte, übergeht aber die Heilung desselben, als aus der Ueberlieferung in den Gemeinden bekant, zumal dieselbe sich schon daraus, daß Petrus nicht festgenommen wurde, erschließen ließ. Auch von der Zurechtweisung des Petrus erwähnt er nur das Wort, mit dem Jesus den Eifer dieses Jüngers als dem göttlichen Rathschlusse widerstreitend charakterisirt. Petrus hatte ganz vergessen, was Jesus wiederholt den Jüngern über die Notwendigkeit seines Leidens und Todes zur Ausführung des göttlichen Heilsrathschlusses verkündigt hatte, und in seinem auch menschlich betrachtet unbesonnenem Eifer in Jesu den Sohn Gottes verkant. — Malchus wird durch die Bezeichnung τοῦ ἀρχιερέως δοῦλος von den ὑπηρέταις τῶν Ἰουδαίων (v. 12) den amtlichen Dienern des Synedriums unterschieden und als Privatdiener des Hohenpriesters charakterisirt, der sich unter der Häscherschaar besonders hervorgedrängt hatte, so daß Petrus beim Dreinschlagen ihn traf und mit dem gegen den Kopf gerichteten Schlage das Ohr ihm abhieb.

V. 12—27. **Das Verhör vor Hannas und Kajafas und die Verleugnung des Petrus.** Vgl. Mtth. 26, 57—75. Mrk. 14, 53—72. Luk. 22, 54—62.[1] — V. 12 f. An der Festnahme Jesu beteiligte sich die ganze Häscherschaar, die römische Cohorte mit ihrem Hauptmanne und die Diener der Juden, die mithelfen zu müssen glaubten, um seiner ganz sicher sein zu dürfen. Sie banden ihn und führten ihn zu Hannas zuerst, denn er war Schwiegervater des Kajafas, welcher Hoherpriester

---

1) In v. 13 ist ἀπήγαγον (Rec. mit ℵ^{c}*ACLX*ΥΓ *al.*) Besserung des Simpl. ἤγαγον in ℵ**BD* 69. 87. 96 u. Verss., und αὐτόν Zusatz, der in ℵ**BC*D al.* fehlt. — V. 14. Dem ἀπολέσθαι der Rec. mit *AEKM al.* hat *Tisch. 8* ἀποθανεῖν in ℵ*BC*D al.* vorgezogen, obwol ἀποθανεῖν aus 11, 50 herübergenommen sein kann. — In v. 15 ist ὁ ἄλλος μαθ. (Rec. mit *CLX*Υ *al.*) warscheinlich mit *Mey.* für echt zu halten und der Artikel, der in ℵ**ABD al.* fehlt, nur weggelassen worden, weil von dem ‚anderen Jünger‘ vorher noch nicht die Rede war. — In v. 16 ist ὁ γνωστὸς τοῦ ἀρχ. nach *BC*LX* dem sichtlich aus v. 15 wiederholten ὃς ἦν γνωστὸς τῷ ἀρχ. in ℵ*AC*^{2}ΥΓ *al.* mit *Tisch. 8* vorzuziehen. — V. 18. Das in der Rec. nach ΑΥΓΔ *al.* fehlende καὶ hinter ἦν δέ ist durch ℵ*BCLX*, Minusk. u. Verss. ausreichend bezeugt und von *Tisch. 8* aufgenommen. — V. 20. Statt des ersten ἐλάλησα (Rec.) ist mit *Tisch. 8* λελάληκα nach ℵ*ABC*L al.* zu lesen und nach denselben Codd. der Artikel vor συναγωγῇ zu streichen, sowie πάντες dem πάντοτε oder πάντοθεν der Rec. vorzuziehen.

jenes Jahres war.“ Ἄννας, חַנָּן, bei *Joseph.* Ἀνανος, war in den Jahren 6—15 n. Chr. Hoherpriester gewesen und von Valerius Gratus, dem Amtsvorgänger des Pilatus dieses Amtes entsezt und sein Sohn Ismael mit demselben bekleidet worden, während später auch seine übrigen Söhne zur hohepriesterlichen Würde gelangten. Als gewesener Hoherpriester und Schwiegervater des derzeitigen Hohenpriesters stand er in hohem Ansehen bei dem Volke.[1] Dies war wol das Hauptmotiv für seinen Schwiegersohn Kajafas, der die Verhaftung betrieben hatte, Jesum zuerst zu *Hannas* führen zu lassen, damit dieser ihn vorläufig verhöre, womit zugleich Zeit gewonnen wurde zur Versammlung des Synedriums, welches die Verurteilung verfügen solte. Da aber das Verhör vor Hannas resultatlos verlief und keinen Einfluß auf die gerichtliche Verhandlung hatte, so haben die früheren Evangelisten dasselbe unerwähnt gelassen, Johannes aber hielt es bei der Stellung, welches Hannas unter den jüdischen Oberen einnahm, für wichtig genug darüber zu berichten, um die Stimmung der gesamten jüdischen Hierarchie gegen Jesum zu beleuchten; bezeichnet es aber schon durch das πρῶτον (v. 13) und noch deutlicher dadurch, daß er keinen Urteilsspruch des Hannas über Jesum erwähnt, als ein vorläufiges. — Von *Kajafas* wiederholt Johannes v. 13 u. 14, daß derselbe in jenem Jahre Hoherpriester war und den Juden den Rath gegeben hatte, Jesum für die Wolfahrt des Volkes zu opfern; s. die Erkl. zu 11, 50.

V. 15 f. Bei der Abführung zu Hannas folgten Jesu Simon Petrus und Johannes (ἄλλος μαθητής s. S. 62 f.). Die Liebe zu ihrem Herrn und Meister trieb sie, ihn bis zu seinem Tode nachzugehen. Die anderen Jünger waren bei seiner Gefangennehmung geflohen, Mtth. 26, 56. Mrk. 14, 50. Johannes war mit dem Hohenpriester bekant und ging Jesu nach in den Palast des Hohenpriesters hinein. Als einem Bekanten wurde ihm von der Thürhüterin der Eingang in den Hof ohne weiteres gestattet. Sachlich ist mit τὴν αὐλήν der Hof des Palastes gemeint, wie v. 16 deutlich zeigt, obwol auch hier αὐλή den Palast bezeichnet. Wie und woher Johannes mit dem Hohenpriester bekant geworden, ist als für den Zweck der Erzählung von keinem Belange nicht angegeben und auch durch Vermutungen nicht sicher zu bestimmen. Johannes erwähnt dies nur mit Bezug auf das Folgende. Der ἀρχιερεύς ist nach dem Contexte nicht Kajafas, sondern Hannas, der auch Luk. 3, 2 diesen Titel führt und in dessen Palast Jesus abgeführt worden war. Petrus als Unbekanter wurde nicht eingelassen. Er „stand an der Thür draußen.“ Als nun Johannes bemerkte, daß er nicht mit hineingekommen war, redete er mit der Thürhüterin und führte ihn in den Hof ein. θύρα ist die αὐλεία θύρα, die von der Straße in den Hof führende Thür.

---

1) *Josephus* sagt von ihm *Antt. XX, 9, 1:* Τοῦτον δέ φασι τὸν πρεσβύτατον Ἄνανον εὐτυχέστατον γενέσθαι· πέντε γὰρ ἔσχε παῖδας καὶ τούτους πάντας συνέβη ἀρχιερατεῦσαι τῷ θεῷ· αὐτὸς καὶ πρότερον τῆς τιμῆς ἐπὶ πλεῖστον ἀπολαύσας, ὅπερ οὐδενὶ συνέβη τῶν παρ᾽ ἡμῖν ἀρχιερέων.

V. 17 f. Hieran reiht der Evangelist dem Sachverhalte entprechend den Beginn der *Verleugnung des Petrus.* Die Thürhüterin sprach nämlich zu dem hereingelassenen Petrus: „Doch nicht auch du bist einer von den Jüngern jenes Menschen?“ καὶ σύ auch du, wie Johannes, den sie als solchen kante. τοῦ ἀνθρώπου τούτου verächtlich. Petrus, uneingedenk der Warnung Jesu 13, 38 und der eben erst erhaltenen Zurechtweisung wegen seines fleischlichen Eifers (v. 11), antwortet: οὐκ εἰμί ich bin es nicht, sei es nun, weil er an dem Tone der Thürhüterin merkte, daß sie ihn nur necken wolte, oder weil er meinte, daß sie kein Recht habe, ihn darüber zur Rede zu stellen. — V. 18. Ohne durch die Frage der Thürhüterin zur Vorsicht sich mahnen zu lassen, begab er sich nun zu den Knechten und Dienern, die im Hofe ein Kohlenfeuer angemacht hatten, um sich zu wärmen. δοῦλοι sind Privatdiener der Hohenpriester, ὑπηρέται amtliche Gerichtsdiener. Dahin ging Petrus wol nicht blos um sich zu wärmen, sondern auch weil er hier am ersten über die Vorgänge im Hause etwas zu erfahren hoffen durfte (*Lthdt.*), und vielleicht auch in der Meinung, unter den Dienern weniger beachtet zu werden, als wenn er sich von ihnen isolirt irgendwohin gestelt hätte. Johannes war vermutlich vermöge seiner Bekantschaft in das Innere des Palastes gegangen, wenn auch nicht in das Verhörszimmer, erwähnt aber in dem Evangelium darüber nichts, weil er an der weiteren Entwicklung der Dinge nicht mehr activ beteiligt war. — Zunächst berichtet er nach der Zeitfolge über das Verhör Jesu bei Hannas.

V. 19—23. Der Hohepriester fragte Jesum über seine Jünger und seine Lehre. ὁ οὖν ἀρχ. knüpft an v. 13 wieder an; ἀρχιερεύς kann daher nur Hannas sein. Bei seiner Frage ging er offenbar von der Voraussetzung aus, daß Jesus das Haupt einer geheimen Verbindung sei, die darauf hinwirke, die bestehende religiöse Verfassung des Volks abzuschaffen oder von Grund aus umzugestalten, und wolte Jesu durch seine Fragen etwas entlocken, woraus sich ein Grund zur Verurteilung formiren lassen könte. Ueber die Jünger fragte er, nicht nach ihren Namen, sondern über ihre Anzahl und ihre Stellung und Verpflichtung gegen Jesum; über die Lehre, in die er seine Jünger einweihe. — V. 20. Darauf antwortete ihm Jesus: „Ich habe frei öffentlich zur Welt geredet; ich habe allezeit in Synagogen und im Tempel gelehrt, wo alle Juden zusammenkommen, und im Verborgenen habe ich nichts geredet.“ παρρησίᾳ frei heraus wird durch τῷ κόσμῳ verstärkt; κόσμος wie 7, 4. 12, 19 populärer Ausdruck für alle Leute eines Landes oder Ortes. ἐν συναγωγῇ ohne Artikel in abstracter Allgemeinheit nur die Localität angebend. ὅπου πάντες Ἰουδ. *cet.* geht nicht blos auf den Tempel sondern auch auf die Synagogen als Schauplätze des Lehrwirkens Jesu. ‚Im Verborgenen habe ich nichts geredet‘; denn auch was er seine Jünger im engeren Kreise lehrte, enthielt nichts was er nicht auch öffentlich verkündigte (*Lthdt., Hngstb.*). — V. 21. Folglich ist die Frage nach seiner Lehre überflüssig. Was er gelehrt habe, wissen die welche ihn gehört haben und können darüber Auskunft er-

teilen. — V. 22. Diese Antwort fand einer der dabeistehenden Gerichtsdiener respectswidrig und gab Jesu einen Backenstreich, weil man dem Hohenpriester so nicht antworten dürfe. ῥάπισμα ein Backenstreich mit flacher Hand; s. zu ῥαπίζειν Mtth. 26, 67 u. 5, 39. — V. 23. Darauf erwidert Jesus: „Wenn ich übel geredet habe, so zeuge von dem Uebleu, wenn aber gut, warum schlägst du mich?“ Die Bedeutung von κακῶς und καλῶς ist nach dem Worte des Dieners, daß man dem Hohenpriester nicht so unehrerbietig antworten dürfe, zu bestimmen; κακῶς nur das Ungeziemende oder Unrechte, καλῶς das Schickliche und Rechte ausdrückend. μαρτύρησον gieb Zeugnis von dem Uebleu, d. h. beweise es. — Dieser Verweis, welchen Jesus hier dem Diener gab, steht nicht im Widerspruch mit dem Mtth. 5, 39 ausgesprochenen Grundsatze; denn dieser bezieht sich auf das Verhalten der Jünger Christi im bürgerlichen Verkehr mit Bösen. Hier dagegen hatte sich ein Diener in Gegenwart des Hohenpriesters herausgenommen, Jesum wegen seines Verhaltens gegen denselben zu strafen, ohne Auftrag und Berechtigung zum Eingreifen in die Verhandlung, nur aus Augendienerei gegen den gefeierten Mann. Selbst wenn der Diener dabei Exod. 22, 27 vor Augen hatte, war er nicht befugt sich zum Strafrichter aufzuwerfen. Dies durfte Jesus um so weniger ungerügt lassen, als Hannas dazu schwieg. In der an den Diener gerichteten Aufforderung, das Unrecht seiner Rede zu beweisen, lag zugleich eine Mahnung an den Hohenpriester, das Unrecht in der ihm gegebenen Antwort aufzudecken. Sein Schweigen bewies, daß er die Richtigkeit der Antwort Jesu nicht in Zweifel ziehen konte. Ein positives Bekentnis aber hatte Jesus vor Hannas nicht abzulegen, weil derselbe troz seines Ansehens beim Volke kein obrigkeitliches Amt bekleidete, so daß Jesus ihm Rede und Antwort zu geben schuldig gewesen wäre. Dieser Ausgang des Vorverhörs zeigt zugleich, daß sich gegen Jesu Lehren und Wirken nichts Gesetzwidriges und Strafbares geltend machen ließ.

V. 24. „Es schikte ihn nun Hannas gebunden zu Kajafas dem Hohenpriester.“ Mit οὖν wird ἀπέστειλεν als das Resultat des v. 19—23 berichteten Verhörs eingeführt. Der Aorist kann daher nicht mit den Ausll., welche v. 19—23 für das von Johannes mitgeteilte officielle Verhör Jesu vor dem Synedrium halten, als Plusquamperf. in nachträglicher Bemerkung (er hatte ihn geschikt) gefaßt werden. Von andern dieser Annahme entgegenstehenden Gründen ganz abgesehen, ist dagegen schon οὖν entscheidend. Das gerichtliche Verhör vor dem Synedrium unter dem Vorsitze des Kajafas erzählt Johannes nicht, weil der Hergang desselben bekant war. Die Verurteilung Jesu zum Tode war nach der Aeußerung des Kajafas in c. 11, 50—53, auf welche er in v. 13 u. 14 zurückgewiesen, im voraus entschieden, und die gerichtliche Verhandlung nur eine Formalität, um der Entscheidung den Schein eines gerichtlichen Prozesses zu verleihen. Den Ausgang derselben konten die Leser des Evangeliums auch aus der Abführung Jesu von Kajafas ins Prätorium und der Verhandlung mit dem römi-

schen Procurator (v. 28 ff.) ersehen. — Während der Verurteilung Jesu vonseiten des Synedriums erfolgte die weitere Verleugnung des Petrus.

V. 25—27. Als Petrus bei dem Kohlenfeuer stand und sich wärmte, sprachen die umstehenden Diener: „Doch nicht auch du bist von seinen Jüngern?“ Und da Petrus dies leugnete, sagte einer von des Hohenpriesters Dienern, ein Verwandter dessen, dem Petrus das Ohr abgehauen hatte: „Sah ich dich nicht im Garten bei ihm?“ „Und wiederum leugnete nun Petrus, und alsbald krähte der Hahn“ (v. 27). Daß die beiden hier erwähnten Verleugnungen stattfanden, nachdem Jesus zu Kajafas abgeführt worden war, läßt sich aus ihrer Trennung von der ersten (v. 17) mit Sicherheit schließen. Da aber Petrus sich während derselben noch unter den Dienern beim Kohlenfeuer befand, wohin er sich laut v. 18 während des Verhörs vor Hannas begeben hatte, so müssen wir mit *Euthym.* u. v. A. annehmen, daß Hannas in einem Teile des hohepriesterlichen Palastes wohnte, dessen anderen Teil der fungirende Hohepriester Kajafas inne hatte, und daß der Hof, in welchem Petrus bei der Dienerschaft war, zu beiden Teilen des Palastes gehörte. Hierdurch erledigt sich einfach die Differenz, daß nach den synoptischen Evangelien alle drei Verleugnungen, weil nicht zeitlich von einander geschieden, als im Palaste des Kajafas erfolgt erscheinen, während nach der genaueren Darstellung des Johannes die erste im Palaste des Hannas erfolgt war. — Auch die übrigen Differenzen in den vier Berichten über die Verleugnung lassen sich bei genauer Erwägung des Hergangs unschwer ausgleichen. In Betreff der Zahl ist in allen eine dreimalige Verleugnung erwähnt; aber nur Markus berichtet das zweimalige Krähen des Hahns; das erste nach der ersten (14, 68), das zweite nach der lezten Verleugnung (v. 72). Die anderen Evangelisten erwähnen nur das zweite, weil mit diesem sich die Vorhersagung Jesu erfülte. In sachlicher Beziehung darf man die beiden Verleugnungen bei Johannes v. 25 u. 26 nicht in eine zusammenfassen, denn daß sie unmittelbar auf einander folgten ist nicht gesagt. Vielmehr ist die in v. 25 die zweite und der bei Mtth. 26, 71. Mrk. 14, 69 u. Luk. 22, 58 entsprechend, nur daß Johannes die Personen, welche dieselbe veranlaßten, nicht näher bezeichnet, doch durch den Plur. εἶπον angedeutet hat, daß mehr als ein Diener dem Petrus seine Jüngerschaft Jesu vorgehalten; während Matth. eine andere Magd (ἄλλη), Mark. eine παιδίσκη, Luk. ἕτερον angeben. Hiernach hat man sich den Hergang so zu denken, daß von den Umstehenden ein Knecht oder eine Magd dem Petrus seine Zugehörigkeit zu Jesu vorhielt und darauf andere ihm zustimten. Die Differenz endlich, daß bei der dritten Verleugnung nach Mtth., Mrk. u. Luk. die Diener den galiläischen Dialekt des Petrus zum Belege ihrer Behauptung geltend machten, Johannes dagegen Petrum durch einen Verwandten des Malchus, der ihn im Garten gesehen, überführt werden läßt, hebt sich durch die Annahme, daß, weil Petrus seine Jüngerschaft nicht eingestehen wolte, beides ihm vorgehalten wurde, die Evangelisten aber es für ausreichend erachteten, für den Erweis, daß das Leugnen des Petrus eine starke Verleugnung Jesu

war, von diesen Vorhalten nur einen mitzuteilen. Johannes läßt übrigens auch den Ausgang der Verleugnung, daß nämlich bei dem Hahnenschrei Jesus einen Blick auf Petrum warf und ihm dadurch seine Versündigung zum Bewußtsein brachte, so daß er sie bitterlich bereute, als bekant unerwähnt, weil er die Verleugnung nur als Erfüllung der Voraussage Jesu 13, 38 berichtet, um zu zeigen, wie vollkommen bewußt Jesus seinem Leiden entgegenging. — Vgl. hiermit die Erörterung im Comm. zu Mtth. 26, 69 ff.

V. 28—40. **Das Verhör vor Pilatus.** Vgl. Mtth. 27, 1. 2 u. 11—25. Mrk. 15, 1—14 u. Luk. 23, 1—23.[1] Die Verhandlung vor und mit Pilatus erzählt Johannes eingehender und genauer als die früheren Evangelisten, weil er es in seinem für Heidenchristen bestimten Evangelium für wichtig hielt, den aus dem Verhalten des römischen Landpflegers gegen Jesum sich ergebenden Beweis für die Gottessohnschaft Jesu geschichtlich zu begründen. — V. 28. Um das über Jesum gesprochene Todesurteil bestätigen und vollstrecken zu lassen, da die Römer kurz vorher das Recht über Leben und Tod dem Synedrium entzogen hatten (s. *m.* bibl. Archäol. §. 151 S. 717), führten die Juden Jesum von Kajafas zum römischen Procurator Pilatus in das Prätorium, das Statthaltereigebäude, wo der römische Landpfleger *(praetor* Provinzialchef) in Jerusalem residirte. Ob dieses Gebäude der ehemalige Palast des Herodes (nach *Jos. de bell. jud. II, 14, 8*) oder ein zur Burg Antonia gehöriger Palast war, läßt sich nicht entscheiden; s. zu Mtth. 27, 27. „Es war aber früh." πρωΐ d. i. in der lezten Nachtwache von 3—6 Uhr (vgl. Mrk. 13, 35. Mtth. 14, 29), kurz vor Tagesanbruch. Die Juden hatten Eile und die römischen Gerichtsverhandlungen pflegten sehr früh *(prima luce. Senec. ira II, 7)* zu beginnen. „Und sie selbst (die jüdischen ἀρχιερεῖς und Synedristen, die bei Pilatus die Bestätigung des Urteils auswirken wolten) gingen nicht in das Prätorium hinein, damit sie sich nicht verunreinigten sondern das Pascha äßen." Das Betreten eines heidnischen Hauses galt nach pharisäischer Satzung als verunreinigend; vgl. Act. 10, 28. Das Gesetz enthält nichts über Verunreinigung im Umgange mit Heiden. Die Rabbinen haben erst daraus, daß man dabei mit einem mit dem Flusse Behafteten in Berührung kommen könne, die Satzung abgeleitet, daß die Heiden solchen Unreinen gleich zu achten seien (S. *Maimon.* bei *Bynaeus,* der gekreu-

1) V. 28. Das ἵνα vor φάγωσιν (Rec. mit *LΧΥ al.*) fehlt in ℵ*ABCDLM* und ist von *Tisch. 8* gestrichen worden. — In v. 29 hat derselbe ἔξω vor πρὸς αὐτούς, welches in der Rec. fehlt, und φησίν statt εἶπεν aus ℵ*BC*LX* aufgenommen, dagegen κατά vor τοῦ ἀνθρώπου, weil in ℵ**B* fehlend, weggelassen. — V. 30. Dem κακοποιός (Rec. mit *AC*³*X al.*) ist κακὸν ποιῶν in *BL* mit *Tisch. 8* vorzuziehen. — V. 31. Das αὐτὸν hinter κρίνατε fehlt in ℵ* u. Θᵉ, ist aber durch *BCLXY al.* so überwiegend bezeugt, daß es gegen *Tisch. 8* für echt zu halten ist. — In v. 34 ist αὐτῷ nach ἀπεκρίθη Zusatz. — V. 37. Die Rec. hat nach *AΧΓΔΛΠ al.* εἰμὶ ἐγώ· ἐγὼ εἰς *cet.*, wogegen das erste ἐγώ in ℵ*BL al.* fehlt und deshalb von *Tisch. 8* getilgt worden ist. — V. 40. Das πάντες hinter πάλιν (Rec. mit *AEGH al.*) fehlt in ℵ*BLX* und ist warscheinlich Zusatz.

zigte Christus S. 535). Diese Satzung meinten die jüdischen Hierarchen pünktlich halten zu müssen, während sie ohne Scheu Christum, von dem Mose und die Propheten geweißagt, blos wegen seines durch Wort und Werke bestätigten Zeugnisses, daß er der Sohn Gottes sei, zu tödten trachteten. Die Berührung eines Unreinen gehörte übrigens zu den Verunreinigungen, die nur bis zum Abende dauerten und dann durch ein einfaches Wasserbad beseitigt wurden, vgl. Lev. 15, 5 ff. u. 19 ff. Sie begründete also kein Hindernis für das Paschaessen, wenn φαγεῖν τὸ πάσχα hier die das Pascha eröffnende Mahlzeit am Abende des 14. Nisan bezeichnete, da diese erst nach Sonnenuntergang gehalten wurde. Nur für das Schlachten des Paschalammes am Nachmittage hätte sie ein Hindernis sein können, dies aber konte durch Stellvertreter verrichtet werden.[1]

Schon hieraus ergibt sich, daß die von der neueren Kritik beharrlich verteidigte Erklärung des φαγεῖν τ. πάσχα vom Essen des Paschalammes nicht richtig sein kann. Zwar wird dafür geltend gemacht, daß es im N. T. (Mtth. 26, 17. Mrk. 14, 12. 14. Luk. 24, 11. 15) gleich ἑτοιμάζειν u. θύειν τ. πάσχα (Mtth. 26, 19. Mrk. 14, 12. 16 u. a.), wie bei *Joseph.* und im Talmude nur vom Essen (Zubereiten und Schlachten) des Paschalammes vorkomme, wie אָכַל הַפֶּסַח 2 Chr. 30, 18. 3 Esr. 1, 16. 7, 12 (*Mey., Weiß* u. A.). Aber dies reicht zur Begründung dieser Erklärung nicht aus. Im N. T. wird, von unserer Stelle abgesehen, von der Paschafeier nur das von Jesu mit seinen Jüngern gehaltene Paschamahl am 14. Nisan erzählt und die 7tägige Feier des Festes τῶν ἀζύμων, welches nach Luk. 22, 1 πάσχα genant wurde, nirgends eingehend beschrieben, so daß kein Anlaß vorlag, φαγεῖν τ. π. in anderer Bedeutung zu gebrauchen. Dies gilt auch von Josephus. Für das A. T. hat aber *Gesen.* in *thes.* II p. 1115, worauf verwiesen wird, den ausschließlichen Gebrauch von אָכַל הַפֶּסַח vom Essen des Paschalammes nicht dargethan. Schon *Lightfoot hor. hebr. ad Joh. 18, 28* hat auf Deut. 16, 2 f. 2 Chr. 30, 24. 35, 8 f. als Belege dafür hingewiesen, daß φαγεῖν τ. π. auch die Dankopfermahlzeiten der siebentägigen Paschafeier bezeichne. Wenn es Deut. 16, 2 f. heißt: ‚Du schlachtest als Pascha dem Herrn deinem Gotte Schafe und Rinder an dem Orte, den der Herr dein Gott erwählen wird .... Du solst nicht essen dabei (עָלָיו) Gesäuertes, sieben Tage solst du dabei (עָלָיו) Ungesäuertes essen', so ist, da עָלָיו nicht anders als auf פֶּסַח zurückbezogen werden kann, damit deutlich gesagt, daß das Schlachten und Essen des Pascha sieben Tage währen soll, und ist nicht nur das Paschaessen

1) Zum Beweise dafür, daß die Verunreinigung eines Tages an der Teilnahme am Paschamahle nicht hinderte, hat schon *Lightfoot hor. hebr. ad Marc. 14, 12* aus *Pesachim* die Stelle angeführt: *Lugens lavat se et comedit Pascha suum vespere.* Vgl. außerdem besonders *Pesach. VIII, 5*, dessen Inhalt *Rabe* (die Mischna übers. Th. II S. 128) so zusammenfaßt: ‚Alle Unreine, denjenigen ausgenommen, der von einem Todten unrein geworden, dürfen an dem Tage, da sie nach dem Baden rein geworden, das Passah essen. Auf diese Stellen hat schon *Hngstb.* aufmerksam gemacht.

sondern auch das Paschaschlachten von allen Opfermahlen der sieben Festtage gebraucht. Dieser erweiterte Sprachgebrauch liegt ferner in der Chronik vor. So 2 Chr. 30, 22: ‚Sie aßen das Festopfer (חַמּוֹעֵד) sieben Tage, opfernd Dankopfer', wo יֹאכְלוּ חַמּוֹעֵד von *Bertheau* richtig nach חָג Fest für Festopfer Ex. 23, 18 erklärt wird, wogegen *Weiß* mittelst der יאכלו mit יכלו verwechselnden Misdeutung der LXX die Beweiskraft dieser Stelle beseitigen will. Und wenn 2 Chr. 35, 7—9 von Josia und den Fürsten dem Volke Lämmer und Böcklein und Rinder zu פְּסָחִים geschenkt und nach v. 13 so verwendet wurden, daß man חַפֶּסַח d. i. das Fleisch der Lämmer und Böcklein am Feuer briet, die קָדָשִׁים in Töpfen kochte, so sind die zu פסחים geschenkten Thiere (v. 7) teils zu der das Fest eröffnenden Paschamahlzeit teils zu den Dankopfermahlzeiten der folgenden Festtage bestimt gewesen, folglich sämtliche Opfermahle der siebentägigen Paschafeier unter פסחים begriffen. — Bei diesem schon im Deuteronomium vorliegenden Sprachgebrauche der Redeweise *Pesach* schlachten und essen, den auch die rabbinischen Schriftausleger anerkennen[1], kann hinsichtlich der Bedeutung des φαγεῖν τὸ πάσχα im einzelnen Falle nur aus dem Contexte entschieden werden, welches der Paschafestopfermahle gemeint sei. In der Aussage unseres V. fordert aber der Context, darunter das Festopfermahl am 15. Nisan zu verstehen, welches die Rabbinen vorzugsweise *Chagiga* d. i. Festfreudenopfermahlzeit nennen (s. *Lightf. l. c.*). Diese Mahlzeit wurde nach Darbringung der täglichen Brand- und Dankopfer in der Zwischenzeit zwischen dem Morgen- und Abendopfer gegen Mittag bereitet und gehalten, so daß wer sich am Morgen verunreinigt hatte, an ihr nicht teilnehmen konte.[2]

---

1) Zu צֹאן וּבָקָר — זָבַחְתָּ פֶּסַח (Deut. 16, 2) machen *Raschi*, *Bechai* u. *Nachman.* die Anmerkung: צאן *de agnis et hoedis in debitum Paschatis*, בקר *in sacrificium Chagigae* (s. *Lightf. l. c.*), wogegen die Deutung von *Lcke.*, *Bleek* u. A.: ‚Du schlachtest das Paschalamm dem Herrn deinem Gotte und außerdem Schafe und Rinder' durch willkürliche Einschiebung des ‚und außerdem' dem biblischen Texte Gewalt anthut.

2) Mit der richtigen Erklärung des φάγωσιν τὸ πάσχα wird der unvereinbare Widerspruch, der nach der neueren Kritik in Betreff des Paschamahles zwischen dem vierten und den drei ersten Evangelien obwalten soll, mit allen daraus gezogenen Folgerungen gegen die Echtheit und Geschichtlichkeit der evangelischen Berichte hinfällig. Anders läßt sich auch der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums nicht rechtfertigen. Die Annahmen, daß die Paschamahlzeit nicht am Abende des 14ten, sondern des 13ten Nisan als Beginn des 14ten nach hebräischer Tagesrechnung stattgefunden habe, oder daß entweder Jesus mit seinen Jüngern das Pascha anticipirt und am Abende des 13. Nisan gehalten oder die Feier wegen der großen Zahl der zu schlachtenden Lämmer sich auf zwei Tage verteilt habe, oder daß die Juden es um einen Tag verschoben haben, sind haltlose Auskunftsmittel, die sich weder mit der bestimten Angabe der synoptischen Evangelien, daß Jesus nach Beendigung des Paschamahls mit dem Lobgesange an den Oelberg ging und in derselben Nacht noch gefangen genommen wurde (Mtth. 26, 30 ff. u. Parall.), noch mit der aus dem N. T. ersichtlichen und durch Josephus und den Talmud bestätigten strengen Befolgung der gesetzlichen Vorschriften über Zeit und Art und Weise der Paschafeier in

V. 29—32. Pilatus oder Pontius Pilatus, der 5. römische Procurator (ἐπίτροπος, ἡγεμών) verwaltete Judäa in den Jahren 26—36, s. zu Mtth. 27, 2 u. *Schürers* neutest. Zeitgesch. S. 252 ff. In solchen äußerlichen Dingen auf die religiösen Sitten der Juden Rücksicht nehmend ging er zu ihnen hinaus und fragte: „Welche Anklage bringet ihr wider diesen Menschen?“ Von seiner Verhaftung hatte er schon Kentnis, da man hierzu von ihm Militär requirirt hatte. — V. 30. Sie antworten: „Wenn dieser Mensch nicht ein Uebelthäter wäre, so hätten wir ihn dir nicht überantwortet.“ Wol wissend, daß die religiösen Gründe, aus denen sie Jesum verurteilt hatten, den Pilatus nicht bestimmen würden, das Urteil zu bestätigen, antworten sie ausweichend, in der Hoffnung, Pilatus werde ohne weiteres das Urteil ihres obersten Gerichtshofes anerkennen und vollziehen, wenn sie Jesum nur als κακὸν ποιῶν, als einen Missethäter, der nach bürgerlichem Gesetze Todesstrafe verdient habe, angäben. — V. 31. Aber Pilatus hatte gewiß von Jesu Wirken und Stellung zu den jüdischen Hierarchen schon so viel gehört, daß er ihn für keinen des Todes schuldigen Verbrecher hielt. Er antwortet daher: „Nehmet ihr ihn und richtet ihn nach eurem Gesetze.“ κρίνατε ist natürlich nicht vom Fällen und Vollziehen eines Todesurteils (*Lcke., de W.*) zu verstehen, sondern die richterliche Entscheidung über ein Vergehen, die innerhalb ihrer Competenz lag, wie Verhängung einer Synagogenstrafe oder des Bannes. Die Juden erwidern: „Uns ist nicht erlaubt jemand zu tödten.“ Sie setzen dabei voraus, daß Jesus ein κακοποιός sei, der die Todesstrafe verdient habe, deren Vollziehung die Römer ihnen entzogen hatten. — V. 32. Die Entziehung des Rechtes, die Todesstrafe zu verhängen, welche die Juden als Grund angeben, weshalb sie Jesum dem Pilatus überantworteten, findet Johannes providentiell so bedeutsam, daß er dazu bemerkt: „Damit das Wort Jesu erfüllet würde, welches er sprach anzeigend, welches Todes er sterben würde.“ Seinen Tod als Erhöhung von der Erde hatte Jesus wiederholt vorhergesagt, vgl. 12, 33 mit 3, 14. 4, 28, und bestimter als Kreuzigung Mtth. 20, 19. — Die jüdische Todesstrafe war Steinigung, vgl. *m.* bibl. Archäol. §. 153, 1, während die Römer schwere Verbrechen mit Kreuzigung bestraften, vgl. *m.* Arch. §. 153, 5. Hätten die Juden das Recht über Leben und Tod noch gehabt, so würde Jesus gesteinigt worden sein, wie Stephanus, vgl. 8, 50. 10, 31. Die Entziehung dieses Rechtes nötigte sie, Jesum vor das heidnische Gericht zu stellen. Indem sie ihn dem Pilatus zur Verhängung der Todesstrafe übergaben, führten sie die Erfüllung des Wortes herbei, welches Jesus über die Art seines Todes vorausgesagt hatte, und bestätigten damit zugleich wider Wissen und Willen die Warheit seines Zeugnisses, daß er von

---

Einklang bringen lassen. Hierzu komt, daß — wie *Lthdt.* II S. 437 ff. evident gezeigt hat — über das Paschamahl, welches Jesus vor seinem Tode mit den Jüngern gefeiert hat, bei dem engen Zusammenhange desselben mit den bedeutsamsten Fragen und Thatsachen des Heils sich ein Irrtum in die apostolische Ueberlieferung gar nicht einschleichen konte, noch weniger aber eine tendenziöse Umbildung des synoptischen Berichts möglich war.

Gott ausgegangen sei und sein Leben freiwillig hingebe, um den Willen des Vaters zu vollbringen. Das Recht der Todesstrafe hatte aber Gott durch die Römer ihnen entzogen, damit Jesus als Sohn Gottes den Tod am Kreuze, den er vorausverkündigt hatte, erleiden solte, weil bei dieser Todesstrafe, so grausam sie auch war, doch der Leib nicht verstümmelt und unkentlich gemacht wurde. Dies wolte Johannes mit seiner Bemerkung andeuten.

V. 33—37. Da die Juden Jesum des Todes schuldig erklärten, so konte Pilatus die Untersuchung nicht ablehnen. V. 33. Er ging daher wieder ins Prätorium, ließ Jesum rufen und sagte zu ihm: „Du bist der König der Juden?“ Aus dem ἐφώνησε ergibt sich, daß Jesus bis dahin noch bei den Juden draußen war; und aus dem ἄγουσιν τὸν Ἰησοῦν — εἰς τὸ πραιτώριον (v. 28) folgt nicht, daß die Juden Jesum sofort zu Pilatus hineinschikten, bevor sie ihre Anklage vorgebracht hatten.[1] Die Frage: *Du bist cet.* ist geringschätzig, aber nicht höhnisch oder spöttisch. Die Erscheinung Jesu machte auf den römischen Staatsmann nicht den Eindruck eines Königs oder Prätendenten des Königtums. Das σὺ εἶ ist nicht mit *Weiß* in: du wilst der König der Juden sein? umzudeuten. Die Frage sezt übrigens voraus, daß Pilatus, ehe er zum Verhöre Jesu schritt, die Juden genötigt hatte, eine bestimte Anklage vorzubringen, und daß sie im Bewußtsein, daß die Klage auf Anmaßung der Gottessohnschaft, auf welche hin das Synedrium Jesum verurteilt hatte, vor dem römischen Forum keine Geltung habe, die politische Anklage, daß er sich die königliche Würde anmaße, erhoben, wozu Jesu messianischer Einzug in Jerusalem einen Anhalt bot, wenn man das Königtum irdisch faßte. — Bevor Jesus auf die ihm vorgelegte Frage antwortet, fragt er den Pilatus: „Sagst du dies von dir selbst oder haben es andere dir gesagt?“ Mit dieser Gegenfrage konte er weder in Erfahrung bringen wollen, wer der Urheber dieser Anklage sei (*Mey.*), denn dies konte ihm nicht unbekant sein; noch konte er fragen, ob Pilatus dies im politischen oder im theokratischen Sinne meine (*God.* u. v. A.), denn der Römer konte selbstverständlich nur nach einem politischen Königtume fragen. Auch die Meinung, daß Pilatus von sich selbst politischen Verdacht hege (*Lcke., de W., Weiß*) entspricht den Worten zu wenig. Vielmehr ‚wolte Jesus den Pilatus nur darauf aufmerksam machen, woher er diese Beschuldigung habe,

1) Die Kentnis von dieser Verhandlung kann Johannes entweder durch einen Ohrenzeugen oder auch dadurch erlangt haben, daß er als ein Bekanter im hohepriesterlichen Hause sich bei der Oeffentlichkeit des römischen Gerichtsverfahrens Zutritt in das Prätorium verschafte, so daß jeder Grund zur Verdächtigung seines Berichts wegfält, zumal es — wie schon *Weiß* treffend bemerkt hat — ‚ganz willkürlich ist, das Bekentnis (Jesu) bei einer anderen Veranlassung gesprochen (*Schenk.*) oder für ganz erdichtet (*Strauß*) zu halten, und völlig unglaublich, daß Jesus die Frage v. 33 schlechtweg bejaht haben soll (Mrk. 15, 2) und Pilatus dennoch, statt ihn daraufhin, wie billig, als Kronprätendenten des Hochverraths schuldig zu erklären, um seine Loslassung sich bemüht, wie er auch bei den Synoptikern thut (Mrk. 15, 9. 14), oder ihn direkt für ‚unschuldig erklärt, wie Luk. 23, 4.‘

daß er nämlich nicht von sich aus darauf gekommen sei, sondern sie von den Juden habe und sie aus diesem Grunde von vornherein für verdächtig halten solte' (*Lthdt.* mit *Beng., Thol., Brckn.*). Den darin enthaltenen indirecten Vorwurf, daß er den Angaben der Juden Glauben schenke, weist Pilatus mit Entrüstung zurück, indem er v. 35 antwortet: „Bin ich etwa ein Jude?" daß ich an dein Königtum glauben solte. „Deine eigene Nation und (namentlich) die Hohenpriester haben dich mir übergeben. Was hast du gethan?" Da die eigene Nation und zwar die geistlichen Häupter derselben ihm Jesum zur Vollstreckung des Todesurteils übergeben haben, so müsse er — meint Pilatus — doch etwas Strafwürdiges begangen haben. Darauf erklärt ihm Jesus v. 36: „Mein Königtum ist nicht von dieser Welt (aus der irdischen Welt stammend). Wenn von dieser Welt mein Königtum wäre, so würden meine Diener kämpfen, daß ich den Juden nicht überliefert worden wäre. Nun ist aber mein Königtum nicht von da her." ἐντεῦθεν = ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. Daß er eine βασιλεία ein Königtum habe, hebt er durch das dreimalige ἡ βασιλεία ἡ ἐμή mit Nachdruck hervor, ebenso nachdrücklich aber auch, daß dasselbe nicht aus dieser Welt stamme, also auch keinen irdisch politischen, mit der römischen Herschaft unverträglichen Charakter habe. Dies macht er dem römischen Staatsmanne einleuchtend durch den Hinweis darauf, daß seine Diener nicht für ihn kämpften, seiner Gefangennehmung nicht mit Waffengewalt Widerstand geleistet haben. Das Dreinschlagen des Petrus konte dabei nicht in Betracht kommen, da Jesus es demselben ernst verwiesen und durch Heilung der Wunde des Malchus thatsächlich gezeigt hatte, daß er die Anwendung von Waffengewalt mißbilligte. οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοί sind die Jünger und Anhänger Jesu, die er so bezeichnet, weil sie falls er nach einem irdischen Königtum getrachtet hätte, sich als königliche Diener bewiesen haben würden. An Engel als himmlische Diener (*Lamp., Beng., Stier*) ist wegen des ἐκ τοῦ κόσμου τούτου nicht zu denken.

Pilatus entnahm aus dieser Erklärung richtig, daß Jesus sich für einen König halte, und erwidert v. 37: „Also doch[1] ein König bist *du*?" Diese Frage war nicht spöttisch gemeint, ‚weil es dem Pilatus lächerlich vorkam, daß ein Mensch wie Jesus von seiner βασιλεία rede' (*Lthdt.*); denn in seinem ganzen Verhalten gegen Jesum findet sich kein Ansatz zum Spott. Die Persönlichkeit Jesu hatte ihm so imponirt, daß er solche Regungen nicht aufkommen ließ (*Hngstb.* u. A.). Die Frage ist Ausdruck des Befremdens darüber, daß Jesus, obgleich er ein irdisches Königtum abgelehnt hatte, sich doch für einen König er-

1) Das im N. T. nicht weiter vorkommende οὐκοῦν in der Bed. *also doch*, die der Context fordert, erklärt *Winer*, Gramm. §. 57 S. 477 mit *Herm. Viger* so, daß man sich dieses οὐκοῦν ursprünglich fragend dachte: ‚ein König bist du, nicht wahr?' Aehnlich *Kühner* Gramm. II S. 715 f.: ‚nicht wahr? du bist der Ansicht, daß?' mit der weiteren Bemerkung, daß es so gebraucht werde, wenn man eine bejahende Antwort erwartet, wogegen οὔκουν *nullo modo, neutiquam, non ergo, non igitur* bedeute (S. 719).

klärte; denn von dem himmlischen Königtum, welches Jesus meinte, hatte Pilatus keine Ahnung. Jesus bejaht daher auch die Frage und erklärt sich genauer über sein Auftreten und Wirken: „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich für die Warheit zeuge. Jeder, der aus der Warheit ist, höret meine Stimme.“ εἰς τοῦτο weist in beiden Sätzen auf das folgende ἵνα *cet.* hin. ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον nach γεγέννημαι ist nicht pleonastisch, sondern das Kommen in die Menschenwelt bezeichnet das öffentliche Auftreten im Berufe, s. zu 8, 42, nicht das Eintreten ins irdische Dasein, das mit der Geburt erfolgt; noch weniger das Herabkommen aus einem höheren Dasein, was gegen den Wortlaut; der Sache nach ‚die Heilsoffenbarung in Christo.‘ — Mit dem folgenden: Wer aus der Warheit ist u. s. w. wendet Jesus sich indirect an das Gewissen des Pilatus, nicht um ihn über die geistliche Natur seines Königtums aufzuklären, sondern um ihn auf das Eine was allen Menschen notthut aufmerksam zu machen. Das Sein aus der Warheit, welches Jesus als die Voraussetzung des Hörens auf seine Stimme angibt, ist nicht ‚der ethisch religiöse Warheitssinn, die göttliche Gesinnung, wie jeder sie wirklich haben solte, und wie etliche wenn auch nicht in völliger Weise sie wirklich haben‘ (*Beyschl.*), sondern die für die Aufnahme des in Christo dargebotenen Heils vorhandene Empfänglichkeit, die durch den Zug des Vaters zum Sohne (6, 37 u. 44), bei den Israeliten mittelst der vorbereitenden Offenbarung des A. Bundes, bei den Heiden durch die Offenbarung Gottes in der Natur und im Gewissen (Röm. 1, 19 f.) gewirkt wird. ἀκούειν μου τῆς φωνῆς heißt: dem was Jesus redet Gehör geben, sein Wort gläubig aufnehmen. — V. 38. Pilatus sagt dagegen: „Was ist Warheit?“ Er meint: Warheit ist kein Gut, für dessen Erforschung und Verbreitung unter den Menschen jemand sein Leben aufs Spiel setzen solte. Als Rede eines Weltmenschen, der ohne Sinn für höhere geistige Güter den irdischen Genuß für das einzige reale Gut hält, ist diese Frage Ausdruck mitleidigen Bedauerns Jesu, daß er durch das Streben nach einem eingebildeten Gute sich die Feindschaft der jüdischen Oberen zugezogen hat. In dieser dem Charakter des Pilatus ganz entsprechenden Aeußerung liegt kein spöttisches Herabsehen auf Jesum als einen Schwärmer, der noch an die Möglichkeit der Warheitserkentnis glaubt, wie man ohne Grund daraus geschlossen hat, daß Pilatus, nachdem er dies Wort hingeworfen, das Gespräch abbricht und ohne eine Antwort abzuwarten hinaus zu den Juden geht, ihnen zu erklären, daß Jesus ein unschuldiger Schwärmer sei, den er nach römischem Gesetze nicht zu verurteilen wisse (*Lthdt.*). Das Abbrechen des Gesprächs beweist nichts weiter, als daß der Weltmann kein Bedürfnis nach Erkentnis der Warheit hat, und aus der Erklärung Jesu über sein Königtum und sein Wirken für die Warheit zur Genüge erkant hat, daß er keinen politisch gefährlichen Menschen vor sich habe, dessen Verurteilung vor sein Forum gehöre. Er erklärt daher den Juden einfach: „Ich finde an ihm keine Schuld.“ αἰτία eig. Ursache, Anlaß *sc.* zur Vollziehung der Todesstrafe, die ihr von mir verlangt.

V. 39 u. 40. Unvermittelt reiht Johannes den Vorschlag des Pilatus an, den Juden nach der Gewohnheit des Paschafestes Jesum als Gefangenen freizugeben. Die Unschuldserklärung v. 38 trift mit Luk. 23, 4 zusammen. Da aber hierauf die Juden Jesum der Aufwiegelung des Volks im ganzen Lande bis nach Galiläa hin beschuldigten, so sandte Pilatus, um sich aus dem ihm verdrießlichen Handel zu ziehen, Jesum an Herodes ab, der ihn aber bald ohne Urteil zurücksandte. Erst nach dieser Episode, die Johannes wie schon Matth. und Mark. übergangen hat, weil sie keinen Einfluß auf den weiteren Gang der Sache hatte, machte Pilatus den Juden den Vorschlag, ihnen zum Feste nach üblicher Sitte einen Gefangenen freizugeben, und forderte sie auf, zwischen Jesum und Barrabas zu wählen, wie Matth. 27, 15—23. Mark. 15, 6—14 u. Luk. 23, 13—23 erzählen. Johannes, die Sache als bekant voraussetzend, gibt den Vorschlag, der Absicht des Pilatus gemäß, nur kurz so an: „Wolt ihr, daß ich euch den König der Juden freigebe?“ In dieser Bezeichnung Jesu lag eine Verhöhnung nicht sowol Jesu als hauptsächlich der jüdischen Oberen. Denn ernstlich, im messianischen Sinne (*Hngstb.*) war diese Benennung nicht gemeint, da Pilatus bei aller Achtung, die er gegen Jesu Persönlichkeit kundgibt, für das messianische Königtum weder Verständnis noch Sinn hatte. — V. 40. Sie schrieen nun wiederum. πάλιν deutet an, daß sie schon einmal, nämlich nach der Erklärung des Pilatus v. 38, ein Geschrei erhoben hatten, wie aus Luk. 23, 5 zu ersehen ist. „Nicht diesen, sondern den Barrabas.“ Johannes sezt hinzu: „Es war aber Barrabas ein Räuber“, um die Verstockung der Juden anzudeuten. Mehr über Barrabas s. zu Mtth. 27, 16 u. Mrk. 15, 7. Uebrigens war dieser Vorschlag des Pilatus schon ein Zeichen von Nachgiebigkeit, indem er damit Jesum unter die Uebelthäter reihte, während er ihn nicht schuldig befunden hatte. Diese Nachgiebigkeit war aber ganz geeignet, die jüdischen Oberen in ihrem leidenschaftlichen Hasse gegen Jesum zu bestärken, und konte sie veranlassen, durch hartnäckiges Beharren auf ihrer Forderung ihren Willen durchzusetzen. Als gerechter, seiner Amtspflicht sich bewußter Richter durfte Pilatus den keines Verbrechens schuldig Befundenen nicht dem Hasse und Neide der Juden opfern. Aber Pilatus hatte sich in seiner Amtsführung so viele Ungerechtigkeiten und Grausamkeiten zu Schulden kommen lassen (vgl. *Schürer* neutest. Zeitgesch. S. 252 f.), daß er dem Synedrium gegenüber kein gutes Gewissen hatte und darum nicht wagte, diesen Fall nach Recht und Gerechtigkeit zu entscheiden, sondern mit politischer Klugheit durch Zugeständnisse Jesum vom Tode retten zu können hoffte, damit aber gegen den Troz der jüdischen Hierarchen nichts ausrichtete, wie der weitere Gang der Verhandlung zeigt.

Cap. XIX. Die Geisselung, Kreuzigung und Grablegung Jesu Christi.

V. 1—12. **Wiederholte Rettungsversuche.** V. 1—6. Die *Geißelung.* Vgl. Mtth. 27, 26—31. Mrk. 15, 15—20.[1] — V. 1. Alsdann nun (τότε νῦν nach Ablehnung des Vorschlags der Freigebung) nahm Pilatus Jesum und ließ ihn geißeln. Matth. und Mark. erwähnen in ihren summarischen Berichten die Geißelung im Zusammenhange mit der Kreuzigung, als die Vorstufe derselben, da sie nach römischer Criminaljustiz derselben vorherzugehen pflegte, um alle möglichen Qualen auf die Missethäter zu häufen (vgl. *Joseph. de bell. jud. V, 11, 1* u. *II, 14, 9*). Daraus ist aber nicht zu folgern, daß auch Pilatus mit der Geißelung Jesu die Einleitung zur Kreuzigung traf und den Schein, als sei er zur Vollstreckung der Todesstrafe bereit, annahm (*Hngstb., Weiß* u. A.). Pilatus wolte vielmehr mit dieser Strafe von Jesu die Kreuzigung abwenden, und ließ daher Jesum geißeln ehe er verurteilt war, während nach der römischen Rechtspraxis die Geißelung erst nach der Verurteilung zur Kreuzesstrafe vorgenommen wurde (*Lthdt.*). ἐμαστίγωσεν ist der echt griechische Ausdruck für die Geißelung, statt dessen Matth. u. Mark. φραγελλώσας (das latein. *flagellare*) wählten. Die Geißelung war eine sehr schmerzhafte Strafe. Man zog dem Verurteilten die Oberkleider aus, band ihn an einen Pfahl oder eine Säule, die vor jeder öffentlichen Gerichtsstätte gestelt war, und schlug ihn mit Geißeln (*flagellis* dünnen Ulmenruthen oder Stricken oder Riemen, die am Ende mit Bleikugeln oder Dornen versehen waren) auf den gebeugten und angespannten Rücken, daß mancher zusammenbrach und alsbald starb; vgl. *Langen,* die lezten Lebenstage Jesu. S. 281. *Zoeckler* das Kreuz Christi (1875) S. 434. — V. 2 f. Nach der Geißelung führten die Soldaten Jesum in das Prätorium, um rohen Spott mit ihm zu treiben. Sie sezten ihm einen aus Dornen geflochtenen Kranz aufs Haupt, legten ihm einen Purpurmantel d. h. einen rothen Soldaten-

---

1) In v. 3 hat *Tisch. 8* vor καὶ ἔλεγον aus ℵ*BLUX*ΛΠ u. Verss. καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτόν aufgeommen, welches in der Rec. mit AΥΓΔ *al.* fehlt, aber nur weggelassen wurde, weil man es für unpassend hielt. — In v. 4 ist nach *ABKLX*Π *al.* mit *Lchm.* καὶ ἐξῆλθεν zu lesen, und sowol die Weglassung des καὶ durch ℵ*Dsupp*Γ *al.* (*Tisch. 8*), als auch das ἐξῆλθεν οὖν mit *EGHMSUY al.* zu schwach begründet. Das καί wurde weggelassen, weil ein καί vorhergeht und eins folgt, oder nach v. 1 u. 5 in οὖν verwandelt. Auch die von *Tisch. 8* bevorzugte Lesart αἰτίαν οὐχ εὑρίσκω ist durch ℵ* zu schwach beglaubigt und entweder nach ℵ[a]*B* 1. 31 οὐδεμίαν αἰτίαν εὑρίσκω ἐν αὐτῷ vorzuziehen oder die Rec. ἐν αὐτῷ οὐδεμίαν αἰτίαν εὑρίσκω beizubehalten. — V. 5. Statt ἴδε der Rec. ist nach ℵ*BLXY al.* ἰδού zu lesen. — V. 6. Das εἶδον der Rec. mit *BEHSU* ΓΔ *al.* ist dem ἴδον (*Tisch. 8* nach ℵ*AKLM al.*) vorzuziehen, da ἴδον der Conformation nach dem Aorist ἐκραύγασαν verdächtig ist. Auch λέγοντες hinter ἐκραύγασαν hat *Tisch. 8* nur nach ℵ gestrichen; dagegen ist das in *BL al.* fehlende αὐτόν nach σταύρωσον offenbar Zusatz.

mantel *(sagum)* um, der den Königsmantel vorstellen solte wie die Dornenkrone den Lorbeerkranz, begrüßten ihn als König der Juden und gaben ihm Backenstreiche (s. in Betreff des Einzelnen zu Mtth. 27, 27—31), um in seiner Person die ihnen verhaßte jüdische Nation mit ihrer messianischen Hoffnung zu verhöhnen. Pilatus ließ ihnen diesen Spott zu, weniger in der Absicht, um das Mitleid der Hohenpriester zu erregen und die Kreuzigung von Jesu abzuwenden, als vielmehr um denselben die Nichtigkeit ihrer Erwartung eines Königs, der sie von der Herschaft der Römer befreien werde, zu Gemüte zu führen; vgl. *m.* Comm. zu Mtth. 27, 28 f. — V. 4. Alsdann ging Pilatus wieder zu den Juden hinaus und sagte ihnen: „Siehe ich führe euch ihn heraus, damit ihr erkennet, daß ich keine Schuld an ihm finde." — V. 5. Als hierauf Jesus ‚zur Königskarikatur verkleidet' (*Mey.*) herauskam, sprach Pilatus weiter: „Siehe da der Mensch" (ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος *ecce homo*). Die Jammergestalt des Gegeißelten solten sie ansehen, um sich zu überzeugen, daß dieser Mensch nicht des Todes schuldig sei. Nicht daran, daß Jesus sich so hatte zurichten und aufputzen lassen, solten sie erkennen, daß er ein ungefährlicher Schwärmer oder unschädlicher Mensch sei, den zu tödten keinen Sinn habe (*Lthdt., Weiß*). Denn auch ein sehr gefährlicher Schwärmer muß sich, wenn er der Gewalt roher Soldaten preisgegeben ist, solches gefallen lassen. Vielmehr solten sie dies an der still duldenden Ergebung, welche Jesus in dieser schmerzlichen und schmachvollen Behandlung bewahrte, erkennen. Ein Schwärmer oder Verbrecher würde bei solcher Mißhandlung Zorn, Wuth, Troz oder tiefe Niedergeschlagenheit und Verzagtheit zu erkennen geben. Richtig erklärt *Hngstb.*: ‚Diesen Menschen, der kein Mensch mehr ist (Jes. 53), ein Wurm und kein Mensch (Ps. 22, 7) in seinem tiefsten Elend und dabei leuchtend von Unschuld und Gerechtigkeit, still und geduldig in seinem Leiden wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, das verstumt vor seinen Scherern — meinte Pilatus, von sich auf andere schließend — dürfen sie nur anschauen in seiner unschuldsvollen Leidensgestalt und sie werden in sich schlagen und ihren Haß fahren lassen.' Aber Pilatus wurde in seiner Erwartung getäuscht. Er kante nicht die Tiefen der menschlichen Bosheit und des religiösen Fanatismus, und solte erfahren, daß es — wie *Quesnel* (bei *Hngstb.*) bemerkt — ‚eine schlechte Politik ist, wenn man es unternimt die Welt zu gewinnen, indem man ihr einen Teil desjenigen bewilligt was sie verlangt, und wenn man meint seiner Pflicht zu genügen, indem man ihr das andere verweigert.' — V. 6. Als die Hohenpriester und jüdischen Gerichtsdiener Jesum sahen, schrieen sie: kreuzige, kreuzige! Darüber wurde Pilatus so ärgerlich, daß er ihnen erwiderte: „Nehmet ihr ihn und kreuziget." Das war natürlich nicht so gemeint, daß er ihnen das Recht verliehe, die Kreuzigung oder Todesstrafe zu vollstrecken (*Stier, Ew.*), denn Pilatus fügt hinzu: „Ich finde an ihm keine Schuld." Die Juden aber durften laut 18, 31 niemand tödten und Pilatus konte auch nicht eigenmächtig ihnen dieses Recht verleihen.

V. 7—12.[1] Um aber ihre Forderung durchzusetzen, rükten die Juden nun mit Angabe des Verbrechens vor, um dessentwillen sie Jesum zum Tode verurteilt hatten (Mtth. 26, 63 ff.). — V. 7. „Wir haben ein Gesetz und nach dem Gesetz muß er sterben, weil er sich selbst zu Gottes Sohn gemacht hat.“ Sie zielen auf das Gesetz Lev. 24, 16, nach welchem der Gotteslästerer mit dem Tode gestraft werden soll. Eine Gotteslästerung war aber in ihren Augen das Bekentnis Jesu, daß er Gottes Sohn sei, da sie ihn nur für einen Menschen hielten, der sich zu Gott gemacht hat (vgl. 10, 33). Mit dieser Anklage wolten sie sich nicht ‚nur dagegen verwahren, daß sie den Tod eines Unschuldigen verlangen‘ (*Weiß*). Sie fordern ja trotzig seinen Tod. Denn trotzig stellen sie ihr ἡμεῖς νόμον ἔχομεν dem οὐχ εὑρίσκω αἰτίαν des Pilatus entgegen, obgleich sie eine Beschuldigung vorbringen, die nach römischem Recht kein todeswürdiges Verbrechen war. — V. 8. Doch machte ihr Wort auf Pilatus tiefen Eindruck. μᾶλλον ἐφοβήθη er gerieth mehr in Furcht als vorher. Schon seiner bisherigen Weigerung lag die Furcht zu Grunde, einen keines Verbrechens Ueberführten, dessen Persönlichkeit ihm vielmehr Achtung abnötigte und den die jüdischen Hierarchen aus Neid ihm überantwortet hatten (Mtth. 27, 18. Mrk. 15, 10), zu verurteilen. Als Heide mochte er an die Göttersöhne der griechischen Mythologie denken und sich das Verhältnis Jesu zu dem Gotte der Juden in ähnlicher Weise vorstellen, so daß er die Rache dieses Gottes sich zuzuziehen fürchtete. Denn ihn von der Wahrheit des israelitischen Monotheismus berührt zu denken (*Hngstb.*), steht in Widerspruch mit seiner ganzen Denk- und Sinnesweise (*Lthdt., Weiß*). Aber dem Unglauben und Skepticismus liegt der Aberglaube sehr nahe. Und seine Furcht erklärt sich um so mehr, wenn er kurz vorher die Traumbotschaft seiner Frau (Mtth. 27, 19) erhalten hatte. — V. 9. Er ging daher wieder ins Prätorium mit Jesu

1) V. 7. Das αὐτῷ bei ἀπεκρίθησαν hat *Tisch. 8* nur nach ℵ 1. *a b c e f* getilgt; schwerlich mit Recht; dagegen ist ὑμῶν bei νόμον offenbar Zusatz, da es nur durch *AΧΥΓΛΠ al.* bezeugt ist und in ℵ*BDsuppL*Δ, Codd. der It. u. Vlg., bei *Hil.* u. *Orig.* fehlt. — V. 10. οὖν nach λέγει ist durch *BDPLΧΥΓΔ ΛΠ al.* u. Verss. so stark beglaubigt, daß seine Tilgung nach ℵ*A* u. Minusk. (*Tisch. 8*) nicht gerechtfertigt erscheint. Der Artikel τοῦ vor θεοῦ in der Rec. u. etlichen Minusk. ist zu streichen. Die Wortfolge σταυρῶσαί σε καὶ — ἀπολῦσαί σε (Rec. mit *DsuppELX al.*) ist Umstellnng des ἀπολῦσαί σε καὶ — σταυρῶσαί σε in ℵ*ABE**, weil die Erwähnung des ἀπολ. vor dem σταυρ. unpassend erschien. Mit der Bemerkung, daß dies der Lage des Prozesses entsprach (*Mey.*), läßt sich die Rec. nicht rechtfertigen, und die Lesart in ℵ*AB* nicht mit *Hngstb.* für eine Umstellung halten, aus der Erwägung hervorgegangen, daß das Recht der Obrigkeit an sich *jus vitae et necis* ist. — V. 11. αὐτῷ vor Ἰησοῦς ist durch ℵ*BDL al.* so stark bezeugt, daß es gegen *AΧΥΓΔΛΠ*, die es nicht haben, als echt gelten kann. Dagegen ἔχεις in ℵ*ADsuppEHK al.* ist entschieden unrichtig, weil dem ἦν δεδομένον nicht entsprechend, und mit *BΓΔ al.*, Kchvv. u. Rec. εἶχες zu lesen (gegen *Tisch. 8*). Dem παραδιδούς der Rec. mit *ADHILM al.* hat *Tisch. 8* παραδούς nach ℵ*BE* Δ*Λ al.* vorgezogen. Ebenso in v. 12 ἐκραύγασαν in *AILM al.* dem ἔκραζον der Rec. mit ℵ**EHKS al.* und ἑαυτόν dem nur durch Minusk. bezeugten αὐτόν.

hinein, um durch ein Privatverhör darüber genauere Auskunft zu erlangen. Die Frage: „woher bist du?“ hat im Zusammenhange mit dem υἱὸς τοῦ θεοῦ den Sinn, ob Jesus menschlichen oder vielleicht doch göttlichen Ursprungs, nämlich eines Gottes Sohn sei. Die indirecte Form der Frage verräth nicht Schüchternheit (*Mey.*), sondern wird daraus begreiflich, daß Jesus bereits vorher einen ungewöhnlichen Eindruck auf ihn gemacht hatte (*Lthdt.*). „Jesus aber gab ihm keine Antwort.“ Ueber das Motiv dieses Schweigens sind mancherlei Vermutungen geäußert worden. Mit den Bemerkungen: weil jedes weitere Zeugnis überflüssig gewesen wäre (*Thol.*), oder weil das Schweigen bedeutsamer als das Reden war und darin das „von oben“ und zugleich eine nachdrückliche Hinweisung auf die Unlauterkeit des Pilatus lag (*Hngstb.*), oder weil, falls er die Frage einfach bejaht hätte, diese Antwort von Pilatus doch nur mißverstanden oder nicht verstanden worden wäre (*de W., Mey.*, ähnlich *Lcke.* u. A.), wird das eigentliche Motiv nicht vollständig erklärt. Richtiger findet *Lthdt.* nach der Bemerkung von *Lmp.*, daß des Pilatus Furcht dem Willen Gottes nicht störend in den Weg treten solte, den tieferen Grund des Schweigens darin: ‚Jesus wolte weder den Anlaß noch den Schein des Anlasses geben, daß ihn Pilatus etwa aus Furcht loslasse.‘ Denn bei der Stimmung, in welcher Pilatus sich jezt befand, konte eine bestimte Erklärung Jesu über seinen göttlichen Ursprung ihn bewegen, statt der Kreuzigung die Freilassung zu verfügen. Dies solte nach göttlichem Rathschlusse nicht geschehen. Darum schwieg Jesus.

V. 10. Das Schweigen faßte Pilatus als Beleidigung und sagte: „*Mir* redest du nicht“ (verweigerst du Rede und Antwort?). „Weißt du nicht, daß ich Macht habe dich loszulassen und Macht habe dich zu kreuzigen?“ Den großen Nachdruck, der auf dem vorangestelten ἐμοί liegt, zeigt das Folgende. Im Gefühle gekränkter Hoheit wiederholt Pilatus das ἐξουσίαν ἔχω; dabei erwähnt er aber das ἀπολῦσαί σε vor dem σταυρῶσαί σε, um mit der lockenden Aussicht auf Freilassung und dem Schrecken der Kreuzigung Jesum noch zu einer Erklärung über seine Gottessohnschaft zu bewegen. Zuerst die Aussicht auf Befreiung, dann den Schrecken, indem erst jene diesem seine vollste Kraft gibt (*Lthdt.*). Die Umstellung des σταυρῶσαι vor dem ἀπολῦσαι in vielen, meist jüngeren Hdschrr. ist aus der Reflexion hervorgegangen, daß die Kreuzigung näher lag als die Freilassung. — V. 11. Dieses Pochen auf seine Macht demütigt Jesus mit der Erwiderung: „Du hättest keine Macht wider mich, falls es dir nicht von oben gegeben wäre; darum hat der, welcher mich dir übergeben hat, größere Sünde“, nämlich als du. Ueber das Imperf. Indic. εἶχες ohne ἄν bei starker Bekräftigung s. *Winer*, Gramm. §. 42, 2 S. 286. Ein δεδομένον nent Jesus das ἐξουσιάζειν, nicht die ἐξουσία κατ᾽ ἐμοῦ oder den bestimten Act der Verurteilung. ἄνωθεν d. i. von Gott (3, 31), nicht vom römischen Kaiser; διὰ τοῦτο darum, weil du kraft der von Gott dir verliehenen Machtstellung in die Lage gekommen bist, gerichtlich über mich zu urteilen (*Weiß*). ὁ παραδούς με ist nicht collectiv das jüdische

Volk (*Lcke.,de W., God.* u. A.), noch weniger Judas (*Daub*, auch *Ew.* früher), sondern Kajafas, der moralische Urheber des Todesbeschlusses über Jesum (*Beng., Mey., Hngstb., Lthdt.* u. A.). Dieser hat größere Sünde als Pilatus, nicht sowol weil er bessere Erkentnis hat als dieser (*Beng., Stier*), als hauptsächlich, weil er sich eine Gewalt über Jesum genommen hat, die er an sich nicht hatte. ‚Denn Jesus ist zwar als Mensch der weltlichen Obrigkeit, aber als Messias nicht dem Hohenpriester untergeben' (*Lthdt.*). Aber Sünde hat (begeht) auch Pilatus, wenn er nicht bedenkt, daß seine obrigkeitliche Machtstellung ihm von Gott verliehen ist, und statt nach Recht und Gerechtigkeit, nach subjectivem Interesse und Ermessen über Jesum richtet. Vor dem jüdischen Volke hatte Jesus seine göttliche Sendung durch Wort und Werke so mächtig bezeugt, daß der Hohepriester ihn als den von Mose und den Propheten verkündigten Messias hätte erkennen können, wenn er an die Verheißungen Gottes in der Schrift geglaubt hätte. Daher ist seine Sünde die größere. Doch auch Pilatus hatte bei der Verhandlung mit Jesu bereits nicht nur die Ueberzeugung gewonnen, daß Jesus kein Verbrecher oder religiöser Schwärmer sei, sondern auch einen Eindruck erhalten, daß er mehr als ein bloser Mensch sein könte. Auf seine Frage πόθεν εἶ σύ hatte ihm Jesus zwar nicht geantwortet, aber über die ἐξουσία, die er besitze, eine Antwort erteilt, die den als Missethäter Angeklagten als einen Zeugen der Warheit erwies und ganz geeignet war, den Weltmann, der von der Warheit nichts wissen wolte, in seiner Ahnung, daß der ihm zur Bestrafung Uebergebene ἄνωθεν sei, zu bestärken. Wenn er ihn also nicht freiließ, so machte er sich einer Sünde schuldig. — Dieses Wort Jesu vermehrte daher auch seine Furcht.

V. 12. „Daher suchte Pilatus ihn freizulassen. Die Juden aber schrieen sprechend: wenn du diesen freiläßt, bist du nicht Freund des Kaisers. Jeder der sich selbst zum König macht, widerspricht dem Kaiser." ἐκ τούτου nicht zeitlich: von dem an (so nach *Luther* noch *Hngstb.*), sondern: aus diesem Grunde, wie 6, 66. Bei der zeitlichen Fassung dürfte μᾶλλον nicht fehlen, da Pilatus schon vorher die Freilassung Jesu zu bewirken gesucht hatte. Jezt aber suchte er auch nicht blos nach einem Grunde zur Freilassung (*Bg.-Cr.*), sondern suchte die Juden endlich von ihrer Forderung abzubringen. Er muß ihnen also erneute Vorstellungen über Jesu Schuldlosigkeit gemacht haben, die Johannes nur, weil erfolglos, nicht erwähnt hat. Unrichtig *Weiß*: ‚Er wolte jezt ohne weiter mit den Hierarchen zu verhandeln, wie er bisher gethan, ihn in Freiheit setzen.' Gegen den Wortlaut des ἐζήτει ἀπολῦσαι. Denn wäre das ἀπολῦσαι ‚allein seine Sache' gewesen, so brauchte er es nicht zu suchen, sondern konte es ohne weiteres verfügen. — Die Juden aber drohen nun mit der Ungnade des Kaisers. φίλος τοῦ Καίσαρος nicht in dem Titularsinne, nach welchem die höchsten Staats- und Hofbeamten als vertraute Rathgeber, denen der Kaiser seine Gunst angedeihen ließ, *amici Caesaris* genant wurden (s. *m.* Comm. zu 1 Makk. 2, 18), sondern in der Bedeutung treuer Ergeben-

heit gegen den Kaiser und seiner Gunst sich erfreuend. Denn jeder, der sich selbst zum Könige macht, wie Jesus nach ihrer Voraussetzung dadurch daß er sich für Gottes Sohn erklärte, gethan hatte (10, 33), widerspricht mit dieser Erklärung dem Kaiser, d. h. ist der Sache nach wider den Kaiser. Mit dieser Drohung deuteten sie indirect die Absicht an, eine Klage wider ihn bei dem Kaiser anzubringen und Pilatus hatte bei der Beschaffenheit seiner Amtsführung und dem argwöhnischen Charakter des Kaisers Tiberius (von dem *Sueton. vit. Tiber. c. 58* sagt: *qui atrocissime exercebat leges majestatis* und *Tacit. Annal. III, 30: majestatis crimen omnium accusationum complementum erat),* wol Ursache, die Ungnade des Kaisers zu fürchten. Die Drohung erreichte daher ihren Zweck. ‚Die Ungnade und den Zorn des Kaisers fürchtete er mehr als den Zorn der unbekanten Götter' (*Lichtenst.* S. 441). Menschenfurcht erstikte die besseren Regungen des Gewissens.[1]

V. 13—30. **Die Kreuzigung.** Vgl. Mtth. 27, 32—59. Mrk. 15, 21—37. Luk. 23, 26—46. — V. 13—16[a].[2] Den Urteilsspruch des Pilatus über Jesum erzählt nur Johannes, und zwar mit Angabe aller Förmlichkeiten des gerichtlichen Verfahrens, um den Contrast zwischen den wiederholten Unschuldserklärungen und der schließlichen Verurteilung des nicht schuldig Befundenen bemerklich zu machen (*Lthdt.*). — V. 13. „Als Pilatus diese Worte gehört hatte, führte er Jesum heraus und sezte sich auf den Richterstuhl an die Stätte, Steinpflaster genant, hebr. aber Gabbatha." Der Plur. τῶν λόγων τούτων — die unzweifelhaft ursprüngliche Lesart — bezieht sich darauf, daß die Worte v. 12 von verschiedenen Personen gleichzeitig geschrieen wurden. τὸ βῆμα der Richterstnhl war vor dem Prätorium unter freiem Himmel aufgestelt (vgl. *Joseph. de bell. jud. II, 14, 8*), da das gerichtliche Urteil öffentlich gesprochen werden mußte. Die Stätte, wohin derselbe gestelt

---

1) Was Pilatus durch Preisgebung des schuldlos erkanten Sohnes Gottes von sich abwenden wolte, dem entging er doch nicht. Einige Jahre später wurde er wegen ungerechter Niedermetzelung von Samaritanern auf dem Berge Garizim von dem samaritanischen Senate bei dem Statthalter von Syrien *Vitellius* verklagt und von diesem seines Amtes entsezt und nach Rom zur Verantwortung geschikt, wo er einige Monate nach dem Tode des Tiberius ankam und nach allerdings nicht sicher verbürgter Sage nach Vienne in Gallien exilirt worden sein, nach anderer Sage sich selbst entleibt haben soll. Vgl. den Artik. Pilatus von *Leyrer* in *Herz.'s* Realencykl. XI, 663 ff.

2) V. 13. Statt der Rec. τοῦτον τὸν λόγον hat *Tisch. 8* nach ℵ*ABLM al.* τῶν λόγων τούτων mit Recht aufgenommen, da die Rec. nur durch *KU* u. ΛΠ bezeugt und offenbar daraus entstanden ist, daß man die Rede der Juden v. 12 als ein Wort faßte. — V. 14. ὥρα ὡς (ὡσεὶ) ἕκτη ist durch ℵ**ABEHI KLM al.* u. Verss. so vollständig beglaubigt, daß die Variante ὥρα — τρίτη in ℵ[c] *Dsupp. LXΔ* u. etlichen Minusk. dagegen gar nicht in Betracht kommen kann, trozdem daß *Nonnus, Ammon., Theoph.* sie haben und das *Chronicon Alex.* sich dafür auf ἀκριβῆ βιβλία und das ἰδιόχειρον τοῦ εὐαγγελιστοῦ, das noch in Ephesus bewahrt werde, beruft. Denn es ist ohne Zweifel nach Mrk. 15, 25 conformirt. — In v. 15 hat *Tisch. 8* ἐκραύγασαν οὖν ἐκεῖνοι nach ℵ[c] *BLX al.* der Rec. οἱ δὲ ἐκραύγασαν vorgezogen.

war, hieß griech. λιθώστρωτον d. i. Steinpflaster nach dem Mosaikboden, und hebr. Γαββαθᾶ, גַּבְּתָא d. i. Erhöhung nach seiner natürlichen Beschaffenheit, von dem aram. גַּב *dorsum*, Rücken, auch von Hügeln gesagt, nicht von גִּבְעָה Hügel (*Hngstb.*), welches in LXX und von *Joseph.* Γαβαθᾶ mit einfachem β geschrieben wird. — V. 14. „Es war aber Rüsttag des Pascha, um die sechste Stunde.“ Die welthistorische Bedeutung dieses Actes veranlaßt den Evangelisten, auch Tag und Stunde anzugeben. Diese Angabe bietet aber Schwierigkeiten dar. παρασκευὴ τοῦ πάσχα kann sprachlich sowol Vorbereitung (Rüsttag) auf das Pascha heißen, als auch Rüsttag des Pascha d. h. der in das Paschafest fält. Die erste Bedeutung wird von *Lcke., Bleek, de W., Mey.* und allen neueren Kritikern für die allein richtige erklärt; aber ohne triftige Gründe. παρασκευή bezeichnet immer, wie auch das aram. עֲרֻבְתָא den Freitag als Rüsttag auf den Sabbat, und wird Mrk. 15, 42 durch προσάββατον erklärt, und auch (was *Mey.* mit Unrecht leugnete) in v. 31 unsers Cap. absolut gebraucht, wird aber nie von dem Rüsttag auf den ersten Tag der großen Jahresfeste übertragen. Denn der Freitag erhielt diesen Namen daher, weil an demselben die Zurüstung auf den Sabbat, durch Kochen der Speisen für den Sabbat geschah, an welchem das Feueranzünden zum Kochen in den Wohnhäusern Ex. 30, 3 verboten war. Dieses Verbot bezog sich nur auf den Sabbat, nicht auch auf den ersten Tag der hohen Feste, an welchen die Speisen gekocht werden konten. Ferner kann παρασκευὴ τοῦ πάσχα nicht, wie die Vertreter der ersten Ansicht behaupten, Uebersetzung von עֶרֶב הַפֶּסַח sein, weil τὸ πάσχα weder in diesem Zusammenhange noch überhaupt den ersten Paschatag bezeichnet, sondern nur Paschalamm, Paschamahl oder Paschafest bedeutet. Bei der Zeitbestimmung hier kann also τοῦ πάσχα nicht das Paschaessen, sondern nur das Paschafest bezeichnen, und παρασκευὴ τοῦ πάσχα nur von dem in das Paschafest fallenden Freitag verstanden werden. Dieser Auffassung steht auch bei dem Gebrauche des Genetivs für innere Beziehungen entfernterer Art ein sprachliches Bedenken nicht entgegen; vgl. *Winer* Gramm. §. 30, 2 S. 177 f.[1] Die weitere Angabe ὥρα ὡς ἕκτη steht, wenn nach jüdischer Stundenzählung die Mittagszeit, um 12 Uhr, gemeint sein solte, nicht nur mit Mrk. 15, 25, wonach Jesus um die dritte Stunde d. i. gegen 9 Uhr vormittags gekreuzigt wurde, in Widerspruch, sondern läßt sich auch schwer mit dem übrigen Berichte des Johannes ver-

1) Ganz nichtig ist der Einwand von *Weiß*, daß ‚hier, wo der Evangelist Tag und Stunde genau angibt, der Ausdruck „der Freitag im Pascha“ gar nicht passen würde, da ja jeder der Festtage auf einen Freitag fallen konte und so der Tag ganz unbestimt bliebe.‘ Johannes will ja gar nicht angeben, an welchem der sieben Festtage Jesus zum Tode verurteilt wurde, sondern daß dies am Freitag im Paschafeste geschah. Nicht begründeter ist der weitere Einwand: ‚Die Bemerkung, daß es der Freitag der Paschawoche war, war nach 13, 1 u. 18, 28 ganz überflüssig und die Bezeichnung des ersten großen Festtags, der selbst Sabbatcharakter hatte, nach seiner Beziehung auf den folgenden Wochensabbat höchst unpassend‘, da *Weiß* für diese beiden Behauptungen Beweisgründe anzugeben unterlassen hat.

einigen. Da nämlich Jesus in der Frühe d. i. vor oder gegen Tagesanbruch zu Pilatus geführt wurde (18, 28), so ist nicht einzusehen, wie die Verhandlung einen vollen halben Tag gedauert haben soll. Aber die Voraussetzung, daß Johannes die Tagesstunden durchweg nach jüdischer Zählungsweise angebe, ist nicht bündig bewiesen. Vielmehr ist sie schon mit 4, 6 kaum vereinbar und hier in unserem V. muß eine Stunde vor 9 Uhr vormittags gemeint sein. Denn um 9 Uhr begann das Morgenopfer, an welches sich die Darbringung der Fest- Brand- und Dankopfer anschloß. Um diese Zeit mußten die Hohenpriester ihre Verhandlung mit Pilatus und Jesus beendigt haben, wenn sie Paschaopfermahl der *Chagiga* bereiten und halten wolten. Ferner hat *Wieseler* in den Beiträgen S. 252 erwiesen, daß schon zur Zeit des Strabo und Plinius, also noch vor Abfassung unseres Evangeliums die römische Stundenzählung von Mitternacht an in Kleinasien sich verbreitet hatte. Demnach steht der Annahme, daß Johannes in seinem Berichte über die Verurteilung Jesu durch den römischen Procurator die Zeit nach der römischen Stundenzählung angegeben hat, nichts entgegen. Nach dieser ist ὥρα ὡς ἕκτη eine richtige Angabe, wenn man das ὡς beachtet. Das Synedrium hatte schon bei dem zweiten Hahnenkrähen d. i. gegen 5 Uhr morgens Jesum verurteilt (vgl. Luk. 22, 60 f. u. Mrk. 14, 72). Bei der Eile aber, mit welcher die Hohenpriester um der Festfeier willen die Sache betrieben, wird die Abführung Jesu zu Pilatus nicht lange nach 5 Uhr *(prima luce)* erfolgt sein. Die Verhandlung mit Pilatus aber konte auch bei Einrechnung einer Stunde für die Sendung Jesu zu Herodes um die sechste Stunde, etwa zwischen 6 und 7 Uhr so weit gediehen sei, daß Pilatus sich auf den Richterstuhl sezte, um den Prozeß mit der Uebergabe Jesu an die Juden abzuschließen. Dann konte Jesus auch in der dritten Stunde, gegen 9 Uhr vormittags, gekreuzigt werden, wie Mark. 15, 25 berichtet.[1]

Die Verhandlung eröffnete Pilatus mit dem an die Juden gerichteten Worte: „Siehe da euer König". Dieses Wort war weder ein erneuter Versuch, die Juden noch zur Besinnung zu bringen (*Baur, Hngstb., Ew.*), noch Zeichen der Unschlüssigkeit und des Widerstrebens (*Lcke., de W., Mey.*), da beide Annahmen der feierlichen Einführung des entscheidenden Spruches (v. 13) nicht entsprechen; noch ‚soll dies Wort zeigen, daß er auf ihr Drängen das Jesu vorgeworfene Verbrechen thatsächlich anerkennen wolle, dies aber nicht in der Form eines ordentlichen Richterspruches, der die Thatsache feststelt, sondern mit der spöttischen Wendung, welche die Frage der Schuld

1) Diese Ausgleichung der Differenz ist demnach nichts weniger als ein bloser Notbehelf, wird vielmehr dadurch vollkommen gerechtfertigt, daß alle anderen Ausgleichungsversuche erweislich mislungen sind und doch weder ein Irrtum des Johannes in seinem in allen übrigen Punkten so genauen Berichte warscheinlich ist, noch weniger aber ein Pseudojohannes des zweiten Jahrhunderts die Zeit der Kreuzigung Jesu in Widerspruch mit der evangelischen Ueberlieferung Mrk. 15, 25 gesezt haben wird. Vgl. hiermit die Anmerk. in *m.* Comment. zu Matth. S. 585.

offen läßt, ausspricht' (*Weiß*). Denn von einem Richterspruch kann hier noch nicht die Rede sein, da mit dieser Vorführung Jesu die gerichtliche Verhandlung erst eröffnet wird. Die Bezeichnung Jesu ὁ βασιλεὺς ὑμῶν ist ein Wort des Spottes, mit welchem Pilatus die Juden, denen er hatte nachgeben müssen, verhöhnt. — V. 15. Die Juden antworteten mit dem Geschrei: „Weg, weg! kreuzige ihn." ἆρον *tolle* schaffe weg. Pilatus erwidert: „Euren König soll ich kreuzigen?" Die Wiederholung τὸν βασιλέα ὑμῶν ist Fortsetzung des Hohnes, die den Aerger deutlich verräth, mit welchem Pilatus in die Kreuzigung einwilligt, nicht aber ‚constatiren soll, daß er lediglich auf ihr Verlangen den von ihnen für einen Kronprätendenten Erklärten kreuzigen lasse' (*Weiß*). Denn mit dieser Frage nötigte er die Hohenpriester zu der Erklärung: „Wir haben keinen König außer dem Kaiser", während ihm wol bekant war, wie diese Hierarchen nur mit innerem Widerstreben sich unter die Herschaft des römischen Kaisers beugten. Sie hätten zwar antworten können: ‚dieser Mensch ist nicht unser König, sondern hat sich Königswürde angemaßt und dadurch sich des Todes schuldig gemacht.' Auch auf diese Erklärung hin würde Pilatus nach der Drohung der Juden mit der Ungnade des Kaisers (v. 12) Jesum verurteilt haben. Aber ihr leidenschaftlicher Haß gegen Jesum trieb sie eine Antwort zu geben, mit der sie die Hoffnung Israels, das messianische Königtum, verleugneten. Denn sie wußten ja recht gut, daß Jesus nur in diesem Sinne König sein wolte. *Jesum negant usque eo ut omnino Christum negent (Beng.).* Ihre Antwort hatte eine tiefere Bedeutung als sie ahnten, wie das Wort des Kajafas 11, 49 f. Indem sie Christum, ihren warhaftigen König verwarfen und dem Tode überantworteten, hörten sie in der That auf Gottes Volk und Reich zu sein, und fielen der Weltmacht anheim, durch die Gott seine Rache an ihnen vollstrekt, vgl. Luk. 19, 27. *Caesarem sibi elegerunt regem: a Caesare deleti sunt idque in ipso Paschatis festo (Lampe u. Hngstb.).* — V. 16[a]. Da nun übergab er ihn ihnen, damit er gekreuzigt würde", nachdem Pilatus sich laut Matt. 27, 24 noch durch die symbolische Handlung des Händewaschens von der Schuld an diesem Blute losgesagt hatte. Ein förmlicher Urteilsspruch des Pilatus ist nicht erwähnt und von ihm wol auch nicht gefällt worden. Die Uebergabe Jesu an die Hohenpriester (αὐτοῖς sind die ἀρχιερεῖς v. 15) vertrat denselben. παρέδωκεν bed. nicht: nachgeben (*Grot., Bg.-Cr., Bäuml.*), weder hier noch in Mtth. 27, 26 u. Mrk. 15, 15. Den jüdischen Oberen als den eigentlichen Urhebern der Kreuzigung übergab Pilatus Jesum, obwol die Kreuzigung von seinen Soldaten vollstrekt wurde und er die Aufschrift über das Kreuz sezte.

V. 16[b]—30.[1] Die *Vorgänge bei der Kreuzigung* bis zum Ver-

---

1) V. 16. Der Rec. παρέλαβον δέ (mit *AEHIKS al.*) hat *Tisch. 8* παρέλ. οὖν in *BLX* vorgezogen und nach denselben Codd. καὶ ἀπήγαγον (oder ἤγαγον) als einen warscheinlich aus Mtth. 27, 31 hereingekommenen Zusatz gestrichen. — V. 17. Die Rec. τὸν σταυρὸν αὐτοῦ (αὑτοῦ) mit *EHKMS al.* ist war-

scheiden Jesu erzählt Johannes mehr summarisch, indem er nur die Momente genauer mitteilt, die teils die Stimmung des Pilatus gegen die jüdischen Oberen weiter charakterisiren (v. 19—22), teils Jesu Fürsorge für seine Mutter und seine Selbsthingabe in den Tod zeigen (v. 25—30). — V. 16^{b}. „Sie nahmen nun Jesum.“ Subject zu παρέλαβον sind die ἀρχιερεῖς, nicht die Soldaten (*de W., Bg.-Cr., Hngstb.* u. Aeltere). Das καὶ ἀπήγαγον der Rec., welches an die Soldaten denken läßt, ist unecht. — V. 17. „Und sein Kreuz tragend ging er hinaus an den Ort genant Schädelstätte, auf hebräisch Golgotha.“ ἐξῆλθεν aus der Stadt, denn nach jüdischer und römischer Sitte wurden die Hinrichtungen außerhalb der Städte vollzogen. Den Umstand, daß man unterwegs den vom Acker kommenden Cyrenäer Simon nötigte das Kreuz zu tragen, weil man vermutlich das Zusammenbrechen Jesu unter der Last des Kreuzes befürchtete (Mtth. 27, 32. Mrk. 15, 21. Luk. 23, 26), übergeht Johannes als nebensächlich und hebt hervor, daß Jesus sich das Kreuz trug; doch schwerlich um den Contrast zu der bisherigen Erscheinung Jesu z. B. 18, 6, anzudeuten (*Lthdt.*), sondern wol als vorbildlich für die Jünger, wie weit die Vorschrift in Jesu Nachfolge sein Kreuz auf sich zu nehmen (Mtth. 10, 3. 16, 24. Mrk. 8, 34. 10, 21. Luk. 9, 23. 14, 27) wörtlich zu erfüllen sei. Das Kreuz, welches Jesus trug, war nicht blos das Querholz *(patibulum)*, sondern das ganze aus Pfahl und Querholz zusammengesetzte Kreuz; vgl. *Zoeckl.* a. a. O. S. 103. Γολγοθᾶ (גֻּלְגֹּלְתָא für גֻּלְגַּלְתָּא von גֻּלְגַּלְתָּ Schädel) hieß der Ort nicht als Hinrichtungsplatz von den dort liegenden Schädeln hingerichteter Verbrecher, denn die Juden ließen Todtengebeine nicht unbeerdigt liegen, sondern von seiner Gestalt (κρανίου τόπος, bei Luk. κρανίον), die eine gewisse Aehnlichkeit mit einem Schädel zeigte, s. zu Mtth. 27, 32. Dort kreuzigten sie Jesum und mit ihm andere zwei ἐντεῦθεν κ. ἐντεῦθεν hier und dort neben Jesum in der Mitte, zur rechten und linken Seite Jesu. Ob dies auf Anordnung des Pilatus oder auf Andringen der Hohenpriester geschah, läßt sich nicht entscheiden. Dadurch wurde, wie Jesus Luk. 22, 37 vorausgesagt hatte, das Schriftwort Jes. 53, 12 daß er zu den Uebelthätern gerechnet wird, erfüllt. — Ueber die noch immer streitige Lage von Golgotha und über die Art der Kreuzigung, bei der nicht blos die ausgespannten Hände an das Querholz, sondern auch die Füße an den Kreuzesstamm angenagelt wurden, s. das Nähere in *m.* Comm. zu Mtth. 27, 33 u. 34.

---

scheinlich Nachbesserung der auffallend erscheinenden Lesart ἑαυτῷ τὸν σταυρόν, welche *Tisch. 8* nach ℵ*LD* u. αὐτῷ τ. στ. in *BX* aufgenommen hat. — V. 24. ἡ λέγουσα bei πληρωθῇ (Rec. mit *AIL al.*) hat *Tisch. 8* nach ℵ*B 249 a b c e ff.* gestrichen. — V. 26. Bei τῇ μητρί fehlt αὐτοῦ der Rec. (mit ΑΥΓΛΠ *al.*) in ℵ*BLX* u. Minusk. und ist von *Tisch. 8* weggelassen worden. — V. 29. οὖν nach σκεῦος und οἱ δὲ πλήσαντες (Rec. mit *Dsupp.*ΥΓ *al.*) fehlt in ℵ*BLX a b e*, welche οὖν hinter σπόγγον haben. *Tisch. 8* hat daher die kürzere Lesart dieser Codd. aufgenommen, da die Rec. eine Erweiterung nach Mtth. 27, 48 zu sein scheint. — V. 30. Die Weglassung des Subjects ὁ Ἰησοῦς allein nach ℵ* *a em.* bei *Tisch. 8* ist nicht zu billigen.

V. 19—22. Ueber die *Aufschrift* am Kreuze oben, welche Mtth. 27, 37. Mrk. 15, 26 u. Luk. 23, 38 nur kurz erwähnen, berichtet Johannes ausführlicher. Es war Sitte, eine Tafel, auf der das Verbrechen der Missethäter geschrieben war, oben am Kreuze anzubringen. Diese Tafel hieß in der römischen Gerichtssprache *titulus,* griech. τίτλος. Auf diese Tafel schrieb (ließ schreiben) Pilatus: „Jesus der Nazarener, der König der Juden", in hebräischer, römischer und griechischer Sprache, den Sprachen der drei Völker, die damals im jüdischen Lande zusammentrafen und den geschichtlichen Beruf, das Christentum in die Welt einzuführen, erfüllen solten. Mit dieser Aufschrift hatte es Pilatus auch auf Verhöhnung der Juden abgesehen. Da nun die Kreuzigungsstätte nahe bei der Stadt wär und die Aufschrift von vielen Juden, die das Schauspiel der Kreuzigung sich ansehen wolten, gelesen wurde, so verlangten die Hohenpriester eine Aenderung der Aufschrift, dahin lautend: „Jener (nämlich Jesus, dessen Namen sie nicht über ihre Lippen bringen) sagte: Ich bin der König der Juden." Der Hohn solte sich gegen Jesum wenden. Aber Pilatus wies mit den Worten: „was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben" ihren Antrag zurück. Die Hohenpriester wolten durch die beantragte Aenderung die Schmach von ihrem Volke abwenden, daß man einen gekreuzigten Missethäter seinen König nenne. Pilatus aber ahnete bei dem Beharren auf dem was er geschrieben nicht, daß er dadurch Jesum als den verheißenen König Israels bezeichnete. Johannes teilt diese Sache mit, weil dadurch die beabsichtigte Verhöhnung der Juden — *singulari quodam Dei instinctu,* wie *Lampe* sich ausdrükt — zu einem aller Welt kundigen Zeugnisse von Jesu Messianität wurde (*Lthdt., Hngstb., Weiß*).

V. 23 u. 24. *Verteilung der Kleider.* Nach Beendigung der Kreuzigung verteilten die vier Soldaten, die das Geschäft besorgt hatten, die Kleider Jesu (τὰ ἱμάτια das Obergewand, den Gürtel, die Kopfbedeckung und die Sandalen), die ihm vor der Annagelung ans Kreuz ausgezogen worden, unter sich in vier Teile, für jeden ein Teil. Den χιτών aber, den hemdartigen Leibrock, der ohne Nath von oben d. h. von der Halsöffnung an bis unten ganz aus einem Stücke gewebt war (wie der Priesterrock nach *Joseph. Antt. III, 7, 4*), wolten sie nicht zertrennen (σχίζειν), und beschlossen ihn unter sich zu verlosen, damit, wie Johannes bemerkt, die Schrift erfüllet würde: „Sie haben meine Kleider sich verteilt und über mein Gewand das Los geworfen." Ps. 22, 10 nach den LXX angeführt. Die beiden Sätze des Ps. drücken nach dem hebr. *parallelismus membrorum* denselben Gedanken in der Form einer Steigerung aus, und τὸν ἱματισμόν μου (לְבוּשִׁי) bedeutet die Kleidung, nicht speciell den χιτών im Unterschiede von τὰ ἱμάτιά μου (בְּגָדַי). Auch Johannes hat den Sinn richtig verstanden, aber in dem eigentümlichen Verfahren mit Jesu Kleidern, nach welchem sowol das Verteilen als das Losen stattfand, eine eclatante Erfüllung des Schriftwortes nach göttlicher Fügung erblikt, auf die er hinweist. Mit diesem Hinweise aber hebt er nur den tieferen Sinn des Psalmwortes hervor, ohne den typischen Charakter der Weißagung, die ihrem nächsten ge-

schichtlichen Sinne nach auf David sich bezieht, in Abrede stellen zu wollen. Uebrigens erwähnen die früheren Evangelisten in ihren kurzen Notizen über die Kleiderverteilung auch das Loswerfen (Mtth. 27, 35. Mrk. 15, 24 u. Luk. 23, 34), wonach ohne Zweifel auch die Zuteilung der vier Teile, die ihrem Werte nach nicht gleich waren, durch das Los entschieden wurde. „Dies nun thaten die Kriegsknechte". Mit diesem Thun steht aber im stärksten Contraste

V. 25—27 die liebevolle *Fürsorge Jesu für seine Mutter*. V. 25. „Es standen aber bei dem Kreuze Jesu seine Mutter und die Schwester seiner Mutter Maria des Klopas (Weib) und Maria Magdalene." παρὰ τῷ σταυρῷ bei d. i. nahe vor dem Kreuze. Nach Mtth. 27, 56 u. Mrk. 15, 40 standen beim Verscheiden Jesu Maria Magdalene und zwei andere galiläische Frauen ἀπὸ μακρόθεν von ferne; warscheinlich waren sie, nachdem Jesus seine Mutter der Fürsorge des Johannes überwiesen hatte und verschieden war (nicht vorher, wie *Lcke.* u. *Olsh.* meinen), etwas ferner getreten. Streitig ist unter den Ausll., ob ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ von Μαρία τοῦ Κλωπᾶ verschieden oder eine Person mit derselben sei. Aus der Vergleichung der angef. Stellen des Matth. u. Mark. erhellt, daß die Maria des Klopas die Mutter des Jakobus *minor* war und außerdem noch Salome, die Mutter der Zebedäussöhne (des Johannes und Jakobus *major*), anwesend war. Daraus haben *Wieseler* (Studien u. Krit. 1840 S. 648 ff.), *Lcke., Mey., Lchm.* u. *Tisch.* gefolgert, daß unter der ἀδελφή der Mutter Jesu die Salome zu verstehen, und diese ἀδελφή auch schon aus dem Grunde von der Maria des Klopas zu unterscheiden sei, weil nicht zwei Schwestern den gleichen Namen Maria geführt haben werden, wie man annehmen müßte, wenn dieselbe mit der Schwester der Mutter Jesu identisch wäre. Aber gegen die Identificirung der Schwester der Mutter Jesu mit der Salome der Mutter des Johannes spricht entscheidend schon der Umstand, daß weder in der evangelischen Geschichte noch in der altkirchlichen Ueberlieferung eine Spur von der daraus sich ergebenden Vetterschaft des Johannes mit Jesu zu entdecken ist. Eben so entscheidend spricht gegen die Verschiedenheit der ἀδελφή der Mutter Jesu von der Μαρία τοῦ Κλ. das Fehlen einer Copula (καί oder τε) vor Μαρία, während die wirklich verschiedenen Frauen durch καί mit einander verbunden sind. Κλωπᾶς ist eine Person mit dem in den Apostelverzeichnissen Mtth. 10, 3 u. Mrk. 3, 18 als Vater des Jakobus genanten Ἀλφαῖος und war nach *Hegesipp.* bei *Euseb. h. eccl. III, 11* ein Bruder Josephs des Pflegevaters Jesu. Infolge dieser Verwandtschaft der Männer wird seine Frau statt Schwägerin ἀδελφή der Mutter Jesu genant und vor der Maria Magd. erwähnt, während diese sonst an der Spitze der galiläischen Frauen steht, wogegen Salome bei Mtth. u. Mrk. die dritte Stelle einnimt; vgl. *m.* Comm. zu Mtth. 12, 46 S. 307. Wenn aber hiernach Johannes außer der Mutter Jesu nur zwei Frauen nent, so ist dies einfach daraus zu erklären, daß er die Aufzählung aller anwesenden nicht für nötig hielt, weil über sie nichts besonderes mitzuteilen war. Auch Matth. und Mark. nennen nicht alle, sondern

nur Maria Magd. und die Maria des Jakobus als der Grablegung zusehend und nach dem Sabbat mit Spezereien zum Grabe gehend Mtth. 27, 61 u. 27, 1. Mrk. 15, 47 und erst 15, 1 noch die Salome, während wir aus Luk. 23, 55 vgl. mit 24, 1 u. 10 erfahren, daß außer diesen noch *Johanna und die übrigen Frauen,* die Jesu aus Galiläa gefolgt waren, die Grablegung schauten und nach dem Sabbat mit Spezereien zum Grabe gingen. — V. 26 f. Da Jesus die Mutter und den Jünger, den er lieb hatte, dastehen sah, sprach er zur Mutter: „Weib, siehe da dein Sohn", und zum Jünger: „Siehe da deine Mutter". Wegen γύναι s. die Bemerk. zu 2, 4, und über μαθητὴν ὃν ἠγάπα die Erkl. zu 13, 23 (S. 445). Mit diesen Worten befahl Jesus seine Mutter der kindlichen Fürsorge des Johannes, nicht den Johannes der mütterlichen Fürsorge der Maria, wie katholische Ausll., selbst ein *Quesnel,* die Worte deuten. Dies ergibt sich unzweifelhaft aus der folgenden Bemerkung, daß von jener Stunde an der Jünger die Maria εἰς τὰ ἴδια d. h. zu sich in seine Wohnung aufnahm. Das ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας ist nicht so zu pressen, daß Johannes sofort noch vor oder gleich nach dem Verscheiden Jesu die Maria in sein Haus aufgenommen und in Jerusalem ein Haus besessen habe. Es ist doch psychologisch das Warscheinlichere, daß Maria und auch Johannes erst nach dem Tode und der Grablegung Jesu die Stätte verließen (*Lthdt.*).

V. 28—30. *Der Tod Jesu.* — V. 28. „Nach diesem, da Jesus wußte, daß schon alles vollbracht sei, damit die Schrift ganz erfüllet würde, sprach er: Mich dürstet." μετὰ τοῦτο nach der Scene mit Maria und Johannes. εἰδώς wie 13, 1. πάντα τετέλεσται ist natürlich sein ganzes Lebenswerk (17, 4). Der Satz ἵνα τελ. ἡ γραφὴ wird schon von *Chrys., Theophyl., Euthym.* und noch von *Lcke., de W., Brckn., Bg.-Cr., Stier, Hofm.* (Schriftbew. II, 1 S. 314), *Hngstb., God.* u. *Weiß* zum folgenden λέγει gezogen, wonach gesagt würde, daß die lezte Erfüllung der Schrift noch fehlte, und Jesus zur vollen Erfüllung noch das διψῶ nach Ps. 69, 22 gesprochen hätte. In diesem Falle würde πάντα τετέλεσται alles bis auf das noch zu erfüllende διψῶ bezeichnen. Aber abgesehen von dieser Beschränkung des πάντα, für die man geltend macht, daß Jesus erst, nachdem er den ihm gereichten Trank genommen hatte, τετέλεσται sprach (v. 30), würde Johannes, wenn er mit διψῶ eine noch rückständige Erfüllung der Schrift gemeint hätte, auch nach seiner Gewohnheit das zu erfüllende Wort des A. T. (Ps. 69, 22) angeführt und πληρωθῇ nicht τελειωθῇ gesagt oder wenigstens den Jesu gereichten Trank nach der LXX als χολὴ καὶ ὄξος so bezeichnet haben, daß schriftkundige Leser die Beziehung auf Ps. 69, 22 erkennen konten, wie Matth. 27, 24 den bittersauren Trank bezeichnet, der Jesu vor der Annagelung an das Kreuz gereicht wurde. Auch kann τελειωθῇ nach dem unmittelbar vorhergehenden τετέλεσται nicht die Erfüllung eines einzelnen Schriftwortes ausdrücken, sondern nur das Zuendeführen der Schrift d. h. die volle Erfüllung der ganzen Schrift, alles dessen, was in der Schrift von Christo vorherverkündigt ist. Außerdem läßt sich für die Voranstellung des ἵνα τελ. ἡ γρ. vor das

den Nachsatz einführende λέγει kein zureichender Grund ersehen. — Aus allen diesen Gründen müssen wir ἵνα τελ. ἡ γρ. zum Vorhergehenden ziehen, mit *Beng., Thol., Hofm.* (Weiß. u. Erf. II, 146), *Lthdt., Steinm.* u. A. — Zur Vollendung der Schrift d. h. zur vollen Ausführung dessen was im A. T. von Christo d. i. von dem durch ihn zu verwirklichenden göttlichen Heilsrathschlusse verkündigt war, gehörte hauptsächlich die Hingabe seines Lebens in den Tod als Sühnopfer (Jes. 53, 10), im Vergleich mit der die in Ps. 69, 22 geweißagte Verhöhnung durch Tränken mit Galle und Essig ein untergeordnetes Moment war. — Nach dem Berichte Mtth. 27, 47 ff. u. Mrk. 15, 35 trieben zwar die Kriegsknechte bei Darreichung des begehrten Trankes ihren Spott mit Jesu, aber der Spott bezog sich auf den vorhergegangenen Ausruf Ἠλί, ἠλὶ λαμμὰ σαβαχθανί, nicht auf das von Jesu gesprochene διψῶ, welches Johannes allein erwähnt, das aber für das richtige Verständnis des summarischen Berichts des Matth. u. Mark. auch bei diesen vorausgesezt werden muß. Der Ruf Jesu: διψῶ konte den rohen Kriegsknechten keinen Anlaß zu dem Spotte (bei Mtth. u. Mrk.) bieten, sondern eher Mitleid mit seiner Qual erwecken, wie denn auch einer ihm einen erquickenden Trank reichte. Das διψῶ sprach Jesus, weil er mit klarem Bewußtsein nach freiem Willensentschlusse sein Leben hingeben wolte. Nicht vor Durst, der die am Kreuze Hangenden unsäglich quälte, wolte er verschmachten, sondern nachdem er den Labetrunk genommen, der sein Leben noch eine Zeitlang hätte fristen können, ohne Verzug seinen Geist dem Vater übergeben, damit offenbar würde, daß nicht die Qual der Leiden seinen Tod herbeigeführt habe. — V. 29. Den Trank reichte man ihm aus einem Gefäße, das mit ὄξος Essig d. i. saurer Wein, die gewöhnliche *posca* der Soldaten, gefült in Bereitschaft stand (ἔκειτο wie 2, 6), zunächst wol für die wachehaltenden Soldaten, aber zugleich wol auch für die Gekreuzigten, wie daraus zu ersehen, daß auch Schwamm und Ysopstengel, doch wol nur für diesen Zweck vorhanden waren. Der Ysop treibt Stengel von 1—1½ Fuß Länge, die bei der geringen Höhe des Kreuzes lang genug waren, um mit einem an das Ende befestigten Schwamme bis an den Mund der Gekreuzigten zu reichen. — V. 30. Als Jesus nun den Essig genommen hatte, sprach er: „es ist vollbracht! neigte sein Haupt und gab seinen Geist auf." παρέδωκεν übergab den Lebensgeist an Gott. Zu τετέλεσται bemerkt *Beng.* treffend: *hoc verbum in corde Jesu erat v. 28, nunc ore profertur.* An dieses τετέλεσται schloß sich das Wort Luk. 23, 46: „Vater, in deine Hände befehl ich meinen Geist" unmittelbar an. Johannes teilt dieses Wort, das *implicite* in dem παρέδωκε τὸ πνεῦμα liegt, nicht mit, wie er auch vieles andere während der Kreuzigung Vorgefallene, z. B. die Verspottung Jesu vonseiten der Vorübergehenden und selbst des einen Schächers, die Verfinsterung der Sonne u. a. m., als aus der evangelischen Ueberlieferung den Gemeinden bekant, unerwähnt gelassen hat. — Das plötzliche Verscheiden Jesu nach dem Labetrunke und dem lauten Rufe haben namentlich Englische Gelehrte *(Stroud, Hanna,* denen *Ew., Friedlieb, Sepp* u. A.

beistimten) aus einem Herzbruch erklären wollen, welcher durch das Uebermaß der physischen Leiden herbeigeführt worden sei. Dagegen hat schon *Langen* (die lezten Tage S. 347 f., wo auch die näheren literarischen Notizen zu finden) richtig bemerkt, daß nach dem einstimmigen Urteile der Mediciner Herzbruch nur bei Leuten vorgerükten Alters oder bei krankhafter Degeneration des Herzens vorkomme und auch zur Erklärung des Hervorfließens von Blut und Wasser aus der Seitenwunde (v. 34) nicht ausreiche. Außerdem hat *Lthdt.* alle Versuche, den Tod Jesu auf natürliche Weise zu erklären, als ‚vergebliche Bemühungen' abgewiesen mit dem einfachen, aber entscheidenden Grunde: ‚So wenig wir Jesu Eintritt in das leibliche Leben auf naturgesetzlichem Wege nachweisen können, so wenig seinen Austritt aus demselben.'

V. 31—42. **Jesus im Tode.**[1] **Kreuzabnahme und Grablegung.** — V. 31—37. *Bewahrung des Leibes Jesu vor Verstümmelung.* — V. 31. Nach römischer Sitte blieben die Leichname am Kreuze hängen, wo sie verwesten und den Raubvögeln zur Beute wurden. Dagegen solten noch Deut. 21, 22 f. die Leichname Gehenkter nicht über Nacht am Holze hängen bleiben, sondern noch an demselben Tage begraben werden. Diese Vorschrift mochte von den Römern nicht immer beobachtet worden sein. Diesmal machte man aber eine Ausnahme. Da es Rüsttag war und der folgende Sabbat ein großer d. h. besonders heiliger Sabbattag war, so baten die Juden Pilatus, die Tödtung der Gekreuzigten durch Zerschmettern der Schenkel, ihre Abnahme vom Kreuze und die Beerdigung der Leichen zu verfügen. Diese Bitte begründen sie damit, daß die Leiber nicht am Sabbate am Kreuze blieben. Nicht das Paschafest bestimt sie zu dieser Bitte, sondern der Sabbat, dessen heiliger Charakter dadurch erhöht wurde, daß er mit dem zweiten Paschatage (dem 16. Nisan), dem Garbenfeste (τὸ ὄργμα), an welchem die Erstlingsgarbe dargebracht und damit die Ernte gesetzlich eröffnet wurde (Lev. 23, 10—14), zusammenfiel; vgl. *m.* bibl. Archäol. S. 412 f. u. *Wieseler*, Synopse S. 344 f.[2] — Ueber κατεαγῶσιν

---

1) In v. 31 hat *Tisch. 8* die Worte ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν mit ℵ*BLXY al.* vor ἵνα μή gestelt, während sie in der Rec. mit *AEGH al.* erst nach ἐν τῷ σαββάτῳ folgen. — V. 35. Statt der Rec. ἵνα ὑμεῖς πιστεύσητε hat *Tisch. 8* nach *BY*, Minusk. u. *Orig.* ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε aufgenommen.

2) Dagegen hat zwar *Weiß* zu Gunsten der kritischen Hypothese, daß Jesus am 14. Nisan, vor der Paschamahlzeit am Abend, gestorben sei, geltend gemacht, daß nur der Sabbat, welcher mit dem 15. Nisan zusammenfiel, als der erste Paschatag den Charakter eines Sabbats hatte, der ein großer genant werden konte, weil er dadurch ein Sabbat in doppelter Potenz wurde, nicht aber der mit dem Garbenfest zusammenfallende Sabbat, da das Garbenfest den Sabbat-Charakter eines Tages nicht steigerte. Aber nach einem Beweise für diese Behauptung sieht man sich vergebens um. Denn die weitere Bemerkung, ‚daß die Leser, die schwerlich vom Garbenfeste etwas wußten, nach v. 14 nur daran denken konten, daß diesmal die παρασκευὴ τοῦ σαββάτου zugleich eine παρασκευὴ τοῦ πάσχα war', liefert dafür keinen Beweis aus zwei Gründen; erstens weil die mit den jüdischen Festordnungen be-

und κατέαξαν (v. 33) Aorist von κατάγνυμι vgl. *Winer* §. 12, 2. Das Zerschmettern der Schenkel mit Keulen *(crurifragium)* solte den Tod beschleunigen oder sicher stellen, auf eine grausame Weise, um der Härte der Strafe nichts zu entziehen *(Lactant. instit. div. IV, 26)*, damit die Abnahme vom Kreuze durch die Soldaten noch vor Anbruch des Sabbats bewirkt werden könte. — V. 32 f. „Es kamen nun die Kriegsknechte" (warscheinlich nicht die wachehaltenden, sondern von Pilatus dazu abgeschikte, die mit den nötigen Werkzeugen versehen waren) und zerschlugen die Schenkel des ersten und des anderen Mitgekreuzigten. Warscheinlich fingen je zwei zu beiden Seiten der Kreuze mit der Ausführung an, so daß sie erst zulezt an Jesum in der Mitte kamen. Ihm zerschlugen sie nicht die Schenkel, da sie sahen, daß er schon gestorben war. — V. 34. Aber einer der Kriegsknechte durchbohrte mit der Lanze seine Seite, warscheinlich die linke, die dem vor dem Kreuze Stehenden am natürlichsten zur Hand war, nicht um sich von seinem Tode zu überzeugen, sondern um den Tod für alle Fälle sicher zu stellen. Denn *percussos sepeliri carnifex non vetat. Quinctil. declam. VI, 9.* Daß der Lanzenstich den Tod herbeiführen mußte, falls Jesus nicht schon gestorben war, darüber läßt die Person des rohen Kriegsknechts, die Waffe (Lanze), die Absicht des Stoßes und auch das Verbum ἔνυξεν, welches stoßen, stechen, mit einem Stich durchbohren bedeutet, gar keinen Zweifel. Nur ein *Dr. Paulus* konte im dogmatischen Interesse des Scheintodes ἔνυξεν von oberflächlichem Ritzen deuten.

„Und alsbald kam Blut und Wasser heraus". αἷμα καὶ ὕδωρ ist nicht Hendiadys: röthliche Lymphe (*Paul.*), unzerseztes noch fließendes Blut (*Hofm.* Weiß. u. Erf. II, 148 f.), oder Blut und Wasser gleichzeitig (*serum* Blutwasser und *placenta* Blutkuchen), oder ‚nach vollständiger Verblutung nur noch Wasser' (*Hofm.* Schriftbew. II, 1. S. 490), was die Worte nicht besagen. Diesen verschiedenen Deutungen liegt die Annahme zu Grunde, daß Jesus erst durch den Lanzenstich getödtet worden sei, der Stich das Pericardium mit seiner wässerigen Lymphe und zugleich die Herzkammer, aus der Blut gequollen sei, getroffen oder die Lanze zuerst das Herz durchbohrt habe und der Tod durch einen plötzlichen Herzbruch erfolgt sei (s. *Langen* S. 357. *Ebrard,* wissensch. Krit. S. 734 f.). Dieser Voraussetzung widerspricht der Text entschieden, nach welchem Jesus vor dem Lanzenstoß bereits seinen Geist aufgegeben hatte. Physiologisch läßt sich die Erscheinung überhaupt nicht erklären. Ἐκ νεκροῦ γὰρ ἀνθρώπου, κἂν μυριάκις νύξῃ τις, οὐκ ἐξελεύσεται αἷμα, hat schon *Euthym.* bemerkt. Es war ein wunderbarer Vorgang troz der Versicherung von *Weiß*, daß dies

---

kanten Leser wußten, daß nur der Sabbat, nicht aber das Paschn eine παρασκευή hatte, also auch bei v. 14 nicht an den Abend des 14. Nisan, an dem das Paschalamm gegessen wurde, zu denken verleitet wurden; zweitens weil Johannes vom Garbenfeste kein Wort sagt und eine Erklärung darüber, warum der ins Pascha fallende Sabbat als ein großer galt, zu geben nicht für nötig hielt.

durchaus nicht indicirt sei, und wird von Johannes als ein bedeutsames σημεῖον mitgeteilt; doch weder als Zeichen des wirklich eingetretenen Todes (*Grot., Lcke., de W., Ew.*), noch als Zeichen, daß Jesu Leichnam der Verwesung, welche mit Zersetzung des Blutes begint, enthoben, also der zerstörenden Macht des Todes entnommen geblieben ist (*Hofm.* Schriftb. a. a. O.), oder daß seine Verklärung bereits begonnen habe (*Lange* L. J. II S. 1614 f., *God.*), sondern Blut, weil das Blut das Mittel der Versöhnung ist, als symbolisches Zeichen seines durch den blutigen Tod vollbrachten Erlösungswerkes (vgl. 1 Joh. 1, 7. 5, 6. Apok. 5, 9), und Wasser als Symbol der Reinigung von Sünden und zugleich des Lebenserneuerung wirkenden Geistes (7, 38), wie beides in der Taufe als Bad der Wiedergeburt (Tit. 3, 5 vgl. Act. 2, 38) vereinigt ist. So im Wesentlichen *Hngstb., Lthdt., Steinm.*, auch *Weiß* nach dem Vorgange von *August., Chrys.* u. a. Kchvv., welche leztere nur Blut und Wasser zu unvermittelt auf die beiden Sacramente bezogen haben. — V. 35. Um die heilsgeschichtliche Bedeutung dieser Vorgänge, besonders des Fließens von Blut und Wasser aus der durchstochenen Seite Jesu, zur Geltung zu bringen, sezt der Evangelist hinzu: „Und der es gesehen hat hat es bezeugt und warhaftig ist sein Zeugnis und er weiß daß er Wahres sagt, damit auch ihr glaubet." Diese nachdrückliche Berufung auf die Warhaftigkeit des Zeugnisses des Augenzeugen gilt zwar nicht blos dem Ausfließen von Blut und Wasser (*Mey.*), sondern, wie aus den mit γάρ v. 36 angeführten Schriftstellen zu ersehen, den drei v. 33 u. 34 erwähnten Thatsachen. Dennoch aber zeigt die unmittelbare Anknüpfung des καὶ ὁ ἑωρακώς *cet.*, daß damit hauptsächlich das dritte Moment als von dem Augenzeugen gesehen betont werden soll. Das Zerbrechen der Beine und der Lanzenstich waren, obgleich in den summarischen Berichten der drei ersten Evangelien nicht erwähnt, doch ganz offenkundige Facta, die sich nicht wol in Zweifel ziehen ließen, während das Herausfließen von Blut und Wasser aus der Seitenwunde nur von den Nahestehenden wargenommen wurde, von diesen aber weder die Kriegsknechte, noch der wachehaltende Centurio, noch andere Juden, die es sahen, es besonders beachtet haben werden, weil sie nicht so viel medicinische Kentnisse besaßen, um darin etwas Außerordentliches zu erblicken, und selbst wenn sie meinten, daß Jesus schon vor dem Lanzenstiche verschieden war, doch vermuten mochten, daß erst dadurch der Tod sicher erwiesen worden sei. — Aus diesen Gründen hebt Johannes die Warhaftigkeit des mit eigenen Augen Gesehenen so nachdrücklich hervor, da er nicht blos den äußerlichen Vorgang gesehen, sondern im Lichte des Glaubens auch die heilsgeschichtliche Bedeutung desselben erkant hatte, Daß aber ὁ ἑωρακώς der Apostel Johannes selbst ist, unterliegt keinem Zweifel. Das κἀκεῖνος berechtigt nicht zur Annahme der Verschiedenheit des Schreibenden von dem Zeugenden, wie *Weisse, Schweizer, Köstl., Hlgf., Weizs.* u. *Ew.* (bibl. Jahrb. X S. 88) behauptet haben; denn Johannes braucht das ihm so geläufige ἐκεῖνος oft nur zur betonten Hervorhebung der betreffenden Person oder Sache in der Bed.

‚eben der', z. B. 5, 39 und als Selbstbezeichnung des Subjects in 9, 37 ganz wie hier (*Lthdt.*). Das Perf. μεμαρτύρηκεν wie 1, 34, das Zeugnis in seiner Giltigkeit als ein fortdauerndes ausdrückend. ἀληθινή echt, warhaft, wie ein Zeugnis sein soll. ἵνα κ. ὑμ. πιστεύητε gibt den Zweck des Zeugnisses an. Grammatisch hängt ἵνα nicht von μεμαρτύρ. ab, so daß das Folgende bis λέγει parenthetisch zu fassen wäre, sondern knüpft einfach an λέγει an. Er weiß daß er Wahres sagt, damit auch ihr (die Leser) glaubet (*Mey., Lthdt., Weiß*). πιστεύητε absolut vom Glauben, daß Jesus der Sohn Gottes und Heiland ist, wie 1, 7. 11, 15; nicht glauben an die Warheit des Erzählten (*Bäuml.*).

V. 36. „Denn geschehen ist dieses, damit die Schrift erfüllet wurde." Erst durch die Uebereinstimmung dessen was Jesu widerfahren ist mit dem in der Schrift vom Messias Geweißagten wird Jesus als der von Gott gesandte Heilsbringer erwiesen. ταῦτα sind die v. 33 u. 34 mitgeteilten Ereignisse. Auf das erste bezieht sich das Schriftwort: „Ein Bein soll ihm nicht zerbrochen werden." Dieses Wort ist nicht aus Ps. 34, 21 (*Grot., Brckn., Weiß* u. A.), wo von den Gebeinen der lebenden Gerechten die Rede ist, sondern aus der Vorschrift über das Paschalamm genommen, aus Exod. 12, 46: ὀστοῦν οὐ συντρίψετε ἀπ' αὐτοῦ (LXX), vgl. Num. 9, 12. Jesus solte dadurch, daß ihm bei seinem Tode kein Bein zerbrochen wurde, als das rechte Paschalamm dargestelt werden. Als das Lamm Gottes hatte schon der Täufer Jesum bezeugt 1, 29, und als das für uns geopferte Paschalamm wird Christus auch 1 Kor. 5, 7 betrachtet. Dagegen beweist der Einwand von *Weiß*, daß diese Anschauung weder in 1, 29 angedeutet, noch eine typische Weißagungserfüllung sonst mit ἵνα πληρωθῇ eingeführt werde, gar nichts, weil er sich nur auf irrige Deutung von 1, 29 und einer ganzen Anzahl von messianischen Citaten gründet. Auch Ps. 34, 21 könte doch nur typisch auf Christum bezogen werden. Der Grund jener Vorschrift ist nicht der, den ich in meiner Archäol. S. 406 mit *Bähr* angenommen habe, nach 1 Kor. 10, 17 durch die Einheit und Integrität des zum Essen gegebenen Lammes die ungeteilte Einheit und Gottesgemeinschaft der Essenden abzubilden. Denn diese wird vom Apostel aus der Einheit des Leibes Christi, der im Abendmahle genossen wird, nicht aus der Bereitung und dem Essen des Paschalammes geschlossen. Durch diese Vorschrift solte im Zusammenhange mit der Vorschrift über das Braten, nicht Kochen, und den Verboten des Austragens vom Fleisch aus dem Hause und des Uebriglassens von demselben zu gewöhnlichem Essen, die Behandlung des Lammes nach Menschenwillkür, gleich dem Verfahren mit anderen Schlachtthieren, verhindert werden und die gottgeordnete Bestimmung des Paschalammes bewahrt bleiben (*Hofm., Lthdt., Hngstb.*). — V. 37. Auch das andere Schriftwort solte sich erfüllen: „Hinblicken werden sie auf den, welchen sie durchstochen haben" (εἰς ὅν Attraction für εἰς ἐκεῖνον ὅν). Gemeint ist Zach. 12, 10: וְהִבִּיטוּ אֵלַי אֵת־אֲשֶׁר דָּקָרוּ, eine direct messianische Weißagung, nach dem Grundtexte wiedergegeben, nur mit der Aenderung des אֵלַי *auf mich* in εἰς ἐκεῖνον, um die Beziehung auf Jesum deutlich zu machen, wäh-

rend die LXX את אשר דקרו unrichtig ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο (schmählich behandelt) übersezt haben. Der Prophet redet im Namen Jehova's; sein Wort ist נְאֻם יהוה, hiernach ist *Jehova* derjenige, den sie durchbohrt haben und auf den sie nun blicken werden. Jehova identificirt sich mit dem Messias, wie oft in den Propheten das Erscheinen des Messias nach seinem Wesensverhältnisse zu Gott als Offenbarung Jehova's oder der Herrlichkeit Jehova's dargestelt ist. Vgl. *Oehler,* Theologie des A. T. II S. 253 f. — *Luther* hat hier (bei Joh.) übersezt: ‚Sie werden sehen in welchen sie gestochen haben', nach der Vulgata: *videbunt in quem transfixerunt.* Diese Uebersetzung ist nicht richtig, da man nicht ἐκκεντεῖν εἴς τινα, sondern ἐκκεντεῖν τινά (jemand durchstechen oder erstechen) sagte, vgl. Jud. 9, 54. 1 Chr. 10, 4. Jes. 14, 19 u. ö. bei *Polyb.* Doch hat *Baur* auf diese unrichtige Uebersetzung die Deutung, ‚daß sie nämlich in den gestochen haben, aus dessen Seite Blut und Wasser floß' gegründet, die außer dem Verstoß gegen den Sprachgebrauch auch mit dem Wortlaute nicht im Einklange steht, da nicht von dem Ausfließen von Blut und Wasser, sondern von dem Sehen auf den Durchstochenen die Rede ist. Richtiger haben *Vulg.* u. *Luther* bei Zach. übersezt: *aspicient ad me quem confixerunt,* ‚sie werden mich ansehen, welchen jene durchstochen haben', wobei nur das *jene* weder im Texte steht noch im Contexte liegt. — Die Erfüllung des Schriftwortes, auf welche der Evangelist hinweist, besteht in dem Durchstochenhaben. Indem er aber das Prophetenwort anführt, in welchem das ὄψονται εἰς nach dem Contexte mehr als das ἐξεκέντησαν betont ist, beabsichtigt er sichtlich die Erfüllung nicht auf das, was dem Leibe Jesu bei der Kreuzigung widerfuhr, zu beschränken, sondern deutet damit zugleich an, daß auch das von dem Propheten geweißagte Hinblicken auf den Durchstochenen sich erfüllen werde. Den Anfang dieser Erfüllung deutet schon Luk. 23, 48 mit den Worten an: ‚Alle bei diesem Schauspiele gegenwärtigen Volksschaaren, als sie sahen was geschehen war, schlugen sich an ihre Brust und kehrten um' d. h. sie äußerten Betrübnis und kehrten in dieser Stimmung nach Hause zurück. Der volle Anfang der Erfüllung aber zeigte sich in der Wirkung, welche die Rede des Petrus am ersten Pfingsttage auf die Zuhörer ausübte, daß Dreitausend vom Schmerz der Reue über die Kreuzigung Jesu ergriffen in sich gingen und sich auf den Namen Jesu taufen ließen zur Vergebung der Sünden (Act. 2, 37—41), und in den weiteren Erfolgen der apostolischen Predigt Act. 3—5. Die Erfüllung sezte sich fort in der Bekehrung der Juden durch die Predigt des Evangeliums in den folgenden Zeiten bis auf unsere Tage herab und wird sich nach Röm. 11, 25 ff. noch erfolgreicher bis zur Wiederkunft Christi zum Weltgerichte fortsetzen. Dann werden auch die, welche sich bis dahin nicht bekehrt haben, den in den Wolken des Himmels Erscheinenden, den sie durchstochen haben, sehen und vor Verzweifelung heulen (Apok. 1, 7). Vgl. *m.* Comm. zu Zach. 12, 10. Ohne Grund behauptet *Weiß,* daß diese Deutung nicht beabsichtigt sei, ‚da es dem Evangelisten nur (?) auf das Durchstechen ankomme'. Aber

wozu gibt er denn als Absicht seiner Mitteilung dieser Thatsachen ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε an? Oder reicht etwa die blose Erkentnis des Zusammenhangs der erwähnten Thatsachen mit der Weißagung hin, Glauben zu wecken, wenn diese Erkentnis nicht schmerzliche Reue und Buße wirkt?

V. 30—42. *Die Kreuzabnahme und Grablegung Jesu.* Vgl. Mtth. 27, 57—61. Mrk. 15, 42—47. Luk. 23, 50—56.[1] — V. 38. Danach bat Joseph von Arimathia Pilatus, daß er den Leichnam Jesu abnehmen dürfe, um ihn zu bestatten. μετὰ ταῦτα ist nicht so zu deuten, daß Joseph erst dann zu Pilatus ging, als man den beiden Schächern die Schenkel schon zerschlagen und Jesum in die Seite gestochen hatte, so daß anzunehmen wäre, man habe nach dem Beinbrechen mit der Abnahme vom Kreuze eine Zeitlang gewartet, ob sich nicht jemand Jesu Leichnam ausbitten werde. Die fragliche Zeitangabe besagt nichts weiter, als daß Joseph sich den Leichnam Jesu ausbat, sobald er gehört hatte, daß die Gekreuzigten abgenommen werden solten und Anstalten dazu getroffen wurden. Nach Mrk. v. 44 f. verwunderte sich Pilatus darüber, daß Jesus schon gestorben wäre, und bewilligte die Bitte Josephs erst, nachdem der wachehaltende Centurio den Tod bestätigt hatte. Während dessen hatten die Kriegsknechte das *crurifragium* und den Lanzenstich ausgeführt. Da aber durch das *crurifr.* der Tod nicht sofort bewirkt, sondern nur beschleunigt wurde, so mußte man mit der Abnahme vom Kreuze noch eine Zeitlang warten, während welcher Joseph mit der von Pilatus erhaltenen Erlaubnis zur Kreuzesstätte zurükkehrte, um den Leichnam Jesu abzunehmen. Ueber *Joseph* von Arimathia s. die näheren Angaben bei Mark. u. Luk. Er war Mitglied des Synedriums und hatte der Verurteilung Jesu nicht zugestimt. Johannes nent ihn einen Jünger Jesu, der aus Furcht vor den Juden seine Stellung zu Jesu verheimlicht hatte. *Arimathia,* sein Geburtsort, ist das hebr. הָרָמָתַיִם 1 Sam. 1, 1 d. i. das Städtchen *Rama,* der Geburtsort Samuels, s. *m.* Comm. zu 1 Sam. 1. „Er kam nun und nahm den Leichnam Jesu ab". So nach der Recepta, während die von *Tisch.* vorgezogene Lesart ἦλθον οὖν κ. ἦραν αὐτόν auf Joseph und seine Leute zu beziehen ist, die ihm halfen, da er allein die Abnahme nicht vollziehen konte. Der Tod Jesu hatte die Menschenfurcht Josephs überwunden, so daß er nun seinen Glauben thatsächlich kundgab. — V. 39. Auch Nikodemus wurde durch den Tod Jesu von seiner Menschenfurcht befreit. Dies liegt in der auf 3, 2 zurückweisenden Angabe: „der zu ihm (Jesu) das erste Mal (τὸ πρῶτον) bei Nacht gekommen war". Jezt kam er auch, um sich öffentlich an der Bestattung Jesu zu beteiligen und mit einer Gabe von 100 Pfund Spezereien zum Einbalsamiren die Größe seiner Liebe zu beweisen. μίγμα σμύρνης *cet.* eine Mischung von pulverisirtem Myrrhenharz und Aloëholz. Die auffallende Menge,

1) V. 38. Die Lesart ἦλθον οὖν καὶ ἦραν αὐτόν bei *Tisch. 8* ist durch ℵ* u. Codd. der It. u. a. Verss. zu schwach beglaubigt, um den Vorzug vor dem ἦλθεν οὖν καὶ ἦρει τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ der Rec. in *ABD* u. aller übrigen Majj. zu verdienen, zumal sie sich leicht als Verdeutlichung zu erkennen gibt.

100 Pfund, doch leichteren Gewichts als das unsrige, berechtigt nicht zu Zweifeln an der Richtigkeit der Angabe, da nach 2 Chr. 16, 14 zu schließen ein Teil der Spezereien für das Lager der Leiche im Grabe bestimt sein mochte. — V. 40 ff. Nach jüdischer Sitte (im Unterschiede von der ägyptischen Einbalsamirung, s. oben S. 393) banden sie den Leichnam in Leinwandstreifen (ὀθονίοις) mit den Spezereien und legten ihn in ein neues, noch unbenuztes Grab in einem Garten nahe bei der Kreuzigungsstätte, weil wegen des Rüsttages die Bestattung vor Anbruch des Sabbats mit Sonnenuntergang beendigt sein solte. — In Betreff des Uebrigen s. die Erkl. zu Matth. a. a. O.

Cap. XX. Die Offenbarung des Auferstandenen in Jerusalem.

Der Vorgang der Auferstehung Jesu Christi wird von keinem der Evangelisten erzählt, nicht nur weil niemand ihn gesehen hat, sondern weil er überhaupt kein für leibliche Augen sichtbares Phänomen war. Christus erstand aus dem Grabe nicht wie Lazarus in irdischer Leiblichkeit, sondern mit verklärtem, pneumatischem, für irdische Augen unsichtbaren Leibe. Auch Matthäus, welcher allein die auf Betrieb der Pharisäer angeordnete Versiegelung und Bewachung des Grabes erwähnt, berichtet mit Rücksicht auf dieses Factum über die Auferstehung Christi nur die wunderbaren Phänomene der Erschütterung der Grabesstätte und der Erscheinung eines Engels, welcher den Stein von des Grabes Thüre abwälzte (28, 2 f.). Von Christo selbst aber berichtet er, wie die anderen Evangelisten, nur einige Erscheinungen, durch welche er sich den galiläischen Dienerinnen und seinen Jüngern als von den Todten auferstanden kundgab, um sie von der Wirklichkeit seiner Auferstehung zu überzeugen. — Die Berichte der vier Evangelisten über diese Erscheinungen des Auferstandenen weichen aber in Bezug auf Ort, Zeit und Umstände so erheblich von einander ab, daß die destructive Kritik in diesen Abweichungen unvereinbare Widersprüche gefunden und daraus den ungeschichtlichen Charakter der Berichte gefolgert hat. S. die nähere Darlegung dieser Verschiedenheiten in *m.* Comm. zu Matth. 28 S. 598 ff. Dort habe ich gezeigt, daß bei aller Verschiedenheit im allgemeinen und besondern doch in den vier Evangelien auch bestimte Momente sich finden, in welchen die Uebereinstimmung in den Hauptpunkten durchblikt, und daß die Differenzen sich daraus erklären, daß keiner der Evangelisten darauf ausgeht, eine vollständige Geschichte sämtlicher Erscheinungen zu geben, vielmehr jeder einzelne nach dem besonderen Zwecke und Plane seines evangelischen Berichts nur eine Auswahl mitteilt, die ihm für den geschichtlichen Nachweis, daß Christus warhaftig auferstanden ist und seine Jünger schließlich für die Verkündigung des Evangeliums in der Welt ausgerüstet hat, hinreichend erschien. — Um das zu Matth. Bemerkte

nicht zu wiederholen, werde ich mich hier auf genaue Erörterung des johanneischen Berichts, unter Berücksichtigung der hierbei in Betracht kommenden Abweichungen von den synoptischen Berichten beschränken.

Johannes erzählt in c. 20, wie Maria Magdalene am frühen Morgen nach dem Sabbate zum Grabe ging und, als sie den Stein vom Grabe abgewälzt sah, eilig Simon Petrus und Johannes herbeiholte, die in das Grab hineingingen, darin die Binden und das Schweißtuch geordnet liegen sahen und dann nach Hause gingen. Maria aber blieb am Grabe weinend stehen und erblikte, als sie sich umwandte, einen Mann, den sie für den Gärtner hielt, der sich ihr aber bald als Jesus zu erkennen gab und ihr auftrug, seine Auffahrt zu Gott den Jüngern zu verkünden, was sie auch ausrichtete (v. 1—18). Weiter berichtet er von zwei Erscheinungen Christi im Kreise der bei verschlossenen Thüren in Jerusalem versammelten Jünger; die erste am Abende des Ostersonntags, und, weil damals Thomas nicht zugegen war, eine zweite acht Tage später um des Thomas willen, welcher der Mitteilung der anderen Jünger, daß sie den Herrn gesehen hatten, nicht glauben wolte, um auch ihn von der Wirklichkeit seiner Auferstehung zu überführen (v. 19—29).

V. 1—10. **Maria Magdalene und die beiden Jünger Petrus und Johannes am Grabe.** — V. 1. Am ersten Tage nach dem Sabbate (μιᾷ τῶν σαββάτων s. zu Mtth. 28, 1) d. i. am Sonntage komt Maria Magd. in der Frühe, als es noch dunkel war (vgl. Luk. 24, 1), zum Grabe und sieht den Stein, der den Eingang verschloß, vom Grabe weggenommen. V. 2. Da läuft sie zu Simon Petrus und Johannes (den anderen Jünger, welchen Jesus lieb hatte, wie 13, 23) und sagte ihnen: „Weggenommen haben sie den Herrn aus dem Grabe und wir wissen nicht, wo sie ihn hingelegt haben.“ Subject zu ἦραν sind die Juden, die sie nicht zu nennen brauchte, weil niemand anders gemeint sein konte. Der Plural οἴδαμεν aber zeigt, daß Maria Magd. nicht allein zum Grabe gegangen war, sondern, wie Mtth. 28, 1. Mrk. 16, 1 u. Luk. 24, 1. 10 berichten, mit ihr noch die andere Maria, die Salome, die Johanna und andere galiläische Jüngerinnen Jesu. Die Rede ἦραν τὸν κύριον *cet.* sezt nicht notwendig voraus, daß sie in das Grab hineingeschaut und es leer gefunden hatte, sondern läßt sich auch als ein Schluß aus der Wegnahme des Steines am Eingange des Grabes begreifen. — V. 3—7. Beide Jünger liefen nun zum Grabe, Johannes schneller als Petrus, so daß er zuerst beim Grabe ankam, doch nicht hineinging, sondern παρακύψας sich nach vorne bückend hineinblikte und die Leinwandbinden darin liegen sah. Das schnellere Laufen des Johannes ist einfach aus seiner Jugend und dem Alter des Petrus zu erklären; nicht bei jenem aus seiner größeren Liebe zum Herrn, bei diesem aus der *conscientia culpae abnegati Domini (Lmp.).* Daß aber Johannes nicht sofort ins Grab hineinging, davon hielt ihn natürliches Grauen zurück, nicht Scheu vor Verunreinigung. Petrus aber, kühn und rasch im Handeln, ging sofort hinein und sah genau (θεωρεῖ) die Binden und das Schweißtuch, mit dem das Ge-

sicht bedekt war, nicht bei den Binden liegen, sondern gesondert (χωρίς adverbiell) zusammengewickelt an einem Orte liegend (εἰς ἕνα τόπον nicht zu ἐντετυλιγμ. sondern zu κείμενον gehörend). Daraus war zu erkennen, daß der Leichnam nicht geraubt worden war, sondern der Todte zum Leben erwacht sich seiner Umhüllung ruhig entledigt hatte. — V. 8. Durch Petrus ermutigt ging auch Johannes in das Grab hinein und „sah es und glaubte". εἶδεν den eben beschriebenen Sachverhalt. ἐπίστευσεν er glaubte, nicht dem was Maria v. 2 von der Wegnahme des Leichnams gesagt hatte (*August., Theophyl., Erasm., Luther, Grot., Beng., Ebr.* u. A.), denn die Wegnahme des Leichnams war Gegenstand des Sehens, nicht des Glaubens (*Lthdt.*), sondern: daß Jesus auferstanden sei. So mit *Chrys.* u. *Euthym.* die Meisten. Dies zeigt der folgende Begründungssatz v. 9: „Sie wußten (verstanden) noch nicht die Schrift, daß er von den Todten auferstehen solle" (δεῖ von der göttlichen Notwendigkeit). Hätten sie dieses Schriftverständnis gehabt, so hätte es nicht der Ueberführung durch sinnliche Thatsachen, wie des leeren Grabes bedurft. Aus dem Plur. ᾔδεισαν ergibt sich übrigens, daß nicht nur Johannes, sondern auch Petrus zum Glauben gelangte, und der Sing. ἐπίστευσεν daraus zu erklären ist, daß Johannes nur seine eigene Erfahrung erwähnt. — Das Nichtglauben der Jünger an die Auferstehung Christi, bis sie durch das leere Grab und dann weiter durch Erscheinungen des Auferstandenen davon überzeugt wurden, läßt sich nicht als Beweis gegen die bestimten Vorhersagungen Jesu von seiner Auferstehung geltend machen, sezt vielmehr dieselben voraus, da sie ohne das Schriftverständnis, welches ihnen erst später unter Leitung des Geistes aufging, auch am leeren Grabe nicht hätten zum Glauben an seine Auferstehung kommen können, wenn Jesus ihnen dieselbe nicht vorhergesagt hätte (*Weiß*). Die Thatsache aber, daß die Jünger erst durch sinnenfällige Erfahrungen von der Wirklichkeit der Auferstehung Christi überzeugt wurden, liefert einen evidenten Beweis gegen die Hypothese von *Strauß* und seiner Nachtreter, daß sie diesen Glauben aus der alttestamentlichen Weißagung geschöpft haben sollen. Das Verständnis der Schrift d. h. die Erkentnis, daß in der Schrift des A. T. die Auferstehung Christi als im göttlichen Heilsrathschlusse begründet vorherverkündigt sei, diente, wie schon S. 158 bemerkt, nur zur festen Begründung ihres Glaubens, der durch das leere Grab und die Erscheinungen des Auferstandenen gewekt war. — V. 10. Die beiden Jünger gingen nun (οὖν nachdem sie aus dem Befunde des leeren Grabes den Glauben an seine Auferstehung gewonnen hatten) vom Grabe fort πρὸς ἑαυτούς d. h. nach Hause.

V. 11—18. **Die der Maria Magdalene zuteil gewordene Erscheinung Christi.**[1] — V. 11. Als die Jünger nach Hause gingen,

1) V. 11. Der Rec. πρὸς τὸ μνημεῖον (in *KOUX a.*) haben *Griesb.* u. *Tisch.* πρὸς τῷ μνημείῳ in *ABDEGHL al.* vorgezogen. — V. 13. Das durch *ABDLOX al.* bezeugte καὶ vor λέγουσιν hat *Tisch. 8* nach ℵ *a b d f g* Vlg. getilgt, ohne

blieb Maria beim Grabe außen stehen weinend. Daß sie nämlich den beiden Jüngern zum Grabe nachgefolgt, ist in δὲ εἱστήκει angedeutet: die Jünger gingen nach Hause, Maria aber stand bei dem Grabe. Irrig wird von *Mey.* u. A. angenommen, daß sie die Jünger nicht mehr dort getroffen habe und diese einen anderen Weg zurückgegangen seien. Κλαίουσα laut weinend darüber, daß Jesus nicht im Grabe zu finden, also nach ihrer Meinung sein Leichnam von jemand weggenommen war (v. 13). Die beiden Jünger hatten von ihrer Glaubensahnung, daß Jesus auferstanden sei, ihr nichts gesagt. Sie waren selbst ihrer Sache nicht gewiß und würden auch schwerlich die Maria davon überzeugt und zum Verlassen des Grabes bewogen haben. — V. 12 f. Weinend sieht sie sich bückend ins Grab hinein und schaut da zwei Engel in weißen Gewändern (λευκοῖς *sc.* ἱματίοις) sitzend, den einen zu Häupten, den andern zu den Füßen da, wo Jesu Leichnam gelegen war. Sie hatten Jesu Leichnam in Frieden gehütet und konten von seiner Auferstehung Zeugnis geben (*Lthdt.*). — Die Engel sprachen zu ihr: „Weib, warum weinest du?“ Sie antwortet: „Weggenommen haben sie meinen Herrn, und ich weiß nicht, wo sie ihn hingelegt haben.“ — Diese Engelerscheinung ist ohne Zweifel dieselbe, von welcher die Synoptiker erzählen, daß nicht Maria Magdalene allein, sondern auch die mit ihr zum Grabe gekommenen Frauen Engel im Grabe sahen, welche ihnen die Auferstehung des Herrn verkündigten und sie beauftragten, dies den Jüngern kund zu thun (Mtth. 28, 1. 5—7. Mrk. 16, 1—7. Luk. 24, 1—7). Die Differenz, daß Johannes nur die Maria Magd. nent, bildet keinen triftigen Grund gegen diese Combination. Die Frauen gingen zum Grabe, um die Salbung von Jesu Leichnam zu beendigen. Mit diesem Vorhaben zeigten sie zwar ihre innige Liebe und Verehrung gegen Jesum, aber eine heilsgeschichtliche Bedeutung konte die Salbung des Leichnams nicht haben, und sie wurde auch durch die Auferstehung des Herrn vereitelt. Daher wird sie weder von Johannes noch von Matthäus erwähnt. — Die vier evangelischen Berichte lassen sich ohne Schwierigkeit so mit einander vereinigen: Am Sonntag morgens gingen Maria und die anderen galiläischen Frauen zum Grabe, um Jesu Leichnam zu salben. Als sie dahin kamen und den Stein abgewälzt sahen, eilte Maria Magd. zurück, um dies dem Petrus und Johannes anzuzeigen, während die anderen Frauen beim Grabe blieben und die Ankunft der beiden Jünger erwarteten. Als diese dann eiligst zum Grabe gekommen waren und beim Eintreten in dasselbe es leer fanden, gingen sie wieder nach Hause. Die Frauen aber blieben noch eine Weile beim Grabe stehen und erblikten, als sie in dasselbe hineinschauten, zwei Engel, die ihnen die Auferstehung des Herrn verkündigten, wie Mtth., Mrk. u. Luk. erzählen. Diese Engel-

---

zureichenden Grund. — In v. 16 ist Ἑβραϊστί (bei *Griesb.*, *Tisch.*), welches in der Rec. mit *AEGKLMS al.* fehlt, und vielleicht nur als selbstverständlich weggelassen wurde, durch ℵ*BDLOX* ausreichend bezeugt. — V. 17. Das μου bei πατέρα in der ersten Vershälfte (Rec.) fehlt in ℵ*BD al.* und ist wol nur aus der zweiten Vershälfte heraufgenommen.

erscheinung berichtet auch Johannes in v. 12, sezt aber die Freudenbotschaft der Engel als bekant voraus, und teilt in v. 13 nur die an die Maria gerichtete Frage: ‚Weib, warum weinest du?' mit, um daran sofort die Erscheinung des Auferstandenen, die Maria dort erlebte, anzureihen. Die anderen Frauen waren vermutlich gleich nach der Verkündigung der Auferstehung des Herrn fortgegangen, um diese freudenreiche Engelbotschaft den Jüngern zu bringen. Maria Magd. hingegen war darüber, daß sie den geliebten Meister nicht mehr sehen solte, so tief in Schmerz versunken, daß sie sich nicht entschließen konte, die Grabesstätte sogleich zu verlassen.

V. 14. Als sie den Engeln ihren Kummer geklagt hatte, wandte sie sich um nach hinten — ob zufällig oder weil sie das Geräusch eines Anwesenden vernommen hatte, ist nicht angedeutet — und sah Jesum stehen, erkante ihn aber nicht, weil ihr der Gedanke an Wiedersehen zu ferne lag und sie sich vielleicht seine Erscheinung nicht in gewöhnlicher Menschenkleidung vorstellen mochte; aber gewiß nicht wegen seiner von Schmerz und Tod entstelten Züge, denn eine Entstellung der Züge kann bei dem Auferstandenen nicht vorausgesezt werden, oder wegen der geheimnisvollen Veränderung seiner Leiblichkeit (*Mey.*), wogegen der Umstand, daß sie ihn für den Gärtner hielt, entscheidend spricht. Jesus wolte nicht beim ersten Blick erkant sein. Er sprach zu ihr v. 15: „Weib, warum weinest du? Wen suchst du?" In der Meinung, daß der Fragende der Gärtner sei, antwortete sie: „Herr, wenn du ihn weggetragen hast, so sage mir, wo du ihn hingelegt hast, und ich will ihn holen", nämlich um ihn anderswo zu bestatten. Den Unbekanten für den κηπουργός Gärtner oder Eigentümer des Gartens zu halten, lag ihr nahe, da so früh am Morgen sich dort kein Fremder erwarten ließ; nicht weil er die Kleidung eines Gärtners anhatte (*Olsh., Lcke., Thol.*). Auch die Vermutung, daß derselbe den Leichnam an einen anderen Ort hingetragen habe, wird daraus begreiflich, daß das Grab nicht für Jesum hergerichtet war. Die Worte κἀγὼ αὐτὸν ἀρῶ sind schwerlich so gemeint, daß sie dies in eigener Person thun will, so daß man mit *Mey.* sagen könte: ‚die überschwängliche Liebe in ihrem Schmerze wägt ihre Kraft nicht', oder mit *Luther* (50 S. 427): ‚Sie vergißt alles beide, ihre weibliche Sitten und Person'. — V. 16. Da sagt Jesus ihr: „Maria". Der Ruf beim Namen mit der wolbekanten Stimme trift ihre Seele (*Lthdt.*). Sie wendet sich um und begrüßt ihn freudig mit *Rabbuni* d. h. mein Herr, als den nun erkanten Meister. Das στραφεῖσα sezt nicht voraus, daß sie sich vorher noch nicht ganz Jesu zugewandt hatte (*Lamp., Lcke., Hngstb.* u. A.), sondern nur daß sie, ohne auf eine Antwort zu warten, sich in ihrer Aufregung dem Grabe wieder zugewandt hatte (*Lthdt., Weiß*). Ihre Antwort teilt Johannes auf hebräisch mit, weil sie in das *Rabbuni* ihre ganze Seele gelegt hatte (*Stier, Lthdt.*). Ῥαββουνί die damalige jüdische Aussprache des targumischen und rabbinischen Wortes, welches *Buxtorf* רִבּוֹנִי vocalisirt hat, galt respectvoller als *Rabbi*; s. zu Mrk. 10, 51.

V. 17. Jesus sagte ihr weiter: „Rühre mich nicht an, denn ich bin

noch nicht aufgefahren zum Vater; gehe aber hin zu meinen Brüdern und sage ihnen: Ich fahre auf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gotte und eurem Gotte.“ Das μή μου ἅπτου mit dem angegebenen Grunde erscheint sehr auffallend, da Jesus bei anderen Erscheinungen die Jünger auffordert, ihn oder seine Wundenmale zu betasten, um sich von der Wirklichkeit seiner aus dem Tode erstandenen Person zu überzeugen. Es sezt aber voraus, daß Maria ihn nach der Begrüßung mit Rabbuni erfassen oder umfassen wolte. ἅπτεσθαι heißt sinnlich berühren, aber nicht berühren im Sinne des prüfenden Betastens (wie *Mey.*, *Bäuml.* es fassen, das wäre ψηλαφᾶν), sondern um einen Gegenstand zu erfassen und festzuhalten (*Steinm.* Auferstehungsgesch. S. 79 vgl. S. 169). — Da diese Offenbarung des Herrn mit der Mtth. 28 den galiläischen Frauen zuteil gewordenen zeitlich und sachlich zusammenfält und dort v. 9 von den Frauen gesagt ist: προσελθοῦσαι ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ, so haben *Lcke.*, *Maier*, *Lange*, *Hlgf.* u. *Ew.* das μή μου ἅπτου als Untersagung des Umfassens der Kniee und der Anbetung fassen wollen. Dagegen hat aber *Steinm.* mit Recht geltend gemacht, daß sowol der Ausdruck ἅπτου als die Rücksicht auf die Eigentümlichkeit der Magdalenerin, einer geheilten Dämonischen, darauf führe, das ἐκράτησαν zu betonen, daß also Jesus die Fortsetzung der durch seinen Tod unterbrochenen Gemeinschaft menschlichnahen Verkehrs abweist.[1] Dazu stimt auch der Grund οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα. Christus ist gekommen ‚nicht zur Repristination des früheren Verkehrs; er ist wiedergekommen, aber nicht um zu bleiben, sondern um zu scheiden‘ (*Steinm.* S. 170). Das Wiederkommen und Wiedersehen, welches er vor seinem Leiden den Jüngern zugesagt hat (14, 28. 16, 22), hatte er von seinem Hingange zum Vater abhängig gemacht. Demgemäß sagt er zur Maria: Ich bin noch nicht zum Vater aufgefahren. Erst wenn er zum Vater gegangen sein wird, will er kommen zu neuer, seiner Verklärung entsprechender Lebensgemeinschaft. Jezt ‚ist er ihr erschienen, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern lediglich um deretwillen, zu welchen er sie sofort entsendet: πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου‘ (*Steinm.*). Den Jüngern soll sie die Botschaft bringen: ‚Ich gehe zu meinem Vater und euerem Vater u. s. w.‘ Daß er aber sofort im Begriff stehe aufzufahren, also nicht aufgehalten sein wolle, weil er Eile habe, liegt weder in dem οὔπω ἀναβέβηκα, wie *Baur*, *Köstl.* u. A. meinen, noch in dem Präs. ἀναβαίνω, welches die Annahme einer mit der Auferstehung zusammen-

1) Nicht passend suchten *Chrys.*, *Theod. Mops.*, *Theophyl.*, *Euthym.*, *Erasm.* den Grund dieser Abweisung darin, daß sein schon göttlich gewordener Körper nicht mehr der gewöhnlichen Umgangsweise entspreche, und ganz verfehlt *Olsh.*, mit *Schleierm.* darin, daß sein körperlich verklärtes Leben noch zu zart gewesen sei, und *Weisse* gar darin, daß er noch körperlos gewesen sei und erst nach seiner Rükkehr zum Vater einen Körper habe wieder erhalten sollen. Eben so wenig liegt der Grund in einer Rücksichtnahme auf Decorum (*Mey.*) oder in dem Drängen auf Eile, sich nicht mit Umarmungen aufzuhalten (*Beza*, *Calov*, *Beng.* u. A.), worauf auch *Hofm.*'s Erklärung im Schriftbew. II, 1, 524 hinauskomt.

fallenden Himmelfahrt (*Weisse, Baur, Hlgf., Keim*) ebenso wenig fordert, wie die ähnlichen Präsentia ὑπάγω, πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα in den Abschiedsreden die unmittelbare Gegenwart ausdrücken. — Beachtung verdient die Bezeichnung der Jünger als ἀδελφούς μου, die hier zum ersten Male vorkomt, da der Ausspruch Jesu Mtth. 12, 50. Mrk. 3, 35 ganz anderer Art ist. Sie ist nicht blos Ausdruck der Liebesgemeinschaft, die nach wie vor bestehen, troz seiner bevorstehenden Erhöhung fortdauern soll (*Weiß*), um sie wegen ihrer Flucht zu beruhigen (*Beng., Lthdt.*), was hier ganz ferne liegt. Noch weniger ist diese Benennung nur um der Maria willen gewählt, die daraus entnehmen solte, daß die Erscheinung ihres Herrn noch keine überirdische und verklärte sei (*Mey.*). Auch nent er die Jünger nicht seine Brüder, um auf die durch seinen mit der Auferstehung versiegelten Versöhnungstod hervorgerufene innigere Gemeinschaft mit ihm hinzuweisen, indem sie dadurch, daß er sein Leben für sie hingegeben aus Freunden Brüder geworden 15, 15 (*Hngstb.*), was sich aus der angeführten Stelle gar nicht folgern läßt, sondern in Bezug darauf, daß sie in die Gemeinschaft seines Werkes eintreten, daß, wie der Vater ihn in die Welt gesandt hat, also auch sie in seinem Namen die gleiche Mission empfangen sollen (*Steinm.*). Seine Brüder sind sie geworden, wenn sein Gott auch ihr Gott, sein Vater auch der ihre ist, wenn sie in das unmittelbare Verhältnis zu Gott gelangt sind, welches er ihnen 16, 23 ff. in Aussicht gestelt hat. Dennoch sagt er nicht, ich fahre auf zu unserem Vater und unserem Gotte, sondern: ‚zu meinem Vater und eurem Vater und meinem Gotte und eurem Gotte'. Denn der Unterschied zwischen Christo und seinen Jüngern, nach welchem er *natura filius Dei*, sie *gratia Dei filii* sind, wird weder durch die Himmelfahrt Christi noch durch das Eintreten der Jünger in sein auf Erden vollbrachtes Werk geändert. — V. 18. Und Maria Magdal. that wie ihr geheißen war — Daß Jesus nach Erteilung dieses Auftrags vor ihren Augen verschwand, ist weder hier noch bei v. 23 u. 29 bemerkt, ergibt sich aber aus der Art seiner Erscheinungen unzweifelhaft.

V. 19—28. **Die Offenbarungen des Auferstandenen im Kreise der Jünger.** — Nicht lange nachdem der Herr sich der Maria als vom Grabe auferstanden zu erkennen gegeben und sie seinen Auftrag an die Jünger ausgerichtet hatte, erschien er dem Simon Petrus; wo und wie? ist nicht überliefert, da diese Erscheinung nur Luk. 24, 34 beiläufig erwähnt wird. Hierauf offenbarte er sich nachmittags den beiden nach Emmahus gehenden Jüngern (Luk. 24, 13—36) und am Abende den in Jerusalem bei verschlossenen Thüren versammelten Jüngern, worüber Luk. v. 36 u. 43 nur summarisch, Johannes hier umständlicher berichtet. Die beiden Berichte stimmen nicht nur hinsichtlich der Zeit, sondern auch der Sache nach überein. Luk. erwähnt zwar die Zeit nicht, aber aus der Frage Jesu: Habt ihr etwas zu essen? worauf die Jünger ihm ein Stück gebratenen Fisches vorlegen, ergibt sich, daß sie eben gegessen hatten oder wie es Mark. 16, 14 heißt, zu Tische saßen. Ferner heben beide Evangelisten das Plötzliche und Unerwartete und Geister-

hafte der Erscheinung hervor. Zwar ist der Zug, daß sie bei verschlossenen Thüren geschah, dem Johannes eigentümlich, wird aber erfordert zur Erklärung der Angabe des Luk., die Apostel haben geglaubt einen Geist zu sehen (*Hngstb.*). Endlich ist die Anrede: εἰρήνη ὑμῖν und die Art, wie Jesus sich ihnen zu erkennen gibt und ihnen Vollmacht für ihren Beruf erteilt, beiden Berichten gemeinsam.

Die Erscheinungen des Auferstandenen hatten nämlich einen doppelten Zweck; 1. den, die Jünger von der Realität seiner Auferstehung zu überzeugen und im Glauben an ihn zu befestigen; 2. den, sie in das apostolische Amt der Verkündigung des Evangeliums einzuweisen und mit den dazu erforderlichen Mitteln auszurüsten. Dem ersten Zwecke dienten die Erscheinungen, welche der Maria Magdal. und den Emmahusjüngern zu teil wurden, und warscheinlich auch die welche Petrus empfing, worüber genauere Nachrichten fehlen. Der Maria Magdal. und den Emmahusjüngern offenbarte er sich in so ganz menschlicher Weise, daß jeder Zweifel an der Wirklichkeit seiner persönlichen Auferstehung beseitigt werden solte, und doch auch zugleich so, daß seine Erscheinung den Eindruck einer Verwandlung seines Wesens, d. h. seiner Verklärung machen konte. Bei den folgenden Erscheinungen tritt die verklärte Gestalt stärker hervor und den hauptsächlichsten Zweck derselben bildet die Ausrüstung der Apostel für das Amt, zu welchem sie berufen waren.

V. 19—23. *Die Offenbarung am Abende des Ostersonntags.*[1] — V. 19. Am Abende des ersten Tages nach dem Sabbate, als die Thüren verschlossen waren, wo die Jünger sich befanden, aus Furcht vor den Juden, kam Jesus und stand in der Mitte und sagte ihnen: „Friede euch.“ Der Plur. θύραι steht öfter von einer Thüre, weil sie aus zwei Flügeln bestand. τῶν θυρῶν ist die Eingangsthür zu dem Local, in welchem die Jünger versammelt waren. Das Verschlossensein der Thür aus Furcht vor den Juden erwähnt Johannes, nicht um die Situation der Jünger zu bezeichnen (*Lcke.*), so daß man das Oeffnen der Thür bei dem Kommen Jesu ergänzen dürfte (*Schleierm.* L. J. S. 474). Es soll vielmehr das Eintreten Jesu als ein wunderbares charakterisiren, doch nicht so, daß bei Jesu Kommen die Thüren sich plötzlich von selbst öffneten (*Hieron., Calv., Beza, Bg.-Cr.* u. A.), sondern daß Jesus troz der verschlossenen Thüren plötzlich in der Mitte des Zimmers

1) V. 19. Das συνηγμένοι (Rec. mit *EGKLM al.*) fehlt in ℵ*ABDIΛ al.* und ist von *Tisch. 8* als Glossem gestrichen. — V. 20. Die Rec. ἔδειξεν αὐτοῖς — καὶ τὴν πλευρὰν αὐτοῦ mit *EGKLM al.* ist wol nur Aenderung der Lesart ἔδειξεν — καὶ τὴν πλευρὰν αὐτοῖς in ℵ*ABDI*, welche *Tisch. 8* aufgenommen hat. — In v. 21 hat *Tisch. 8* ὁ Ἰησοῦς der Rec., die durch *ABIΓΔΛΠ al.* beglaubigt ist, gestrichen, weil es in ℵ*DLOX*, Codd. der It., Vlg. u. a. Verss. fehlt, aber vielleicht nur in der Abbreviatur *OIC* nach — *OIC* ausgefallen ist. — V. 23. ἄν für ἐάν in *AD* ist durch ℵ*BILOX al.* überwiegend bezeugt. Statt ἀφίενται Rec. mit *EGIKMS al.* haben *Griesb.* u. *Tisch.* nach ℵ^{c}*ADLOX* u. Kchvv. ἀφέωνται aufgenommen, die in Mtth. 9, 2. 5. Mrk. 2, 5. Luk. 5, 20. 23. 7, 47 vorkommende Form, die aber für Präteritum gehalten hier wegen des folgenden κεκράτηνται hereingekommen sein kann.

stand (ἔστη εἰς τὸ μέσον er stand in die Mitte hin) zum Zeichen, daß seine Leiblichkeit nicht mehr an die Schranken des irdischen Lebens gebunden, er also in verklärtem (geistigen) Leibe auferstanden war. Dieses Erscheinen ist zwar ein Wunder, von dem unser an Raum und Zeit gebundenes Denken keine Vorstellung hat, doch unbegreiflich nur unter der Voraussetzung, daß die Verklärung mit der Auferstehung nur begonnen habe und dann successive bis zur Himmelfahrt vor sich gegangen sei. οἱ μαθηταί sind nach v. 21 u. 24 die Apostel mit Ausnahme des Thomas. Nach Luk. 24, 33 waren auch andere noch zugegen, nämlich die Emmahusjünger, die den Aposteln noch ihr Erlebnis erzählten, als Jesus in der Mitte stand (v. 36). Ein Widerspruch liegt in dieser Angabe nicht, da Johannes nicht ausdrücklich sagt, daß nur die zehn Apostel beisammen waren, und auch v. 21 diese Annahme nicht bestimt fordert. εἰρήνη ὑμῖν das hebr. שָׁלוֹם לָכֶם, die gewöhnliche Grußformel bei den Juden, hat im Munde des verklärten Christus reale Bedeutung. Christus wünscht nicht blos Frieden, sondern bringt und gibt ihn; vgl. 14, 27. 16, 33. — V. 20. Darauf zeigte er ihnen die Hände und die Seite, damit sie sich an den Wundenmalen von der leibhaftigen Identität seiner Person überzeugen solten. Statt der Seite nent Luk. v. 40 die Füße. Eine Differenz die nur zeigt, daß die Evangelisten nicht auf vollständige Aufzählung aller Einzelheiten ausgingen. Für den bestimten Zweck hielten sie die Nennung zweier Körperteile mit den Wundenmalen für genügend.

V. 21. Als nun die Jünger daran freudig den Herrn erkanten, wiederholte er sein „Friede euch", natürlich weder als Eintritts- noch (wie *Lcke., Bg.-Cr.* u. A. meinen) als Abschiedsgruß, sondern als Einleitung zu dem folgenden Auftrage: „Wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch", als */undamentum missionis,* wie *Beng.* treffend bemerkt. Frieden bringt er ihnen, da er nun wieder zu ihnen komt, und zwar Frieden für den Auftrag, mit dem er sie sendet, das Werk der Erlösung zu verkündigen, zu dessen Vollbringung der Vater ihn in die Welt gesandt hat. ‚Wie er *patris apostolus* war (17, 18. Hebr. 3, 1), so sollen sie *Christi apostoli* sein, nämlich Verkündiger, Zeugen, Diener des Worts (*Lthdt., Hngstb. God.*). — Das Präs. πέμπω drükt wie ἀναβαίνω (v. 17) das unmittelbar Bevorstehende aus, ist aber nicht so zu pressen, daß die Aussendung sofort geschehen soll. Wie das ἀναβαίνω nicht zu der Annahme berechtigt, daß Jesus gleich nachdem er der Maria Magdal. erschienen war, gen Himmel gefahren sei, so ist auch mit πέμπω nicht gesagt, daß die Jünger am nächstfolgenden Tage die Verkündigung des Evangeliums beginnen sollen. Das Präsens markirt nur den Anfang der Mission, der mit der Auferstehung Christi gegeben war. Sobald sie von seiner Auferstehung fest überzeugt worden, war die Zeit ihrer Sendung gekommen. Der Tag aber sowol seiner Auffahrt als auch ihrer Aussendung hing ab von der Wirkung, welche diese erste Offenbarung auf die Jünger übte, nämlich davon daß sie durch dieselbe schon im Glauben an seine Auferstehung so fest gegründet wurden, um die ihnen übertragene Mission erfolgreich ausrichten zu können. Dies

war, wie das Verhalten des nicht anwesenden Thomas zu der Mitteilung der anderen Apostel von dieser Offenbarung zeigt, noch nicht der Fall. Aus diesem Grunde erschien der Herr nicht nur nach acht Tagen wieder, um den Thomas von seiner Auferstehung zu überführen, sondern auch später noch sowol den Aposteln als einem größeren Kreise von Jüngern, bevor er mit der Himmelfahrt leiblich sichtbar ganz von ihnen schied. — V. 22 f. Und als er dies sagte, hauchte er sie an und spricht zu ihnen: „Nehmet heiligen Geist. Wenn ihr welchen die Sünden erlasset, so werden sie erlassen; wenn ihr sie welchen behaltet, so sind sie behalten". Das Anhauchen ist nicht blos Sinnbild der Mitteilung (*de W.*), sondern zugleich reale Mitteilung. ‚Wie es Gen. 2, 7 von Gott heisst ἐνέφυσεν (LXX), so ähnlich hier von Christo' (*Hngstb.*). Wie Gott dem ersten Menschen den Lebenshauch einbläst und der Mensch also zum lebendigen Wesen wird, so wirkt hier der Odem des verklärten Christus neues Leben in den Jüngern. Dies liegt in dem Aorist λάβετε, womit er nicht den erst künftigen Empfang (*Chrys., Theophyl., Grot., Neand.* u. A.) verheißt, sondern den jetzigen wirklichen Empfang ausspricht, wie *Orig., Cyrill., Calv., Calov,* auch *Lcke., Thol., Lange, Hngstb., Göd., Lthdt., Weiß* u. A. anerkennen. Damit ist jedoch nicht die Parakletverheißung gemeint und die Himmelfahrt als vorausgegangen gedacht (*Baur, Köstl., Hlgf.*) oder Pfingsten auf den Ostertag verlegt (*Keim III, 614*). Denn diese Geisteserteilung war nur ein Anfang und ein Unterpfand der Pfingstmitteilung, die aber nicht mit *Weiß* u. A. für eine von der Geistesausgießung am Pfingstfeste verschiedene, Mitteilung des die Jünger für ihren Apostelberuf ausrüstenden Geistes, der Jesum für seine Amtswirksamkeit ausgerüstet hatte', zu halten ist. Für diese schon von älteren Dogmatikern aufgestellte Unterscheidung zwischen der *gratia ministerialis* und der pfingstlichen *gratia* χαρισματική fehlen klare Schriftzeugnisse. Zwar macht *Weiß* (bibl. Theol. des N. T. §. 154 S. 675 d. 3. A.) hierfür geltend, daß laut v. 23 Christus den Aposteln von seinem heiligen Geiste mitgeteilt habe, damit sie zu unterscheiden wissen zwischen läßlichen und Todsünden und danach die Vergebung aussprechen oder verweigern können. Allein die Stelle 1 Joh. 5, 6, wo von läßlichen und Todsünden eines Bruders, für welche die Christen bitten und nicht bitten sollen, die Rede ist, gehört gar nicht hierher, wo es sich um die Vollmacht handelt Sünde zu vergeben und zu behalten, welche Christus den Aposteln erteilt, und zwar mit für Leben und Tod, Seligkeit und Verdammnis entscheidender Kraft. Nur des Menschen Sohn hat die ἐξουσία gehabt, auf Erden die Sünden zu vergeben (Mtth. 9, 6). Diese überantwortet er jetzt an die, welche er sendet, gleichwie der Vater ihn gesandt hat. Die Ausübung dieser Macht setzt zwar den Empfang heiligen Geistes voraus, daher Christus sie hier an das λάβετε πνεῦμα ἅγιον anknüpft; aber niemand hat die Macht, Sünde zu vergeben und zu behalten, weil er die Gabe des Geistes empfangen, sondern nur der, welchem des Menschen Sohn die Vollmacht dazu erteilt hat (s. *Steinm.* S. 186). Gegen die Annahme, daß diese Macht auf einer speciellen Gabe heiligen

Geistes beruhe, der von dem am Pfingstfeste über die Jünger ausgegossenen heiligen Geiste verschieden sei, spricht entscheidend die am Tage der Himmelfahrt den Jüngern erteilte Verheißung: λήψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς Act. 1, 8.[1] Denn die Unterscheidung zwischen πνεῦμα ἅγιον und τὸ ἅγιον πνεῦμα begründet keine qualitative Verschiedenheit des Geistes, sondern nur einen quantitativen Unterschied der Geistesmitteilung, wogegen sich der Ausspruch des Täufers: Gott gibt den Geist nicht nach dem Maße 3, 34, nicht anführen läßt, da dieser Ausspruch nach dem Contexte auf Jesum, den Gott gesandt hat, sich bezieht. Die Erteilung des heil. Geistes richtet sich vielmehr sowol nach der geistigen Fähigkeit des Empfängers als auch nach dem Zwecke, zu welchem er erteilt wird. πνεῦμα ἅγιον steht hier ohne Artikel, weil Jesus, die Handlung des Anhauchens deutend, nur sagen will, daß die Jünger für ihr amtliches Wirken der Gabe heiligen Geistes bedürfen, und die symbolische Handlung selbst nur ein *arrha pentecostes* (*Beng.*), nur eine Erstlingsgabe des Geistes andeuten soll, den er ihnen in den Abschiedsreden nicht blos für die Erkentnis der ganzen Wahrheit, sondern zugleich für das Amt des Zeugnisses von ihm (15, 26. 27) nach seiner Himmelfahrt verheißen hatte. Eine Verheißung, die er vor seiner Himmelfahrt mit dem Zusatze „καὶ ἔσεσθέ μοι μάρτυρες in Jerusalem und ganz Judäa und Samaria bis an das Ende der Erde" (Act. 1, 8) erneuert.

Der Beruf von Christo zu zeugen bestand aber darin, daß sie die von Christo vollbrachte Erlösung der Menschheit von Sünde und Tod verkündigten, zur Buße und zum Glauben aufforderten und den Gläubigen Vergebung der Sünde, Leben und Seligkeit, den Ungläubigen Tod und Gericht predigten. Für diesen Beruf rüstet der Herr sie mit der Kraft, Sünden zu vergeben und zu behalten, aus. ἀφιέναι loslassen,

---

1) Zwar macht *Weiß* für die Unterscheidung noch geltend, daß der Apostel wie Jesus selbst die Sendung des Geistes von seinem Hingange zum Vater (16, 7) und seiner damit gegebenen himmlischen Verherrlichung abhängig mache, weil erst mit seiner definitiven Heimkehr zum Vater sein irdisches Lebenswerk abgeschlossen und damit Raum gemacht war für die neue Epoche der Heilsgeschichte, welche mit der Sendung des Geistes begint. Die Anhauchung hier aber könne schon darum nicht die eigentliche Geistesmitteilung sein, weil die Jünger dieselbe nicht als Vertreter der Gläubigen überhaupt, sondern speciell als seine Gesandten (v. 21) empfangen, während die Geistesmitteilung nicht an einen besonderen Beruf, sondern nur an den Glauben (7, 39) und die Bewährung der Jüngerschaft (14, 15 f. 1 Joh. 3, 24. 4, 13) geknüpft erscheine und daher nicht blos den Aposteln zuteil werde, wie aus 15, 26. 27 erhelle (Bibl. Theol. §. 155ª S. 675). Aber der erste dieser Gründe wird schon dadurch hinfällig, daß Jesus auch hier (v. 17) den Aposteln durch Maria Magd. hatte mitteilen lassen, daß er zum Vater auffahre, und die Sendung des Geistes, wenn sie auch erst nach seinem definitiven Hingange zum Vater erfolgte, doch eine Geistesmitteilung als ἀπαρχή des zu sendenden Geistes nicht ausschließt. Ebenso wenig wird der Pfingstgeist dadurch, daß sein Empfang an den Glauben und die Bewährung der Jüngerschaft geknüpft erscheint und nicht auf die Apostel beschränkt wird, sachlich als von dem hier durch Anhauchung den Jüngern mitgeteilten Geiste verschieden erwiesen.

nämlich von der Schuldhaft Gottes, und der Gegensatz κρατεῖν festhalten, so daß sie in der Haft bleiben (*Lthdt.*); auf die Sünde übertragen: vergeben und behalten, d. h. nicht vergeben. Dieses ihr Wort soll Giltigkeit vor Gott haben. κεκράτηνται das Perfectum gegenüber dem Präs. ἀφίενται (ἀφέωνται) steht, weil das κρατεῖσθαι auf Seiten Gottes kein besonderer Act wie das ἀφιέναι ist, sondern einen dauernden Zustand ausdrükt. — In dieser Verheißung des Herrn ist, wie unsere alten Dogmatiker lehrten, den Aposteln die *potestas clavium* verliehen, freilich nicht die disciplinarische Thätigkeit vom Amte der Schlüssel im kirchenpolitischen Sinne, von Absolution und Excommunication, die nur folgeweise daraus abgeleitet werden kann, wol aber die Macht der Sündenvergebung und der Verweigerung derselben, die sich aus der Predigt des Evangeliums ergibt und davon nicht trennen läßt. Die Worte: wenn ihr welchen die Sünden vergebet u. s. w., sind nicht blos ‚eine Versicherung, daß ihr Vergeben und Behalten der Sünden eine Warheit ist, weil der, welcher sie sendet ihn zu verkündigen, die persönliche Sündenvergebung ist' (*Hofm.* Schriftbew. II, 1 S. 523 u. II, 2 S. 271), sondern im Zusammenhange mit dem λάβετε πν. ἅγ. eine Verleihung der mit der Gabe des heil. Geistes ihnen zugesicherten Kraft und Macht, Sünden zu vergeben und zu behalten. Daneben läßt sich auch, wie schon bemerkt, die folgende Pfingstthatsache aufrecht erhalten. Die Verleihung dieser Macht schließt nicht die sofortige Ausübung derselben in sich, sondern die Ausübung hängt von der Aussendung ab, welche der Herr Luk. 24, 49 an den Empfang der Verheißung des Vaters d. i. der Ausgießung des Geistes am Pfingstfeste knüpft und auch nach Mtth. 28, 19 f. erst unmittelbar vor seinem Scheiden von der Erde vollzieht.

Wenn übrigens diese Geisteserteilung nur den Zweck hatte, den Jüngern ihre Sendung und die Pfingstmitteilung unterpfändlich zu verbürgen, so war bei diesem vorbereitenden Acte weder die Anwesenheit sämtlicher Apostel erforderlich, noch die nach Luk. 24, 33 u. 36 vorauszusetzende Gegenwart von Nichtaposteln, wie der Emmahusjäuger und warscheinlich auch der nicht zu den Aposteln gehörenden ἀδελφοί Jesu, die wir Act. 1, 14 gleich nach der Himmelfahrt einmütig bei den Aposteln finden, störend oder hinderlich. Denn diese Offenbarung des Herrn hatte ja zunächst den Zweck, die Jünger, nicht blos die Apostel, von der Wirklichkeit seiner Auferstehung zu überführen, und dann auf Grund dieser Ueberführung den weiteren Zweck, die Apostel für das Amt des Zeugnisses, zu dem sie erwählt waren, auszurüsten. Wenn nun der Herr, nachdem die anwesenden Jünger ihre Freude über seine Auferstehung geäußert, seinen Friedensgruß wiederholt und sagt: ich sende euch, wie mich der Vater gesandt hat, so erkanten die Anwesenden aus diesen Worten, daß dieselben mit dem was er weiter sagte, nur den Aposteln gelte. Dem abwesenden Thomas aber wurde acht Tage später die Auferstehung des Herrn in besonderer Weise vergewissert, ohne daß der Auferstandene dabei nachholte, was er den Zehn zugesagt und erteilt hatte, weil was ihm ent-

gangen war durch die Ausgießung des Geistes am Pfingstfeste ersezt wurde.

V. 24—29. *Die dem Thomas zuteil gewordene Offenbarung.*[1] — V. 24. Bei der Erscheinung Jesu am Abende des Ostersonntags war Thomas nicht zugegen. Warum er nicht bei den anderen Aposteln war, darüber fehlen uns für irgend warscheinliche Vermutungen bestimte Anhaltspunkte. Ueber den Zunamen Δίδυμος s. zu 11, 16. τῶν δώδεκα ist üblich gewordene Bezeichnung der Apostel, obgleich damals ihre Zahl nur elf betrug. — V. 25. Als ihm die anderen Jünger sagten: wir haben den Herrn gesehen, erklärte er: „Wenn ich nicht in seinen Händen das Nägelmal sehe und lege meine Finger in die Nägelstelle und lege meine Hand in seine Seite, werde ich nicht glauben." Die Jünger hatten gewiß ihre Mitteilung nicht auf die Worte: wir haben den Herrn gesehen, beschränkt, die der Evangelist als die Hauptsache allein erwähnt, sondern hatten wol den ganzen Vorgang erzählt. Aber Thomas verlangt nach seiner ‚kritischen Verstandesrichtung' (*Mey.*) für das Höchste was sein Glaube fassen soll, auch die sicherste Gewähr (*Weiß*). In seinem Trübsinne will er sich nicht durch voreilige Hoffnungen täuschen lassen. Daß er nicht sagt: *si videro credam,* sondern nur: *nisi videro non credam,* das lautet nicht wie feste Gewißheit, daß dies nie geschehen werde (*Beng., Lthdt.*), sondern nur daß die Erwartung der Auferstehung ihm ganz ferne lag (*Weiß*). Statt τύπον haben die ältesten Codd. in zweiter Stelle τόπον Ort, Stelle, ganz passend. Die Nennung der Nägelmale nur an den Händen und der Seite, nicht auch an den Füßen, liefert natürlich keinen Beweis gegen die Annagelung der Füße bei der Kreuzigung, wie noch *Lcke.* u. *de W.* meinten. Die Erwähnung auch der Füße wäre eine zu übertriebene Forderung gewesen. Die Erwähnung der Seitenwunde sezt übrigens voraus, daß er von dem Lanzenstich weiß. Doch läßt sich daraus nicht mit *Hngstb.* schließen, daß er die Kreuzigung mit angesehen habe. Jedenfalls hatte er von Augenzeugen das Einzelne sich mitteilen lassen. — V. 26. Nach acht Tagen waren die Jünger und Thomas bei ihnen, wieder an demselben Orte wie am Osterabende bei verschlossenen Thüren versammelt. Da erschien Jesus wieder, mit dem Gruße des Friedens in ihrer Mitte stehend. In der Zwischenzeit hatte ohne Zweifel keine Erscheinung stattgefunden. Acht Tage d. i. eine Woche (vgl. Luk. 9, 28) lang wartet Jesus ‚teils um wieder *seinen* Tag zu wählen, teils um den Jüngern Zeit zu lassen, aus der erlebten Thatsache die Consequenzen für ihre Erkentnis Jesu und der Schrift zu ziehen' (*Lthdt.*). Aus dem πάλιν ἦσαν ἔσω οἱ μαθηταί erhellt unzweifelhaft, daß die Erscheinung in demselben Locale wie die erste erfolgte, und nicht mit *Wetstein* u. *Olsh.* nach Galiläa zu verlegen ist. Auch die

1) V. 25. Das zweite τὸν τύπον τ. ἥλ. der Rec. mit ℵ^{c}*BDSX al.* ist warscheinlich nach dem ersten conformirt und τὸν τόπον τ. ἥλ. in *AI* 47. 56. 58. *a b c g q,* Vlg., Syr., Pers., Armen. u. *Orig.* (mit *Tisch. 8*) vorzuziehen. — V. 28. Das καί vor ἀπεκρίθη in Rec. mit ΑΓΔΛΠ *al.* ist als Zusatz zu streichen. Ebenso Θωμᾶ hinter με, welches nur Minuskeln haben.

Jünger mochten die Wiederkehr des Wochentags der Auferstehung und ersten Offenbarung Christi zur Versammlung in demselben Locale gewählt haben, um das Gedächtnis derselben zu feiern. Da erschien der Auferstandene wiederum, plötzlich in ihrer Mitte stehend, hauptsächlich um den Thomas von seinem Unglauben zu heilen. — V. 27. Sich an ihn wendend sagt Jesus: „Reiche deine Finger her und siehe meine Hände, und reiche deine Hand her und lege sie in meine Seite, und werde nicht ungläubig sondern gläubig.“ Die Nägelmale in den Händen soll Thomas fühlen und sehen (ἴδε), das Wundenmal in der Seite nur fühlen, unter dem Kleide. Jesus gewährt ihm war er verlangt hatte. Selbstverständlich hatte Jesus das Verlangen des Thomas nicht von den Jüngern erfahren (*Lcke.*); er war ihnen ja in der Zwischenzeit nicht erschienen, sondern wußte es vermöge seiner übernatürlichen Erkentnis der irdischen Vorgänge. Dem οὐ μὴ πιστεύσω des Thomas hält Jesus die Mahnung entgegen: μὴ γίνου ἄπιστος ἀλλὰ πιστός werde (nicht: sei) nicht ungläubig sondern gläubig. Diese Mahnung geht nicht auf die Stimmung (*de W.*), sondern auf sein skeptisches Verhalten zur Heilsoffenbarung in Jesu (*Lthdt.*). Troz seines Zweifelns an der Auferstehung Jesu war er nicht ἄπιστος d. h. ohne Glauben an Christum, stand aber in Gefahr, den Glauben zu verlieren. Davor warnt ihn der Herr.

V. 28. Dieses Wort Jesu verbunden mit dem Eindruck seines wunderbaren Erscheinens überwand den Zweifel. Der Glaube bricht mit Macht hervor in dem Bekentnisse: „Mein Herr und mein Gott“, ohne der Befühlung der ihm gezeigten Wundenmale zu bedürfen. Die Worte: mein Herr u. mein Gott, sind natürlich weder ein an Gott gerichteter staunender Ausruf (*Paul.* u. Socinianer) noch ein Lobpreis Gottes für das Wunder (*Theod. Mops.*), sondern wie εἶπεν αὐτῷ lehrt, ein an Jesum gerichtetes Bekentnis des Glaubens, daß er sein Herr und sein Gott ist. ὁ θεός μου sagt die wahre Gottheit aus. Die Jünger nanten Jesum gewöhnlich ὁ διδάσκαλος und ὁ κύριος (vgl. 13, 13), Thomas aber nent ihn hier nicht nur ὁ κύριός μου sondern auch ὁ θεός μου. Er hat nun Christum nicht nur als seinen Herrn, sondern auch als seinen Gott erkant. Diese von Thomas hier ausgesprochene Erkentnis Jesu ist das erste volle Bekentnis, welches die Jünger von Christo ablegen, und das bald das gemeinsame Bekentnis der christlichen Kirche geworden ist. Das Bekentnis des Petrus, um dessentwillen Jesus ihn selig pries, da es ihm nicht Fleisch und Blut, sondern sein Vater im Himmel offenbart habe, Matth. 16, 16 lautete: ‚Du bist Christus der Sohn des lebendigen Gottes‘. Diese Erkentnis hatte Petrus aus dem Zeugnisse Jesu, daß er von Gott gekommen sei und der Vater ihn gesandt habe, gewonnen. Wenn nun auch Christus als der Sohn Gottes in Wesensgemeinschaft mit Gott steht, so ist damit doch die wahre Gottheit Christi nicht so ausgesprochen, wie sie Thomas hier auf Grund der Auferstehung Christi, die ihm zur Gewißheit geworden, ausspricht. Darüber bemerkt schon *Calvin: fatetur Thomas Christum esse Dominum suum; deinde altius conscendit ac Deum quoque nominat* — und: *emphatice etiam suum bis appellat, ut declaret ex vivo et serio*

fidei sensu se loqui. Alle Versuche, den Inhalt dieses Bekentnisses abzuschwächen, scheitern daran, daß Jesus dasselbe annimt: *agnovit Christus, utique repulsurus, si falso dictus fuisset Deus (Erasm.),* und daß auch der Evangelist in diesem Bekentnisse sichtlich die Bestätigung dafür findet, wie die Vollendung der Selbstoffenbarung Jesu die Gläubigen eben zu der Erkentnis geführt hat, die er an die Spitze des Evangeliums (1, 1) gestelt hat (*Weiß*).[1]

V. 29. Jesus antwortet: „Weil du mich gesehen hast, hast du geglaubt (bist du zum Glauben gekommen). Selig sind die nicht sahen und glaubten" (ohne gesehen zu haben glauben). πιστεύειν ist der Glaube an Jesu Gottheit, den Thomas bekant hat: Durch das Perfect πεπίστευκας wird dieser Glaube als dauernd gewonnen bezeichnet. Die Aoriste im zweiten Satzo drücken nicht ein Pflegen aus, sondern sind mit *Mey.* u. *Lthdt.* so zu erklären, daß die μακαριότης eintritt, wenn sie glauben, und von dieser aus rückwärts betrachtet die Glaubenden als solche bezeichnet werden, welche nicht gesehen und doch geglaubt haben. Den ersten Satz ὅτι ἑώρακας *cet.* fassen *Griesb., Scholz, Schm., Ew., Mey., God., Weiß* als Frage, wodurch das durch das nachdrücklich vorangestelte ὅτι ἑώρακ. με angezeigte Rügende der Worte lebendiger hervortrete. Aber die Rüge liegt schon in dem folgenden μακάριοι *cet.* und sie besonders hervorzuheben, war kein Anlaß vorhanden, da der Auferstehungsglaube aller Apostel auf Augenzeugnis beruht. Auch liegt eine milde Rüge schon in den einfach (ohne Frage) gesprochenen Worten, wogegen die Frageform einen Zweifel an der Völligkeit des Glaubens andeuten würde, zu dem das Bekentnis des Thomas keinen Anlaß bot. Jesus erkent seinen Glauben als Thatsache an und zieht daraus nur für die Folgezeit, da er nicht mehr sichtbar erscheinen werde, die Folgerung, daß das Gesehenhaben für den Glauben nicht erforderlich ist, sondern dafür das Zeugnis der Augenzeugen genügen soll. Mit dem μακάριοι *cet.* spricht er auch dem Thomas das Seligsein nicht ab, denn er ist ja zum Glauben an den Sohn Gottes, welcher Leben und Seligkeit gibt, durchgedrungen, sondern deutet nur hin auf die Zeit, in welcher die ganze Kirche für ihren Glauben an Jesum Christum, den Sohn Gottes, an das Zeugnis der Apostel und ersten Jünger, welche den Auferstandenen gesehen haben, gewiesen sein wird. Von dieser Zeit an werden nur die welche glauben ohne zu sehen, zur

---

1) Dagegen kann weder die Bemerkung von *Lücke,* daß Thomas nicht in dogmatischer Stimmung gewesen und θεός nach 10, 35 von sehr schwankender Bedeutung sei, noch die Berufung auf den mächtigen Effect (*Mey.*) oder ‚den Ausdruck eines überwältigten Gefühls' (*Beyschl.* z. joh. Fr. S. 227 Note), einen triftigen Einwand liefern; denn die begrifflich dogmatische Bestimtheit des Ausdrucks komt hierbei gar nicht in Betracht. Und auch der Hinweis auf das kurz vorhergehende ‚Mein Gott und euer Gott' v. 17 aus Jesu eigenem Munde (*Beyschl.*) ist nicht geeignet, das Bekentnis der Gottheit Christi im Munde des Thomas in einen ‚auf die Gottesherrlichkeit des in seiner Erhöhung begriffenen Messias, nicht auf dessen ursprüngliche Gottpersönlichkeit' abzielenden Ausruf abzuschwächen.

Seligkeit gelangen (vgl. 1 Petr. 1, 8), und die welche nur glauben wollen, wenn sie sehen, des Heils verlustig gehen.

V. 30 f. **Schluss des Evangeliums.**[1] — V. 30. „Viele nun und auch andere Zeichen that Jesus vor den Jüngern, die nicht in diesem Buche geschrieben sind.“ πολλὰ μὲν οὖν *multa quidem igitur* dient zur abschließenden Zusammenfassung (*Mey., Lthdt., Weiß*), und καί nach πολλά bed. *et quidem alia.* Diese Worte zeigen klar, daß der Evangelist nicht blos die σημεῖα meint, durch welche Jesus sich als auferstanden erwiesen hat (*Chrys., Theophgl., Euthym., Luther, Beza, Calov, Olsh., Lcke., Baur* u. A.), sondern mit Einschluß der Erscheinungen des Auferstandenen überhaupt alle Zeichen, durch die er sich als Sohn Gottes erwiesen hat, also alle in *c.* 1—20 erzählten σημεῖα und dazu noch andere, die er in seinem Evangelium nicht beschrieben hat. ἐνώπιον τ. μαθητῶν sezt Johannes hinzu, nicht um die Glaubwürdigkeit zu betonen (*Mey.*), sondern weil die σημεῖα zunächst für die Jünger geschahen, um in ihnen Glauben zu wecken, ohne damit die weitere Bestimmung der σημεῖα für das Volk und das Verrichten von Wundern vor dem Volk ausschließen zu wollen. τῷ βιβλίῳ τούτῳ ist unser viertes Evangelium, ohne irgendeine Hindeutung auf die drei ersten. — V. 31. „Diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes ist, und damit ihr glaubend Leben habet in seinem Namen.“ ταῦτα δέ *sc.* σημεῖα die in diesem Buche berichteten sind dazu geschrieben, den Glauben an Jesum als den Messias und Sohn Gottes zu wecken und zu fördern. ‚Glauben, nicht Gnosis will das Evangelium wirken und vermitteln; der Religion, nicht der Speculation will es dienen‘ (*Lthdt.*). πιστεύητε geht auf die Leser, für welche Johannes sein Evangelium bestimt, damit aber zugleich für die ganze Kirche geschrieben hat. Der Glaube hat zum Inhalte Jesum, daß er ὁ Χριστός der im A. T. verkündigte Messias und der Sohn Gottes, und zwar im vollen Sinne des Wortes, ist. Dieser Glaube schließt den Besitz des Lebens in seinem Namen in sich, d. h. des Lebens, welches durch die in Jesu Christo erkante Gnade und Warheit Gottes erzeugt wird.

Cap. XXI. Die Offenbarung des Auferstandenen am galiläischen Meere.

Da die lezten Verse des 20. Cap. einen förmlichen Schluß des Evangeliums zu enthalten scheinen, in c. 21, 24 u. 25 aber ein nochmaliger, nach Inhalt und Form befremdlicher Schluß folgt, so haben seit *Grotius* viele Ausll. die johanneische Abfassung des 21. Cap. in Abrede gestelt, andere aber

1) V. 30. Das αὐτοῦ bei μαθητῶν (Rec. mit ℵ*CDGHLM al.*) fehlt in *ABE KS*ΔΠ *al.* und ist von *Tisch. 8* gestrichen worden. — V. 31. Statt der Rec. πιστεύσητε (mit *ACDT al.*) hat *Tisch. 8* πιστεύητε nach ℵ*B* aufgenommen. Der Zusatz αἰώνιον bei ζωήν in ℵ*C*DL al.* u. Verss. fehlt in *ABC*³ΓΔΛΠ *al. a c m* Vlg. und ist als unecht zu tilgen.

dieses Cap. teils mit teils ohne v. 24 u. 25 als einen integrirenden Bestandteil des Evangeliums, den alle Handschriften und alten Versionen enthalten, verteidigt.[1] *Grotius* erklärte dieses Cap. für einen Nachtrag, welchen die ephesinische Gemeinde oder ihr Bischof nach dem Tode des Apostels zu dem Evangelium zugesezt habe *hoc maxime fine, ut ostenderetur impletum quod de longaevitate ac non violenta morte Joannis Dominus praedixerat.* Alles übrige in dem Cap. Erzählte sei hinzugefügt *ad demonstrandum tempus, locum et occasionem illius oraculi.* Diese Ansicht hat *Credner* (Einl. i. N. T. I S. 232 f.) so ausgeführt: Aus 21, 23 und 21, 24. 25 ergebe sich ein doppelter Zweck dieses Cap., erstlich der: einen verbreiteten Wahn, als würde der Apostel Johannes bis zur Wiederkunft Christi am Leben bleiben, zu entfernen und unschädlich zu machen; sodann der: den Inhalt des Evangeliums, welcher von den anderen Evangelien merklich abweiche, als echt zu bestätigen. Dazu sollen v. 1– 14 nur den historischen Rahmen bilden. Aehnlich erklärt noch *Weiß* (zu *Mey.*'s Comm.) das ganze Cap. für einen Nachtrag, dessen Zweck, ein Misverständnis des Wortes Jesu v. 22 zu verhüten, in v. 23 klar zu Tage liege, und folgert daraus, daß dieses Motiv am verständlichsten sei, wenn der eben eingetretene Tod des Johannes mit der gangbaren Auffassung jenes Wortes v. 22 in Widerspruch zu stehen schien. — Außerdem haben die Gegner der johanneischen Abfassung noch mancherlei Spracheigentümlichkeiten von c. 21, die dem Evangelium fremd seien, angeführt, wie πρωΐας γινομ. v. 4, προσφάγιον v. 5, ἐπενδύτης v. 7, τολμᾶν und ἐξετάζειν v. 12, ἐγερθείς v. 14, φέρειν st. ἄγειν v. 18 u. a. m., dabei aber zugestanden, daß die Sprache sehr viel echt Johanneisches habe, was sich daraus erkläre, daß dieser Nachtrag jedenfalls noch im johanneischen Kreise

---

1) Dem Apostel Johannes wurde das Cap. abgesprochen von *Grot., Cleric., Hammond, Semler, Paulus, Gurlitt (Lection. in N. T. spec. III.* Hamb. 1805), *Bertholdt* (Einl.), *Seyffarth* (Beitr. zur Spezialcharakt. der Johann. Schriften. Lpz. 1823 S. 271 ff.), *Lücke, Schott (Isagoge), de Wette, Credner, Wieseler (Dissert. 1839:* Johannes Presbyter habe das Cap. nach dem Tode des Apostels geschrieben), *Schweizer, Bleek* (Beitrr. u. Einl.), *Grimm* (in *Hlgf.*'s Ztschr. 1875 S. 271), *Baur* u. seine Schüler *Schwegler* u. *Zeller, Köstlin, Scholten* (Evang. nach Joh. S. 56), *Keim* (III, 561 f.: es gelte von Johannes dem Presbyter und sei um 160 entstanden), *Weiß* (zu *Mey.*'s Comm.) u. A. — Für mittelbar johanneisch halten es *Ewald* (Jahrb. III S. 173 vgl. auch Johann. Schriften S. 54 f.), *Bäumlein* u. *Brückner* (zu *de W.*'s Comm.); für unmittelbar johanneisch *Calov, Rich. Simon, Mill, Wetstein, Lampe* u. A., *Hug* (Einl.), *Wegscheider* (Einleit. in d. Ev. Joh.), *Handschke (de αὐθεντία* c. 21 *ev. Joh. e sola orat. indole dijud. Lps. 1818), Erdmann* (Bemerk. über Joh. 21. Rost. 1821), *Weber (authentia c. ult. ev. Joh. — argumentor. intern. usu vindic. Hal. 1823), Guericke* (Einl.), *Redding (Disput. Groning. 1833), Frommann, Tholuck, Olshausen, Weitzel* (das Selbstzeugnis des vierten Evangelisten über seine Person, in d. Studien u. Krit. 1849 S. 578 ff. 601 ff.), *J. P. Lange* (Leb. Jesu), *Laurillard (Disput. de locis ev. Joh. etc. L. B. 1853), C. P. Tiele (exc. de c. 20 et 21 in Annott. in loc. nonn. ev. Joh. ad vindic. hujus ev. authent. 1853), Meyer, Ebrard* (zu *Olsh.*'s Comm.), *Hoelemann* (Bibelstudien II S. 61 ff.), *Hengstenberg, Luthardt, Godet, Steinmeyer* (Apolog. Beitrr. III. Die Auferstehungsgesch. des Herrn. Berl. 1871. S. 196 ff.) u. A. — Außerdem haben die Abfassung des ganzen Cap. von dem Evangelisten angenommen *Bretschneider (Probab. p. 182)* u. *Hilgenfeld* (Ztschr. 1868 S. 434. Einl. S. 717) im Interesse der Unechtheit des Evangeliums.

auf Grund seiner Erzählungen des Ereignisses und im Anschluß an die Weise des Evangelisten verfaßt sei.[1]

Schon hieraus läßt sich die Schwäche der Gründe ersehen, mit welcher der johanneische Ursprung des ganzen Cap. bestritten wird. Zugegeben nämlich, daß die beiden Schlußverse (24 u. 25) einen Zusatz von fremder Hand enthalten, obgleich nicht nur *Calov* zu 20, 30 und *Beng.* gegen *Grot.*, sondern auch noch *Weitzel, Lange, Hoelemann* u. *Hngstb.* dieselben, und v. 24 ohne v. 25 auch *Mey.* als johanneisch verteidigen, so hängen diese Vv. doch mit dem Vorhergehenden nicht so eng zusammen, daß mit ihnen das ganze Cap. als spätere, nicht johanneische Zuthat erwiesen oder auch nur warscheinlich würde. Sodann liegt der Behauptung, daß der Abschnitt v. 15—23 nur erst kurz vor oder vielmehr nach dem Tode des Johannes geschrieben sein könne, die rationalistische Voraussetzung zu Grunde, daß Jesus nicht habe den Kreuzestod des Petrus und das ruhige Lebensende des Johannes voraussagen können. Denn hat Jesus wirklich beiden Aposteln den Ausgang ihres Lebens so vorausverkündigt, wie er sich an beiden erfült hat, so konte auch Johannes selbst schon diese Weißagung in seinem Evangelium berichten, nicht nur die den Petrus betreffende, weil zur Zeit der Abfassung des Evang. dieser Jünger bereits in der von Christo ihm angedeuteten Weise seinen Lauf vollendet hatte, sondern auch was Jesus über Joh. Lebensende zu Petrus gesagt hatte: ‚wenn ich will, daß er bleibe bis ich komme, was geht es dich an?' Denn da Jesus diese Voraussage dem Petrus nicht als ein Geheimnis anvertraut hatte, über welches er unverbrüchliches Schweigen beobachten solte, so wird er ohne Zweifel nicht nur dem Johannes das ihn betreffende Wort mitgeteilt, sondern beide Jünger werden auch, was der Herr ihnen gesagt hatte, ihren Mitjüngern nicht verschwiegen haben, so daß diese Worte des Herrn in der Gemeinde bekant wurden. Mit dem Bekantwerden derselben im engeren und weiteren Jüngerkreise aber konte auch, wenn nicht schon vor, so doch gewiß nach dem Märtyrertode des Petrus, im johanneischen Kreise sich die Sage bilden, daß dieser Jünger nicht sterbe (v. 23). Dazu waren nicht 20 bis 25 Jahre erforderlich, die zwischen dem Märtyrertode des Petrus, ums J. 65, und der Abfassung des Evangeliums ums Jahr 90 liegen. In diesem Falle aber hatte Johannes selbst schon Anlaß, bei der Abfassung seines Evangeliums, nicht erst in einem späteren Nachtrage, dieser Sage durch authentische Mitteilung des Wortes Jesu entgegenzutreten.

Nicht weniger irrig ist die ganz unbegründete Annahme, daß die Geschichte von dem Fischzuge und dem Frühmahle der Jünger v. 1—14 nur als historischer Rahmen der folgenden Eröffnung des Herrn über das Schicksal der beiden Jünger vorgesezt sei. Dagegen spricht entscheidend schon die umständliche Erzählung dieser, zwar hinsichtlich des Fischzuges an den

---

1) Die Sprache dieses Cap. erinnert übrigens nicht blos ‚im Stil und im ganzen Charakter vielfach an den Johannes' (*Bleek*, Beitr. S. 181), sondern ist vor Allem johanneisch. *Credner* (Einl. S. 232) urteilt darüber: ‚von der inneren Seite untersucht, weist dieses Cap. fast alle Eigentümlichkeiten des johanneischen Stils auf', und *Bg.-Crus.* (Kommentar S. 176): ‚es hat noch ganz den Charakter des Evangeliums selbst in dem Material der Sprache.'

wunderbaren Fischzug bei der Berufung des Petrus Luk. 5, 1 ff. erinnernden, aber in Betreff des bedeutsamen Mahles ganz eigentümlichen Offenbarung Christi, sondern auch die Bemerkung v. 14, daß dies die dritte Offenbarung Jesu nach seiner Auferstehung von den Todten war, wodurch sie den beiden Offenbarungen c. 20, 19—29 an die Seite gestelt und ihr selbständige Bedeutung vindicirt wird. — Endlich wird durch den Schluß c. 20, 30 f. das folgende Cap. 21 zwar als ein Anhang zu dem Hauptteile des Evangeliums bezeichnet, aber nicht als ein späterer Nachtrag oder Zusatz charakterisirt, sondern nur angedeutet, daß der Inhalt dieses Cap. nicht zu den σημείοις gehöre, die Johannes in c. 1—20 geschrieben hat, um den Glauben, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes sei, zu begründen. Ueber die Behauptung, das Ende des 20. Cap. trage das Gepräge eines förmlichen Schlusses und mache auf keine weiteren Mitteilungen gefaßt, urteilt *Steinm.* S. 196 treffend: ‚Die diesen Eindruck von den Worten gewinnen, die können dieselben wol nur sehr flüchtig gelesen haben. Allerdings hat der Evangelist derjenigen Darstellung ein Ziel gesezt, die auf die Herstellung des Glaubens der Leser berechnet war: aber keineswegs hat er sich dadurch die Erzählung von Thatsachen abgeschnitten, die minder für die Herde, um so mehr für die Hirten bedeutsam sind.' Und eben dies ist der Charakter des Abschnitts c. 21, 1—23, der ein wichtiges Moment in der Amtsausrüstung der Jünger nachbringt und sich nicht nur sachlich, sondern auch formell (vgl. μετὰ ταῦτα v. 1 und τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη Ἰησ. v. 14) an die beiden Offenbarungen Jesu in c. 20, 19—29 anschließt, bei welchen der Herr den Jüngern die Aussendung ankündigte und ihnen für dieselbe den heiligen Geist zusicherte.

V. 1—14. **Der wunderbare Fischzug und das bedeutsame Mahl.**[1] — V. 1—8. *Der Fischzug.* — V. 1. „Danach offenbarte sich Jesus wiederum den Jüngern am Meere von Tiberias." μετὰ ταῦτα die gewöhnliche Formel zur Anknüpfung des zu Erzählenden an das Vorhergehende, wie 5, 1. 6, 1. 7, 1. ἐφανερώθη ἑαυτόν erinnert an 7, 4; hier wie dort von der Kundmachung seiner Person gebraucht, nur mit dem durch die Verhältnisse begründeten Unterschiede, daß es sich in 7, 4 um die Offenbarung seiner messianischen Würde in Worten und

1) Statt der Rec. ἀνέβησαν (*Griesb.* mit ΔΛ *al.*) hat *Tisch. 8* ἐνέβησαν nach ℵ*ABCDL al.* aufgenommen und εὐθύς (Rec. mit AC^3P *al.*) nach ℵBC^*DLX *al.* getilgt. — V. 4. Dem γενομένης (Rec. mit ℵC^3DP *al.*) ist γινομένης in ABC^*EL *al.* mit *Tisch. 8* vorzuziehen, da γενομ. dem Hauptverbum conformirt erscheint. Auch ἐπὶ τὸν αἰγιαλόν in ℵ*ADLM al.* möchte mit *Griesb.* u. *Tisch.* dem εἰς τ. αἰγιαλόν in *BCEGHK al.* vorzuziehen sein, da ἐπί den Abschreibern geläufiger war. — In v. 6 ist die Rec. ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς durch *ABCDLP al.* so beglaubigt, daß das von *Tisch. 8* aus ℵ* 239 u. Verss. aufgenommene λέγει αὐτοῖς dagegen kaum in Betracht kommen kann. Die Form ἴσχυσαν (Rec. mit *APΛΓΔ al.*) statt ἴσχυον in ℵ*BCDL*ΛΠ kann Aorist sein. — In v. 11 ist οὖν nach ἀνέβη durch ℵ*BCLX al.* u. Verss. so stark bezeugt, daß es gegen die Rec. u. *Tisch. 8* mit *ADP*ΓΔ *al.* für ursprünglich zu halten ist. Dagegen εἰς τὴν γῆν in ℵ*AB CLPX al.* dem ἐπὶ τῆς γῆς der Rec. mit *EGHKMS al.* entschieden vorzuziehen. — In v. 14 ist αὐτοῦ nach μαθηταῖς (Rec.) Zusatz und nach ℵ*ABCL* zu streichen.

Thaten handelt, hier das Hervortreten des in verklärter Leiblichkeit vom Tode Auferstandenen aus der Unsichtbarkeit in sichtbare Erscheinung gemeint ist. πάλιν τοῖς μαθηταῖς auf 20,19 u. 26 zurückweisend, wodurch — wie auch *Weiß* bemerkt — jene beiden Erscheinungen als gleichartig charakterisirt werden. ἐπὶ τ. θαλάσσης τῆς Τιβερ., die im N. T. dem Johannes eigentümliche Benennung des galiläischen Meeres, s. zu 6, 1. ἐπί am Ufer, sofern dasselbe höher liegt als das Meer. Diese Ortsbestimmung gehört zu ἐφανερ., nicht zu μαθηταῖς. — Zu dem folgenden ἐφανέρωσεν δὲ οὕτως ist ἑαυτόν zu suppliren, nicht τὴν δόξαν (*Hngstb.*), was ganz ferne liegt. — V. 2 f. Dort waren sieben Jünger beisammen und hatten infolge einer Aufforderung des Simon Petrus in der Nacht Fischfang unternommen, aber nichts gefangen. Die Jünger (Apostel) hatten zufolge der durch Maria Magdal. ihnen mitgeteilten Weisung des Auferstandenen (vgl. v. 17 mit Mtth. 28, 10) sich nach der lezten Erscheinung des Herrn (20, 24 ff.) nach Galiläa begeben und waren dort, bis sie vom Herrn weitere Weisung über ihren apostolischen Beruf empfingen, vorläufig zu ihrer früheren Beschäftigung zurückgekehrt wie sie ja auch früher von der ersten Nachfolge Jesu (Joh. 1—4) zeitweilig zu ihrem Geschäfte zurückgekehrt waren (Mtth. 4, 18 ff.) und selbst nach ihrer förmlichen Berufung zur Nachfolge Jesu (Mtth. 4, 19 f. 21 f.) noch zuweilen, während der Lehrthätigkeit Jesu in der Nähe des galiläischen Meeres dasselbe getrieben hatten (Luk. 5, 1—11). Vgl. die Anmerk. zu 1, 52 (S. 145 f.) mit den Bemerkk. im Comm. zu Mtth. 4, 28 u. Luk. 5, 11. — Hier nun finden wir sieben Jünger beisammen: Simon Petrus, Thomas genant Zwilling (s. zu 11, 16), Nathanael von Kana in Galiläa (s. zu 1, 46), die Söhne Zebedäi (Jakobus und Johannes) und zwei Ungenante, warscheinlich auch Apostel, nicht Jünger im weiteren Sinne. Von den genanten waren Petrus und die Zebedäussöhne in Capernaum am galil. Meere heimisch; Nathanael d. i. Bartholomäus war auch ein Galiläer, vielleicht auch Thomas, der in den Apostelverzeichnissen neben Bartholomäus aufgeführt wird. Die Nennung der einzelnen Namen bereitet auf die folgende Offenbarung Jesu vor, die für Petrus und den Zebedaiden Johannes tief bedeutsam war. Seinen eigenen Namen nent Johannes im Evangelium nirgends, hier faßt er sich in dem Namen Zebedäussohn mit seinem Bruder zusammen, da er in der Aufzählung der anwesenden Jünger von seiner Person weder schweigen, noch dieselbe, weil er noch ἄλλοι δύο zu erwähnen hatte, durch ἄλλος μαθητής umschreiben konte. Der Grund aber, weshalb er die Namen der ἄλλοι δύο nicht angibt, ist in dem Grundsatz des Evangelisten zu suchen, von den Aposteln nur diejenigen zu nennen, die bei irgend einem Anlasse redend oder handelnd hervortraten. Aus diesem Grunde sind Thomas und Nathanael genant, die beiden andern aber nicht, weil sie weder in dem vorliegenden Fall noch früher handelnd in den Gang der Geschichte eingegriffen haben. In der Nennung des Simon Petrus an der Spitze und in seiner Aufforderung zum Fischen ist keine Hindeutung auf den geistlichen Primat (*Hngstb.*) zu suchen. Beides ist auch weniger aus seiner Raschheit im

Handeln (*God.*) als vielmehr daraus zu erklären, daß er wol der einzige war, der das Fischergewerbe selbständig trieb. Die Worte: „Ich gehe hin fischen" enthalten eine indirecte Aufforderung an die anderen, sich ihm dabei anzuschließen. Sie antworten: „Auch wir gehen mit dir". Für ἐρχόμεθα ‚als johanneisch ἀκολουθεῖν (*de W.*) oder nach 11, 16 ἄγωμεν καὶ ὑμεῖς (*Lcke.*) zu erwarten, ist ganz verkehrt, wie auch die Umständlichkeit an sich nicht unjohanneisch ist, vgl. 1, 40. 9, 7ᶜ (*Weiß*). ἐξῆλθον aus dem v. 2 angedeuteten Orte, warscheinlich Capernaum, hinaus an den See v. 1. — Aber sie fingen in jener Nacht nichts, während die Nacht für das Fischen ergiebig zu sein pflegt; vgl. *Aristot. hist. animal. 8, 9.*

V. 4. „Als es aber schon Morgen wurde, stand Jesus am Ufer". πρωΐας γινομένης wie Mtth. 27, 1 statt πρωΐ Joh. 18, 20. 20, 1, ist nicht unjohanneisch, sondern von dem auszudrückenden Gedanken erfordert. Durch ἤδη wird der Gedanke, daß sie die Nacht durch nichts gefangen hatten, noch gehoben. Die Nacht über arbeiteten sie ohne Jesum und fingen nichts; als es aber schon Morgen wurde, da erschien plötzlich Jesus am Ufer. ἔστη von dem plötzlichen Erscheinen, wie 20, 19. 26. „Die Jünger aber wußten nicht daß es Jesus ist", wie Maria Magd. 20, 14. Das Nichterkennen Jesu läßt sich aus der ganz veränderten Erscheinung des Auferstandenen nicht genügend erklären, sondern nur daraus, daß er nicht sofort erkant sein wolte. Der Auferstandene erschien nicht jedesmal in dem gleichen äußerlichen Habitus, an dem man ihn hätte erkennen können, sondern immer in der dem Zweck der Erscheinung entsprechenden Weise; hier offenbar in der Gestalt eines einfacheu Mannes. — V. 5. Die Frage: „Kinder, habt ihr nicht etwas Zukost?" konte er vom Ufer aus hörbar an sie richten, da sie nicht weit davon entfernt waren. παιδία redet er sie an, nicht τεκνία wie 13, 51, um sich nicht sogleich zu erkennen zu geben. τεκνία ist Ausdruck väterlicher Liebe, παιδία dagegen drükt nur die Freundlichkeit des Oberen gegen Untergebene aus. *Appellat quasi ignotus, amanter, e sublimi (Beng.).* Uebrigens ist παιδία nicht unjohanneisch, vgl. 1 Joh. 2, 13. 18. προσφάγιον das Zuessen, die Zukost, gleich dem attischen ὄψον, im N. T. nur hier, während in v. 9. 10. 13 ὀψάριον, *deminut.* von ὄψον steht wie in 6, 9. 11. Obgleich beide Worte besonders von Fischen gebraucht werden, so unterscheiden sie sich doch eigentlich so, daß προσφαγ. überhaupt das was man zum Brode ißt bedeutet, ὀψάριον die am Feuer zubereitete Zukost. Hiernach war προσφαγ. für diese Frage das passendste Wort, da man von Fischern in ihren Kähnen nur ebengefangene frische, nicht geröstete oder gebratene Fische erwarten kann, wogegen in v. 9. 10. 18 von gerösteten oder zum Rösten bestimten Fischen die Rede ist. Doch darf man selbstverständlich daraus nicht mit *Chrys., Euthym., Lmp., Thol.* folgern, daß Jesus sich als Handelsmann, der Fische kaufen wolte, dargestelt habe. Der Context zeigt ja deutlich genug, daß es sich nur um Fische zum Frühstück handelte. Die Form der Frage μή τι läßt eine verneinende Antwort erwarten. Jesus sezt voraus, daß sie nichts gefangen haben.

Seine Frage soll nur die auf ihre Verneinung folgende Weisung v. 6 einleiten: „Werfet auf die rechte Seite des Schiffes das Netz aus, so werdet ihr finden.“ Vermutlich hatten sie vorher das Netz an der linken Seite ausgeworfen. Da die rechte Seite für glückbedeutend gehalten wurde, so mochten die Fischer, ohne daß Jesus τὰ δεξιὰ μέρη in diesem Sinne genant hatte, doch dem Winke des Unbekanten als eines der Fischerei kundigen Mannes gerne Folge leisten. Denn daß der Unbekante Jesus sei, dieser Gedanke kam ihnen erst bei dem wunderbaren Erfolge, den der ihnen gegebene Rath zeigte. Sie warfen das Netz nun aus „und konten es nicht mehr (wie vorher) ziehen vonwegen der Menge der Fische“, die im Netze gsfangen waren. Dieser reiche Fischzug solte und mußte den Jüngern den wunderbaren Fischzug ins Gedächtnis bringen, welchen Petrus bald nach seiner Berufung zur Nachfolge Jesu auf das Wort des Herrn hin gemacht hatte (Luk. 5, 1 ff.); einen so wunderbar großen Fang, daß das Netz zu zerreißen anfing und Petrus seinen Gesellen, den Söhnen Zebedäi im anderen Schiffe winkte, daß sie kamen und ziehen halfen und beide Schiffe bis zum Sinken mit Fischen gefült wurden. Wie Jesus jenes Mal zu Petrus, als er an dem ihm geschenkten wunderbaren Segen die übermenschliche Größe und Heiligkeit Jesu erkennend vor ihm niederfiel und seine Unwürdigkeit, mit dem Herrn in Gemeinschaft zu sein, bekante, ermutigend sprach: ‚fürchte dich nicht, denn nun wirst du die Menschen fahen‘, so beabsichtigte Jesus mit dem diesmaligen wunderbaren Erfolge des auf sein Wort hin ausgeführten Fischzugs den Jüngern den Erfolg ihres apostolischen Wirkens in seinem Namen sinnbildlich darzustellen. Um diese symbolische Bedeutung dieses Fischzuges zu erkennen, dazu bedurfte es nach jenem früheren Vorgange und dem Worte Jesu bei ihrer Berufung zu seiner Nachfolge: ‚Ich will euch zu Menschenfischern machen‘ (Mtth. 4, 19), keiner ausdrücklichen Erklärung, weil die Erklärung in dem Vorgange gegeben war.

Wenn aber diese Bedeutung des Factums den Jüngern, als sie unmittelbar darauf Jesum erkanten, klar werden mußte, so muß dieselbe auch für das exegetische Verständnis dieser Begebenheit maßgebend sein. Nur folgt daraus nicht die vorbildliche Bedeutung desselben für die Wirksamkeit der Apostel unter den Juden und Heiden, oder die spezielle Beziehung des erfolglosen Fischens in der Nacht auf die erfolglose Wirksamkeit der Apostel unter den Juden, und des auf Jesu Wort hin erlangten reichen Fanges auf den gesegneten Erfolg ihres Wirkens unter den Heiden, so daß man mit *Weitzel* a. a. O. S. 618, *Hngstb.* u. *God.* in jener Thatsache ‚ein Vorspiel der eine Zeitlang unergiebigen Arbeit der Urapostel unter Israel nach den ersten raschen Pfingsterfolgen‘ finden könte. Dem widerspricht nicht blos Act. 6, 7 u. 21, 20, sondern noch mehr der Umstand, daß weder mit der rechten und linken Seite v. 6 noch auch durch die Zahl der Fische v. 11 ein Unterschied von Juden und Heiden angedeutet ist. Daher hat auch *God.* in der 2. Ausg. seines Comm. diese Ansicht aufgegeben und nur ‚die allgemeine Idee der großartigen Erfolge‘ als angezeigt angenom-

men, ‚welche die Predigt in der Welt davon tragen solte, wenn die Apostel sich im Gange ihrer Arbeit von dem Herrn leiten ließen.' — Die Nacht ist nicht Bild der ‚Fruchtlosigkeit des Wirkens' (*Hngstb.*), sondern in der Nacht arbeiten die Jünger vergeblich, weil sie aus eigenem Antrieb, ohne Auftrag des Herrn arbeiteten. — Dagegen sind neben der Aehnlichkeit der beiden Fischzüge doch die Unterschiede als bedeutsam nicht zu übersehen. Bei dem ersten war Jesus im Schiffe des Petrus, bei dem zweiten hier steht er am Ufer; bei jenem war das Ergebnis des Fanges ein viel größeres als diesmal, wo zwar auch eine wunderbare Menge, aber doch nur 153 große Fische im Netze sich finden (v. 11). Jenes Mal wolte Jesus den Jüngern den reichen Erfolg zur Anschauung bringen, dessen sie sich in der Gemeinschaft mit ihm bei ihrer apostolischen Berufsthätigkeit erfreuen sollen. Dieses Mal steht der Herr am Ufer; er ist im Begriff zu seinem Vater im Himmel aufzufahren; aber auch in der Ferne will er ihrer Berufsarbeit seinen Segen zuwenden, durch sein Wort und seinen Geist ihnen die Kraft verleihen, nicht blos die Geringen, sondern auch die Großen dieser Welt in das Netz des Himmelreichs zu ziehen.

V. 7. Der sinnige Jünger, welchen Jesus lieb hatte, erkante an dem wunderbar gesegneten Fischzuge und der unwillkürlich sich aufdrängenden Aehnlichkeit desselben mit jenem früheren Jesum und sagte zu Petrus: „Es ist der Herr", worauf Petrus, als er dies gehört hatte, den Ueberwurf sich umgürtete, da er nackt war, und sich ins Meer warf, um schwimmend zu Jesu zu eilen. Dies entspricht ganz dem Charakter der beiden Jünger. Johannes von Liebe zu Jesu durchdrungen erkent zuerst den Herrn und Petrus stürzt sich sofort ins Wasser, um rasch zu ihm zu kommen. Diese rasche Entschlossenheit machte Petrus geeignet, an die Spitze der Apostel zu treten, eine Gemeinde von Gläubigen zu sammeln und die Kirche zu gründen und zu leiten, wobei ihm Johannes kräftig zur Seite stand; vgl. Act. 2, 14 ff. 3, 1 ff. 4, 13. 19. 8, 14. Gal. 2, 9. ὁ κύριος nent Johannes Jesum vor seiner Auferstehung nur zweimal (4, 1 u. 6, 23), um seine göttliche Würde hervorzuheben. Den Auferstandenen bezeichnet er ebenso 20, 18. 20. 25 u. 28 und hier im Folgenden mehrmals. τὴν ἐπενδύτην διεζώσατο heißt nicht: gürtete sich an den Ueberwurf, mit dem er vorher schon bekleidet war, um besser schwimmen zu können (*Hngstb.*). Denn das Unterkleid oder Hemd, das man auf dem blosen Leibe anhatte, kann nicht ἐπενδύτης genant werden, da ἐπενδ. nicht gleichbedeutend mit χιτών ist. Auch heißt λέντιον διέζωσεν ἑαυτόν 13, 4 nicht: gürtete ein Leintuch sich an, sondern umgürtete sich ein Leintuch als Schurz. Das begründende ἦν γὰρ γυμνός bezeichnet auch nicht völlige Nacktheit, sondern γυμνός wird im Griechischen oft der genant, welcher blos ein Unterkleid oder Hemd anhat, vgl. LXX 1 Sam. 19, 24. Hiob 24, 10. Jes. 20, 2, wie *nudus* im Lateinischen. ἐπενδύτης ist ein leinener Kittel, wie ihn Fischer und Schiffer trugen (nach *Nonnus* u. *Theophyl.*), eine Art Blouse, die nach dem Talmude, wo das griech. Wort אפונדתא lautet, mit Taschen versehen war und über dem Hemde

getragen wurde. Einen solchen leinenen Kittel zog Petrus an, um vor dem Herrn nicht nackt zu erscheinen *(reveritus praesentiam Domini. Beng.)*. — V. 8. „Die anderen Jünger aber kamen mit dem Schifflein, denn sie waren nicht weit vom Lande, sondern nur gegen 200 Ellen (= 120 Meter) ab, ziehend das Netz mit den Fischen." Sie werden also bald nach Petrus angekommen sein. τῷ πλοιαρίῳ ist örtlicher Dativ. σύροντες schleppend, hinter dem Schiffe, an welchem das Netz festgebunden war, nachziehend; zu unterscheiden von ἑλκύειν (v. 6) aus dem Meere heraufziehen. ἀπό von der örtlichen Entfernung, wie 11, 18. Auch der Wechsel von πλοῖον mit πλοιάριον findet sich wie hier in 6, 17 u. 22.

V. 9—14. *Das bedeutsame Mahl.* — V. 9. „Als sie nun ans Land gestiegen waren, sehen sie Kohlenfeuer liegen und Fische darauf liegen und Brot" (dabei). ὀψάριον und ἄρτον ohne Artikel stehen collectiv, nicht von einem einzelnen Fische und Brote (*Beng., Lamp., Hngstb.*). Woher das Kohlenfeuer mit den Fischen und Broten gekommen, sagt Johannes nicht, aber ‚die Erzählung ist so gehalten, daß wir darin etwas den Jüngern Auffallendes sehen sollen' (*Lthdt.*). Da die Jünger Jesum erkant hatten, so konte es ihnen wol kaum zweifelhaft sein, daß er diese Zurüstung getroffen habe, um ihnen ein Frühmahl zu bereiten, und zwar daß er als der Herr, dem alle Dinge zu Gebote stehen, dies wunderbar bewirkt habe. Die Ausll., welche meinen, daß er, bevor er die Jünger anrief, entweder selbst oder durch fremde Hände die Sachen herbeigeschafft (*Mey.*), oder daß Petrus, der bei ihm war, am Ufer des von Fischern belebten See's leicht das Nötigste zu einem Frühmahle im Auftrage Jesu herbeischaffen konte (*Bäuml., Weiß*), verkennen ganz die Sphäre, in welcher der Auferstandene sich bewegt, daß er nicht mehr in der Weise irdischer Menschen mit Fremden, sondern nur noch mit seinen Jüngern, und zwar weil in verklärter Gestalt wunderbar mit ihnen verkehrt. ‚Ist Jesus in Warheit der Herr, so hat man keinen Grund, die Thatsache durch solche Erklärungen ins Ordinäre herabzuziehn' (*Hngstb.*). Jesus, der nach c. 6 schon in den Tagen seines Fleisches mit fünf Broten und zwei Fischen Tausende sättigte, und auf dessen Geheiß nach Mtth. 17, 27 Petrus den Fisch mit dem Stater fing, wird als der Verklärte auch die Macht besessen haben, das Erforderliche für das Frühmahl seiner Jünger herzurichten. Wenn wir uns auch von dem Wie dieses Wunders keine Vorstellung machen können, so ist es deshalb nicht ‚abenteuerlich' (*Lcke.*) zu nennen. ‚Denn ob Jesus wenige Brote mehrt für Tausende oder ob er Brot und Fisch zur Stelle zu schaffen weiß, wo keins ist — welch wesentlicher Unterschied ist zwischen beiden?' (*Lthdt.*). — V. 10. „Es spricht Jesus zu ihnen: Bringet von den Fischen, die ihr jezt finget." Nach *Weiß* soll ‚gerade diese bedürfnismäßige Vervollständigung der bereits auf dem Kohlenfeuer befindlichen Fischkost jeden wunderhaften oder symbolischen Charakter des Mahles ausschließen.' Aber ist denn die Annahme einer bedürfnismäßigen Vervollständigung der für das Frühmahl erforderlichen Fische im biblischen

Texte begründet, nicht vielmehr willkürlich eingetragen? Nach v. 13 speist Jesus die Jünger mit dem ἄρτος und dem ὀψάριον, die schon vorhanden waren, als die Jünger ans Land stiegen. Davon aber daß die Fische, welche die Jünger bringen sollen, auch auf das Kohlenfeuer gelegt und gebraten werden solten, ist nicht die Rede. Oder sollen wir uns einreden lassen, daß Jesus nicht habe so viel Fische herbeischaffen können, daß sieben Jünger sich hätten satt essen können? Man kann zwar daraus, daß Jesus von den Fischen, welche die Jünger gefangen haben und bringen sollen, das Wort ὀψαρίων nicht ἰχθύων gebraucht, mit *Steinm.* schließen: ‚Er verlange Speise von ihren Händen'; aber auch daraus folgt nicht, daß er die Speise zur Sättigung der Jünger verlangt habe. Speise verlangt er von den Jüngern nur in dem Sinne, in welchem er c. 4, 34 sagt: ‚Meine Speise ist die, daß ich thue den Willen deß der mich gesandt hat und vollende sein Werk.' In diesem Sinne sind die Seelen, welche die Jünger mit Mühe und Arbeit gewinnen, eine Speise, die er als das Haupt des Reiches von seinen Jüngern begehrt. Wie nun die Aufforderung, daß die Jünger von den gefangenen Fischen bringen sollen, den wunderbaren und anch den symbolischen Charakter des Mahls ausschließen soll, ist gar nicht einzusehen. Dieser ergibt sich im allgemeinen schon aus der symbolischen Bedeutsamkeit des Fischzuges, die sich durchaus nicht in Abrede stellen läßt. Selbst unter der Voraussetzung, daß Jesus das Mahl von den bereits vorhandenen und den von den Jüngern dazu gelegten Fischen bereitet hätte, würde der symbolische Charakter desselben nicht aufgehoben, sondern nur anders modificirt zu denken sein. Wenn dagegen der Herr von seinen Jüngern, die er zu Menschenfischern berufen hat, begehrt, daß sie von den auf sein Wort hin gefangenen Fischen ihm bringen sollen, so fordert er nur, daß sie die in ihrem Berufe für Christum gewonnenen Menschenseelen ihm zu eigen bringen sollen. Nicht von dem Ertrage ihres Fischzugs sollen die Jünger essen; dieser Ertrag gehört nicht ihnen an; ‚sondern am Ufer finden sie den Tisch für sich bereit. Der Spender hat denselben aus *seinem* Haushalt versorgt' (*Steinm.* S. 201 f.).

V. 11. „Simon Petrus stieg hinauf (in das Schiff, um das an demselben befestigte Netz loszubinden) und zog das Netz an das Land voll von hundert drei und fünfzig großen Fischen; und obgleich es so viele waren, zerriß das Netz nicht." Der Fang war so reich, daß Petrus die großen Fische zählte. Die Angabe der Zahl mit der Bemerkung, daß troz der großen Menge das Netz nicht riß, dient dazu, den wunderbaren Charakter des Fischzugs zu verdeutlichen. In der Zahl selbst ist weder ein sagenhafter oder apokryphischer Zug enthalten, da die Zahl keine runde ist, noch kann aus diesem Grunde die Zahl symbolisch bedeutsam sein, abgesehen davon, daß von den mancherlei Deutungsversuchen keiner Anspruch auf Wahrscheinlichkeit machen kann.[1] —

1) Nach *Severus, Ammon., Theophyl.* ist die Zahl ein Sinnbild Gottes und der Kirche, indem 100 auf die Heiden, 50 auf die Juden und 3 auf die Trinität hindeute. — Nach *Hieron.* soll die Zahl aller Fischarten 153 be-

V. 12. „Jesus spricht zu ihnen: Komt, frühstücket. Keiner aber von den Jüngern wagte ihn auszuforschen: wer bist du? da sie wußten, daß es der Herr ist.“ Die Aufforderung δεῦτε ἀριστήσατε frühstücket (uicht: wir wollen frühstücken) zeigt, daß das Frühmahl nur für die Jünger bereitet war, der Herr nicht mitaß. ἄριστον ist hier ebenso wenig wie Matth. 22, 4. Luk. 11, 37 die Hauptmahlzeit (gegen *Hngstb.)*, sondern nach v. 4 das Frühmahl. Auch ist es eine unbegründete Bemerkung, daß ein Frühstück für die symbolische Bedeutung wenig passend sei. Die Bedeutung ist einfach die, daß der Herr den Jüngern, nachdem er ihnen in dem reichen Fischzuge den segensreichen Erfolg ihrer apostolischen Berufswirksamkeit vorgebildet hat, nun auch den Lohn veranschaulicht, den sie für die treue Ausrichtung ihres Berufs von ihm empfangen werden. Das Frühmahl, welches er ihnen gibt, soll nicht den himmlischen Lohn für treue Arbeit (*Olsh.* nach *August., Weitzel, Hngstb.*) abbilden; denn diese ganze Manifestation Christi bezieht sich auf den Bereich ihres Berufswirkens, über den hinauszugehen kein Grund vorliegt, sondern soll nur zeigen, wie der Herr seine Jünger in ihrem Berufe stärken und erquicken wird, wie er ihnen ihren Tisch bereitet, ohne daß sie dafür zu sorgen brauchen. Dieser Bedeutung entspricht ἄριστον im Unterschiede von dem am Abende nach vollbrachter Tagesarbeit gehaltenen δεῖπνον, welches zur Abschattung des himmlischen Lohnes verwendet wird Apok. 19, 9. ἐξετάσαι ausfragen, ausforschen, *sciscitari,* ist stärker als ἐρωτᾶν und gewählt mit Rücksicht auf die ehrfurchtsvolle Scheu vor der Erscheinung Jesu, die etwas Fremdes hatte und die Jünger abhielt, durch Fragen sich genauere Auskunft über seine Person zu verschaffen. — V. 13. „Es komt Jesus zum Kohlenfeuer (von dem er also noch abseits gestanden) und nimt das Brot und gibt es ihnen, und die Fischkost desgleichen.“ Der Artikel τόν vor ἄρτον und τό vor ὀψάριον weist auf das v. 9 daliegende Brot und die auf dem Kohlenfeuer liegende Fischkost zurück, woraus

---

tragen, wofür er zu Ezech. 47 sich auf den kilikischen Dichter *Oppian* beruft, und diese Zahl soll die Gesamtheit der heidnischen Nationen abbilden, welche durch die Apostel in das Netz des Himmelreichs gezogen wurden. Gegen diese Ansicht, die noch *Köstlin* (Theol. Jahrbb. 1851 S. 193) und *Hilgf.* erneuert haben, hat schon *Lampe* bemerkt, daß *Oppian* diese Zahl nicht angebe und jeder Beweis dafür fehle, daß jemand im Altertume so viele Arten von Fischen gezählt habe. — *Hengstb.* combinirt nach dem Vorgange von *Grotius* die Zahl mit 2 Chr. 2, 17, wo die Zahl der Fremdlinge in Israel unter Salomo 153,600 betrug, und meint, daß, da in jener Stelle schon die Aufnahme der Fremdlinge unter Israel als Vorbild des dereinstigen Eingehens der Fülle der Heiden in das Reich Gottes betrachtet werde, Johannes auf jedes Tausend einen Fisch zähle, in dieser Zahl also ein *praesagium mirae unitatis eorum, qui per Apostolorum operam in ecclesiam erant colligendi (Grot.)* enthalten sei. Aber solten denn die Apostel nur die Heiden in das Reich Gottes sammeln? — Ganz willkürliche Spielereien sind endlich die Versuche, die Zahl durch Berechnung der Buchstaben des Namens *Petrus* zu deuten. So *Egli* (Theol. Jahrbb. 1854 S. 135) nach der hebr. Form *Schimeon Jona; Volkmar* (Himmelf. Mos. S. 62) nach der Form *Schimeon* (71) *bar* (22) *Jona* (31) *Kepha* (29) zusammen 153; die selbst *Keim* (III, 564) nach der anderen Form *Schimeon* (71) *Johanna* (53) *Kepha* (29) plausibel findet.

sich ergibt, daß das Frühmahl nur in der von Jesu bereiteten Speise bestand. Als Hausvater teilt Jesus die Speise aus, ißt aber weder mit den Jüngern, noch spricht er das Dankgebet — εὐχαριστήσας ist nicht erwähnt — nicht weil es blos ein Frühstück, keine ordentliche Mahlzeit sein solte, denn ein Dankgebet wurde durch den Charakter des Frühstückes nicht ausgeschlossen, oder ‚weil es nur um des daran sich schließenden Gespräches willen (v. 15) erzählt wäre' (*Weiß*); was sich aus v. 15 nicht ergibt und mit v. 14 in Widerspruch steht. Den Grund für dieses eigentümliche Verhalten Jesu haben wir darin zu suchen, daß dieses ἄριστον nicht die Tischgemeinschaft Jesu darstellen solte. Diese hatte mit seinem Tode aufgehört und solte nicht in irdischer Weise wiederhergestelt werden (Luk. 22, 16). Als der Verklärte hält er erst im Reiche seines Vaters mit seinen zu seiner Herrlichkeit eingegangenen Jüngern Abendmahl (Luk. 22, 30). Dagegen wolle man nicht einwenden, daß der Auferstandene bei den Emmahusjüngern einkehrte und sich mit ihnen zu Tische sezte, das Brot segnete, brach und austeilte (Luk. 24, 30). Denn jene Erscheinung hatte den Zweck, sich diesen Jüngern als vom Tode auferstanden zu erkennen zu geben (v. 31). Mit der Erscheinung in unserem Cap. hingegen beabsichtigt er, sein Verhältnis zu seinen Jüngern, wie es sich fortan, in der Zeit von seiner Himmelfahrt bis zu seiner dereinstigen sichtbaren Wiederkunft gestalten werde, d. i. sein geistiges hilfreiches Nahesein vom Himmel her abzubilden. In dieser Weltzeit wird er ihnen seine Gegenwart nur kund thun in der Segnung ihres Berufswirkens und in der Erquickung, die er seinen Dienern bereitet (vgl. *Lthdt.*).

V. 14. „Dieses schon dritte Mal offenbarte sich Jesus den Jüngern als von den Todten auferwekt." ἤδη sezt voraus, daß vorher nicht mehr als zwei Offenbarungen des Auferstandenen, nämlich die 20, 19 ff. u. 26 ff. erzählten, stattgefunden haben. τοῖς μαθηταῖς sind nach v. 2 Apostel. Wenn auch nicht alle Elf gegenwärtig waren, so galt diese Offenbarung doch den Aposteln in Bezug auf ihren Beruf. Hierfür kamen weder die der Maria Magdal. gewährte, noch die den Emmahusjüngern und dem Petrus allein zuteil gewordenen Erscheinungen in Betracht. Ueber den vermeintlichen Widerspruch aber, den nach *Mey.* diese Angabe mit den Angaben des Paulus 1 Kor. 15, 5 ff. bilden soll, bemerkt selbst *Weiß*, daß er nicht vorliege, trozdem daß *Weiß* die Harmonisirung als auf Willkürlichkeiten führend abweist. Der Widerspruch gründet sich nur auf die Voraussetzung, daß Paulus alle Erscheinungen Christi nach der Zeitfolge habe aufzählen wollen, was sich aus dem εἶτα und ἔπειτα jener Aufzählung nicht erhärten läßt; vgl. v. Hofm. d. heil. Schr. des N. T. II, 2 zu 1 Kor. 15, 5 ff. Die drei Erscheinungen, welche Johannes erwähnt, sind bei Paulus in ἔπειτα τοῖς δώδεκα zusammengefaßt.[1]

1) Die Erzählung von dem wunderbaren Fischzuge wird von *Strauß, Weisse, Schenk.* u. A. für eine freie Umdichtung von Luk. 5, 2 ff. ausgegeben, während nach *Mey., Weiß* u. A. in Luk. 5, 2 ff. eine anticipirte Reminiscenz an unsere Geschichte vorliegen soll. Aber die eine wie die andere dieser

V. 15—23. **Der Lebensausgang des Petrus und des Johannes.**[1] — Die Anknüpfung des Folgenden durch ὅτε οὖν ἠρίστησαν zeigt, daß ungeachtet der Schlußformel v. 14 doch der folgende Vorgang mit dem bedeutsamen Fischzuge und Frühmahle der Jünger sachlich zusammenhängt, mithin auch gleich jenen Vorgängen von symbolischer Bedeutung sein wird. — V. 15. „Als sie nun das Frühmahl gehalten hatten, spricht zu Simon Petrus Jesus: Simon Johanna's, liebst du mich mehr als diese? Spricht er zu ihm: Herr, du weißt, daß ich dich liebe. Spricht er zu ihm: Weide meine Lämmer." Die dreimal an Petrus gerichtete Frage Jesu: Hast du mich lieb? steht unverkennbar in Beziehung zu der dreimaligen Verleugnung des Petrus, so daß man nicht mit *Hngstb.* sagen kann: ‚auf die Verleugnung des Petrus findet sich in diesem ganzen Verkehr des Herrn mit ihm auch nicht die allerleiseste Beziehung'. Denn wenn auch eine dreimalige Wiederholung eines Wortes oder Ausspruchs für die allerstärkste Betonung gebraucht wird (vgl. Jes. 6, 3. Jer. 22, 29. 7, 4), so ist doch die dreimalige Frage Jesu hier keine einfache Wiederholung des gleichen Gedankens, sondern, wie die Weglassung des πλεῖον τούτων der ersten Frage bei der zweiten und dritten zeigt, die Frage in bestimter Absicht wiederholt, die auch Petrus merkt, indem er durch die lezte Wiederholung sichtlich betrübt wird. Nur so viel ist richtig, daß die

---

Ansichten läßt sich nur aufstellen unter der aprioristischen Voraussetzung, daß unsere kanonischen Evangelien blos sagenhafte Ueberlieferungen enthalten, wobei man noch die sehr bedeutsamen Züge, durch welche die beiden Begebenheiten sich von einander unterscheiden, übersieht und zugleich den symbolischen Charakter der beiden Fischzüge völlig verkent. So behauptet denn auch noch *Weiß* kurzweg: ‚Es ist nicht einmal ein Grund vorhanden, mit *Mey.* wenigstens den Grundgedanken der Geschichte nach Mtth. 4, 19 zu deuten.'

1) In v. 15. 16 u. 17 hat die Rec. mit $AC^3X\Gamma\Delta\Lambda\Pi$ *al.* Ἰωνᾶ; statt dessen haben ℵ*BC*D* u. Codd. der It., Vulg., Sahid. u. *Nonnus* Ἰωάννου (oder Ἰωάνου), welche Lesart *Tisch. 8* mit Recht aufgenommen hat. S. über beide Formen zu 1, 43. — In v. 16 u. 17, wo die Rec. πρόβατα (bei v. 16 mit ℵ*AD* $X\Gamma\Delta\Lambda\Pi$ *al.*, bei v. 17 mit ℵ*DX*$\Gamma\Delta\Lambda\Pi$ *al.*) liest, hat *Tisch. 8* nach *BC* 19 (in v. 16) und nach *ABC* (in v. 17) προβάτια vorgezogen, welches auch *Mey., Lthdt.* u. *Weiß* in v. 17, wo *A* hinzutritt, für ursprünglich halten, da es in den Codd. sehr häufig sei, daß das seltenere Wort zum ersten Male corrigirt (hier in πρόβατα Rec.) und erst, wo es wiederkehrt stehen gelassen wird. — In v. 17 Mitte hat *Tisch. 8* καὶ λέγει αὐτῷ nach ℵ*ADX* aufgenommen statt καὶ εἶπεν αὐτῷ in *BC*$\Gamma\Delta\Lambda\Pi$ *al.*, obwol καὶ λέγει αὐτῷ dem vorhergehenden conformirt zu sein scheint. Bei dem dritten λέγει αὐτῷ kann ὁ Ἰησοῦς (Rec.) erklärender Zusatz sein, obwol es nur in ℵ*D* u. Codd. der It., Vlg., Copt. u. Pers. fehlt, und *BC* (Ἰησ.) *AX*$\Gamma\Delta\Lambda\Pi$ (ὁ Ἰησ.) gewichtige Zeugen für seine Echtheit sind. — V. 18. Die Plurale ἄλλοι ζώσουσίν σε (in ℵ**C*²*D*Π *al.*) καὶ ἀποίσουσίν σε (oder οἴσουσίν σε [*C*²]) oder ποιήσουσίν σοι ὅσα οὐ θέλεις (ℵ*) sind offenbar verallgemeinernde und dadurch erleichternde Correcturen, und die Singulare ἄλλος σε ζώσει καὶ οἴσει ὅπου οὐ θέλεις in *ABC***X*$\Gamma\Delta\Lambda$ *al.* für ursprünglich zu halten. — In v. 22 ist σύ μοι ἀκολούθει durch ℵ*ABC*D al.* besser beglaubigt als σὺ ἀκολούθει μοι der Rec. — In v. 23 möchte οὐκ εἶπεν δέ in ℵ*BC* (mit *Tisch. 8*) dem καὶ οὐκ εἶπεν in *ADX al.* vorzuziehen sein. Ohne zureichenden Grund hat aber *Tisch.* τί πρὸς σέ nur nach ℵ* 1. 22 *al.* getilgt, da es so leicht als überflüssig weggelassen werden konte.

Absicht der Frage Jesu nicht dahin geht, den Jünger, der ihn dreimal verleugnet hatte, wieder in den vorigen Stand als Leiter der Apostel oder in den apostolischen Primat einzusetzen (*Mey.*, *Hngstb.*, *God.* u. A.), oder wie *Wetstein* die Absicht bestimte, *ut illi occasionem praeberet, triplicis abnegationis maculam triplici professione abluendi.* Dagegen hat schon *Steinm.* (S. 202) richtig bemerkt, daß diese Ansicht in der dreimaligen Frage eine zu schwache Stütze habe und sonst in der Schrift auf lauter Hindernisse stößt. Mit dem Blicke des Herrn und der Buße des Jüngers (Luk. 22, 61 f.) war die Verleugnung abgethan. ‚Von einer nachhaltigen Wirkung der That verlautete nirgends ein Wort. Seine Erweisung am Ostermorgen, oder wo wir ihm sonst in diesen festlichen Tagen begegnen, stimt nicht zu der Voraussetzung, daß ein besonderer Druck auf seinem Herzen gelastet, daß ein geheimer Bann ihm die innere Freiheit und Unbefangenheit verkümmert habe'. War ihm doch der Auferstandene früher als den anderen Aposteln erschienen (Luk. 24, 34). Und mit der *c.* 20, 21 f. erzählten Begabung der elf Apostel mit heiligem Geiste behufs ihrer Sendung war auch Petrus in die vollen Rechte seines apostolischen Standes und Berufs eingesezt. — Zum richtigen Verständnisse des folgenden Zwiegesprächs Jesu mit Petrus führt, wie *Steinm.* S. 204 gezeigt hat, die Beachtung des Zusammenhangs mit den vorhergehenden Thatsachen. Auf Grund des vollendeten Fischzugs und des gehaltenen Mahles ist der Herr zu diesem Zwiegespräch geschritten. ‚Die Weisung: „weide meine Schafe" lehnt sich an das Gebot, das Netz ins Meer zu werfen, an. Der neue Befehl nimt im Grunde nur unter einem anderen Bilde den ersten wieder auf; der Gehalt des Symbols ist in beiden Fällen derselbe. Hier wie dort hat der Herr den Dienst im Auge, welchen die Apostel seinem Reiche in unverdrossener Arbeit leisten sollen. Ebenso unmittelbar quillt die Frage: „hast du mich lieb?" aus dem gespendeten Mahle hervor. Wer mit solch einer Huld die geleisteten Dienste belohnt, der darf in der That einer hingebenden, ausdauernden, werkthätigen Liebe gewärtig sein'. — Der Fortschritt, das neue Moment in diesem Gespräche ergibt sich aus der Weißagung Christi über das dem Petrus in seiner Nachfolge bevorstehende Schicksal. Die Apostel haben in ihrem Evangelistenberufe mehr als Arbeit und Kampf zu bestehen; sie haben auch Verfolgung und Trübsal und Tod zu erwarten (Matth. 10, 17 f. 28. 1 Kor. 4, 9 ff. 2 Kor. 6, 4 ff. u. a.); und etlichen von ihnen war ein besonders tragisches Los bereitet, im höchsten Grade dem Petrus (s. zu v. 19). — Die Frage: „Simon Joh. hast du mich mehr lieb denn diese" (nämlich die anderen Jünger), mit welcher der Herr das Gespräch anhebt, soll den Jünger nicht zu einem Rückblik voller Scham auf seine frühere vermessene Rede Matth. 26, 23 veranlassen, sondern ihn auf die härteren Proben, die seine Liebe zum Herrn vor allen anderen bestehen soll, gefaßt machen.

Ueber die Anrede: Σίμων Ἰωνᾶ (nach dem *text rec.*) oder Ἰωάννου (nach *Lchm.* u. *Tisch.*) Simon des Johannes Sohn, s. die Anmerk. zu 1, 43 (S. 139). Mit diesem seinen einfach menschlichen Namen redet

ihn Jesus an, wie 1, 43 u. Matth. 16, 17, nicht mit dem ihm beigelegten Namen *Petrus*, den er in seinem apostolischen Berufe bewähren soll. Darin liegt weder eine Erinnerung an das verlorene Vertrauen (*de W.*), noch eine Versagung des Felsen-Zunamens. Der Evangelist aber nent ihn *Simon Petrus*, mit Rücksicht darauf, daß er in diesem Bekentnisse sich schon als Petrus bewärte. In der Antwort: „Herr du weißt, daß ich dich liebe, beruft Petrus zur Versicherung seiner Liebe sich auf die Herzenskunde des Herrn, und bejaht nur seine Liebe, ohne sich über das πλεῖον τούτων der Frage zu äußern. Denn diese Frage mußte unwillkürlich den Gedanken an seinen Fall, auch wenn der Herr dies damit nicht beabsichtigt hatte, in seiner Seele wach rufen. φιλῶ bezeichnet die menschlich herzliche Liebe, ἀγαπᾶν die ehrfurchtsvolle, göttliche Liebe. Dieses demütige Bekentnis seiner Liebe erkent der Herr an, indem er ihn auffordert, seine Lämmer zu weiden. ἀρνίον Deminutiv von ἀρήν, Lämmlein ist Ausdruck herzlicher Liebe zu den Menschenseelen, die Jesu Eigentum geworden sind. βόσκω weiden, *pasco* hebt das Moment des Nährens hervor. — V. 16. Zum zweiten Mal wiederholt (πάλιν δεύτερον s. zu Matth. 26, 48) Jesus seine Frage, doch ohne πλεῖον τούτων, und Petrus bejaht sie zuversichtlicher mit ναὶ Κύριε *ja* Herr, du weißt, daß ich dich liebe, worauf Jesus den Auftrag: „hüte meine Schafe", wiederholt. Der Wechsel im Ausdruck: ποίμαινε τὰ πραβατά μου ist wol nicht absichslos, sondern soll dieselbe Sache unter einen etwas anderen Gesichtspunkt stellen. ἀρνία (v. 15) sind die Lämmer, die besonders sorgsamer Pflege bedürfen, πρόβατα Schafe, die eine Herde bilden und gemeinsamer Leitung bedürfen (*Lthdt.*). Dem entspricht ποιμαίνειν, welches die gesamte Fürsorge für die Herde ausdrükt, nicht speziell die regierende Wirksamkeit oder Oberleitung, so daß darin der Primat des Petrus eingeschlossen wäre.[1] — V. 17. Zum dritten Male wiederholt Jesus dieselbe Frage, wobei er das ἀγαπᾷς mit φιλεῖς vertauscht und damit sogar den menschlich herzlichen Charakter seiner Liebe in Zweifel zu ziehen scheint. Darüber wurde Petrus betrübt, weil er fürchtet, daß der Herr Mißtrauen in seine Liebe setze, was ihm um so schmerzlicher sein mußte, als er zu solchem Mißtrauen wol Anlaß gegeben zu haben sich bewußt ist. Er antwortet daher, mit der stärksten Berufung auf die Herzenskunde des Herrn ihm seine Liebe versichernd: „Herr! alles weißt du, du erkennest daß ich dich liebe." πάντα οἶδας sagt nicht die Allwissenheit Christi aus (*Beng.* u. A.), sondern nur die absolute Herzenskunde, wie κύριε

1) Schon *Bengel*, obwol er in dem dreimaligen ‚Weide meine Schafe' angezeigt findet, *Petrum hic restitui in locum suum, quem amiserat per abnegationem, simulque quiddam ei prae condiscipulis tribui*, sezt doch hinzu: *sed nihil, a quo caeteri excludantur; nam sane etiam hi amabant Jesum, c. 16, 27. Desinat tandem hoc ad se, et ad se unum rapere, qui nec amat nec pascit, sed depascit per successionis Petrinae simulationem. Non magis Roma quam Hierosolyma aut Antiochia aut quivis alius locus, ubi apostolum Petrus egit, Petrum sibi vindicare potest: imo Roma minime, caput gentium, nam Petrus erat in apostolis circumcisionis. Unum Romae proprium est, quod apostolorum, etiam Petri sanguis in ea reperiatur, Apoc. 18, 21. 24.*

καρδιογνῶστα πάντων Act. 1, 24 von Jesu *(Lthdt.)*. Und der Herr wiederholt den Auftrag: „Weide meine Schäflein". προβάτια Deminutivum von πρόβατον, im N.T. und in der LXX nicht weiter vorkommend.

V. 18. An diesen Auftrag schließt der Herr unmittelbar mit feierlicher Versicherung (ἀμὴν ἀμήν) die Weißagung an, welches Los dem Petrus in seinem Berufe beschieden sein werde. „Warlich, warlich ich sage dir, als du jünger warst, gürtetest du dich selbst und wandeltest wohin du woltest; wenn du aber alt geworden, wirst du deine Hände ausstrecken und ein anderer wird dich gürten und bringen wohin du nicht wilst." νεώτερος jünger als jezt. Petrus schon längere Zeit verheiratet (Mtth. 8, 14. Mrk. 1, 30), stand damals im mittleren Lebensalter. Den Gegensatz nicht zu dem Alter, in welchem er eben stand, sondern zu der vergangenen Jugendzeit bildet γηράσῃς alt geworden sein. Die Uebergehung der Gegenwart oder die Nichtberücksichtigung der langen Zwischenzeit zwischen der Jugend und dem Kreuzestode, in welcher Petrus sich in einer für die Kirche so bedeutsamen Weise selbst gürtete, macht den Vergleich weder schielend (*Lcke.*), noch schief (*Hngstb.*); denn Jesus hebt die Jugend nur hervor als die Zeit der vollsten Selbstbestimmung im Gegensatz gegen die im Alter ihm bevorstehende willenlose Hingabe in die Gewalt eines fremden Willens. Dieser Gegensatz würde durch Berücksichtigung der Zwischenzeit zwischen Jugend und Alter nur geschwächt worden sein. Dazu komt, daß Jesus dem Petrus nicht ankündigen will, was er in seinem Berufe wirken, sondern was er in seinem Alter werde zu leiden haben. Sich selbst gürten ist Bild der ungehemmten Energie des Handelns und Wirkens. Man gürtet sich, wenn man sich zu einer Arbeit oder einer Unternehmung anschikt. — Die richtige Auffassung hängt von der Erklärung des ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου ab, worüber die Ausll. differiren. *Mey.* erklärt diese Worte: ‚ohnmächtig an fremde Gewalt sie hinreichend und dich ihr so preisgebend.' Auch *Lthdt., God., Weiß* fassen sie als bildlichen Ausdruck der Passivität beim sich Gürtenlassen, der aber — wie *Lthdt.* hinzufügt, durch den Kreuzestod in der vollsten Warheit sich verwirklicht habe. Allein der Grund, welcher gegen die unmittelbare Beziehung dieser Worte auf den Kreuzestod geltend gemacht wird, daß nämlich die Aufeinanderfolge der Begriffe: Kreuzigung, Umgürtung, Abführung, mit der Wirklichkeit zusammengehalten, gerade die umgekehrte sein müßte, dieser Grund erhält nur durch allzu wörtliche Deutung der bildlichen Ausdrücke einige Bedeutung. Man versteht nämlich ἄλλος σε ζώσει entweder von dem Anbinden am Kreuze vor der Annagelung (so schon *Tertull. de Scorp. 15*), oder von dem ‚Umgürten mit dem Schamtuche (*Ev. Nicod. 10* u. neuerlich *Ew.*, apostol. Zeitalter S. 620 Anm. 2 der 3. A.), oder von der Fesselung (*Mey.*) oder Bindung mit einem Stricke, um ihn fortzuführen (*Lthdt.*), und οἴσει von dem Schleppen zum Richtplatze (*Lthdt., Weiß*) oder vom Tragen ans Kreuz durch die Henkersknechte (*Ew.*). Aber da das Sichselbstgürten und das Wandeln, wohin er wolte, im ersten Satze nur Bild der freien Selbstbestimmung des Handelns ist, so kann beides auch

im zweiten nur Bild des unfreiwilligen Hingegebenseins in die Gewalt eines Fremden sein, und darf nicht auf einzelne bestimte Acte der Fesselung und Kreuzigung gedeutet werden. Besondere Beachtung verdient vielmehr, daß nur das ἄλλος σε ζώσει κ. οἴσει *cet.* im zweiten Satze den Gegensatz zu dem ἐζωννύες σεαυτὸν κ. περιεπάτεις *cet.* im ersten bildet, dem ἐκτενεῖς τ. χεῖρ. σου aber nichts entspricht, woraus *Mey.* u. A. schlossen, daß dieses Satzglied kein selbständiges Moment bilde, sondern nur zur Ausmalung des zweiten, der Preisgebung an die Gewalt des ἄλλος diene, oder ‚die Freudigkeit der Fesselung' (*Weitzel*) andeuten solle. Aber diese leztere Meinung ist ganz willkürlich eingetragen, und die erste entspricht weder der Stellung noch dem Inhalte des fraglichen Satzgliedes. Um sich binden oder einen Strick sich um den Leib legen zu lassen, dazu braucht man nicht die Hände auszustrecken (ἐκτενεῖν ausrecken), falls nicht das Binden im Anlegen von Handfesseln bestehen soll, was ζώσει nicht bedeuten kann.

Mit gutem Grunde haben daher schon die Kchvv., *Lampe, Beng.* und noch *Thol., de W., Brckn., Bäuml., Hngstb., Steinm.* u. A. ἐκτενεῖς τ. χεῖρ. σου als das charakteristische Moment der Weißagung erkant, und *Steinm.* (S. 206) hat aus der Stellung dieses Gliedes richtig geschlossen, daß es nicht als drittes Glied zu den folgenden Aussagen hinzutreten will, sondern daß es den Gesichtspunkt enthält, aus welchem das Widerspiel zwischen Vergangenheit und Zukunft zu betrachten sei. Nach *Artemidor* (*Oneirocr. I, 78f.*) war die ἔκτεισις τῶν χειρῶν charakteristisch für die Kreuzigung; sie war es, welche sonderlich in die Augen fiel. Die blose Passivität beim Sichgürtenlassen können diese Worte nicht aussagen. — Die folgenden Sätze drücken das Gegenteil der freien Bewegung in der Jugend aus, das Preisgegebensein an die Macht eines Anderen, welche die Bewegung nach eigenem Willen unmöglich macht. Einzelne Acte bei der Kreuzigung sind darin nicht geweißagt. Daß aber in ἐκτενεῖς τ. χεῖρ. σου Jesus die Kreuzigung meinte, das hebt auch Johannes in v. 19 hervor mit der Bemerkung: „Dies aber sagte er (Jesus) anzeigend, mit welchem Tode er (Petrus) Gott verherrlichen werde." Wie in den gleichlautenden Erklärungen 12, 33 und 18, 32 dem Evangelisten der Kreuzestod Christi vor Augen schwebte, so hat er auch bei ποίῳ θανάτῳ nicht blos einen gewaltsamen Tod, sondern speziell den Kreuzestod in Gedanken gehabt. Diese Deutung der weißagenden Worte Jesu hat er auch nicht erst aus dem Erfolge, nach dem Tode des Petrus, darin erkant, sondern die Worte Christi hat er unmittelbar so verstanden. Christus aber weißagte dem Petrus diesen bitteren Tod im Alter (vgl. 2 Petr. 1, 14), um ihm angesichts dieser Zukunft zu zeigen, mit welch schwerem Opfer er seine Liebe zu bewähren haben werde. — Die Weißagung dieses Lebensausganges bildet, wie *Steinm.* treffend ausgeführt hat, ein wichtiges Moment in der Amtsausrüstung des Jüngers. ‚Auch dem Paulus hat es der Herr unmittelbar nach seiner Berufung bezeugt, wie vieles er um seines Namens willen leiden müsse' (vgl. Act. 9, 15 u. 16). Es mag den Kindern der Welt als eine Wolthat erscheinen, daß ihnen

die trübe Zukunft verschleiert ist. Der Apostel des Auferstandenen ist anders gestelt. Er zweifelt nicht, daß er dem Herzoge des Glaubens durch Leiden und Tod in die Herrlichkeit folgt. Der Herr kennet die Seinen; er weiß was sie vertragen. Und daß er sich nicht in ihnen getäuscht, das liegt in den Briefen des Petrus und Paulus zu Tage. Eben dies, daß sie den Kelch ihres Ausgangs von ferne geschaut, hat sie brünstig im Geiste, hat ihren Schritt in dem Laufe elastisch gemacht.' — θανάτῳ δοξάζειν τὸν θεόν durch den Tod Gott verherrlichen, indem ein Tod im Dienste Gottes, zur Ausrichtung seines Werkes, zur Verherrlichung Gottes gereicht, vgl. Phil. 1, 20. 1 Petr. 4, 16. Aus unserer Stelle ist der martyrologische Sprachgebrauch des δοξάζειν in der patristischen Literatur (s. *Suicer, thes. s. v.* δοξάζειν) entstanden (*Bg.-Crus., Brckn., Mey., Lthdt., Hngstb., Weiß* gegen *Lücke*). — Der Märtyrertod des Petrus ist schon von *Clemens Rom. 1. ep. ad Cor. V, 4* sicher bezeugt und dieser Tod in Rom bei der Neronischen Verfolgung aus dem Zusammenhang dieser Stelle mit dem folgenden ἐν ἡμῖν c. 6 so gut als gewiß; nur die Angabe des *Orig.* bei *Euseb. h. eccl. III, 1,* daß er mit dem Kopfe nach unten gekreuzigt worden sei, nicht sicher verbürgt. Der Kreuzestod aber wird schon von *Tertull. Scorp. 15, de praescript. 35* erwähnt. Vgl. *Credner,* Einl. ins N. T. I S. 217 ff. *Hlgf.* Einl. S. 348. 351 u. 621; auch Ztschr. 1873 S. 353 ff., *Joh. Delitzsch,* in Studien u. Krit. 1874. II u. *Mangold* zu *Bleek's* Einl. S. 654, und die Literatur hierüber in *Patr. apostol. Opp. rec. Gebhardt, Harnack, Zahn. ed. 2. Lps. 1876. fasc. 1. p. 13 sqq.*

Nach der Todesankündigung spricht Jesus zu ihm: ἀκολούθει μοι. Dieses ‚Folge mir' versteht *Weiß* mit *Paul., Schenk.* u. *Thol.* nach dem Zusammenhange mit v. 20 von einer einfachen Aufforderung, sich mit ihm zu entfernen. Auch *Hngstb.* u. *God.,* teilweise auch schon *Beng.,* haben daraus, daß nach v. 20 Petrus sich umwendet und den Johannes nachfolgen (ἀκολουθοῦντα) sieht, gefolgert, daß ἀκολούθει μοι sich zunächst auf die äußerliche Nachfolge, d. h. darauf, daß Petrus eben jezt hinter Jesu hergehen solle, beziehen müsse. Jesus habe, nachdem er dem Petrus seinen Märtyrertod angekündigt hatte, sich in Gang gesezt, um sich zu entfernen, und dem Petrus befohlen ihm zu folgen, und Johannes sei auch ihnen nachgefolgt, ohne ausdrücklich dazu aufgefordert zu sein (*God.*). Doch nehmen beide Ausll. an, daß damit der Sinn des Befehls: ‚Folge mir' nicht erschöpft sei. Der Schritt, den Petrus nachthut, sei nur der erste Schritt auf der Bahn des Gehorsams gewesen, welcher ihn zu dem lezten, dem Märtyrertum führen solte. So verbinde sich der höhere Sinn natürlich mit dem niedrigen. Auf diesen höheren Sinn der Nachfolge auf dem Wege des Kreuzes führe schon der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, sowie die nahe liegende Vergleichung von Mtth. 10, 38: ‚wer nicht sein Kreuz nimt καὶ ἀκολούθει ὀπίσω μου ist mein nicht wert', ein Wort, das dem Petrus unwillkürlich in den Sinn kommen mußte, als er das ἀκολούθει μοι vernahm, da Jesus es noch im Angesichte seines Leidens wiederholt hatte Mtth. 16, 24. Darauf führe auch die Vergleichung von 13, 36,

wo Jesus zu Petrus sagt, daß er ihm diesmal (auf seinem Gange zum Todesleiden) nicht folgen könne, aber nachmals ihm folgen werde, sowie endlich v. 22 unsers Cap., wo das σύ μοι ἀκολούθει den Gegensatz bildet gegen ein anderes Schicksal des Johannes (*Hngstb.*). Dagegen hat *Weiß* ohne Grund behauptet, daß 13, 36 gar nicht parallel sei und in Mtth. 10, 38 u. 16, 24 der symbolische Sinn auch nur eingetragen werde. Die Beziehung des ἀκολούθει μοι auf die Nachfolge im Tode Jesu läßt sich nicht in Abrede stellen. Dagegen können wir die Annahme des niederen Sinnes nicht für gerechtfertigt erachten. Das Nachfolgen des Johannes sezt nicht notwendig voraus, daß Jesus mit Petrus nach Ankündigung seines Todes weiter ging, sondern erklärt sich auch daraus hinlänglich, daß er sich mit ihm von den anderen Jüngern entfernt hatte, um mit ihm allein zu sprechen, und daß Johannes als er warnahm, wie Jesus in der Ferne mit Petrus in lebhaftem Gespräche begriffen war, ihnen nachging, so daß Petrus, als er sich umwandte, ihn nachfolgen sah. Die Entfernung Jesu von den anderen Jüngern, um dem Petrus die ernste Frage ob er ihn liebe vorzuhalten und ihm das schwere Los in seiner Nachfolge anzukündigen läßt sich wol begreifen, dagegen läßt sich nicht einsehen, warum Jesus nach dieser Ankündigung mit Petrus noch weiter gehen wolte, um sich zu entfernen, wenn man die Erscheinungsweise des Auferstandenen erwägt, wie derselbe plötzlich aus der Unsichtbarkeit hervortrat und eben so plötzlich vor den Augen derer, denen er erschienen war, wieder verschwand. Beachtet man dieses, so fehlt jeder Grund, das ἀκολούθει μοι von äußerlichem Nachgehen nach dem in v. 20 folgenden ἀκολουθοῦντα zu erklären. Wir verstehen es daher wie in v. 22 dem Contexte gemäß ganz eigentlich, nicht blos typisch von der Nachfolge im Martyrium, wobei übrigens die Nachfolge in der thätigeu Arbeit des apostolischen Berufes (*Chrys.*, *Theophyl.* u. A.) als untergeordnetes Moment nicht ausgeschlossen zu werden braucht.

V. 20—23. *Der Lebensausgang des Johannes.* — V. 20 f. Als Petrus sich umwendend den Jünger, welchen Jesus lieb hatte, nachkommen sah, sagte er zu Jesu: „Herr, was aber dieser?“ Zu ἐπιστραφείς als johanneisch vgl. Apok. 1, 12. Petrus wandte sich um, weil er jemand hinter ihnen kommen hörte. Was den Johannes bewog, ihnen nachzufolgen, ist nicht angegeben, läßt sich aber aus der Charakteristik desselben erkennen. Die Bezeichnung desselben als den Jünger welchen Jesus liebte (s. 13, 23) und ‚welcher auch sich niederließ (nicht: zu Tische lag) bei dem (bekanten) Mahle an seiner Brust und sagte: Herr, wer ist's der dich verräth‘ (s. 13, 25), ergibt, daß die Liebe des Herrn, welche Johannes genoß, ihn zum Nachfolgen bewog. Die Meinung, daß er die Rede Jesu gehört hatte und durch sein Folgen seine Bereitwilligkeit zum Martyrium erklären wolte (*Hngstb.*), hat im Contexte keinen Anhaltspunkt. — In der Vertrautheit dieses Jüngers mit Jesu ist auch der Anlaß zu der Frage des Petrus zu suchen, nicht in Eifersüchtelei (*Mey.*, *de W.*, *Baur* u. seine Schüler) oder in bloser Neugierde (*Beng.*). Dagegen hat *Lthdt.* treffend bemerkt: ‚Weder ein ge-

wisser neidischer Blick auf das mildere Geschick des Johannes (*Olsh.*), noch eifersüchtiges Abwehren einer Teilnahme an seinem Geschicke will doch für die weiche Stimmung passen, welche wir hier bei Petrus voraussetzen müssen (vgl. v. 17).' Da Petrus sowol durch die nachdrückliche Amtsübertragung als auch durch die Zukunft des Martyriums (an 13, 36 erinnernd) speziell ausgezeichnet ist, so ist es nicht Eifersucht oder ‚der echt deuterojohanneische (?) Rangstreit der beiden hervorragenden Apostel' (*Hlgf.* Einl. S. 718), sondern ‚Teilnahme für den Genossen (so auch *Chrysost.*), welche ihn zu der Frage veranlaßt: Κύριε, οὗτος δὲ τί; Aber nicht die schwächliche unapostolische Sorge ist es, ob denn Johannes nicht ein leichteres Los haben werde (gegen *Lange*), sondern ob Jesus für diesen, der ihm doch so nahe stehe, nicht auch ein Wort habe, welches ihm eine sonderliche Berufszukunft bestimme (*Lmp.* S. 759), ob er ihn nicht etwa auch noch folgen heißen werde oder ähnlich' (*Lthdt.*). — Zur Erage οὗτος δὲ τί ist ἔσται zu suppliren, vgl. *Buttm.* neutest. Gramm. S. 338: Dieser was wird ihm sein, was werden oder geschehen? — V. 22. Jesus sagte ihm: „Wenn ich will, daß er bleibe bis ich komme, was geht es dich an. Du folge mir nach." Diese Antwort ist abweisend, sezt aber nicht ein tadelnswertes Motiv derselben (*Stier, Mey.* u. A.) voraus, sondern weist nur das unberufene Fragen und sich Kümmern um das Geschick des Anderen zurück. Sie enthält auch nur eine hypothetische, keine kategorische Aussage. ἐὰν αὐτὸν θέλω *cet.* bezeichnet einen Fall als möglich, läßt aber sein Eintreten dahingestelt. Daraus läßt sich zwar mit *Weiß* schließen, daß er ihm kein Martyrium bestimt habe, wie dem Petrus, aber nicht, daß die Frage, ob er infolge dessen bleiben solle bis er komme, noch von der Zeit der Wiederkunft abhänge, deren Zeit und Stunde allein der Vater zu bestimmen hat (Mrk. 13, 32). Dies liegt nicht in den Worten, sondern ist eingetragen. Mit ἕως ἔρχομαι macht Jesus das Bleiben des Johannes nicht von der Zeit und Stunde seiner Wiederkunft, sondern nur überhaupt von seinem Kommen abhängig. Der Ausspruch gründet sich auch nicht auf die Voraussetzung von Mrk. 9, 1 (Mtth. 16, 28. Luk. 9, 27), daß etliche der damals Lebenden die Wiederkunft des Herrn noch erleben sollen, deren Eintreten nur hier bereits hypothetisch gemacht werde. — Näher liegt die Annahme, daß die Zurückweisung nur eine formelle, durch die zudringliche Frage des Petrus veranlaßte sei und hinter dem: wenn ich will u. s. w. das: ich will verborgen sei, Jesus also, der immer so liebreich auf die Wünsche der Jünger eingeht *(nunquam Dominus amicis quamlibet inepte rogantibus meram dedit repulsam. Beng.)*, der Sache nach auch hier der Bitte des Petrus um Aufschluß über die Zukunft seines ihm nahe stehenden Jüngers entsprochen und wenigstens eine indirecte Antwort gegeben habe (*Hngstb., Lthdt.* u. A.). Aber die hierfür angeführten Gründe sind zum Beweise zu schwach. Laut v. 23 wurde der Ausspruch von den Brüdern als bestimte Aussage über die Zukunft des Johannes gefaßt, aber nicht ‚auch von Johannes selbst', wie *Hngstb.* meint. Noch weniger läßt sich mit *Lthdt.* die bestimte Antwort in dem weite-

ren Thun Jesu, in dem Fortgehen mit Petrus, ohne den Johannes mitgehen zu heißen, erkennen, weil das weitere Fortgehen Jesu nur aus der bereits zu v. 19 als nicht erweislich abgelehnten Deutung des ἀκολούθει μοι gefolgert wird. μένειν bed. in diesem Zusammenhange: am Leben bleiben, wie 12, 34. 1 Kor. 15, 6. Phil. 1, 25; nicht: in stillem, ruhigem Leben harren (*Olsh.* nach *August.*), noch weniger: an Ort und Stelle, wo er ist, bleiben, welches erst symbolisch in ‚leben bleiben' gewandt werde (*Lthdt.*). Denn für die Annahme, daß Jesus nach diesem Ausspruche über Johannes mit Petrus weiter fortgegangen sei und den Johannes nicht mitgehen geheißen, sondern zurückgelassen habe, fehlen im Texte feste Anhaltspunkte.

Richtig haben nicht nur *Lücke, Thol., Mey.* u. A. sondern auch *Weitzel* (S. 625) u. *Steinm.* (S. 207) den Ausspruch des Herrn so gefaßt, daß er einen bedingten Fall setze, dessen Eintreten dem Erfolg anheimzustellen sei, und die Entstehung der v. 23 erwähnten Sage daraus erklärt, daß man aus einem bedingten Satze ein kategorisches Urteil entnommen habe. Dagegen haben zwar *God., Hlgf.* u. *Lthdt.* eingewandt, daß dann Jesus gar nichts vorausgesagt habe und das Ganze ein wenig würdiges Spiel mit Worten wäre. Allein wenn Johannes selbst v. 23 die Leser ermahnt, bei dem Wortlaute der Antwort des Herrn zu beharren und nicht nur das ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν *cet.* betont, sondern auch das τί πρὸς σέ wiederholt, so bestreitet er damit den Lesern das Recht, aus dem bedingten Satze ein kategorisches Urteil über das Bleiben des Jüngers zu ziehen. Diese Ansicht wird nicht entkräftet durch die Bemerkung, ‚daß das μένειν ἕως ἔρχομαι und οὐκ ἀποθνήσκειν sehr zweierlei sei', so lange die Verschiedenheit dieser Begriffe nicht erwiesen wird. Nach apostolischer Anschauung sind vielmehr ‚die Begriffe „nicht sterben" und „bleiben bis auf die Zukunft des Herrn" mit einander identisch. Jenes nur die negative, dieses die positive Seite derselben Sache. Wer nicht stirbt, der erlebt die Wiederkunft des Herrn, und wer bleibt bis der Herr komt, der stirbt eben nicht, 1 Kor. 15, 51' (*Steinm.*). — ἕως ἔρχομαι bezeichnet die Wiederkunft Christi, ist aber keineswegs ‚der solenne Ausdruck für seine endgeschichtliche Parusie, welche Jesus nach der Auffassung aller (?) Evangelisten und Apostel als noch vor dem Aussterben der Generation erfolgend verheißen hat' (*Weiß*). So verbreitet diese Ansicht unter den Ausll. auch ist, so ist sie doch nicht schriftgemäß, sondern nur aus unhaltbaren Deutungen der Parusierede Mtth. 24 f. u. Parall. gefolgert; vgl. *m.* Comm. zu Mtth. S. 473 ff. Daß ἔρχομαι ohne den Zusatz ἐν τῇ δόξῃ oder eine ähnliche Näherbestimmung die endgeschichtliche Parusie zum Weltgerichte und zur συντέλεια τοῦ αἰῶνος bezeichne oder gar der solenne Ausdruck dafür sei, diese Behauptung wird durch die Erklärungen Jesu über sein Kommen und Wiederkommen in den Abschiedsreden unsers Evangeliums als irrig widerlegt. Die Wiederkunft Christi oder sein Kommen in seinem Reiche (Mtth. 16, 20) ist nicht auf den jüngsten Tag am Ende der gegenwärtigen Weltzeit zu beschränken; sie beginnt schon mit der Sendung des Paraklet, in wel-

chem Jesus, wie er 14, 18 ff. ausdrücklich sagt, zu seinen Jüngern komt, daß sie ihn sehen, und in dessen Wirken er ihnen seine Gegenwart kräftig beweist, sein Reich auf Erden ausbreitet und eine feindliche Macht dieser Welt nach der anderen überwindet, bis das Evangelium vom Reiche allen Völkern verkündigt sein und damit das Ende der gegenwärtigen Welt herbeigekommen sein wird, an welchem er mit großer Macht und Herrlichkeit auf den Wolken des Himmels in der ganzen Welt sichtbarer Erscheinung (τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ, 2 Thess. 2, 8) zum Endgericht über die Welt und zur Vollendung seines Reiches in Herrlichkeit wiederkommen wird. Da der Herr in dem vom Vater ausgehenden Paraklet, den er sendet, zu den Jüngern gekommen ist, nicht blos um ihnen seine geistige Gegenwart und hilfreiche Nähe zu erweisen, sondern auch um die Welt zu strafen und thatsächlich zu zeigen, daß der Fürst dieser Welt gerichtet ist (16, 8 ff.), und das Gericht über die Welt mit dem Gerichte über Jerusalem und das ungläubige Israel begonnen hat, so haben schon τινές bei *Theophyl., Wetstein, Lange, Lthdt., Hngstb.* u. a. diese Thatsache als den Beginn des Kommens des Herrn zum Gericht betrachtet und ἕως ἔρχομαι darauf bezogen. ‚Die Deutung von diesem Kommen ist auch — wie *Lthdt.* treffend bemerkt — so wenig um der Parusie willen, die Jesus meine, zu verwerfen (*Mey.*), daß vielmehr beide zusammenfallen (*Beng., Hngstb.*), wenn dies auch *Grimm* (in *Hlgf.*'s Ztschr. 1875 S. 271) eine willkürliche und phantastische Erklärung nent.'

Da jedoch Johannes das Gericht über Jerusalem und das jüdische Volk nicht blos erlebt, sondern gegen 30 Jahre überlebt hat, und in seine Lebenszeit noch der Beginn des welthistorischen Kampfes zwischen Christo und Rom fält, so hat *Hngstb.* das ἕως ἔρχομαι zugleich auf das in diesem Kampf zu Tage tretende Kommen des Herrn bezogen und diese Auffassung nach dem Vorgange von *Beng.* aus der Apokalypse, in welcher Johannes im Geiste das Kommen des Herrn zum Gericht über die Weltmacht geschaut hat (Apok. 3, 9 ff.), weiter zu begründen versucht. Schon *Beng.* bemerkt: *Petro crux, Johanni apocalypsis illa magna per aenigma hoc loco promissa est.* Auch *Lthdt.* meint, daß wenn auch das Kommen des Herrn in den Gesichten der Offenbarung (*Ebr.* zu *Olsh.*) nicht geradezu gemeint ist, doch das ἕως ἔρχομαι dem Apostel eigentlich erst durch die offenbarungsmäßige Erfahrung, welche er in der Apokalypse niedergelegt hat, zu einem Kommen des Herrn im Gericht über Israel geworden war. — Diese geschichtliche Beziehung würde ohne Zweifel in dem αὐτὸν μένειν ἕως ἔρχομαι begriffen sein, wenn das ἐὰν θέλω so zu verstehen wäre, als ob der Herr wirklich gewolt habe, daß Johannes sein Kommen zum Gericht über die Welt noch erleben solte. Da dies aber, wie schon bemerkt, nicht in den Worten enthalten ist und Johannes selbst die Sage, daß er vor der Wiederkunft des Herrn nicht sterben werde, als Misverständnis zurückweist, so können wir auch diese geschichtliche Deutung des ἕως ἔρχομαι nicht für begründet halten. Eher könte man bei jener Voraussetzung mit *Olsh., Lange,* nach Aelteren, wie *Clarius,*

Zeger, Grot., an ein Kommen des Herrn, um den Jünger durch einen sanften Tod abzuholen, denken, wenn sich damit nur das Entstehen der Sage, daß dieser Jünger nicht sterbe, vereinigen ließe, und wenn nicht mit dem Aufgeben jener der hypothetischen Form der Eröffnung Jesu nicht entsprechenden Voraussetzung auch diese Deutung hinfällig würde. — Beachten wir aber, daß der Herr die Frage des Petrus mit den Worten: ‚wenn ich will, daß er bleibe bis ich komme, was geht es dich an; du folge mir nach' abweist, so dürfen wir doch aus dieser Eröffnung über Johannes ungeachtet der hypothetischen Form wol so viel mit Sicherheit schließen, daß Jesus diesem Jünger nicht wie dem Petrus den Märtyrertod, sondern einen ruhigen Lebensausgang verkündigt hat. „Du folge mir" *sc.* auf dem Leidenswege, auf dem du deine Liebe gegen mich zu bewähren haben wirst (v. 18). —

V. 23. „Es ging nun (infolge dieser Eröffnung Jesu über Johannes) diese Rede unter die Brüder aus, daß jener Jünger nicht stirbt." Diese Rede entstand und verbreitete sich unter den Brüdern (Christen) nicht aus der Apokalypse (*Baur, Hlgf.*), sondern ging von dem Worte Jesu aus. Jener Jünger, Johannes von dem Jesus jenes Wort gesprochen, stirbt nicht d. h. er bleibt bis zur Wiederkunft Christi am Leben, wo er dann nicht den Tod erfährt, sondern verwandelt wird, 1 Kor. 15, 51. Die Entstehung und Verbreitung dieser Rede erklärt sich daraus, daß Jesus über das Verhältnis der beiden Phasen seiner Wiederkunft, des für leibliche Augen unsichtbaren Wiederkommens im Geiste und der schließlichen vor der ganzen Welt sichtbaren Erscheinung seiner Zukunft am Ende der Tage, den Jüngern keinen bestimten Aufschluß gegeben hatte, so daß diese sich die leztere als nahe bevorstehend dachten. Doch folgt daraus nicht, daß Jesus selbst oder doch Johannes sich die sichtbare Wiederkunft besonders nahe dachten. Johannes beugt ja selbst diesem Misverständnis vor mit der Bemerkung: „und nicht sagte ihm Jesus, daß er nicht stirbt, sondern: wenn ich will, daß er bleibe bis ich komme, was geht es dich an." αὐτῷ ihm, dem Johannes durch Petrus. Damit gibt er zwar keine positive Erklärung über das richtige Verständnis des αὐτὸν μένειν ἕως ἔρχομαι, rectificirt es aber auch nicht blos durch nachdrückliche Wiederholung der hypothetischen Fassung des Ausspruchs, sondern weist zugleich das οὐκ ἀποθνήσκει als in dem Worte Jesu nicht enthalten bestimt ab, woraus sich ergibt, daß er Jesu Wort nicht von dem Lebenbleiben bis zum jüngsten Tage verstanden hat. — Trozdem aber erhielt sich jene Sage noch nach seinem Tade in der Gestalt, daß er im Grabe nur schlummere und sein Athem die Erde über seinem Grabe bewege, s. oben die Einl. §. 1 S. 5 und die Stellen der Kchvv. in *Credner*'s Einl. I, 1 S. 220 f.

Uebrigens sezt nicht sowol die Entstehung, als vielmehr nur die Verbreitung dieser Sage ein sehr hohes Alter des Johannes voraus; und mit der Berichtigung des Misverständnisses wolte auch Johannes nicht blos dem gefährlichen Irrtume vorbeugen, daß, wenn er, wie etwa bei seinem hohen Alter zu erwarten war, doch bald stürbe, Jesu

Wort als nicht in Erfüllung gegangen gefaßt würde (*Weitzel*). Noch weniger dient der Anhang c. 21 oder doch die lezte Hälfte desselben dieser speziellen Absicht, so daß, wie *Mey.* meint, Johannes zur authentischen geschichtlichen Erklärung der Sage v. 23 einige Zeit nach Vollendung seines Evangeliums c. 21, 1—24 als Ergänzung des Buchs hinzugefügt hätte. S. die Widerlegung dieser Meinung S. 578 f. Vielmehr dient die Mitteilung dieser Eröffnung des Herrn samt der Beseitigung des Misverständnisses demselben universellen Zwecke wie die Vorausverkündigung des Märtyrertodes des Petrus und der Inhalt der ersten Hälfte des Cap. (v. 1—14), nämlich dem Zwecke, durch die Ankündigung des den beiden Jüngern, die an der Spitze der Apostel standen, in ihrem apostolischen Berufe bevorstehenden Lebensausganges einen Blick auf die Zukunft der Berufszeit und Berufsarbeit der Kirche zu eröffnen, und in dieser Charakteristik die Doppelseitigkeit des Berufsdienstes, einerseits in dem Blutzeugnisse des Martyriums andrerseits im Wortzeugnisse von dem Herrn in geduldigem Harren auf seine Zukunft, darzustellen (*Lthdt., God.*). Was der Herr von dem Berufsdienste seiner Jünger hier sagt, das war im Verlaufe des apostolischen Zeitalters zum Verständnisse gekommen, als der eine Teil der Diener des Herrn den Zeugentod erlitten, der andere Teil den Anfang des Kommens des Herrn zum Gericht erlebt hatte. Daraus solte die Kirche erkennen, daß der Anfang nicht sofort auch das Ende sei, daß also ihr Beruf fortan darin bestehe, in ausharrender Geduld für die Ausbreitung des Evangeliums vom Reiche auf Erden zu wirken bis zur sichtbaren Wiederkunft des Herrn am Ende der Tage. — Dies ist der eigentliche Zweck der Eröffnung, welche der Herr den beiden vordersten Aposteln über ihren Dienst in seinem Reiche machte. Und das richtige Verständnis dieser Eröffnung der Kirche zu überliefern, dazu war vor allen anderen der Evangelist Johannes geeignet, welcher in der Apokalypse Jesu Christi das Kommen des Herrn im Geiste geschaut hat.

Mit dieser Eröffnung des Herrn schließt Johannes sein Evangelium; die beiden lezten Verse (v. 24 u. 25) sind eine Zuthat von anderer Hand. Zwar haben die Verteidiger des johanneischen Ursprungs auch dieser beiden Vv. unter anderem geltend gemacht, daß, wenn die beiden Schlußverse wegfielen, das ganze vorherige Buch eines nur einigermaßen befriedigenden Abschlusses ermangeln, die ganze evangelische Geschichte nach Johannes in die Frage: ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ; verlaufen würde. Das wäre ein Torso, der selbst als der Ausgang eines blosen Anhanges unerträglich bliebe (*Hoelem.* S. 60). Allein dabei ist nicht gehörig erwogen, daß der so schließende V. 23 nur die Berichtigung einer aus der Eröffnung des Herrn über die Zukunft des Johannes entstandenen irrigen Sage enthält, die Eröffnung des Herrn selbst aber, die den Anhang dieses Cap. bildet, nicht mit τί πρὸς σέ, sondern mit dem zu Petrus gesprochenen Worte des Herrn: σύ μοι ἀκολούθει schließt. Wer dieses ἀκολούθει richtig von der Nach-

folge des Petrus im Dienste des Herrn auf dem Kreuzeswege versteht, der wird diesen Schluß der lezten, von dem Evangelisten berichteten Offenbarung des Auferstandenen nicht unpassend finden können. Was man zu einem vollen, dem ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν ὁ Ἰησοῦς v. 1 entsprechenden Abschlusse noch erwarten könte, das wäre etwa nach Analogie von Luk. 24, 31: καὶ ταῦτα εἰπὼν ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν. Da jedoch Johannes auch bei den früheren Offenbarungen des Auferstandenen nur das plötzliche, wunderbare Erscheinen, nicht auch das diesem entsprechende wunderbare Verschwinden erwähnt, weil es sich aus der Art und Weise des Erscheinens von selbst ergab (vgl. 20, 12. 23. 29), so kann man auch hier eine solche Angabe nicht erwarten. Einen anderen Schluß der in der Form eines Anhanges erzählten Offenbarung Jesu (21, 1—23) sind wir nicht berechtigt nach dem Schlusse des Evangeliums (20, 30 u. 31) zu erwarten, am wenigsten einen Schluß, in welchem Johannes sich für den Jünger, welchen Jesus lieb hatte, erklärt und als Verfasser des Evangeliums bezeichnet haben würde.

V. 24 u. 25. **Schluss des ganzen Evangeliums.**[1] — V. 24. „Dies ist der Jünger, welcher von diesen Dingen zeugt und der dieses geschrieben hat; und wir wissen, daß wahr ist sein Zeugnis. V. 25. Es ist aber auch anderes vieles, was Jesus gethan hat, was, wenn es geschrieben würde einzelweise, würde auch selbst die Welt, glaube ich, die Bücher, die (dann) geschrieben würden, nicht fassen." Οὗτος d. i. der Jünger, von dem v. 20—23 die Rede war, Johannes. In ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων κ. ὁ γράψας ταῦτα kann τούτων und ταῦτα nicht blos auf die in v. 1—23 bezeugten und beschriebenen Begebenheiten, sondern muß, wie aus dem καὶ ἄλλα πολλὰ ἃ ἐποίησεν ὁ Ἰησ. v. 25 deutlich sich ergibt, auf alles von dem Evangelisten Geschriebene bezogen werden. Außerdem ist auch ein Grund für diese feierliche Bezeugung des v. 1—23 Berichteten nicht abzusehen und die ganze Aussage gewint nur Bedeutung, wenn die Abfassung des ganzen Evangeliums von dem v. 23 genanten Jünger bezeugt werden soll. Daraus folgt, daß diese beiden Verse nicht den Schluß des Anhanges (c. 21) sondern des ganzen Evangeliums bilden. Doch irrt *Weiß*, wenn er daraus weiter

---

1) In v. 24 hat *Lchm.* nach *BD* καὶ ὁ γράψας der Lesart καὶ γράψας in ℵ*AC*X al.* vorgezogen; und statt der Rec. ἡ μαρτυρία αὐτοῦ in ℵ*AC³X al.* hat *Tisch. 8* nach *BC*D* αὐτοῦ ἡ μαρτυρία aufgenommen. — V. 25 fehlt in Cod. ℵ* und in den Scholien, welche *Matthaei* aus Cod. 237 veröffentlicht hat, findet sich die Angabe: ἄλλος (oder ἄλλοι) δὲ προσθήκην εἶναί φησι (oder φασιν). Aus diesen Gründen hat *Ticsh. 8* diesen Vers aus dem Texte gestrichen; aber mit Unrecht, da der Vers in allen übrigen Handschriften steht, und die Auslassung desselben in ℵ* kann, wenn nicht zufällig entstanden, durch den Anstoß, den man an der Hyperbel nahm, veranlaßt sein. Die Notiz der späten Scholiasten aber lautet viel zu unbestimt, als daß man ihr kritischen Wert beilegen könte. — Statt ὅσα (Rec.) wird mit *Lchm.* nach ℵ*BC*X al.* ἅ und statt χωρῆσαι nach ℵ*BC* al.* χωρήσειν zu lesen sein.

schließt, daß, wenn man notwendig über den Anhang (v. 1—23) hinausgehen müsse, dann keineswegs notwendig Cap. 21 in das als johanneisch bezeugte Evangelium eingeschlossen zu sein brauche, ‚da durch die Rückweisung auf v. 23 angedeutet sei, daß die Erzählung, welche in dieser Aussage gipfelt, eben von der Hand herrührt, die nun die johann. Abfassung des ganzen Evangeliums bezeugt.' Eine Schlußfolgerung, deren Bündigkeit nicht abzusehen ist. ὁ μαρτυρῶν welcher bezeugt (Präs.) nämlich in der vorliegenden Schrift, deren Zeugnis fortdauert; ὁ γράψας der geschrieben hat in dem von ihm verfaßten Evangelium. Eine Andeutung, daß Johannes bereits gestorben war, als v. 24 u. 25 zugesezt wurden, liegt in diesen Angaben nicht; wol aber wird durch γράψας die Möglichkeit einer indirekten apostolischen Abfassung ausgeschlossen, wenn hier nicht einfacher Betrug vorliegen soll (*Weiß* gegen *Weizs.* u. *Hase*).

Die Worte οὗτός ἐστιν bis γράψας ταῦτα könte Johannes selbst geschrieben haben mit der weiteren Aussage, daß sein Zeugnis wahr ist, sowie er 19, 35 die Warheit dessen was er gesehen hat bezeugt. Aber gewichtiges Bedenken gegen diese Annahme erregt das οἴδαμεν *wir* wissen, wofür *Chrys.* u. *Theophyl.* οἶδα μέν lesen wolten. Nicht blos die communicative Redeweise (im Plural), sondern auch die Rede in der ersten Person Singul. entspricht nicht dem Stile des Johannes, welcher durchweg im Evangelium, auch in 19, 35 von sich objectiv in der dritten Person redet. Den Plural erklären die Verteidiger der johann. Abfassung auch dieser Schlußverse ‚aus dem übereinstimmenden Bewußtsein der Augenzeugen' (*Weitzel* S. 628. *Hoelem.* S. 67). Aber abgesehen davon, ob ‚im lezten Jahrzehnt des apostolischen Zeitalters' noch Augenzeugen von Jesu Wirken lebten, mit denen sich Johannes hätte zusammenschließen können, so hätte er doch nur schreiben können: wir wissen, daß *unser* Zeugnis (ἡ μαρτυρία ἡμῶν wie 3 Joh. 12), aber nicht: daß *sein* Zeugnip (αὐτοῦ ἡ μαρτυρία) wahr ist. Die Entgegensetzung von *wir* wissen und *sein* Zeugnis ist sehr verschieden von der communicativen Redeweise 1, 14. 1 Joh. 1, 3, wo der Apostel bei Erwähnung von Warheiten des christlichen Glaubens sich mit seinen Lesern zusammenschließt, und hat auch an dem συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος 1 Kor. 5, 4 (*Hngstb.*) keine entsprechende Analogie. Dieser Grund spricht entscheidend auch gegen die Annahme von *Mey.* u. *Hngstb.*: ‚Johannes versichere die Glaubwürdigkeit seiner Zeugnisabgabe aus dem Bewußtsein der Gemeinschaft mit seinen damaligen Lesern, von denen der Apostelgreis mit Recht voraussezte, keiner werde die Warheit seiner Zeugnisabgabe bezweifeln.' Denn auch dadurch wird die Härte nicht erträglich gemacht, daß der Evangelist in der ersten und dritten Person zugleich von sich spricht, und ‚zwar in einer Weise, daß er in jener sich mit Anderen zusammenfaßt, wie er sich für diese Absicht nicht zusammenfassen konte. Denn daß seine Verkündigung wahr sei, wissen die Leser doch anders als er es weiß; jene durch die Apostel und aus dem Zeugnisse des Geistes, er auf

Grund der Augenzeugenschaft' (*Lthdt.*). Aus diesen Gründen kann ich v. 24 nicht für einen integrirenden Bestandteil des von Johannes verfaßten Anhangs (v. 1—23) halten, sondern nur für einen Zusatz von anderer Hand, der in Anlehnung an den Schluß 20, 30 f. u. 19, 35 von solchen gemacht worden, die in der Lage waren, entweder auf Grund von Augenzeugnis oder durch Kentnis anderweitigen apostolischen Zeugnisses, mit dem sie das Zeugnis des Apostels Johannes vergleichen konten, zu demselben ihr eigenes Zeugnis hinzuzusetzen. An Mitapostel wird aber deshalb nicht zu denken sein, weil zur Zeit der Abfassung des vierten Evangeliums von diesen schwerlich noch einige am Leben, und in Ephesus waren, sondern nur an einen der Presbyter der ephesinischen Gemeinde, in deren Hände Johannes sein Evangelium mit dem Anhange 21, 1—23 niedergelegt hatte, und die durch persönliche Kentnis des Apostels und langen Umgang mit ihm, wie auch durch anderweitige Kentnis der evangelischen Geschichte von der Warheit seines Zeugnisses fest überzeugt waren. So *Thol., God., Lthdt.* u. A. Da nun dieser Schluß in allen Handschriften und alten Versionen des Evangeliums sich findet, so wird er vor der Uebergabe desselben an andere Gemeinden zugesezt worden sein, da für die eigene Gemeinde eine solche Beglaubigung nicht erforderlich war. Ob aber vor oder nach dem Tode des Johannes, läßt sich nicht bestimmen, da aus dem Präsens μαρτυρῶν nicht erhellt, daß das mündliche Zeugnis des Apostels noch fortdauerte und eine bestimte Ueberlieferung, wie lange vor seinem Tode Johannes sein Evangelium geschrieben hat, nicht existirt.

Derselbe Verfasser hat auch v. 25 zugesezt. Weder das Fehlen dieses V. in Cod. ℵ* noch die Ueberschwänglichkeit der Aussage rechtfertigen die Annahme, daß derselbe ein erst nach Veröffentlichung des Evangeliums hinzugekommener apokryphischer Zusatz von anderer Hand sei. Nur johanneisch ist er nicht, weil er sich zu weit von der apostolischen Nüchternheit des Evangeliums entfernt. καὶ ἄλλα πολλὰ ἃ ἐποίησεν ὁ Ἰησ. bezieht sich nicht blos auf die σημεῖα, sondern auf das gesamte irdische Wirken Jesu; aber nicht zugleich auf das Wirken des Logos seit Anfang der Welt (*Hoelem.* S. 30) oder auch zugleich auf das nachhistorische Walten Christi in seiner Gemeinde von der Himmelfahrt an bis zur schließlichen Wiederkunft (*Lange*), so daß ‚sich hiermit unendliche Perspectiven nach der Vor- und Mitwelt bis in die Zukunft hinein eröffneten'. Die Beziehung auf die Zukunft wird schon durch den Aorist ἐποίησεν ausgeschlossen, die auf das Wirken des Logos vor seiner Menschwerdung zwar nicht durch den Namen ὁ Ἰησοῦς, wol aber durch den Umstand, daß in dem Prologe 1, 1—14 das Wirken des Logos vor der Menschwerdung deutlich von der Offenbarung der Herrlichkeit des Menschgewordenen, welche die Jünger schauten, geschieden und nur die leztere als Gegenstand der Beschreibung dessen, was Jesus gethan hat, bezeichnet ist. Hiernach kann καὶ ἄλλα πολλὰ ἃ ἐποίησεν ὁ Ἰησ. nur auf das Wirken Jesu während seines Erdenlebens bezogen werden. Von diesem sagt der Verf. dieses Verses: ἅτινα

quippe quae; das Relativum ist zugleich qualitativ: diese Thaten in Betreff ihrer großen Menge, wenn sie geschrieben würden καθ' ἕν je eins, einzeln That für That, würde auch selbst die Welt nicht (οὐδὲ αὐτὸν τὸν κόσμον *ne ipsum quidem mundum*) fassen τὰ γραφόμενα βιβλία die Bücher, welche, wenn der gesezte Fall eintritt, geschrieben werden. Diese Hyperbel wird zwar durch das οἶμαι *opinor* etwas gemildert, enthält aber doch eine Ueberschwänglichkeit des Ausdrucks, die nur aus dem Enthusiasmus, mit welchem der Verf. auf den Reichtum des menschlichen Lebens und Wirkens Jesu zurückblikt, sich erklären läßt. Dagegen meint freilich *Hngstb.:* ‚eine Hyperbel liegt gar nicht vor; die inwendige überschwängliche Größe erscheint vielmehr im Gewande der äußeren, nimt räumliche Dimensionen an.' ‚Der Gedanke ist der der absoluten Unfähigkeit der Welt für die Aufnahme und Verarbeitung einer vollständigen Geschichte Christi.' Diese Auffassung ist aber nur eine neue Wendung der alten Erklärung von *Hieron., August., Calov, Beng.* u. A., daß χωρῆσαι die *capacitas non loci sed intellectus* ausdrücke. Beide treffen darin zusammen, daß sie κόσμος von der Menschheit verstehen und χωρεῖν nicht räumlich wie 6, 2, sondern nach Mtth. 19, 11 vom geistigen Fassen oder Erfassen der Lebensgeschichte Christi, während von dem Raume für die Aufnahme der geschriebenen Bücher, für den die Welt zu klein wäre, die Rede ist. Die Hyperbel wird auch nicht beseitigt durch die Erklärung von *Hoelem.* S. 83 f.: ‚Wenn die ganze Fülle dessen was Jesus je und je gethan, was er an dem ganzen κόσμος gethan, ins einzelne beschrieben werden solte in βιβλίοις: es wäre dessen so viel, daß die mit diesen Thaten zu beschreibenden Bücher in demselben ganzen großen κόσμος, den er geschaffen und erhalten, und woran er eben solch Zahlloses gethan, nicht Platz fände.' Denn ‚nüchterne Prosa und trockene Warheit' könte man auch diesen Ausspruch nicht nennen, selbst wenn mit ἃ ἐποίησεν unendliche Perspectiven nach der Vor- und Mitzeit eröffnet wären. — Aber auch eine ‚ungereimte und ungeistige Uebertreibung' (*Mey.*) kann man diese Hyperbel nicht nennen und wegen dieser Uebertreibung in Verbindung mit der ersten Person οἶμαι den Vers für apokryphisch ausgeben. Noch weniger läßt sich sein Inhalt in Vergleich stellen mit den Schilderungen des *Papias* vom tausendjährigen Reiche und darauf mit *God.* die Vermutung gründen, das Subject des οἶμαι möchte eben *Papias* sein, woraus sich dann die von *Tischendorf* (Wann wurden unsere Evangelien verfaßt. 4. A. 1866 S. 118 u. *Nov. Test. ed. VIII. minor p. 477*) aus einer Handschrift des Vatikans mitgeteilte Notiz, daß Papias, *discipulus Johannis carus,* der Schreiber sei, dem Johannes sein Evangelium dictirt habe, erklären ließe. — So viel steht demnach fest: der apostolischen Einfalt und Tiefe entspricht diese überschwängliche Rede nicht. Wir werden demnach beide Verse (24 u. 25) für das Zeugnis eines der ephesinischen Presbyter zu halten haben, der das Evangelium des Johannes bei seiner Veröffentlichung behufs der Verbreitung in anderen Gemeinden mit dem Zeugnisse

seiner Gemeinde (οἴδαμεν) beglaubigen zu sollen für nötig erachtete (v. 24) und dabei in v. 25 seiner Empfindung von der Größe und Herrlichkeit des menschlichen Lebens Jesu einen überschwänglichen Ausdruck gab, dadurch aber sich als einen Schüler des Apostels darstelte, welcher in dem Wirken Jesu die absolute Fülle der göttlichen Heilsoffenbarung erkant und in Christo Jesu den Eingeborenen vom Vater voller Gnade und Warheit geschaut hat.

Druckfehler.

Seite	4	Zeile	14 v. o.	lies *(ad* statt *Cad.*
„	40	„	15 v. u.	„ 20, 30 f. statt 19, 30 f.
„	209	„	17 v. u.	„ ἐπίτροπος „ ἐπιτρόπος.
„	468	„	27 v. o.	„ wie die Welt gibt st. wie W. gibt.

Druck von Ackermann & Glaser in Leipzig.

Verlag

von

Dörffling & Franke in Leipzig.

Biblischer Commentar über das Alte Testament

von **Carl Friedrich Keil** und **Franz Delitzsch.**

Theil I	Band 1:	Keil, Genesis u. Exodus. 3. Aufl.	10 Mk.
„ I	„ 2:	„ Leviticus, Numeri und Deuteronomium. 2. Aufl.	8 Mk. 40 Pf.
„ II	„ 1:	„ Josua, Richter, Ruth. 2. Aufl.	7 Mk.
„ II	„ 2:	„ Die Bücher Samuels. 2. Aufl.	7 Mk.
„ II	„ 3:	„ Die Bücher der Könige. 2. Aufl.	8 Mk.
„ III	„ 1:	Delitzsch, Jesaia. 3. Aufl.	14 Mk.
„ III	„ 2:	Keil, Jeremia.	10 Mk.
„ III	„ 3:	„ Ezechiel.	8 Mk. 40 Pf.
„ III	„ 4:	„ Die zwölf kleinen Propheten. 2. Aufl.	11 Mk.
„ III	„ 5:	„ Das Buch Daniel.	6 Mk. 40 Pf.
„ IV	„ 1:	Delitzsch, Der Psalter. 3. Aufl. 2 Bde.	16 Mk.
„ IV	„ 2:	„ Iob. 2. Aufl.	11 Mk.
„ IV	„ 3:	„ Salomonisches Spruchbuch.	9 Mk.
„ IV	„ 4:	„ Hoheslied Salomonis und Koheleth.	8 Mk.
„ V:		Keil, Chronik, Esra, Nehemia u. Esther.	10 Mk.
Supplement:		Keil, Das 1. und 2. Buch der Makkabäer.	8 Mk.

Hieran schliesst sich:

Keil, Prof. **C. Fr.,** Commentar über das Evangelium des Matthäus. 1877. 11 Mk.

—— Commentar über die Evangelien des Markus und Lukas. 1879. 8 Mk.

Verlag von Dörffling & Franke in Leipzig.

Der johanneische Ursprung
des
vierten Evangeliums
untersucht
von Dr. Chr. E. Luthardt.

1874. 14½ Bogen.

Preis 3 Mark 60 Pfennig.

Inhalts-Verzeichniß:

1. Die Ueberlieferung über den Verfasser und die Entstehung des vierten Evangeliums. 2. Die Bedeutung der johanneischen Abfassung des 4. Evangeliums. 3. Die äußeren Zeugnisse der kirchlichen Literatur. 4. Die Zeugnisse der außerkirchlichen Literatur. 5. Der Aufenthalt des Apostel Johannes in Ephesus. 6. Die Passahfrage. 7. Das Selbstzeugniß des Evangeliums. 8. Das Johannesevangelium und das zweite Jahrhundert. 9. Das Johannesevangelium und die Synoptiker. 10. Das Johannesevangelium und die Apokalypse. 11. Die psychologische Möglichkeit der johanneischen Christologie.

Delitzsch, Prof. Dr. **Franz,** **Commentar über die Genesis.** 4. durchaus umgearb. Auflage. 10 Mk.

—— **Complutensische Varianten** zum alttestamentlichen Texte. Ein Beitrag zur biblischen Textkritik. 2 Mk.

—— **Jüdisch-Arabische Poesien aus vormuhammedischer Zeit.** 1 Mk. 60 Pf.

—— **Der Brief an die Römer** in das Hebräische übersetzt und aus Talmud und Midrasch erläutert. 2 Mk.

—— **System der christlichen Apologetik.** 8 Mk.

—— **Physiologie und Musik in ihrer Bedeutung für Grammatik,** besonders die hebräische. 1 Mk.

—— **Handschriftliche Funde.** 1. Heft: Die Erasmischen Entstellungen der Apokalypse, nachgewiesen aus dem verloren geglaubten Codex Reuchlins. Mit Facsim. 3 Mk.

2. Heft: Neue Studien über den Codex Reuchlins und neue textgeschichtliche Aufschlüsse über die Apokalypse. Mit Facsim. 2 Mk.

—— **Rohling's Talmudjude** beleuchtet. 7. Ausgabe. 1 Mk. 20 Pf.

—— **Neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanonischen Evangelien.** 1. Theil: Das Matthäus-Evangelium. 1 Mk. 60 Pf.

—— **Das grosse Gebet der drei Schweizerischen Urcantone.** Aus einer alten Pergamenthandschrift in seiner Urgestalt herausgegeben. 60 Pf.

20,- SB991

Luthardt, Dr. **Chr. E., Apologie des Christenthums.** Band IV. Die modernen Weltanschauungen. Vorträge über Fragen der Gegenwart aus Kirche, Schule, Staat und Gesellschaft, im Winter 1880 zu Leipzig gehalten. Zweiter unveränderter Abdruck. 5 Mk. Eleg. geb. 6 Mk. 20 Pf.

Inhalt: 1. Vortrag. Der Stand der Gegenwart. 2. Der Rationalismus und seine Grundsätze. 3. Der Rationalismus im Gebiet der Religion und der Kirche. 4. Der Rationalismus im Gebiet der Schule. 5. Der Rationalismus im Gebiet des staatlichen und wirthschaftlichen Lebens. 6. Der Pantheismus. 7. Der omnipotente Staat und die omnipotente Kirche. 8. Die Konsequenzen des pantheistischen Staatsbegriffs für Kirche, Schule und Gesellschaft. 9. Der Materialismus und seine Konsequenzen. 10. Der Pessimismus und das Christenthum. Anmerkungen.

—— **Gesammelte Vorträge verschiedenen Inhalts.**
6 Mk. Eleg. geb. 7 Mk. 20 Pf.

Inhalt: Biblisches. 1. Die Eigenthümlichkeit der vier Evangelien. 2. Die Stufen der apostolischen Verkündigung im Neuen Testament. 3. Die Person Jesu Christi. 4. Die Erscheinungen des Auferstandenen im Kreise seiner Jünger. 5. Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu. 6. Der Apostel Paulus. 7. Die Auferstehung des Fleisches.
Kirchliches. 8. Die Bedeutung der Lehreinheit für die lutherische Kirche in der Gegenwart. 9. Der Sieg des Evangeliums über die Welt. 10. Die sociale Aufgabe und Bedeutung der innern Mission. 11. Der Dienst der Frauen.
Kunst- u. Literaturgeschichtliches. 12. Die Anfänge der christlichen Kunst in den röm. Katakomben. 13. Der Entwickelungsgang der religiösen Malerei. 14. Die Idee und Geschichte des Kirchenbaues. 15. Die Darstellung des Schmerzes in der bildenden Kunst. 16. Unter Thorwaldsen's Marmorstatuen. 17. Albrecht Dürer I. 18. Albrecht Dürer II. 19. Christian Fürchtegott Gellert. Anmerkungen.

—— **Predigten.** 7 Bde.

Band I: Ein Zeugniß von Jesu Christo. 2. Aufl. 3 Mk. 20 Pf. Eleg. geb. 4 Mk. 40 Pf.

„ II: Das Heil in Jesu Christo 2. Aufl. 3 Mk. 20 Pf. Eleg. geb. 4 Mk. 40 Pf.

„ III: Das Wort der Wahrheit. 2. Aufl. 4 Mk. Eleg. geb. 5 Mk. 20 Pf.

„ IV: Die Gnade Gottes in Jesu Christo. 3 Mk. 20 Pf. Eleg. geb. 4 Mk. 40 Pf.

„ V: Gnade und Wahrheit. 3 Mk. Eleg. geb. 4 Mk. 20 Pf.

„ VI: Das Wort des Lebens. 2 Mk. Eleg. geb. 3 Mk. 20 Pf.

„ VII: Gnade und Friede. 2 Mk. Eleg. geb. 3 Mk. 20 Pf.

Meurer, M., Der Kirchenbau vom Standpunkte und nach dem Brauche der lutherischen Kirche. 5 Mk.

—— **Altarschmuck.** Zur Paramentik in der evangelischen Kirche. 1 Mk. 50 Pf.

Neumann, Wilh., Jeremias von Anathoth. Die Weissagungen und Klagelieder des Propheten nach dem masorethischen Texte ausgelegt. 2 Bde. 9 Mk.

Schulze, Ludwig, Prof. d. Th. an der Universität zu Rostock, **Philipp Wackernagel nach s. Leben u. Wirken;** ein Lebensbild. Mit prächtigem Portrait Wackernagel's in Stahlstich gest. von Weger. 6 Mk. Eleg. geb. 7 Mk. 20 Pf.

Weber, Dr. **Ferdinand** (Pfarrer in Polsingen, Mittelfranken), **System der altsynagogalen palästinischen Theologie** aus Targum, Midrasch und Talmud dargestellt. Nach des Verfassers Tode herausgegeben von Franz Delitzsch und Georg Schnedermann. 27 Bogen. 7 Mk. In Halbfrzbd. 8 Mk. 50 Pf.

Wolff, O., Commentar über das Buch Judith. 2 Mk. 40 Pf.

Zezschwitz, Gerh. v., Prof. der Theol., **Predigten.** 1. Sammlung. 2. Aufl. 5 Mk. Eleg. geb. 6 Mk. 20 Pf.

—— —— 2. Sammlung. (Auch unter dem Titel: **Zeugnisse vom guten Hirten.**) 4 Mk. Eleg. geb. 5 Mk. 20 Pf.

Druck von Ackermann & Glaser in Leipzig.

Fürst, J., Der Kanon des Alten Testaments nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch. 2 Mk. 40 Pf.

Göschel, K. F., Der Mensch nach Leib, Seele u. Geist, diesseits und jenseits. 2 Mk.

—— Die Concordienformel nach ihrer Geschichte, Lehre und kirchlichen Bedeutung. Altes und Neues aus dem Schatze der Kirche. 3 Mk. 60 Pf.

Hahn, G. L., Die Theologie des Neuen Testaments. 1. Band. 6 Mk. 40 Pf.

Jäger, Gottfried, Diac. in Grimma, Beiträge zur Evangelien-Auslegung. 1. Theil. 50 Seiten. 1 Mk.

Jost, J. M., Geschichte des Judenthums u. s. Sekten. 3 Bde. 12 Mk.

Kahnis, Dr. K. F. A., Christenthum u. Lutherthum. 5 Mk. 40 Pf.

—— Lutherische Dogmatik. 2. Aufl. 2 Bände. à Band 9 Mk. In Halbfrzbd. à 10 Mk. 80 Pf.

—— Der innere Gang des deutschen Protestantismus. 2 Bde. 9 Mk. Eleg. geb. 11 Mk. 40 Pf.

—— Der Gang der Kirche in Lebensbildern. 8 Mk. Eleg. geb. 9 Mk. 50 Pf.

—— Predigten. 1. 2. Band. à Band 3 Mk. 20 Pf. Eleg. geb. à 4 Mk. 40 Pf.

—— Predigten. 3. Band. 3 Mk. 60 Pf. Eleg. geb. 4 Mk. 80 Pf.

—— Die deutsche Reformation. 1. Band. 6 Mk. Eleg. geb. 7 Mk. 20 Pf.

—— Ueber die Principien des Protestantismus. 1 Mk.

—— Rede zum Gedächtniß Melanchthon's. 50 Pf.

—— Rede zum Gedächtniß Schleiermacher's. 50 Pf.

—— Die Sache der lutherischen Kirche gegenüber der Union. 1 Mk. 20 Pf.

—— Drei Vorträge. 75 Pf.

Inhalt: 1) Der innige Zusammenhang der theol. Wissenschaft mit den übrigen Universitätswissenschaften. 2) Abälard und Heloise. 3) Kunst und Kirche.

—— Zeugniß von den Grundwahrheiten des Protestantismus. 1 Mk. 60 Pf.

Kliefoth, Th., Die Offenbarung Johannis. 3 Bde. 15 Mk.

Küper, Das Prophetenthum des Alten Bundes. 7 Mk. 20 Pf.

Luthardt, Dr. Chr. E., Apologie des Christenthums. Band I. Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christenthums im Winter 1864 zu Leipzig gehalten. 9. Aufl. 5 Mk. Eleg. geb. 6 Mk. 20 Pf.

Inhalt: 1. Vortrag. Der Gegensatz der Weltanschauungen in seiner geschichtlichen Entwickelung. 2. Die Widersprüche des Daseins. 3. Der persönliche Gott. 4. Die Weltschöpfung. 5. Der Mensch. 6. Die Religion. 7. Die Offenbarung. 8. Die Geschichte der Offenbarung. 9. Das Christenthum in der Geschichte. 10. Die Person Jesu Christi. Anmerkungen.

—— Band II. Apologetische Vorträge über die Heilswahrheiten des Christenthums im Winter 1867 zu Leipzig gehalten. 4. Auflage. 5 Mk. Eleg. geb. 6 Mk. 20 Pf.

Inhalt: 1. Vortrag. Das Wesen des Christenthums. 2. Die Sünde. 3. Die Gnade. 4. Der Gottmensch. 5. Das Werk Jesu Christi. 6. Der Abschluß des Heilswerks und die Dreieinigkeit. 7. Die Kirche. 8. Die heilige Schrift. 9. Die kirchlichen Gnadenmittel. 10. Die letzten Dinge. Anmerkungen.

—— Band III. Apologetische Vorträge über die Moral des Christenthums im Winter 1872 zu Leipzig gehalten. 2. Aufl. 5 Mk. Eleg. geb. 6 Mk. 20 Pf.

Inhalt: 1. Vortrag. Das Wesen der christlichen Moral. 2. Der Mensch. 3. Der Christ und die christlichen Tugenden. 4. Das religiöse und kirchliche Leben des Christen. 5. Das Leben des Christen in der Ehe. 6. Das christliche Haus. 7. Der Staat und das Christenthum. 8. Das Leben der Christen im Staate. 9. Die Kultur und das Christenthum. 10. Die Humanität und das Christenthum. Anmerkungen.