

424

LATVIJAS UNIVERSITATES RAKSTI

ACTA UNIVERSITATIS LATVIENSIS

TEOLOĢIJAS FAKULTATES SERIJA

I SĒJUMS
TOMUS

№ 4

LATVIJAS UNIVERSITATE

R I G Ā, 1 9 3 9

Charakter und Ursprung der johanneischen Reden.

Von K. Kundziņš (*Kundsin*).

I. DAS PROBLEM.

Der sogenannte johanneische Fragenkomplex beschäftigt die neutestamentliche Forschung nun schon Jahrzehnte, ohne daß bisher eine Abnahme des Interesses und Forschungseifers zu verspüren wäre. Eher ist das Gegenteil der Fall. Die sogar dem Fachgelehrten schwer zu überblickende Menge der in den letzten Jahrzehnten veröffentlichten Einzeluntersuchungen und zusammenfassenden Darstellungen bezeugt besser als alles andere, daß die Forschung hier nach wie vor vor wichtigen, noch ungelösten Problemen steht und von denselben in Spannung gehalten wird¹. Innerhalb dieser Problematik lassen sich zwei Brennpunkte feststellen, um welche zwei große Fragenkomplexe kreisen. In dem einen Fall handelt es sich um das Problem des Wesens und Ursprungs der johanneischen Frömmigkeit und der spezifisch johanneischen Theologie, Christologie und Soteriologie in ihrem Verhältnis zu der synkretistischen, jüdischen und hellenistischen Umwelt. Im zweiten Fall sind es die sogenannten Einleitungsfragen, die das Interesse in Spannung halten, d. h. die Fragen nach dem literarischen Charakter, der Sprache, dem Autor, den etwaigen Quellen und der Entstehung des Evangeliums, wozu dann noch die Frage des Verhältnisses des Evangeliums zu den gleichnamigen Briefen und der Apokalypse sowie die Frage der eventuellen späteren

¹ Vgl. die m. W. gegenwärtig beste Übersicht über den Stand der neueren johanneischen Forschung von W. F. Howard, Professor am Handworth College in Birmingham: *The fourth Gospel in recent criticism and interpretation*, 2. Aufl. London, 1935.

kirchlichen Bearbeitung des Evangeliums hinzukommen. Es versteht sich von selbst, daß beide Problemkreise sich nur *in abstracto*, keineswegs aber im konkreten Einzelfall scharf voneinander trennen lassen.

Die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung ist es, das Ursprungsproblem des Evangeliums auf einem bisher noch wenig beschrittenen Wege, demjenigen der Stilkritik und vergleichenden Stilforschung in Angriff zu nehmen. Dabei soll das Hauptinteresse dem Redestoff des Evangeliums, d. h. den eigentümlichen Formen der johanneischen Christusrede gelten.

Aus der bisherigen Geschichte der johanneischen Forschung ist zu sehen, daß das Interesse der Forscher sich bald mehr den erzählenden Parteien, bald den Reden zuzuwenden pflegt. Was die Herkunft der erzählenden Abschnitte des Evangeliums betrifft, glaube ich feststellen zu dürfen, daß in dieser Frage die Forschung der letzten zwei Jahrzehnte einige recht bedeutende Erfolge aufzuweisen hat, die den Kreis unseres Erkennens zu erweitern versprechen. Es scheint sich immer mehr die Erkenntnis durchzusetzen, daß es durchaus falsch ist in bezug auf den erzählenden Stoff des Evangeliums die Alternative: entweder Erinnerungen eines Augenzeugen oder freie Schöpfung des Schriftstellers aufzustellen. Wenn ich recht sehe, wird gegenwärtig von niemand die Möglichkeit verneint, daß das Evangelium hier und da wertvolle, von den Synoptikern unabhängige geschichtliche Überlieferung enthalten könne. Solche für das Leben Jesu wertvolle Notizen meint man besonders in Abschnitten wie Joh. 7, 1 ff., 10, 40—42, 11, 54, sodann in manchen Angaben über die Festreisen Jesu und in einigen Notizen der Leidensgeschichte feststellen zu können. Diesem, für eine Rekonstruktion des Wirkens Jesu wichtigen Traditionsgut hat neuerdings M. Goguel in seinem *Leben Jesu* besondere Aufmerksamkeit zugewandt². Freilich werden nicht alle Forscher in der allzu weitgehenden Ausnutzung und Ausdeutung der johanneischen Notizen dem Verfasser folgen können.

Ein weiterer, wie mir scheint, für das Verständnis des Evangeliums und seiner Entstehung wichtiger Konsensus, scheint sich in bezug auf diejenigen Perikopen des Evangeliums anzubahnen —

² M. Goguel, *Vie de Jésus*, Paris 1932 (Deutsch von W. G. Kümmel, Zürich, 1934).

und diese bilden die Hauptmasse des erzählenden Stoffes — welche verschiedene Situationen des Lebens und Wirkens Jesu mit bestimmten geographischen resp. topographischen Orten Palästinas verknüpfen. Schon 1918 hat der amerikanische Gelehrte B. W. Bacon in seinem Buch *The fourth Gospel in Research and Debate* beiläufig die Vermutung ausgesprochen, daß der Verfasser des Evangeliums vor der Abfassung desselben das heilige Land besucht und hier an den heiligen Stätten sein Wissen über den Schauplatz des Wirkens Jesu vervollständigt habe. In meiner Schrift „Topologische Überlieferungstoffe im Joh.-Ev.“ 1925 bin ich unabhängig von Bacon dieser Frage nachgegangen und zur Einsicht gelangt, daß es sich bei den erzählenden Partien des Evangeliums zum großen Teil um topologische Überlieferung, d. h. an gewisse Orte gebundene Gemeindefradition handelt, die der Evangelist gesammelt und seiner Darstellung zugrunde gelegt hat. Neuerdings hat nicht nur Bacon³ diese Hypothese weiter begründet und ausgestaltet, auch Em. Hirsch vertritt in seiner jüngsten Untersuchung über das vierte Evangelium in bezug auf einen großen Teil des erzählenden Stoffes dieselbe Auffassung⁴. Eine weitere Stärkung erhält diese Vermutung, soweit man nach den ersten Lieferungen urteilen kann, durch R. Bultmanns im Erscheinen begriffenen Kommentar⁵.

Aber nicht nur die Frage nach der Herkunft des erzählenden Stoffes hat in letzter Zeit eine wesentliche Förderung erfahren. Dasselbe gilt auch von den lehrhaften Schichten des Evangeliums, dem Prolog und den Reden. Freilich in anderer Weise. Das Interesse, das die Forscher gegenwärtig den lehrhaften Partien des Evangeliums schenken, hängt aufs engste mit der Frage nach der Herkunft der johanneischen Theologie und Soteriologie resp. der religiösen Vorstellungen und der Ideenwelt des Evangeliums zusammen. Die Erkenntnis der Sonderart des johanneischen Christentums (im Unterschied von den Synoptikern) hat immer mehr zur Suche nach verwandten Anschauungen und Vorstellungen in

³ B. W. Bacon, *The Gospel of the Hellenists*, New York 1933. (Edited by C. H. Kraeling.)

⁴ Em. Hirsch, *Studien zum vierten Evangelium*, Tübingen, 1936.

⁵ R. Bultmann, *Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T., Das Joh.-Ev.* Göttingen, 1937—39 (bisher 3 Lieferungen).

den religiösen Urkunden der Umwelt, des Hellenismus, Rabbinismus und Gnostizismus geführt. Dieser Einstellung der Forschung haben wir eine Reihe von Beiträgen zu verdanken, die wichtige außerchristliche „Parallelen“ zu den johanneischen Anschauungen, Vorstellungen und Aussagen zutage gefördert haben, welche uns ein weites „Hinterland“ johanneischer Frömmigkeit erschließen und neue wichtige Gesichtspunkte zum besseren Verständnis johanneischen Eigenart bieten. An dieser großen Arbeit haben sich eine Reihe angesehener Theologen und Philologen beteiligt, denen dafür der uneingeschränkte Dank der neutestamentlichen Wissenschaft gebührt. Genannt seien hier vor allem die Namen und Arbeiten A. Schlatters⁶, R. Reitzensteins⁷, A. Deissmanns⁸, Ed. Nordens⁹, G. P. son Wetters¹⁰, R. Bultmanns, die Erschließung der heiligen Schriften der Mandäer durch M. Lidzbarski, die Kommentare von Strack u. Billerbeck, W. Bauer und J. H. Bernhard, das Buch von Jonas über die Gnosis¹² und die für unsere Zwecke unersetzliche Arbeit von H. Odeberg¹³, deren zweiter Teil leider noch immer aussteht.

Freilich ist das in diesen Werken zusammengetragene und z. T. verarbeitete Vergleichsmaterial recht bunt, dazu vielfach chro-

⁶ A. Schlatter, Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten, Gütersloh, 1902.

⁷ R. Reitzenstein, Poimandres, Leipzig, 1904.

Drs. Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung (in SB der Heid. Ak.), Heidelberg, 1919. u. a.

⁸ A. D. Deissmann, Licht vom Osten, ¹1909, ⁴1923.

⁹ Ed. Norden, Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Leipzig, 1913.

¹⁰ G. P. Wetter, Phos, Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit, Uppsala & Leipzig, 1915.

Drs. Der Sohn Gottes, Göttingen, 1916.

¹¹ R. Bultmann, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen u. manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesev., ZNW., 1925.

Drs. Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs im Eucharisterion i. H. Gunkel, Gött., 1923.

¹² H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. Teil I: Die mythologische Gnosis, Göttingen, 1934.

¹³ Hugo Odeberg. The fourth Gospel interpreted in its relation to contemporaneous religious currents in Palestine and the hellenistic-oriental world, Uppsala & Stockholm, 1929.

nologisch schwer zu datieren. Die Folge davon ist, daß in der Aufzeigung gewisser verwandter Vorstellungen und Anschauungen große Freiheit waltet, daß aber irgendwelche gesicherte Schlüsse über wirkliche Abhängigkeit nicht gezogen werden können und in diesem Punkt vielfach ein großer Subjektivismus das Wort führt. Das zeigt am besten die mit so großem Eifer, aber mit geringem Ertrag geführte Kontroverse über das Verhältnis zwischen Mandäismus und johanneischem Christentum. Wie gesagt, der Gedankenaustausch hierüber hat vielfach reiche Anregung gebracht, aber in den entscheidenden Punkten, wie z. B. in der Frage der Urmandäer, ihrer ev. Identifizierung mit der Gemeinde Johannes des Täufers, ist es noch keinesfalls zu festen Ergebnissen gekommen. Es scheint sich immer deutlicher herauszustellen, daß von dieser Seite her, d. h. solange die Forschung ihre ganze Aufmerksamkeit der Aufsuchung verwandter Vorstellungskomplexe zuwendet, eine Lösung der Ursprungsfrage sich überhaupt nicht erreichen läßt. Ein weiterhin gemeinsamer Schatz an Vorstellungen bedeutet ja in keiner Weise noch Abhängigkeit oder Entlehnung, sei es auf der einen oder anderen Seite.

Für die neutestamentliche Forschung handelt es sich, wie gesagt, vor allem um die Frage nach der Herkunft und Entstehung der neutestamentlichen, in diesem Falle der johanneischen Aussprüche und Reden. Niemand vermag es in Abrede zu stellen, daß zu dem wichtigsten, was das N. T. zu sagen hat, auch eine ganze Reihe johanneischer Redestücke und Einzelaussagen gehören. Man denke nur an die *ῥήματα* vom Brot und Wasser des Lebens, vom Licht der Welt, vom guten Hirten und Weinstock oder an die Dialoge zwischen Jesus und Nikodemus, Jesus und der Samariterin, Jesus und Pilatus. Aussprüche wie Joh. 4, 24 oder 1 Joh. 4, 16 sind zu Kernstücken der christlichen Gottesauffassung geworden.

Dazu tritt noch eines. Die Frage nach dem Alter der johanneischen Aussagen ist durch die neuesten Papyrusfunde von neuem in Bewegung geraten. Namentlich die Auffindung und Veröffentlichung des sog. Egerton-Papyrus, der fraglos johanneische Aussagen enthält, und des Ryland-Fragments, welches die Existenz johanneischer Texte, ja des Evangeliums selbst für den Anfang des II Jh. sicherstellt, hat berechtigtes Aufsehen erregt. So ist die Frage nach dem Alter und Ursprung der johanneischen *ῥήματα* wieder im Begriff zu einer Frage zu werden, die nicht nur den Spezialfor-

scher, sondern jeden Christen interessiert. Und das ist ja nur natürlich. Sind es doch nicht die Aussagen der rabbinischen, hermetischen und mandäischen Literatur, die jetzt vielfach als Parallelen angeführt werden, welche sich im Laufe der Jahrhunderte den Siegen errungen und die Welt erobert haben, sondern eben die „johanneischen“ *ῥήματα* des Evangeliums und des 1. Briefes.

Reicht nun die Methode der vergleichenden Ideenforschung nicht dazu aus, um das erwünschte Licht auf die Ursprungsfrage zu werfen, so erscheint es naheliegend, sich nach anderen Hilfsmitteln umzusehen. Solch ein methodisches Hilfsmittel, das bisher zur Untersuchung der johanneischen Offenbarungsworte nur vereinzelt herangezogen worden ist, bietet sich in der stilvergleichenden Methode, in der näheren Erforschung der sprachlichen Struktur der johanneischen Redeformen dar.

Ideen und Vorstellungen pflegen in der Welt nicht körperlos aufzutauchen, sondern in der Prägung des gesprochenen oder geschriebenen Wortes. Die Form des Wortes, der Rede, insbesondere diejenige des Kernwortes, der monumentalen Redeform, ist es, in der Ideen faßbar werden, sich fortpflanzen, Unsterblichkeit erringen.

Gewiß, auch Rede- und Stilformen lassen sich erborgen und nachahmen. Das ist gerade auch auf dem Gebiete religiösen (sakralen) Redestils häufig genug der Fall gewesen. Indessen gilt das nur für die Zeiten reproduktiver, traditionsmäßiger Frömmigkeit. In den großen Geburtsstunden neuer religiöser Offenbarungen und neuer schöpferischer religiöser Kräfte begegnet uns dagegen ein Anderes. In der Glut und Klarheit eines neuen Gotterlebens und Gotterkennens kommt es zu der Geburt neuer Worte und Redeformen, die sich freilich auch auf Voraussetzungen der Vorwelt und Umwelt stützen, jedoch in ihrer Einzigartigkeit und Gestaltung sich als Neuschöpfungen, d. h. als erstmalige Prägungen neuer Offenbarungsinhalte dokumentieren. Als solche haben wir eine Reihe sprachlicher Prägungen des N. Testaments, vor allem die Grundworte und Grundformeln der neutestamentlichen Religion wie etwa *χάρις καὶ εἰρήνη, ἀββὰ πατήρ, εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ, μυστήριον τοῦ Θεοῦ* u. a., dann auch einzelne, besonders inhaltreiche Einzelworte, wie *ἀγάπη, χάρις, ἀπολύτρωσις* oder *ζωὴ αἰώνιος* zu beurteilen. Aus der Verworrenheit vorchristlichen Sprachgefühls oder aus der Bedeutungslosigkeit des profanen oder provinzialen

Sprachgebrauchs werden sie zu Trägern neuer religiöser Erlebnis-inhalte, neuer Erkenntnisse und Wahrheiten erhoben und rücken als solche in das Zentrum neuen, sinnvollen sakralen Sprachgebrauchs, werden zu Neuschöpfungen auch dann, wenn sie als Vokabeln oder zufällige Wortverbindungen auch schon früher hie und da anzutreffen waren¹⁴.

Aber nicht nur neue Worte und Wortverbindungen entstehen oder rücken aus der Peripherie ins Zentrum; dasselbe gilt auch von neuen Redeformen und Stilgattungen. So sind nicht nur die Kernworte der Bergpredigt, sondern auch die Gleichnisse Jesu, unbeschadet überraschender Ähnlichkeiten mit einigen rabbinischen, hellenistischen, orientalischen Aussprüchen oder Parabeln, im letzten Grunde doch etwas Neues, und es ist kein Zufall, daß gerade sie und nicht etwa ihre jüdischen oder griechischen Doppelgänger sich die Welt erobert haben.

Das Problem der Originalität und schöpferischen Neuheit einerseits, der Entlehnung und Nachahmung andererseits, läßt sich nun, wie es die Erforschung der synoptischen Überlieferung zeigt, sowohl unter inhaltlichem als auch unter formalem Gesichtspunkt behandeln. Und häufig zeigt es sich dabei, daß, wo quellenkritische Forschung oder inhaltlicher Vergleich vergeblich mit der Frage der Abhängigkeit oder Originalität der evangelischen Texte ringt, die stilkritische oder formvergleichende Beurteilung Klärung und Sicherheit bringt. Man denke z. B. an die positive Wertung, die sich in der synoptischen Forschung über die Paradigmata (Dibelius) oder Apophtegmata (Bultmann) genannten Elemente der synoptischen Überlieferung durchgesetzt hat, oder an die schon oben erwähnten Erkenntnisse über Originales und Schöpferisches in den Parabeln Jesu.

Sind solche Erkenntnisse auf dem Gebiet der synoptischen Forschung möglich gewesen, so fragt es sich, warum die Untersuchung johanneischer Redeformen nicht in ähnlicher Weise die Ideenforschung ergänzen und wertvolle Ergebnisse zeitigen sollte. Gelänge es wirklich, wesenhafte Eigentümlichkeiten in der Struktur der johanneischen Redeformen herauszustellen und sie gegen Verwandtes auf außerchristlichem Gebiet abzugrenzen, so wäre damit zugleich ein Maßstab für die Beurteilung des Neuen und Selbst-

¹⁴ Vgl. namentlich die Arbeiten Ad. Deissmanns über die Sprache des N. T.

ständigen in der typisch johanneischen Rede gewonnen. Ließen sich dagegen irgendwelche typische johanneische oder christliche Strukturelemente in den Reden nicht nachweisen, so wäre damit zu rechnen, daß der Ursprung dieser Redeformen irgendwo anders, etwa in der synkretistischen Umwelt des Urchristentums zu suchen sei und daß die johanneische Konzeption des Christentums in seinen Formulierungen und Aussagen keinen Anspruch auf wirkliche Originalität erheben kann.

Es gibt auch bereits einige Arbeiten, die von dieser Seite her an die Ursprungsfrage herangetreten sind. Bahnbrechend wirkte in dieser Hinsicht die Studie Bultmanns über den Prolog des Evangeliums (Eucharisterion II). Weiter ist auf die Studie von M. Dibelius über den Spruch Joh. 15, 13 hinzuweisen¹⁵, in welcher er die selbständige, vorjohanneische Existenz dieses „Logions“ nachzuweisen sucht. Mehr der Arbeitsweise des Evangelisten gelten die Arbeiten von H. Windisch¹⁶ und L. Schmid¹⁷ sowie die Untersuchung M. Dibelius' über die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und Johannes-Evangeliums¹⁸. R. Bultmann hat außerdem in bezug auf den 1. Johannesbrief den Versuch unternommen, mit stilkritischen Mitteln eine vorkirchliche Urschicht aus dem gegenwärtigen Text herauszuschälen¹⁹. Als stilkritische Studie ist ferner auch E. Lohmeyers Versuch anzusprechen, im Evangelium (ganz wie in der Apokalypse) eine durchläufige Gliederung des Stoffes nach dem Prinzip der heiligen Siebenzahl aufzuzeigen²⁰.

Weitaus am grundsätzlichsten und kräftigsten ist jedoch die formkritische Untersuchung johanneischer Redestücke, speziell der berühmten Ichworte in den Jesusreden des Evangeliums von Ed. Norden in seinem *Agnostos Theos* in Angriff genommen worden.

¹⁵ Festgabe für Adolph Deissmann zum 60. Geburtstag, Tübingen, 1927.

¹⁶H. Windisch, *Der johanneische Erzählungsstil*, Eucharisterion II, 1923.

¹⁷ L. Schmid, *Die Komposition der Samaria-Szene Joh. 4, 1—42*. ZNW., 1929., H. 2.

¹⁸ *Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft*, Graf Baudissin zum 26. IX. 1917. Giessen, 1918.

¹⁹ R. Bultmann, *Analyse des 1. Joh. Briefes* (Festgabe f. Jülicher), 1927.

²⁰ E. Lohmeyer, *Über Aufbau und Gliederung des vierten Evangeliums*. ZNW., 1928. Freilich scheint mir eine Überspannung dieses Prinzips dem Evangelium nicht gerecht zu werden.

Bekanntlich hat er hier, nachdem schon A. Deissmann in seinem „Licht vom Osten“ auf Ähnliches hingewiesen hatte, die johanneischen Ichprädikationen (aber auch Matth. 11, 25—27) den weitverbreiteten Formen sakraler Rede, dem Redetypus der Ich-, Du- und Er-Prädikationen des Griechentums und des Orients eingliedert resp. als Ableger oder Zweig am Baume dieser weitverbreiteten Redeform zu erweisen versucht. Seine grundlegenden Ausführungen sind denn auch keineswegs ohne Nachwirkungen geblieben. Die beste Zusammenfassung und Darlegung dessen, was in weiterem Verfolg der von Norden gegebenen Richtlinien gesagt werden kann, bietet der Artikel E. Stauffers sub voce ἐγώ in G. Kittels Theologischem Wörterbuch zum N. T.²¹ Dasselbst ist auch die neuere Literatur zu dieser Frage verzeichnet. So fleißig an diesem Problem weiter gearbeitet worden ist, so kann doch den Nachfolgern Nordens auf diesem Gebiet der neutestamentlichen Forschung kaum der Vorwurf erspart werden, daß sie in den Spuren Nordens wandelnd, soweit ich sehen kann, seine Aufstellungen wiederholt und ergänzt, aber keine neuen fruchtbaren Gesichtspunkte hinzugefügt und insofern die Forschung nicht wesentlich weitergeführt haben. Die theologischen Nachfolger Nordens sind, soweit ich sehe, durchaus bei der These stehengeblieben, daß wir es in den berühmten Ichreden des Johannesevangeliums durchaus mit einer „f r e m d e n“ aus der Umwelt entlehnten Stilform zu tun haben. Gilt das von Ichworten, so fragt man sich dann unwillkürlich, warum dasselbe nicht auch von den übrigen Kernworten des johanneischen Schrifttums gelten sollte, wie z. B. von den Aussagen von solcher Tragweite wie Joh. 3, 16; 4, 24; 6, 68 1. Joh. 4, 16 usw.? Müßten dann, konsequent weiter folgernd, auch diese und andere Aussagen nicht sekundäre Gestaltungen einer synkretistischen Frömmigkeit sein?

Jeder Neutestamentler, er mag noch so vieles der von griechischen und altorientalischen Voraussetzungen getragenen Forschung zu verdanken haben, empfindet es deutlich, daß in den Aufstellungen Nordens und seiner Nachfolger, so vieles Richtige sie enthalten, doch noch keineswegs das letzte Wort über den Ursprung dieser ῥήματα gesagt sein kann. Auch der schlichte, durch die De-

²¹ Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament, hersg. von Gerh. Kittel, II Bd., S. 341—360.

tailforschung nicht getrübe Sinn für das wahrhaft Große und Unvergängliche drängt zur Annahme, daß in den großen johanneischen Kernworten, neben den allgemeinen durch Sprache und Denkformen der Umwelt gegebenen Voraussetzungen, auch noch etwas anderes, darüber Hinausgehendes wirksam ist. Als Worte Christi und seines Künders sind diese Worte in die Welt gegangen und haben als solche immer wieder den Glauben, das Denken und Handeln der Christenheit bestimmt. Als solche gelten sie in weiten Kreisen der Gemeinde noch heutigen Tages.

So entsteht aus innerem Zwang die Frage, ob es bei der These von dem synkretistischen Ursprung wirklich sein letztes Bewenden haben soll, oder ob bei tieferem Eindringen und sorgfältigerem Vergleichen sich doch nicht auch Kennzeichen dieses „Anderen“, d. h. aber in diesem Zusammenhang des Genuin-Christlichen und zugleich Eigenen, Schöpferischen ergeben sollten.

Damit ist dann auch zugleich uns unsere Aufgabe vorgezeichnet: die johanneischen Redeformen, vor allem die sog. Ichreden, unter dem soeben erwähnten Gesichtspunkt einer sorgfältigen Prüfung zu unterziehen in der Hoffnung, eine festere Basis für die Beurteilung der johanneischen Aussagen zu gewinnen, und von hier aus, soweit sich das als möglich erwiese, auch in der Richtung auf die Ursprungsfrage vorzudringen.

II. DER STIL DER JOHANNEISCHEN REDEN.

a) Allgemeines. Der Stil der Lehrrede und des Dialogs.

Unter dem Stil eines Schrifttums, einer literarischen Schöpfung verstehen wir die eigentümliche Form, die literarische Architektonik, in der ein spezifischer Inhalt, d. h. das eigentümliche geistige Erleben eines Schriftstellers, einer Gemeinschaft oder eines Zeitalters sich seinen charakteristischen Ausdruck schafft. Jedem Stil liegt also eine wesenhafte Sonderart des Erlebens zugrunde. In dieser Auffassung liegt ein Mehrfaches beschlossen. Einmal, daß eine kräftige geistige Eigenart, insbesondere, sofern sie etwas Schöpferisches in sich birgt, mit Notwendigkeit zu entsprechenden Stilbildungen führt. Sodann, daß je näher das Erleben dem Urgrund des Geistes steht, umso deutlicher das Schöpferische in gewissen Stilformen *sui generis* sichtbar wird. Endlich, daß einzelne Elemente der Rede, häufig wiederkehrende Ausdrücke, gewisse Stil-

figuren noch nicht als solche den Stil einer Schöpfung ausmachen, sondern nur insofern sie sich in das Ganze der literarischen Schöpfung organisch eingliedern lassen.

Wenn wir mit diesen Voraussetzungen an den Stil der johanneischen Reden herantreten, so ist der erste Eindruck der, daß Sprache und Stil unseres Evangeliums, besser gesagt des gesamten johanneischen Schrifttums (Evangelium und Briefe, nicht aber die Apokalypse) ein durchaus einheitliches Gepräge trägt. Besonders gilt das von den lehrhaften Partien, den johanneischen Reden. Bilden die synoptischen Reden Jesu durchaus Kompositionen, die sich leicht in selbständige Bestandteile — prophetische Worte, Weisheitssprüche, Gleichnisse etc. — auflösen lassen, so gleichen die johanneischen Redemassen eher ununterbrochenen Aussagenketten, die sich nur hier und da zu markanteren Einzelsprüchen, zu schlichten, aber gleichzeitig erhabenen „Kernworten“ verdichten. Stellenweise ragen freilich einzelne ῥήματα wie Berggipfel aus der Ebene hervor, dann aber gleitet die Rede wieder in die Niederung der etwas monotonen meditierenden Reflexion hinab.

Am ehesten lassen sich aus dem gleichförmigen Fluß der Rede die Bildreden vom guten Hirten und Weinstock, dann noch etwa das sog. hohepriesterliche Gebet Kap. 17. aussondern.

Man hat auch sonst versucht, einzelne Aussprüche herauszuheben, die sich den synoptischen Jesuslogien vergleichen ließen²² oder die man als Sprüche vorjohanneischer Prägung²³ bezeichnen könnte. Doch muß man bei unvoreingenommener Analyse immer wieder feststellen, wie schwer es ist, diese scheinbar selbständigen Gedankengebilde scharf von der Umgebung zu scheiden. So bleibt z. B. die Frage unlösbar, wo eigentlich die Nikodemusrede zu Ende ist, sodann ob es sich 3, 31—36 um Worte des Täufers oder Jesu handelt, wo der Anfang der Hirtenrede anzusetzen ist und wo die Bildrede vom Weinstock ihren Abschluß hat u. dergl. mehr. Genau so schwer, wie zwischen einzelnen Elementen der Rede, läßt sich eine scharfe Grenze auch zwischen den zwei großen Grundtypen

²² Vgl. Drummond, *Character and Authorship of the IV Gospel*, London, 1903, wo gegen 60 solcher Aussprüche von selbständiger Bedeutung im Evangelium konstatiert werden.

²³ Vgl. den schon vorher zitierten Aufsatz von M. Dibelius über den Spruch Joh. 15, 13.

der johanneischen Rede, dem Monolog und Dialog ziehen. Es gibt ohne Frage ausgesprochene Beispiele der ersteren Gattung. Solche reine Formen der monologischen Rede sind z. B. die Rede vom adäquaten Wirken des Vaters und des Sohnes 5, 19—30 mit ihrer Fortsetzung, der Rede von der göttlichen Bestätigung des Selbstzeugnisses Jesu 5, 31—47 (beide zusammen auch als christologische Rede bezeichnet), das Weinstockgleichnis mit seinen Ausläufern Kap. 15 (das sonst analoge Hirtengleichnis K. 10 ist im überlieferten Text in zwei Teile gespalten), das sogenannte hohepriesterliche Gebet K. 17, sowie die an das Gespräch mit Nikodemus anknüpfende Rede 3, 11—21 mit ihrer mutmaßlichen Fortsetzung 3, 31—36²⁴.

Diesen Stücken gegenüber steht der typische johanneische Dialog. Seine reine Form finden wir hauptsächlich in Verknüpfung mit den sogenannten Begegnungsgeschichten, so vor allem in Kap. 4 — das Gespräch mit der Samariterin, Kap. 9 — die Auseinandersetzungen zwischen dem Geheilten, seinen Nachbarn, Eltern, den Pharisäern und Jesus, 18, 28 ff — das Verhör vor Pilatus im Wechsel mit den Volksszenen. Auch kürzere Gespräche, wie dasjenige in der Nathanaelgeschichte, in der Auseinandersetzung über die Tempelreinigung oder im Nikodemuskapitel 3, 1—11 können hierher gerechnet werden. In den Geschichten von der Heilung des Blindgeborenen und dem Verhör vor Pilatus ist die Handlung mit Szenenwechsel verbunden, der dem Dialog ein dramatisches Gepräge verleiht. Etwas Ähnliches liegt auch in der Lazarusgeschichte vor. Es scheint, daß in allen diesen Fällen es sich um eine Gliederung in je 7 dialogische Szenen handelt²⁵.

Der weitaus größte Teil der johanneischen Lehrrede repräsentiert jedoch weder den Monolog noch den Dialog in seiner reinen Form, sondern einen mittleren Typus, eine abgeschwächte, rein schematische Art des Dialogs, in welcher die autoritative Form der Einzelrede durchaus dominiert und nur unwesentliche, ziemlich schematische Einwürfe der Zuhörer der Rede äußerlich die Form eines Dialogs verleihen. So wird die lange Rede über das Brot des Lebens Joh. 6, 26 ff siebenmal von Zwischenbemerkungen der

²⁴ Vgl. die englische Ausgabe des N. T. von Moffat sowie den Kommentar von J. H. Bernard, London, 1928, dazu auch F. W. Howard, *The fourth Gospel in recent criticism* etc. 2. Aufl. p.

²⁵ Vgl. E. Lohmeyer a. a. O. und meine *Topol. Überlieferungsstoffe*, S. 42 u. 46. f.

Juden unterbrochen, ohne daß dadurch neue Gesichtspunkte in die Gedankenentwicklung hineingetragen würden (v. 28, 30, 34, 42, 52, 60, 68), dasselbe läßt sich von der Rede 7, 14—36 sagen, welche sich in ihrem Verlauf durch die Einwürfe der Gegner ebenfalls wenig stören läßt. Auch die längste aller johanneischen Jesusreden, die Rede 8, 12—59 schreitet über zahlreiche (v. 13, 19, 22, 25, 27, 33, 39, 41, 48, 52, 57) qualitativ ebenfalls ziemlich belanglose Einwände der Gegner ruhig hinweg. Zwischenfragen finden sich auch in den sog. Abschiedsreden, wobei die Fragenden diesmal zum Teil am Namen genannt werden (es sind Thomas, Philippus, der andere Judas), in Wirklichkeit aber im nächsten Moment ebenso plötzlich verschwinden, wie sie aufgetaucht sind. Vgl. 14, 4; 14, 8; 14, 22, vgl. auch 16, 17; 16, 29.

Diejenige Form der Darstellung, die sich am wenigsten vom synoptischen Typus entfernt, ist ohne Frage diejenige des wirklichen Dialogs. Hier könnte man fast an eine Anlehnung an den synoptischen Typus, und zwar an die Gattung, die man mit Bultmann gern als Apophtegmata (biographische Apophtegmata, Streit- und Schulgespräche) zu bezeichnen pflegt, denken. Und in der Tat läßt sich ein verwandtes Moment nicht verkennen. Hier wie dort handelt es sich um Auseinandersetzungen mit jüdischen Gegnern oder um Begegnungen mit Menschen, deren Fragen sich auf das „ewige Leben“ richten. Und doch ist der Charakter des johanneischen Dialogs auch in diesem Fall ein wesentlich anderer. Die abschließende Pointe, der entscheidende Ausspruch Jesu fehlt dem johanneischen Dialog meist vollständig oder steht doch wenigstens nicht mehr abschließend am Ende. Vielleicht könnte man noch 8, 58 oder 9, 39 etwas dieser Art finden. Vor allem aber fehlt den johanneischen Dialogen diejenige Note, die man „den Sitz im Leben“ genannt hat. In den synoptischen Apophtegmata sind es brennende Fragen des praktischen Lebens, der eschatologischen Situation, des neuen Ethos, die das Urchristentum bewegen: die Stellung zu irdischem Besitz, zur Ehe und Familie, zur staatlichen Ordnung, zum Sabbat, zur rituellen Reinheit u. dsgl., die in den entscheidenden Aussprüchen Jesu ihre Beantwortung finden. Die Situation, aus der sie herauswachsen, mag sie auch zuweilen mehr geschaut als erlebt sein, ist ein Abbild der Lebenswirklichkeit. Bei Johannes dagegen handelt es sich deutlich um Konstruktion und zeitlose Wahrheiten. Die Fragenden sind mehr oder weniger repräsentativ

tive Figuren, Träger gewisser Anschauungen, am häufigsten immer wieder von neuem auftauchende Vertreter ein und derselben Gattung „Mensch“, die unfähig ist aus eigenem Vermögen sich über das Irdische zu erheben. Ihre Fragen sind Fragen des Nichtverstehens und des ständigen Mißverstehens. Dieser negative Unterbau ist aber offenbar notwendig, um die rechte Folie für die Offenbarungsworte Jesu abzugeben. Es ist das γινώσκειν und θεωρεῖν der himmlischen ἀλήθεια, die Enthüllung der bisher noch von niemand erfaßten Offenbarung des einzig wahren Gottes und der oberen Welt, vor allem aber die Selbstoffenbarung Jesu, auf die hier alles abzielt. So

- 4, 24 πνεῦμα ὁ θεός etc.
 4, 26 ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι.
 6, 35 ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς
 6, 63 τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιῶν etc.
 8, 58 πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγώ εἰμι.
 9, 37 ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ ἐκεῖνός ἐστιν.
 10, 30 ἐγώ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἐσμεν
 11, 25 ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ etc.
 14, 6 ἐγώ ἦμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ etc.
 14, 9 ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα u. a. m.

Damit ist denn auch der Ausgangspunkt für die richtige stilistische Bewertung der johanneischen Dialoge gegeben. Die Dialoge des vierten Evangeliums sind mehr oder weniger als künstliche Gebilde zu beurteilen. Die Form des Dialogs ist ein schriftstellerisches Mittel in der Hand des Autors und hat die Aufgabe, die Unzulänglichkeit menschlichen Verstehens zu zeigen und auf diese Weise den eigentlichen Offenbarungssprüchen der johanneischen Christus als Unterlage zu dienen. Die Priorität ist durchaus auf Seite dieser Offenbarungssprüche, die das Evangelium selbst als ῥήματα ζωῆς αἰωνίου, als πνεῦμα und ζωὴ bezeichnet. Das geht schon aus dem Aufbau der Rede hervor. Das zeigt insbesondere auch der Effekt, den diese Worte hervorrufen. Nur sie bringen die Unterredung zu ihrem Höhepunkt, stellen den Fragenden vor die letzte Instanz, rufen die Entscheidung hervor: gegnerische Aktionen, Feindseligkeit und Abfall auf der einen Seite, so 5, 18; 6, 66; 8, 59; 10, 31; 10, 39; Anerkennung der göttlichen Sendung Jesu und Bekenntnis zu ihm auf der anderen, — so

4, 28, 29; 6, 69; 9,38; 11, 27; 20, 28. Wenn irgendwo, so ist nicht in den Dialogen als solchen, sondern in diesen Offenbarungsworten ein primäres Element der johanneischen Tradition zu erblicken.

Die dialogische Form der Rede ist ja an und für sich nichts Neues und hat sein Vorbild nicht nur in den Gesprächsszenen der Synoptiker, sondern schon in einer jahrhundertlangen Tradition. Der Dialog ist gewissermaßen die Urform der Rede, in der die großen Meister ihren Schülern resp. Jüngern die „Wahrheit“ zu übermitteln pflegen. Er ist ebenso in Indien (die Upanišads, die Lehrgespräche Buddhas), wie in Griechenland (Platon, Xenophon), dann in abgeschwächter Gestalt im späteren Hellenismus (Diatriben) und auch im Rabbinentum (Mišna, Tosefta, Midrašim) zuhause. Das Aufsuchen seiner der johanneischen am nächsten verwandten Form in der orientalischen und hellenistischen Weltliteratur wäre eine lohnende Aufgabe, die wir hier nur streifen können. Doch zeigt schon ein flüchtiger Vergleich, daß der griechische, sokratisch-platonische Dialog einen anderen Typus, denjenigen des induktiven Aufsteigens zur letzten Wahrheit darstellt, wobei der Beitrag der Teilnehmer (Schüler) an der Auffindung derselben für ihn konstitutiv ist²⁶.

In der Diatribe ist der Dialog zu einer rhetorischen Figur geworden, in dem als Gegner oder Zwischenredner eine fingierte Person, meistens ein Anonymes auftritt. Die logisch-diskursive Entwicklung des Gedankens zeigt, daß die Diatribe in hellenischen Bahnen wandelt, jedoch ist es interessant, daß hier der wenn auch nur fingierte Partner meistens die *opinio communis* — die Auffassung der breiten Masse — vertritt und sich nicht zur Höhe der philosophischen Erkenntnis der Weisen aufschwingen kann²⁷. Dieser Gegen-

²⁶ Wenn man dem Gedanken L. Schmids (ZNW, 1929) zustimmt, liegt etwas Verwandtes im Aufbau des Gesprächs Jesu mit der Samariterin, Joh. 4, natürlich mutatis mutandis. Nach Schm. wäre der Zweck des Gesprächs die Frau stufenweise zur Erkenntnis der Person Jesu zu führen und zwar in 4 Etappen; Jesus — größer als der Vater Jakob, Jesus ein Wundermann, J. — ein Prophet und J. — der Messias.

²⁷ Vgl. Ed. Norden, Die antike Kunstprosa, S. 129 f. und die bei R. Bultmann, Der Stil der paulinischen Predigt und die Diatribe (1910), angeführten Beispiele.

satz ist im Joh.-Ev. bekanntlich bis zum vollen Nichtverstehen oder Mißverstehen der „Wahrheit“, die der Offenbarungsträger bringt, verschärft.

In der rabbinischen Literatur finden sich Gedankenentwicklungen resp. Belehrungen in der Form der durch Zwischenfragen oder Einwürfe unterbrochenen Lehrrede (keine eigentlichen Lehrgespräche), welche in einer Hinsicht, sofern es sich auch da vielfach um eine allegorische Deutung gewisser Bildworte (freilich sind es hier immer solche, die dem a. t. Schrifttext entnommen sind), handelt, an das Joh.-Ev. erinnern. Doch, wie gesagt, handelt es sich hier stets um Schriftgelehrsamkeit, um kunstvolle Exegese verschiedener Schriftsteller. Die Zwischenrede ist hier bald rein rethorisch, anonym, bald bringt sie wiederum die Lehrmeinung wirklicher Gegner.

Der johanneische Dialog ist somit durchaus als Spezialfall der von altersher geübten dialogischen Darstellungsweise zu beurteilen. Nur darf man seine ganz ausgesprochene Eigenart nicht übersehen, die mit dem Auftreten Jesu als Offenbarungsträgers gegeben ist. Das, was Jesus bringt, ist die ἀλήθεια im johanneischen Sinn, d. h. aber die überirdische Wahrheit, die der Mensch nicht selbst finden, sondern nur als Offenbarung, als Geschenk empfangen kann. Das vorhergehende Gespräch ist eben, wie wir schon oben feststellen mußten, nur Unterbau für das Offenbarungswort. Diese Tatsache beeinflußt aufs stärkste den Stil, so daß in dieser Hinsicht kein griechischer oder rabbinischer Dialog sich mit dem johanneischen vergleichen läßt. Man könnte an eine Stilverwandtschaft mit gnostischen Lehrgesprächen denken. Doch läßt sich, soweit ich sehe, aus den auf uns gekommenen Texten ein derartiger Typus nicht nachweisen. In der Ginza und dem Johannesbuch der Mandäer verlaufen ganze Kapitel in dialogischer Form, doch ist es stets ein Dialog der Seele oder des Mandā d'Haijē mit mytologischen Wesen, wie etwa mit Rūhā, Engelwesen, Jāvār, dem großen Mānā u. ähnl., der uns hier begegnet und der stets Aufschlüsse über Geheimnisse der Urzeit oder der oberen Welten zum Gegenstand hat. Am ehesten entsprechen dem Typus der johanneischen Unterredungen in der mir bekannten religionsgeschichtlichen Literatur manche Lehrgespräche der Upanišads und des Tipiṭaka des buddhistischen Pāli-Kanons, indem auch hier stellenweise das Gespräch gewissermaßen nur einen Unterbau für die Grundwahrheiten bildet, die der

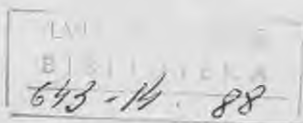
brahmanische Weisheitslehrer oder Buddha seinen Jüngern enthüllt²⁶.

Und doch fehlen auch diesen Lehrgesprächen zwei Hauptmerkmale, die dem johanneischen Dialog seine, auch dem unkritischen Bibelleser erkennbare, ausgesprochen „johanneische“ Eigenart verleihen. Erstens ist es im johanneischen Dialog (dieses auch im Unterschied vom synoptischen) nie der Fragende, der Partner, der das eigentliche Thema anspricht und damit den Gegenstand des Gesprächs bestimmt, sondern stets der sich schon im Besitz der Wahrheit befindliche Offenbarungsträger, also Jesus. Der thematische Spruch hat dabei fast immer den Charakter des *λόγος σκληρός*, der dem irdischen Sinn schwerverständlichen, dunklen, zuweilen sogar anstößigen Rede, der die aus den Synoptikern bekannte psychologische Anknüpfung vielfach ganz fehlt. So vor allem 3, 3; 6, 27; 6, 517; 8, 31; 11,11; 14, 23; 16, 16, aber auch 2, 19; 4, 10;

²⁶ Es sei hier z. B. auf das Gespräch des weisen Yājñavalkya mit dem König Janaka (Brhadāranyaka Upaniṣad 4,3) hingewiesen, dessen erster Teil mit der Enthüllung des wahren Wesens des Ātman resp. des inneren Lichts seinen Abschluß findet. Vgl. F. Geldner, Vedismus und Brahmanismus in A. Bertholet's R. G. Lesebuch.

Das Gespräch desselben Yājñavalkya mit seiner unwissenden Frau (Brh-Up. 4,5) endet ebenso mit der Erschließung der Wahrheit, nämlich der Wahrheit über das Wesen des Ātman: „Von diesem Ātman kann man nicht sagen: er ist nicht so. Er ist unfaßbar, denn er wird nicht erfaßt; unzerstörbar, denn er wird nicht zerstört; unberührbar, denn er wird nicht berührt. Nun bist du belehrt, Maitreyi. Wahrlich, meine Teure, das ist die wahre Unsterblichkeit.“ Nach diesen Worten begab sich Yājñavalkya auf den Weg (Nach Geldner, a. a. O.). Zu den Schlußsätzen vergleiche man 1 Joh. 5,21: *ὁὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινός θεός και ἡ ζωὴ αἰώνιος* und die Schlußnotiz Joh. 18, 1. Mehrfach finden wir als Abschluß eines Gesprächs die Bemerkung: „Da verstummte N. N. (der Frager)“ oder: „Da verstand er ihn“, was freilich eher an den synoptischen Typus erinnert, doch vgl. auch Joh. 4, 28; 16, 28, 29.

Die Lehrgespräche des Buddha und seiner Nachfolger im Tipiṭaka knüpfen hie und da an ein Mißverständnis der Fragenden oder der Menge an, so z. B. das Gespräch Buddhas über Untätigkeit und Vernichtung (Vinaya-Piṭaka, Mahāvagga VI, 31) und das Gespräch des Sangāmaji über den wahren Brahmanen (Udāna 1, 8). Freilich ist hier die Kluft zwischen dem Wissenden und Fragenden kaum so groß wie im Johannesevangelium. Am Anfang der Gespräche steht häufig eine Situationsschilderung, den Schluß bildet meist ein abschließender Ausspruch. Das erinnert zuweilen an die Apophetmata der synopt. Tradition, vgl. z. B. den Ausspruch über die wahre Reinheit, Udāna 1, 9. Manche Aussprüche sind speziell als „inspirierte („begeisterte“) Worte des Herrn“ gekennzeichnet.



4, 32; 7, 32; 8, 21; 18, 36. Eine wesenhafte Analogie zu dieser Art Zwiegespräch, in der das überweltliche Thema, die göttliche Anrede zunächst menschlicherseits Befremden, ja Widerrede auslöst, ist wohl, soweit ich sehe, nur in den alttestamentlichen (und einigen neutestamentlichen) Berufungs- und Epiphaniegeschichten zu finden. Man denke vor allem an die Bundschließung mit Abraham Gen. 15 u. 17, die Berufung des Mose Ex. 3, die Prophetenberufungen Jes. 6, 1 ff., Jer. 1, 4 ff. und aus dem N. T. an das Gespräch des Boten Gottes Gabriel mit Zacharias Luk. 1, 12 ff. und Maria Luk. 1, 26—28 vgl. auch die Berufung Sauls Act. 9, 22 u. 26²⁹.

Der zweite typische Grundzug des johanneischen Jesusdialogs ist sein *Hinzielen auf Entscheidung*, wobei die Entscheidung eine persönliche Stellungnahme nicht nur zur Offenbarungslehre, sondern auch zur Person Jesu in sich schließt. Die positive Entscheidung äußert sich meist in der Form des *Bekennnisses* (1, 49; 3, 29; 4, 29; 6, 68; 9, 36.37; 21, 15—17) die sich zweimal sogar der Form der Anbetung nähert (9, 37; 20, 28). Ihr negatives Korrelat ist die Ablehnung Jesu und seiner Rede, die häufig die Form von Feindseligkeiten annimmt (6,60; 7,30; 7, 47 ff; 8, 48 ff; 10, 31—39 u. sonst). Zur Entscheidung rufen auch eine ganze Reihe der führenden Aussprüche Jesu, namentlich die Ichworte auf.

Zurückblickend können wir somit noch einmal feststellen: das johanneische Lehrgespräch ist nicht Reproduktion wirklich stattgehabter Dialoge, dazu ist es — die einzigen Ausnahmen sind vielleicht das Gespräch mit der Samariterin und z. T. das Gespräch mit Pilatus — zu marklos, zu schematisch. Es ist vielmehr schriftstellerisches Hilfsmittel, den alles menschliche Verstehen überragenden Offenbarungscharakter der Worte und Person Jesu in seinem Gegensatz zu allem Irdischen ins rechte Licht zu rücken. Die zur Entscheidung drängenden, an den Höhepunkten der Rede hervortretenden *dicta revelata*, die Offenbarungsworte, setzen demselben das eigentliche Licht auf.

Ein starker Schematismus kennzeichnet jedoch nicht nur den johanneischen Dialog, sondern auch weite Strecken der durch Zwischenfragen nicht unterbrochenen, fortlaufenden Rede. Auch in

²⁹ Das Nähere hierzu vergl., weiter unten im Kapitel über den Ursprung der Ichworte.

bezug auf diese lassen sich eine Reihe charakteristischer Elemente aufzeigen, die derselben ein schon von weitem kenntliches Gepräge verleihen. Wir versuchen im Folgenden die wichtigsten derselben festzustellen.

1. Die ständige Wiederkehr gewisser stereotyper sprachlicher Wendungen. Im Laufe der Reden kehren Ausdrücke wieder, die so formelhaft geworden sind, daß sie den Schriftsteller immer wieder in die Feder fließen. Wir nennen einige besonders häufige, in dem wir sie durch Stichworte bezeichnen.

a) πιστεύειν-Worte, nach dem Schema: ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ (αὐτόν) ἔχει ζωὴν αἰώνιον 3, 15; 3, 16 (3, 18); 3, 36; 6, 35; 6, 40; 6, 47 (7, 38); 11, 25; 11, 26; 12, 46 u. a. Vgl. dagegen das πιστεύων, ὅτι im 1 Joh.-Brief.

b) μαρτυρία-Worte, insbesondere nach dem Schema ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἐμαυτοῦ, σὺ μαρτυρεῖς περὶ σεαυτοῦ etc. 5, 31; 5, 32; 5, 36; 5, 37; 5, 39 (7, 7)); 8, 13; 8, 14; 10, 25; 15, 26 dazu auch der sonst häufige Gebrauch der termini μαρτυρία und μαρτυρεῖν im Ev. und 1. Joh.-Brief.

c) εἰς τὸν κόσμον ἔρχεσθαι (ἔλθεῖν): 1, 9; 3, 19; 6, 14; 11, 27; 12, 46; 16, 28; 18, 37 und das verwandte εἰς τὸν κόσμον ἀποστέλλειν 3, 17; 9, 36; 17, 18 u. sonst.

d) [οἶδα, οὐκ οἶδα] πόθεν ἔρχομαι (-εται, ἐστίν) καὶ ποῦ ὑπάγω (-εἶ): 3, 3; 7, 27; 8, 14; 8, 21; 13, 3; 14, 4; 16, 5.

e) ἀπ' ἐμαυτοῦ λαλῶ, ποιῶ, δύναμαι [οὐδέν]: 5, 19; 5, 30; 7, 17; 7, 18; 7, 28; 8, 28; 8, 42; 12, 49; 14, 10.

d) ὁ πέμψας με (αὐτόν) πατήρ 4, 34; 5, 23; 5, 24; 5, 30; 5, 37; 6, 38; 6, 39; 6, 44; 7, 16; 7, 18; 7, 28; 7, 33; 8, 16; 8, 18; 8, 26; 8, 29; 9, 4; 12, 44; 12, 45; 12, 49; 13, 16; 13, 20; 14, 24; 15, 21; 16, 5.

e) τηρεῖν τὸν λόγον (τὰς ἐντολάς) 8, 51; 8, 52; 8, 55; 14, 15; 14, 21; 14, 23; 15, 10; 15, 20; 17, 6 u. sonst. Besonders häufig auch 1 Joh. (2, 3; 2, 4; 3, 22; 3, 24; 5, 2; 5, 3; 5, 5).

f) μένετε ἐν ἐμοί (αὐτῷ), ἐν τῷ λόγῳ etc. 5, 38; 6, 56; 8, 31; 14, 10; 15, 4. 5. 6; 15, 7; 10.

Dieses ist nur eine unvollständige Auslese der fast formelhaft gewordenen Wendungen. Jeder Leser des Evangeliums (und der Briefe) weiß, daß die Beispiele sich noch stark vermehren ließen.

2. Nicht minder charakteristisch für den Typus der johan-
neischen Rede ist die Gewohnheit, auf vorher Gesagtes zu re-

kurrieren. Wir können dieses Verfahren auch als rekapitulierende resp. zurückgreifende Weiterführung des Gedankens bezeichnen. Man hat das auch die „spiralförmige“ Bewegung des johanneischen Gedankens genannt. Aus der großen Zahl der Beispiele seien einige besonders charakteristische genannt. 1, 9 ($\eta\gamma\upsilon\tau\acute{o}\ \varphi\acute{\omega}\varsigma\ \tau\acute{o}\ \alpha\lambda\eta\theta\iota\upsilon\acute{\nu}\omicron\nu$) rekurriert bekanntlich auf 1, 4^b 5a; 1, 10 ($\acute{o}\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma\ \delta\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$) auf 1, 3; 1, 11 dazu noch auf 1, 5.

1, 29 greift auf 1, 15 zurück und 1, 36 auf 1, 29. Besonders deutlich tritt das in der Unterredung mit Nikodemus hervor, 3, 5 nimmt in etwas anderer Form den Gedanken von 3, 3 auf und 3, 7 greift von neuem auf 3,3 und 3,5 zurück.

Im 6. Kapitel wird mehrfach auf den thematischen Spruch („Ich bin das Brot des Lebens“) zurückgegriffen, vgl. 6, 48 u. 6, 51 mit 6, 35, und ganz analoge Fälle liegen Kap. 10 u. 15 in der Hirten- und Weinstockrede vor.

Mehrfach bringt die Rekapitulation eines Wortes oder Gedankens einen vergrößernden Zug in die ursprüngliche, spiritualisierende Fassung des Gedankens hinein, der Befremden erregt. Das hat viele Kritiker veranlaßt, in dem vergrößernden Zusatz die Hand eines späteren Bearbeiters zu vermuten. So das Wort über das eschatologische Gericht 5, 28 f. verglichen mit 5, 24 f. und das „harte“ Wort über das Essen ($\tau\rho\acute{\omega}\gamma\epsilon\iota\nu$) des Fleisches Christi 6, 54. 58, verglichen mit 6, 50 f., auch in 3, 5 hat man bekanntlich wegen des $\upsilon\delta\alpha\tau\omicron\varsigma$ die Hand eines kirchlichen Bearbeiters erblicken wollen.

Mit einer gewissen Übertreibung kann man sagen, daß die Jesusreden des Evangeliums aufs Ganze gesehen eine immer wieder von neuem einsetzende Variierung und rekurrierende Weiterführung weniger großer Leitgedanken darstellen (vgl. P. Wendland, Heitmüller u. a.).

3. Zuweilen verfällt der Autor in so hohem Maße dem zurückgreifenden Verfahren, daß jeder neue Satz mit der Wiederholung eines Stichwortes, das dem vorhergehenden Satz entnommen ist, einsetzt. So entsteht eine Figur, die man mit M. Dibelius als *Kette* bezeichnen kann und die sich schematisch folgendermaßen darstellen läßt: a—b, b—c, c—d usw., wobei a, b, c die Stich-

worte bezeichnen, welche die Glieder zusammenhalten. Eine solche Kette in reiner Form haben wir 15, 12—14³⁰:

v. 12. αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἢ ἐμὴ, ἵνα ἀγαπάτε ἀλλήλους ...

v. 13. μεῖζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ

v. 14. ὑμεῖς φίλοι μου ἐστε, εἰς ποιητὴ ὁ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν.

vgl. auch Joh. 8, 34 ff.

Häufig erhält jedoch die Kette eine etwas unregelmäßigere Form, indem der Anfang eines Satzes nicht an das letzte Stichwort, sondern mit Übersprungung einer oder mehrerer vorhergehender Aussagen an ein früheres Stichwort anknüpft. Besonders häufig Unregelmäßigkeiten der Kette entstehen durch die Wiederholung eines Gedankens in doppelter, positiver und negativer Form, z. B., Joh. 3, 18. Das Gesagte tritt besonders häufig im 1. Johannesbrief hervor.

Eine verhältnismäßig reine Form der Kette haben wir, z. B., 3, 1—3 (mit Ausscheidung von 1b),

1. Ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ, ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν

v. 2. ... νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν καὶ οὕτω ἐφανερῶθη, τί ἐσόμεθα.

v. 2b. οἴδαμεν ὅτι εἰς φανερωθῆ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὁφόμεθα αὐτὸν καθὼς ἐστίν.

v. 3. καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην,³¹ ἀγνίζει ἑαυτὸν καθὼς ἐκείνος ἀγνός ἐστίν.

Ein anderes Beispiel der Kette aus dem 1. Brief findet sich 3, 18—21a:

v. 18. Τέκνια, μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μῆδε γλώσση, ἀλλὰ ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ.

v. 19. 20. ἐν τούτῳ γνωσόμεθα ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν ... ὅτι εἰς καταγινώσκῃ ἡμῶν ἢ καρδία, ὅτι μεῖζον ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν ...

v. 21. ἀγαπητοί, εἰς ἢ καρδία μὴ καταγινώσκῃ ἡμῶν, παρησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν.

³⁰ Die Stichworte, die die verbindenden Glieder der Kette bilden, sind durch gesperrten Druck hervorgehoben.

³¹ Der Anschluß an das Vorhergehende ist in diesem Fall nicht durch Wiederholung des Stichworts, sondern durch Wiederholung des Gedankens hergestellt.

Dieselbe Art der Anknüpfung schimmert dann auch noch weiter durch: 22^b und 23^a sind durch das Stichwort ἐντολή resp. ἐντολάς, verknüpft, 23^b und 24^a wiederum durch dasselbe ἐντολήν [(-άς), 24^a und 24^b durch μένει ἐν αὐτῷ (ἡμῖν).

Ein Spezialfall der Verkettung zweier aufeinander folgender Sätze durch Wiederholung des Stichwortes ist der überaus häufige (besonders im 1. Johannesbrief) Typus des Explikations-satzes, der durch ein *pronomem demonstrativum* (οὗτος, αὕτη, τοῦτο) eingeleitet wird und in einem ὅτι - oder ἵνα - Satz seine Fortsetzung findet.

3, 19 heißt es mit Anknüpfung an das vorhergehende κέκριται: αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον etc.

6,39 ganz analog unter Anknüpfung an das θέλημα v. 38: τοῦτο δέ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω . . .

6, 40 wiederholt denselben Gedanken in etwas abgeänderter Gestalt:

τοῦτο δέ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου, ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν etc.

Hierher gehört auch das schon in anderem Zusammenhang erwähnte Wort 15, 14:

μεῖζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ etc.,

weshalb gegen die These Dibelius' Zweifel wachwerden, ob es sich hier wirklich um ein ursprünglich nichtjohanneisches Wort handle.

Erwähnung verdient auch das klassische 17, 3 αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γνώσκωσιν σε etc.

Man vergleiche noch 15, 12 αὕτη ἐστιν ἡ ἐντολή ἡ ἐμῆ, ἵνα . . . und 15,8 ἐν τοῦτῳ ἔδοξάσθη ὁ πατήρ μου, ἵνα . . .

Daß diese in der Form eines Nachsatzes erfolgende Explikation eines vorhergehenden Begriffs besonders häufig im 1. Johannesbrief auftritt, hat schon Bultmann in seiner stilkritischen Analyse des Briefes³² erkannt und daraus die Folgerung gezogen, daß in diesen Stellen besonders deutlich die Hand des Verfassers hervortritt, der nach Bultmanns Meinung eine ihm vorliegende, im Anti-

³² In der Festgabe für Ad. Jülicher, Tübingen 1927.

thesenstil aufgebaute Offenbarungsrede benutzt hat. Vgl. 1. Joh. 1, 5.
καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία . . . , ὅτι

dazu 2, 25; 3, 11; 3, 23; 4, 21; 5, 3. 9. 11. 14, und in etwas abgeänderter Ausdrucksweise ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ἐν τούτῳ ἐφανερώθη u. ähnlichen Wendungen 2,5; 3, 8; 3, 16; 3, 19; 3, 24; 4, 2; 4,9; 4, 10; 4, 17. Charakteristisch ist, daß während diese Explikationsätze im Evangelium nur sporadisch vorkommen, sie im 1. Joh. schon zu einer schriftstellerischen Gepflogenheit, zur Gewohnheit geworden sind. Das ist ein untrügliches Zeichen für eine gewisse Posteriorität des Briefes gegenüber dem Evangelium. Nicht weniger interessant ist in diesem Zusammenhang noch eine andere Beobachtung. Das Evangelium bietet uns mehrere durchaus verwandte Stilgebilde in den bekannten Aussprüchen

3, 16 οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε . . .

13, 15 ὑπόδειγμα ἔδωκα ὑμῖν, ἵνα . . .

13, 34 ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα . . .

Wodurch aber unterscheiden sich diese Aussprüche von den eben erwähnten? Offenbar dadurch, daß sie den nachhinkenden Explikationssatz vermeiden, indem sie die Explikation mit der Grundaussage zu einem straffer gebauten Kernspruch in einem Satzgefüge vereinen. Es scheint, daß die größere Straffheit des Ausdrucks auch hier für den primären Charakter dieses Typus spricht.

4. Ein wichtiges Element im Bau des johanneischen Lehrgedankens bilden endlich die **Doppelsprüche**. Wir bezeichnen damit die spezifische Form der johanneischen **antithetischen** resp. analogischen *parallelismus membrorum*, der gewiß demjenigen der hebräischen Poesie und Weisheitssprüche verwandt ist, und doch seine unverkennbare johanneische Eigenart aufweist. Es handelt sich um Aneinanderreihung zweier ganz analog aufgebauter Aussagen, in denen himmlisches und irdisches Leben, Licht und Finsternis, Glaube und Unglauben, Geist und Fleisch zueinander in Gegensatz gestellt werden. Häufig bietet die zweite Hälfte die einfache negative Antithese zur vorhergehenden Aussage. Schon diese Wesensbestimmung der Doppelsprüche zeigt, daß sie Ausdruck und Spiegel der eigentümlichen joh. Dualismus sind.

Beispiele der antithetischen Analogie:

Joh. 3, 6 { τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἔστιν
καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμα ἔστιν.

- 3, 31 { ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν,
 { ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστίν.
- 4, 13 { ὁ πίνων ἐκ τοῦ ὕδατος τούτου διψήσει πάλιν.
 { ὅς δ' ἂν πίη ἐκ τοῦ ὕδατος, οὐ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσει
 εἰς τον αἰῶνα
- 7, 8 { ὁ ἀφ' ἑαυτοῦ λαλῶν τὴν δόξαν τὴν ἰδίαν ζητεῖ.
 { ὁ δὲ ζητῶν τὴν δόξαν τοῦ πέμψαντος αὐτόν, οὗτος ἀληθῆς ἐστίν.
- 8, 23 { ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ,
 { ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί.
- 12, 25 { ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, ἀπολλύει αὐτήν,
 { ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ . . . φυλάξει αὐτήν.

Ebenso häufig sind die Beispiele der negativen Antithese:

- 3, 36 { ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον·
 { ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωὴν.
- 8, 14 { . . . οἶδα πόθεν ἦλθον καὶ ποῦ ὑπάγω
 { ὑμεῖς δὲ οὐκ οἴδατε πόθεν ἐρχομαι ἢ ποῦ ὑπάγω.
- 8, 15 { ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε,
 { ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα
- 8, 23 { ὑμεῖς ἐκ τούτου τοῦ κόσμου ἐστέ,
 { ἐγὼ οὐκ εἰμί ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. usw.

Dem Wesen nach gehört hierher auch:

- 1, 18 { Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε·
 { μονογενῆς, θεός, . . . ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

Auf der Grenze zwischen beiden Gruppen steht:

- 8, 35 { ὁ δοῦλος οὐ μένει ἐν τῇ οἰκίᾳ εἰς τὸν αἰῶνα·
 { ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα.

Nur wenig von dieser Form weichen ab 15, 5b, 6a, 15, 5.

Gute Beispiele, namentlich der ersten Gruppe, bietet auch der 1. Joh.-Brief, z. B., 2, 10. 11. 2, 23; 3, 14; 5, 10. 12. Bultmann hält, wie gesagt, diese Aussprüche für Elemente einer vom Verfasser benutzten Offenbarungsrede, deren Spuren er auch sonst in einigen Fragmenten dieser Doppelsprüche zu erblicken meint. Vielleicht ist es klüger, sich zunächst des endgültigen Urteils über die Herkunft derselben zu enthalten. Deutlich ist freilich eines, nämlich, daß die Entstehung derselben nur im Zusammenhang mit der jo-

hanneisch-gnostischen Auffassung von der oberen und unteren Welt zu denken ist.

Die Beliebtheit stereotyper Wendungen und Ausdrücke, die schematische Art der Frage, die eigentümliche, auf schon früher Gesagtes rekurrierende Art der Lehrrede, die Gedankenverbindung vermittelt der Stichworte, die Doppelsprüche und Ähnliches — alles das bezeugt deutlich einen Stil, der nicht erstmalig aus der neuen Art des Gotteserlebens und -erkennens, aus dem schöpferischen Seelengrund eines Offenbarungsempfängers aufgestiegen ist, sondern der schon irgendwo und irgendwann im Gebrauch gewesen ist. Derselbe ist ganz deutlich ein vortreffliches Hilfsmittel, gewisse große Wahrheiten durch ständige Wiederholung und Variierung derselben den Seelen der Leser immer tiefer einzuprägen und zugleich diese Wahrheiten durch den besonderen Tonfall der Sprache von allem Profanen abzugrenzen. Die Leser sollen gewissermaßen suggestiv beeinflusst, zu immer tieferem Einleben in die geistige Welt des Evangeliums geführt werden.

Repräsentieren die Dialoge den Aufstieg zu gewissen Gipfelpunkten, so die meditierende Rede den Abstieg. Beides sind also Hilfsmittel, die auf Größeres weisen, die den Leser zusammen mit Nathanael, Nikodemus, der Samariterin, dem Blindgeborenen, Petrus, Thomas, Philippus und den Juden mehr oder weniger unvermittelt vor die großen Offenbarungsworte stellen. In diesen Offenbarungsworten κατ' ἐξοχήν, den ῥήματα ζωῆς αἰωνίου gipfelt die ganze Gedankenführung. Zu ihnen hinauf auf die Höhen der offenbarten Erkenntnis und von ihnen hinab in die Niederungen der lehrhaften Betrachtung führt immer wieder der Text. Bilden die Kernworte also die stets immer wieder zündenden Brennpunkte des johanneischen Offenbarungserlebens, so sinken im Gegensatz dazu die daran geknüpften Ausführungen zu einem sekundären Meditieren über das Geoffenbarte herab.

Unsere Aufgabe ist es daher uns nunmehr den eigentlichen Offenbarungsworten zuzuwenden.

b) Die johanneischen Ichworte.

Es ist längst bemerkt worden, und jeder Leser des Evangeliums entdeckt es immer wieder von Neuem, daß einer der Hauptexponenten wenn nicht der Hauptexponent johanneischen Chris-

tentums die ἐγὼ εἰμι-Worte des johanneischen Jesus sind. Schon eine rein zahlenmäßige Feststellung zeigt, daß in dieser Hinsicht die Synoptiker ganz hinter dem vierten Evangelium zurückbleiben. Gegenüber den 25 oder 26 johanneischen ἐγὼ εἰμι-Sätzen finden sich bei den Synoptikern kaum 6: Mk. 6, 50 (und Par.), Mk. 14, 62 (in den Parallelen statt dessen: Mt. 26, 64 σὺ εἶπας, Luk. 22,70 ὑμεῖς λέγετε, ὅτι ἐγὼ εἰμι), Luk. 24, 39 (im Nebensatz) und Math. 28, 20 (in abgeschwächter Gestalt: καὶ ἴδου ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι . . .). Nimmt man das qualitative Moment, das innere Gewicht, die dominierende Stellung in den Wendepunkten des Geschehens, die Wirkung der ἐγὼ εἰμι-Sätze auf die Hörer noch hinzu, so lassen sich eigentlich nur zwei synoptische Stellen Mk. 6,50 und Mk. 14, 62 den johanneischen an die Seite stellen.

Doch bilden die ἐγὼ-εἰμι-ρήσεις sowohl mit dem folgenden *nomen praedicati* als auch in ihrer absoluten Form ja nur einen Spezialfall der ἐγὼ-Sätze überhaupt. Solcher Ichsätze gibt es im 4. Evangelium nach annähernder Zählung 120 (bei Mt. dagegen nur 14, bei Mk. — 10, bei Lk. — 8). Dabei sind die versteckten Ichsätze, z. B., 18, 37 Βασιλεὺς εἰμι (ohne ἐγὼ) od. Joh. 10, 15 καὶ γινώσκω τὰ ἐμὰ . . . καὶ τὴν ψυχὴν τίθημι etc., sowie die durch καὶ ἐγὼ eingeleiteten Sätze gar nicht mitgezählt. Nimmt man noch den alle Synoptiker weit überbietenden häufigen Gebrauch des Genetivs, Dativs und Akkusativs des Personalpronomens ἐμοῦ (μοῦ) ἐμοί (μοί) und ἐμέ (μέ), sowie des Possessivpronomens ἐμός (cf. Bruders Konkordanz), so tritt die Eigenart des 4. Ev. noch deutlicher hervor. In der johanneischen Christusrede ist die Ichaussage Jesu derart in das Zentrum getreten, daß ihr gegenüber die anderen Ausführungen, die uns das Evangelium bietet, fast in den Hintergrund rücken.

Wie schon bemerkt, ragen aus der Masse der Ichaussagen Jesu in besonderer Weise die ἐγὼ εἰμι-Aussagen hervor. Innerhalb dieser verdienen wiederum die Selbstprädikationen (ἐγὼ εἰμι mit einem Predikatsnomen) und die absolut gebrauchten ἐγὼ εἰμι-Sätze besondere Beachtung.

Es sind folgende (der absolute Gebrauch von ἐγὼ εἰμι ist jedesmal durch einen Stern gekennzeichnet):

- 4, 26 ἐγὼ εἰμι (scil. ὁ μεσσίας), ὁ λαλῶν σοι
- *6, 20 ἐγὼ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε
- 6, 35 ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς
- 6, 41 " " " " ὁ καταβάς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ

- 6, 48 ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς
 (7, 34.36 ὅπου εἰμι ἐγώ, ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν)
 8, 12 ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου (vgl. auch 9, 5)
 8, 18 ἐγώ εἰμι ὁ μαρτυρῶν
 8, 23 ἐγώ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί
 *8, 24 ἐὰν μὴ πιστεύσητε, ὅτι ἐγώ εἰμι . . .
 *8, 28 γνῶσεσθε, ὅτι ἐγώ εἰμι
 *8, 58 πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι, ἐγώ εἰμι
 10, 7 ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων
 10, 9 ἐγώ εἰμι ἡ θύρα
 10, 11 ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός
 10, 14 " " " " " "
 10, 30 ἐγώ καὶ ὁ πατὴρ ἐν εσμεν
 10, 36 ὅτι εἶπον ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰμι.
 11, 25 ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή.
 (12, 26 ὅπου εἰμι ἐγώ, ἐκεῖ καὶ ὁ διάκονος ὁ ἔμος ἔσται)
 13, 13 καλῶς λέγετε εἰμι γὰρ (scil. διδάσκαλος καὶ κύριος).
 *13, 19 ἵνα πιστεύητε . . . ὅτι ἐγώ εἰμι.
 (14, 3 ἵνα ὅπου εἰμι ἐγώ καὶ ὑμεῖς ἦτε cf. 17, 24)
 14, 6 ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή.
 15, 1 ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή.
 15, 5 " " " "
 (17, 14 καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμι ἐκ τοῦ κόσμου)
 (17, 16 " " " " " " ")
 18, 5 λέγει αὐτοῖς ἐγώ εἰμι. vgl. v. 6.
 18, 8 εἶπον ὑμῖν, ὅτι ἐγώ εἰμι.
 18, 37 σὺ λέγεις, ὅτι βασιλεὺς εἰμι (ἐγώ) cf. 19, 21.

Soweit der Tatbestand. Wir fragen weiter, was die Wissenschaft bisher zur Erklärung dieser Tatsache getan hat.

Schon Gunkel, Deissmann, Wendland u. a. haben ihrerzeit gelegentlich auf die Verwandtschaft der johanneischen Ichworte mit den Ichprädikationen außerchristlicher Gottheiten (und Könige) hingewiesen. Vor allem finden sich schon in den älteren Kommentaren Hinweise auf die Ichworte Jahves im A. T. Das Verdienst jedoch, erstmalig in wirklich methodischer Weise die Ichstücke mit den Selbstprädikationen antiker Gottheiten und Könige in Zusammenhang gebracht zu haben, gebührt, wenn ich recht sehe, Ed. Norden.

Norden hat in seinem „Agnostos Theos“ (1913) gezeigt, daß

sowohl in der griechischen wie der römischen Dichtung und Kunstprosa Stilformen nachwirken, die im sakralen Stil der Vorzeit ihre Vorbilder haben. Nach rein äußerlichen Kennzeichen unterscheidet er sog. „Du“-Prädikationen und „Er“-Prädikationen, die ursprünglich beide die Verherrlichung von Göttern oder Heroen zu ihrem Gegenstand haben. Während diese beiden Stilformen, von denen die erstere aus den gottesdienstlichen Gebetsanaklesen entstanden ist und die zweite als aretalogische Prädikation bezeichnet werden kann, ihren Ursprung im Griechentum haben, treten im späteren hellenistisch-synkretistischen Kultur- und Religionskreis noch die „Ich“-Prädikationen, d. h. Selbstaussagen von Göttern und Königen im Ichstil hinzu. .

Im klassischen Altertum haben die Du- und Erprädikationen häufig die Form des einfachen A u s s a g e s a t z e s, z. B. (aus dem Proömium des Lucretius).

„Aeneadam genetrix... te, dea, te fugiunt venti, te nubila caeli, ...tibi tellus submittit flores, tibi rident aequora“ etc.³³ oder (im Er-Stil):

Ζεὺς πάντων πατήρ... οὗτος ἀπάγτων εὐεργέτης... , οὗτος πρύτανις ἀπάντων... , οὗτος δοτήρ ἀπάντων, οὗτος παιητής, Οὗτος ἐν μὲν ἐκκλησίαις Ἀγοραίοις κέκληται, ἐν δὲ μάχαις Τροπαίος, ἐν δὲ νόσοις καὶ πᾶσιν καιροῖς βοηθῶν Σωτήρ, οὗτος Ἐλεύθερος, οὗτος Μειλίχιος etc.³⁴

Nicht weniger, als die einfachen Aussagesätze sind in den Prädikationen auch die Partizipialsätze beliebt, wie das die von Norden angeführten Beispiele von Pindar bis Kaiser Julian zeigen, z. B.

Ἦ θεῶν καὶ ἀνθρώπων μῆτηρ... , ᾧ τῶν νοητῶν ταῖς ἀχράντοις οὐσίαις συνδραμοῦσα καὶ τὴν κοινὴν ἐκ πάντων αἰτίαν παραδεξαμένη καὶ τοῖς νοεροῖς ἐνδιδούσα etc.

(Aus der 5. Rede des Kaisers Julianus), daneben auch die Prädikationen in den bekannten R e l a t i v s ä t z e n, z. B.

Jupiter, qui genus colis alisque hominum, per quem vivimus vitalem aevom, quem penes spes vitae sunt hominum omnium, da diem hunc sospitem quaeso (aus Plautus, Poen.).

Nirgends in der klassischen Antike finden sich dagegen, wie Norden nachweist, die uns aus dem Alten Testament und dem Johannesevangelium geläufigen I c h - P r ä d i k a t i o n e n, wie z. B.

³³ Zitiert nach Ed. Norden, A. Th., S. 150.

³⁴ Aus dem Enkomion auf Zeus des Aristeides, zitiert nach Norden, S. 164.

Ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς σου· εὐαρέσκει ἐναντίου ἐμοῦ καὶ γίνου ἀμεμπτος (Gen. 17, 1 LXX).

oder

Ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ θεὸς σου, ὅστις ἐξήγαγόν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου, ἐξ οἴκου δουλείας. (Ex. 20, 2. LXX).

oder

Ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ἐκάλεσά σε ἐν δικαιοσύνῃ καὶ κρατήσω τῆς χειρὸς σου etc. (Jes. 42, 6. LXX)

oder

Ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς (Joh. 10).

Und was die Du- und Er-Prädikationen anbetrifft, fehlt im klassischen Altertum die Formel σὺ εἶ, οὗτός ἐστιν (mit nachfolgendem Nomen) genau so wie das ἐγὼ εἰμι. Dagegen finden sich diese verhältnismäßig häufig in orientalischen Texten, in den Zauberpapyri, in den Gebeten des Poimandres und in gnostischen Texten und — wie Norden richtig bemerkt — auch in der LXX und im N. T., z. B.

Υἱὸς μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε ψ 2, 7 (LXX) und Luk. 3, 22 D. it. etc.

Σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα Mk. 1, 7

Οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα Mt. 3, 17.

oder aus den Papyri:

οὗτός ἐστιν ὁ κύριος τῆς οἰκουμένης,

οὗτός ἐστιν ὃν οἱ ἄνεμοι φοβούνται

οὗτός ἐστιν ὁ ποιήσας φωνὴν προστάγματι ἑαυτοῦ (vgl. Norden, a. a. O; S. 188).

Die durch das ἐγὼ εἰμι, σὺ εἶ und οὗτός ἐστιν charakterisierten Ich- Du- und Er-Prädikationen sind somit gemäß dem von Norden beigebrachten Material unhellenisch. Sie stammen aus dem Orient und gehen auf einen Redetypus zurück, der sich schon Jahrhunderte vor Christus in verschiedenen orientalischen Texten findet, die Götter- und Königsprädikationen zum Gegenstand haben. Norden bezeichnet diese Redeform (wohl nicht ganz zutreffend) als „soteriologischen“ Redetypus. Angesichts der großen Verbreitung, den diese Stilform im Zeitalter des Synkretismus gefunden hat, erscheint es nun nicht mehr befremdlich, wenn Norden auch den Einfluß desselben auf den neutestamentlichen Sprachgebrauch nachzuweisen versucht. Zunächst analysiert er die Markusstelle 14, 55 ff — Jesu ἐγὼ-εἰμι-Aussage in seinem Messianitätsbekenntnis

vor dem Synedrium (v. 62): ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν · ἐγὼ εἰμι καὶ ὄψεσθε etc., die sich in dieser Form eigentümlicher Weise nur bei Mk. findet, und gelangt zum Ergebnis, daß es sich hier um einen unter dem Einfluß des ἐγὼ-εἰμι- Stiles entstandenen Fremdkörper, einen Eindringling in den Markustext handelt, der der sonstigen synoptischen Jesusrede nicht entspricht. Auch den Weg, auf dem diese ῥῆσις in das Evangelium eingedrungen ist, glaubt Norden deutlich erkannt zu haben. Gestützt auf die Celsus in den Mund gelegten Worte bei Origines Contra Celsum VII f, in denen dieser die Rede phönikischer und palästinischer (samaritanischer) Pseudopropheten reproduziert, glaubt Norden folgenden Weg rekonstruieren zu können: Babylon-Judentum-samaritanische-Gnosis-Evangelium. Natürlich sind es dann nach N. besonders die Ichreden des Johannes-evangeliums, in denen der Ichstil seinen Sieg auf dem Boden des Evangeliums feiert. Der Schluß lautet: „Wir lernen immer mehr die johanneischen Reden als Produkte einer mächtigen theosophisch-gnostisch-mystischen Bewegung verstehen etc. (a. a. O. S. 194).

Wie haben wir diese seit Norden sich scheinbar immer mehr durchsetzende Beurteilung der johanneischen Ichworte Jesu zu bewerten?

Eines steht zunächst fest. Wir schulden dem berühmten Philologen für die verdienstvolle Aufzeigung und Untersuchung dieses weitverbreiteten Typus sakraler Rede ohne Frage den tiefsten Dank. Daß solch ein Typus weithin zum Bestand der sakralen Rede gehört hat, daß er, wie die Celsus-Stellen zeigen, bereits weithin im Munde verschiedener Pseudo-Sotere und -Propheten zur prahlerischen Phrase entartet gewesen ist, kann nicht bezweifelt werden.

Wir haben aber nach unseren bisherigen Ausführungen Grund genug die Frage aufzuwerfen, ob wirklich die Ichworte des vierten Evangeliums nur und in erster Linie als Abarten resp. Imitationen dieser Stilform ohne eigenen, urtümlichen, schöpferischen Wert zu beurteilen sind, ob sie nicht vielmehr sowohl inhaltlich als auch stilistisch, auf ihre Struktur hin beurteilt, Merkmale aufweisen, die sie als spezifisch christliche Aussagen kennzeichnen und ihnen ein für allemal ihre Sonderstellung innerhalb der religiösen Umweltsichern.

Im Verlauf unserer bisherigen Ausführungen haben wir gesehen, daß der Charakter und die Struktur der johanneischen Reden darauf hinweist, daß in den Ichworten des Evangeliums uns gewisse Grundbestandteile, Kernworte der johanneischen Rede entgegentreten, die im Unterschied von den an Wiederholungen reichen Meditationen und den schematischen Zwischenfragen etwas Primäres, Schöpferisches haben, während die These Nordens gerade sie zu einem sekundären Bestandteil des Evangeliums zu degradieren scheint.

Ein tieferes Eindringen in die eigentümliche Struktur der johanneischen Ich- und Du-Prädikationen soll uns zeigen, daß letzteres ein Fehlschluß ist. Bei aller Verwandtschaft mit dem allgemeinen Prädikationsstil der religiösen Umwelt, enthalten, wie uns die folgende Analyse zeigen wird, die johanneischen Aussagen strukturelle Eigentümlichkeiten, die m. E. zu ganz anderen Folgerungen bezüglich ihrer Herkunft führen.

Wir beginnen zunächst mit den johanneischen Du- und Er-Prädikationen um erst dann zu den Kernstücken unserer Untersuchung, den Ich-Prädikationen fortzuschreiten.

Auf Jesus beziehen sich folgende Du- und Er-Aussagen des Evangeliums: Aussagen Johannes des Täufers:

1, 15 οὗτος ἦν, ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος etc. ... ὅτι πρῶτός μου ἦν vgl. 1, 30

1, 29 ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ etc. οὗτός ἐστιν, ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον ...

1, 36 Dasselbe.

Das Bekenntnis des Nathanael 1, 49: σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ.

Die Anrede des Nikodemus 3, 2: οἴδαμεν, ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος ...

4, 42 (das Bekenntnis der Samaritaner) ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου.

6, 14 ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον.

6, 69 (Petrusbekenntnis) ... σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.

7, 40 οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ... οὗτός ἐστιν ὁ χριστός.

9, 16 (negativ) οὐκ ἔστιν οὗτος παρὰ θεοῦ ... vgl. 9, 33.

11, 27 ὅτι σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ...

18, 37 (fragend) οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σὺ

[20, 28 ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου.

21, 7 ὁ κύριός ἐστίν].

Dazu das Wort Jesu an Petrus 1, 42 σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου, σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς.

Vergleicht man hierzu das Material, das Norden aus der griechischen und orientalischen Umwelt anführt, so fällt gleich folgendes auf: in der griechischen und römischen Dichtung ist für die Du-Prädikationen die Anrufung oder der Lobpreis eines Gottes im Gebet, die Form der *Anaklese* grundlegend (man vergleiche die Beispiele Nordens a. a. O. S. 143 ff.). Der Enthusiasmus, der den Beter oder Dichter beseelt, treibt ihn dazu eine Aussage an die andere zu reihen, was dann Häufungen verschiedener Aussagen über die Macht und Herrlichkeit des angerufenen Gottes zur Folge hat. Dasselbe gilt nicht nur von den griechischen, sondern meist auch von den orientalischen Gebetsanaklesen, unter anderem auch von den Du-Prädikationen der meisten alttestamentlichen Vorbilder, die sich ev. anführen ließen, man vgl. z. B. die Psalmstellen (LXX) 21, 10; 24, 5; 43, 5; 85, 10; 96, 9; 117, 28; 118, 68; 139, 7; 141, 6.

Im Johannesevangelium dagegen läßt sich von dichterischen Anaklesen oder Doxologien im strengen Sinn des Wortes garnicht reden. Die nicht sehr zahlreichen Du-Sätze und die ihnen verwandten Er-Sätze bilden im Evangelium kein grundlegendes für das Evangelium wesentliches Stilelement. Wie aus unserer Zusammenstellung (vgl. oben) zu sehen ist, hat sich die entscheidende Du- oder Er-Aussage häufig zu einem Nebensatz verflüchtigt oder in einen Fragesatz versteckt; mehrfach fehlt sogar das *ὅ* oder *ὅτι*, d. h. gerade dasjenige Element, worauf es eigentlich ankommt. Von einer Anlehnung an den hymnischen Gebetsstil, geschweige denn von einer liturgischen Anaklese kann somit im Johannesevangelium nicht die Rede sein. Es handelt sich in Wirklichkeit um etwas ganz Anderes: um ein Reagieren des Redenden auf die Begegnung mit dem Gesandten Gottes, um ein *Bekennnis*. Der vor die Person Jesu gestellte Mensch gelangt zu einer Erkenntnis, an welcher sich sein Schicksal entscheidet und welches daher ein Bekenntnis auslöst. Die Worte dieses Bekenntnisses sind nicht lange Doxologien eines enthusiastischen Sprechers, sondern kurze und schlichte Formulierungen der inhaltsschweren Würdenamen Jesu, die für die Existenz der Gemeinde konstitutiv sind. Es ist interessant, daß unter diesen Prädikaten keine der Bezeichnungen weder christlich-jüdi-

scher noch hellenistischer Provenienz zu vermissen sind: der Messias, der Christus, der König Israels, der Sohn Gottes, der Prophet, der in die Welt kommt, der σωτήρ τοῦ κόσμου, der Menschensohn (9, 35 ff.), endlich ὁ κύριος καὶ ὁ θεός μου folgen aufeinander in sinnvoller Wahl. Der Begriff des Bekennens ist stellenweise ausdrücklich hervorgehoben, so 1, 20 ὁμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο und in umschreibender Weise 9, 35—38. Lehrreich ist der Vergleich dieser Stellen mit Röm. 10, 9; 1 Kor. 12, 3; Phil. 2, 11; Matth. 16, 13 ff.; 1. Joh. 4, 3.

In den Du- und Er-Sätzen des Evangeliums haben wir also einen Wiederhall, eine Resonanz des Christusbekenntnisses der gläubigen Gemeinde, keine mehr oder weniger freigestalteten Gebetsanaklesen. Ihr Zweck ist es zu zeigen, daß die Wirkung, die die Begegnung mit Jesus auslöst, das Bekenntnis zu seiner Messianität und Gottheit ist, daß alle die verschiedenen Würdenamen, die die bekennende Gemeinde auf ihn anwendet, zu recht bestehen. So liegt freilich in denselben ein Traditionselement, dieses Element ist aber kein außerchristliches, nicht dasjenige der griechischen oder orientalischen Gebetshymnen, sondern dasjenige der christlichen ὁμολογία oder μαρτυρία, des Bekenntnisses. Zu den eigentlichen Offenbarungsworten des Evangeliums gehören sie nicht oder nur indirekt, insofern als sie durch die Erscheinung und Selbstkundgebung Jesu ausgelöst worden, ein Wiederhall derselben sind. Das Grundlegende, Neue der johanneischen Offenbarungsrede, das über Paulus und die Synoptiker hinausführt, enthalten sie als solche nicht.

Dieses Neue enthalten die Ich w o r t e. Wie die S. 210, 211 gegebene Übersicht zeigt, lassen sich innerhalb derselben zwei Gruppen unterscheiden. Die eine umfaßt wirkliche Ichprädikationen, d. h. Aussprüche, in denen das ἐγώ εἰμι mit einem Prädikats n o m e n verbunden ist, welches stets eine Wesensaussage, meist eine symbolhafte, über die Person Jesus enthält. Zu dieser Gruppe gehören die bekannten Aussprüche ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου, ἐγώ εἰμι ἡ θύρα, ὁ ποιμὴν ὁ καλός u. s. w.; diese sind es auch, auf welche die vergleichende Forschung (Norden etc.) bisher ihr Hauptaugenmerk gerichtet hat.

Der anderen Gruppe sind die Aussagen 8, 24; 8, 28; 13, 19, dann auch das eindrucksvolle Wort 8, 58 und mit einer gewissen Reserve auch 4, 26; 6, 20; 18, 5; 18, 8 zuzuzählen. Sie enthalten

das ἐγὼ εἰμι in seiner nackten Gestalt, ohne ein Nomen, und zwar entweder im absoluten Sinn, so daß das ἐγὼ εἰμι keine Ergänzung verlangt, z. B. 8, 58 (εἰμι = existiere) oder so, daß das Nomen aus dem Vorhergehenden zu ergänzen ist, vgl. 4, 26 ἐγὼ εἰμι szil. ὁ μεσσίας, 18, 5 u. 8 ἐγὼ εἰμι szil. Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος. Es ist dieses das ἐγὼ εἰμι der Selbstenthüllung. Wo sich das Nomen nicht einfach aus dem Kontext ergänzen läßt, nämlich 8, 24; 8, 28; 13, 19, hat der Ausspruch einen eigentümlich unbestimmten, mystischen Klang und wäre nach der Meinung der Kommentare etwa zu ergänzen: Ich bin derjenige, auf den euer Suchen sich richtet, der da kommen soll, der Offenbarer des wahren Gottes, der μονογενῆς, der Messias. Im Hinblick auf den fundamentalen Ausspruch 8, 58 möchte man meinen, daß auch bei den übrigen das Moment der überzeitlichen, absoluten Existenz mitklingt.

Es muß auffallen, daß die von Deissmann, Norden, Bultmann u. anderen in so großer Anzahl beigebrachten außerbiblischen religionsgeschichtlichen Parallelen sich mit wenigen Ausnahmen nur auf die erste Gruppe, auf die Verbindung das ἐγὼ εἰμι mit einem Prädikatsnomen, beziehen. Auch der Kommentar von W. Bauer bringt nur eine Parallele zum absoluten Gebrauch (vgl. den Kommentar W. Bauers zu 8, 24), und dieselbe findet sich in einem Zauberpapyrus, der deutlich an das A. Testament anknüpft. Unwillkürlich fragt man sich, ob das nicht mehr als bloßer Zufall ist. Doch das Nähere darüber vergl. weiter unten.

Wir wenden uns an erster Stelle den Aussagen der ersten Gruppe (Ἐγὼ εἰμι + ein Prädikatsnomen) zu.

Wir stellen zunächst fest, was schon ein in rohen Umrissen angestellter Vergleich zeigt. Gewiß weist der Ich-Stil des Johannesevangeliums vieles Gemeinsame mit den Ichprädikationen der synkretistisch-orientalischen Welt auf. Und doch springen andererseits eine ganze Reihe nicht minder wichtiger Differenzen in die Augen. Was vor allem auffällt, ist Folgendes: in den orientalischen Texten eine geradezu schrankenlose Häufung von Würdenamen, Aufzählung von Großtaten des Gottes oder Herrschers, — im Joh.-Evangelium meist nur ein kurzes Bildwort, das aber in seiner schlichten Kürze um so monumentaler wirkt und jedesmal den jeweiligen Gedanken ausschließlich beherrscht.

Wir versuchen im Folgenden die Haupteigentümlichkeiten der

außerchristlichen Texte, die durch und durch unjohanneisch sind, zu belegen.

1. Die Nennung einer langen Kette von Namen und Titeln, unter denen die Gottheit oder der König verehrt wird, in einem Atemzuge. So aus der Hammurapi-Inschrift:

Hammurapi, der Hirte, der von Enlil Berufene bin ich...

Der starke König, der wiederherstellt Eridu...

Der Königssproß, den Sin geschaffen...

Der Königssproß von Ewigkeit,

Der mächtige König,

Die Sonne von Babylon...

Der König, der im Gehorsam hält,

Der Liebling der Ištar bin ich³⁵.

Oder die Rede der Seele aus dem ägyptischen Totenbuch, die auch Norden anführt (S. 219), weil sie als ägyptische Stilprobe besonders charakteristisch ist:

Ich bin Atum, indem ich allein bin im Urwasser,

Ich bin Rê in seinem ersten Erglänzen...

Ich bin der große Gott, der von selbst entstand, der seinen Namen schuf...

Ich bin der große Phönix, der in Heliopolis ist...

Ich bin Min bei seinem Hervorkommen etc.³⁶.

Dasselbe auch im Du-Stil, z. B. aus einem Zauberpapyrus:

Σὺ εἶ Ὅσοροννώφρις, ὃν οὐδεὶς εἶδε πώποτε.

Σὺ εἶ Ἰαβας,

Σὺ εἶ Ἰαπῶς,

Σὺ διέκρινας τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον etc.³⁷.

Es ist eben meist ein πολώνυμος θεός, dem die Prädikationen gelten.

2. Die einleitende Erwähnung der Herkunft, zuweilen mit Daten aus der Geburtslegende, Nennung der Eltern u. Geschwister, Daten über die Erziehung u. ähnl., z. B. aus der kymäischen Areto-logie der Isis:

Isis bin ich, die Herrscherin jeglichen Landes,

Von Hermes erzogen...

³⁵ Vgl. Norden, *Agnostos Theos*, S. 211 f.

³⁶ S. H. Grapow, *Textbuch zur Religionsgeschichte*, S. 49.

³⁷ *Greek papyri in the British Mus.*, London 1893; vgl. Norden, S. 187.

Ich bin des Kronos älteste Tochter,
 Gattin und Schwester des Osiris ...
 Mutter Horus', des Königs³⁸.

Ähnliche Gepflogenheiten des Stils zeigt auch noch die griechische und römische Dichtung, wenn einleitend eine Gottheit angerufen wird. Vgl. die Beispiele bei Norden, S. 143 ff.

3. Besonders weitläufig pflegt die Aufzählung der in grauer Vorzeit und sonst verrichteten Taten des Gottes, Helden oder Königs zu sein. Dieses im eigentlichen Sinn aretologische Element tritt uns in vielen orientalischen oder hellenistischen Ichprädikationen in einer derartigen Fülle entgegen, daß sich hier die Anführung einzelner Beispiele erübrigt³⁹. Einen weiten Platz innerhalb der Machterweise des Gottes pflegt die Beherrschung verschiedener Naturkräfte einzunehmen.

4. Viel kürzer dagegen schneidet das im eigentlichen Sinn soteriologische Element ab, das für das Joh.-Ev. das Ausschlaggebende ist (vgl. auch z. B. das A. T.). In den 57 Versen der Isisaretologie sind es nur ganz wenige, die man als soteriologisch bezeichnen könnte, etwa

Ἐγὼ τοὺς ἐν δεσμοῖς λύω (v. 48).

Ἐγὼ τὸ εἰμαρμένον νικῶ (v. 55).

Auch bei dem in nichtchristlichen Texten nicht ganz seltenen Hirtenprädikat eines Herrschers oder Gottes vermißt man das uns aus der Bibel (ψ 23, Joh. 10) geläufige soteriologische Moment.

Es genügt vielleicht schon auf diese Eigentümlichkeiten das Augenmerk zu richten, um sich der Distanz bewußt zu werden, welche die nichtchristlichen Prädikationen bei aller sonstigen Verwandtschaft von den johanneischen Ichworten trennt. Es ist ungefähr derselbe Unterschied, den wir empfinden, wenn wir das Unser Vater Jesu in seiner schlichten Größe etwa neben das wortreiche *Šemonê esrê* der Juden stellen. An den neutestamentlichen Aussprüchen gemessen, fallen auch in diesem Fall, vom christlichen Standpunkt geurteilt, die außerchristlichen Parallelen, unbeschadet der Stil-

³⁸ Vgl. die Beilage S. 291

³⁹ Als besonders charakteristisches Beispiel dieser Überfülle bringt der Anhang die kürzlich in ihrer Vollständigkeit aufgefundene kymäische Isisaretologie.

schönheiten, die sie hie und da aufweisen, unter das Wort Matth. 6, 7 vom βαττολογεῖν oder von der πολυλογία der ἔθνηκοί.

Der Unterschied der johanneischen Ichprädikationen liegt aber nicht nur in einem Weniger, in ihrer Schlichtheit, sondern auch in einem Mehr, in einer Reihe von Strukturelementen, die wir als spezifisch johanneisch bezeichnen dürfen. Um es möglichst einleuchtend zu machen, daß es sich keineswegs um bloße Zufälligkeiten handelt, stellen wir zunächst das Wichtigste, was uns das Evangelium in dieser Richtung an Material bietet, zusammen.

6, 35 Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε.

6, 51 Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν . . . ἔάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου, ζήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα.

8, 12 Ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν μοι οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ etc.

10, 9 Ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα· δι' ἐμοῦ ἔαν τις εἰσέλθῃ, σωθήσεται.

11, 25 Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων . . . οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα.

15, 5 Ἐγὼ εἰμι ἡ ἄμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα. ὁ μένων ἐν ἐμοὶ καὶ ἐγὼ ἐν αὐτῷ, οὗτος φέρει καρπὸν πολὺν . . .

18, 37 Σὺ λέγεις, ὅτι βασιλεὺς εἰμι . . . πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς.

In allen diesen Beispielen, welche die Mehrzahl der großen Ichworte umfassen, fällt im Unterschied von den reinen Prädikationen Eines auf: der Hauptaussage, die eine ontologische Wesensprädikation genannt werden kann, folgt jedesmal ein Nachsatz, der stets einen ganz ausgesprochenen soteriologischen Sinn hat und gleichzeitig auch eine ganze bestimmte, mit geringen Abweichungen immer wiederkehrende Struktur aufweist. In der Mehrzahl der Fälle ist derselbe durch einen partizipialen Subjektsatz (mit oder ohne πᾶς), in einigen Fällen durch einen ἔάν-Satz eingeleitet. Wir bezeichnen ihn der Kürze halber als soteriologischen Nachsatz.

Daß soteriologische Aussagen dieser Art zum Wesen johanneischer Rede gehören, bestätigen noch weitere Beobachtungen. Einmal, das sporadische Vorkommen solcher Sätze auch ohne den

ontologischen Vordersatz oder wenigstens nicht in direkter Anlehnung an einen solchen, z. B.

3, 18 ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν οὐ κρίνεται

3, 36 ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον.

Vgl. auch 3, 15; 3, 16b; 4, 14; 6, 56.58; 14, 23 u. sonst. Sodann die Tatsache, daß sich dieselbe soteriologische Stilform in ausgesprochen „johanneischen“ Aussprüchen der übrigen johanneischen Schriften des N. T. findet, z. B. in Anknüpfung an eine Wesensaussage in 3. Person im fundamentalen Kernspruch 1. Joh. 4, 16.

Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ.

Man vgl. dazu 1. J. 3, 6: ... πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει.

Formal damit durchaus verwandt ist auch die andere fundamentale Wesensaussage über Gott Joh. 4, 24

Joh. 4, 24 πνεῦμα ὁ θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν.

Als Abarten dieser Grundform johanneischer Rede sind folgende Bildungen anzusehen:

a) Der soteriologische Nachsatz wird negativ ausgedrückt, z. B.:

14, 6 Ἐγὼ εἶμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ.

6, 44 ... οὐδεὶς δύναται ἔλθειν πρὸς ἐμέ, ἐὰν μὴ ὁ πατήρ ἐλκύσῃ αὐτόν. vgl. auch 3, 5.

b) Die Vorbedingung, an welche die Heilzusage geknüpft wird und die in der Mehrzahl der Fälle im Partizip enthalten war (ὁ πιστεύων, ὁ μένων ἐν ἐμοί, ὁ ἀκολουθῶν μοι, stellenweise auch durch einen Bedingungssatz ausgedrückt war), kann für den Redenden bereits zur Tatsache geworden sein, in welchem Fall der Partizipialsatz durch einen einfachen Aussagesatz ersetzt werden kann. Dieser Fall liegt in den schönen, besondere Innigkeit ausstrahlenden Heilsaussagen Joh. 10, 27. 28 vor.

10, 14 Ἐγὼ εἶμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός ... 10, 27 f. τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούουσιν, καὶ γὰρ γινώσκω αὐτά, καὶ ἀκολουθοῦσι μοι, καὶ γὰρ δίδωμι αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον, καὶ οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ οὐχ ἀρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρὸς μου.

Blickt man auf das hier zusammengestellte Material zurück, so muß auch der letzte Zweifel daran schwinden, daß wir hier

eine von dem hellenistisch-orientalischen Typus stark differierende, ausgesprochen christlich-johanneische Form der Ichrede vor uns haben. Erst hier ist die Ichrede zur ausgesprochen soteriologischen Rede, zur Heilsrede des Heilandes geworden. In den griechischen und orientalischen Texten handelte es sich um ausgesprochene Ichprädikationen; die Selbstpräsentation, Selbstverherrlichung der Gottheit, die Verkündigung ihrer Taten durch sie selbst vor einem möglichst großen Hörerkreis — *urbi et orbi* — war Selbstzweck: daher die Häufung und möglichste Steigerung der prädikativen Aussagen, der Würdenamen, der verrichteten Taten, der ἀρεταὶ und ἔργα. Hier bei Johannes ist von alledem nichts oder nur wenig zu spüren. Die konventionellen Würdenamen Christi fallen in den Ichaussagen ganz fort — diese sind ja bereits zu Bekenntnisformeln für die Gemeinde geworden. Damit stimmt das oben S. 216 Festgestellte überein: die Messiasprädikate figurieren als Bekenntnisse im Munde der Jünger, der Gläubiggewordenen. Sie gehören nicht in die Ich-, sondern in die Duprädikationen. Von dem Tun des Heilandes ist natürlich hie und da auch in den Ichstücken die Rede. Christus gibt den Seinen das ewige Leben, er kennt sie, er bleibt bei ihnen, er eint sie untereinander, er führt sie dem Vater zu. Wie aus den Aussagen ersichtlich ist, handelt es sich jedoch dabei niemals um einzelne bedeutungsvolle Taten der Urzeit oder der historischen Vergangenheit, wie in den außerchristlichen Texten, sondern stets um die eine überzeitliche Heilstat, die Hinführung der Menschen zum Vater und die Verleihung des ewigen Lebens. Daher bei Joh. die vorherrschende Präsenzform der betreffenden Aussagen, die nur hie und da durch das eschatologische Futurum abgelöst wird, vgl. Joh. 5, 17, 19, 21: ἐργάζομαι ποιεῖ, κρίνει, ζωοποιεῖ etc. 10, 11 ff: τίθησιν, γινώσκω τὰ ἐμὰ, τὴν ψυχὴν τίθημι, 10, 25—28: δίδωμι, ποιῶ. Im Futurum (oder Aorist mit der Negation): 4, 14 δώσω 6, 37 ff: οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω, ἀναστήσω 6, 51 δώσω 6, 54 ἀναστήσω. Im Präteritum steht nur die Rückschau auf die irdische Wirksamkeit im hohepriesterlichen Gebet 17, 4 ff: ἐδόξασα, ἐφάνέρωσα, ἔδωκα. Ganz anders in den außerchristlichen Ichprädikationen, wo der ganzen Art desselben entsprechend, die Aussagen im Präteritum die Regel bilden (vgl. die Beilage).

Im Anschluß hieran kommen wir zum Entscheidenden: dem regelmäßigen Übergang von der Wesensaussage zur Heilsaussage. Die Selbstoffenbarung, die im Ichsatz sich ausdrückt, ist niemals

Selbstzweck, nie das Letzte. Entscheidend für Joh. ist die organische Zusammengehörigkeit beider Hälften — der ontologischen Wesensaussage und der soteriologischen Verheißung. Der aus der Ichaussage erwachsende soteriologische Nachsatz, der die Menschen zugleich vor eine Entscheidung stellt, ist die typische Redeform der johanneischen Christusreden. Das „Ich“ des Heilandes ist trotz seiner fraglosen Betonung nie ohne ein polares oder ergänzendes „du“, „ihr“ oder „sie“ denkbar. Der wahre Kern seines Seins, seines transzendenten Wesens ist kein Für-sich-sein oder An-und-für-sich-sein, sondern stets ein Sein für andere. Es kann somit keine Rede davon sein, daß der johanneische Christus resp. der Evangelist sich den weitverbreiteten synkretistischen Redetypus einfach angeeignet hat, daß er ein vorgefundenes Gefäß mit neuem Inhalt angefüllt hätte — auch hier gilt das Wort Mark. 2, 22: Niemand gießt neuen Wein in alte Schläuche. Hat auch der Evangelist hie und da an Vorhandenes angeknüpft, so hat er es doch nirgends ohne eine fundamentale Umprägung des Vorgefundenen getan. Wäre dem nicht so, kein Zweifel, das erborgte Gefäß wäre bald rissig geworden. Der Geist — man denke an Joh. 3, 34: οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα — ist auch in diesem Fall stark genug gewesen, um sich selbst seine Form zu schaffen. Diese neue Form ersetzt die endlosen prädikativen Wiederholungen in jedem Einzelfall durch ein einziges, aber dafür um so markanteres, symbolkräftiges Wort, das eine Heilshoffnung, zugleich aber auch eine Vorbedingung in sich schließt, und knüpft daran die soteriologische Verheißung. So ergibt sich das Grundsche ma:

	Wesensaussage	Vorbedingung des Heilsempfangs	Heilszusicherung
Ἐγὼ εἶμι	$\left\{ \begin{array}{l} \delta \ \alpha \rho \tau \omicron \varsigma \dots \\ \tau \omicron \ \varphi \omega \varsigma \dots \\ \eta \ \theta \upsilon \rho \alpha \dots \\ \delta \ \pi \omicron \iota \mu \eta \nu \dots \\ \eta \ \alpha \nu \acute{\alpha} \sigma \tau \alpha \sigma \iota \varsigma \dots \\ \text{etc.} \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} \delta \ \pi \iota \sigma \tau \epsilon \upsilon \omega \nu \ \epsilon \iota \varsigma \ \epsilon \mu \acute{\epsilon} \\ \delta \ \alpha \kappa \omicron \lambda \omicron \upsilon \theta \omega \nu \ \mu \omicron \iota \\ \delta \ \epsilon \rho \chi \omicron \mu \epsilon \nu \omicron \varsigma \ \pi \rho \omicron \varsigma \ \epsilon \mu \acute{\epsilon} \\ \delta \ \mu \acute{\epsilon} \nu \omega \nu \ \epsilon \nu \ \epsilon \mu \omicron \iota \\ \epsilon \acute{\alpha} \nu \ \tau \iota \varsigma \ \epsilon \iota \sigma \epsilon \lambda \theta \eta \\ \text{etc.} \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} \zeta \eta \sigma \epsilon \iota \\ \sigma \omega \theta \eta \sigma \epsilon \tau \alpha \iota \\ \epsilon \xi \epsilon \iota \ \tau \omicron \ \varphi \omega \varsigma \\ \tau \eta \nu \ \zeta \omega \eta \nu \\ \text{etc.} \end{array} \right.$

Natürlich darf diese Stammform keinesfalls als tote oder starre Größe angesehen werden, sondern stets als etwas durchaus lebendiges, wandelbares, wachstumfähiges. Sie ließ verschiedene Erweiterungen und Abwandlungen zu und war keimkräftig genug, um aus

sich verschiedene Abarten, verschiedene Verzweigungen des Grundtypus hervorzubringen. Unsere Übersicht hat denn auch gezeigt, daß in der Tat solche Abwandlungen und Variationen entstanden sind.

Die gewonnene wichtige Erkenntnis erweist sich auch durch einen Blick auf den Vorstellungsgehalt als richtig. Man kann sich fragen und hat sich gefragt, warum das vierte Evangelium gerade diese und nicht andere Symbole oder Prädikate mit der Heilandsperson Jesu verknüpft hat. Warum heißt es: Ich bin das Brot, das Licht, die Tür, der Hirt, der Weg, der Weinstock und nicht etwa: Ich bin der Morgenstern (vgl. Apok. 22, 16), ich bin der Fels des Heils (ψ 62, 3. 7), der Seelenfischer (Johannesbuch der Mandäer), der Kranz auf dem Haupte der Gläubigen (Oden Salomos) oder dergl. mehr?

Gewiß, um diese Frage erschöpfend zu beantworten, bedarf es einer allseitigen Besinnung, vor allem einer viel besseren Kenntnis der Umwelt, als diejenige ist, über welche wir heute verfügen. Sehr stark in Anschlag zu bringen sind ohne Zweifel auch diejenigen Motive, die sich aus der allgemeinen Phänomenologie der Religion ergeben⁴⁰.

Eines kann jedoch schon hier gesagt werden: für die Wahl der johanneischen Symbole ist die christliche Auffassung vom Wesen des Heilandes, derzufolge dieses am reinsten in seinem Sein für andere zum Ausdruck kommt, entscheidend gewesen. Dieser Auffassung entspricht sowohl der Begriff des Lebensbrottes, als die Vorstellung vom guten Hirten, der Tür für die Schafe, des Lichts, des Weges. Joh. 15 sind es die Reben, denen der Weinstock seine Lebenskraft zuführt, und in Gemeinschaft mit welchen sein Wesen sich erschließt. Nicht nur implizite ist dieser Sinn mit den Symbolworten gegeben, derselbe Grundgedanke tritt uns auch explizite entgegen: der gute Hirte läßt sein Leben für die Schafe (15, 11. 15), die Tür ist dazu da, damit die Schafe „Eingang haben“ (εἰσελθεῖν) und Weide finden (10, 9), das Wasser des Lebens ist dazu da, damit der Durst gelöscht würde (4, 14), das Brot — damit die Menschen ihren Hunger stillen, damit die Welt Leben habe (6, 35; 6, 51 ff.). Überall

⁴⁰ Man vergl. z. B., was G. van der Leeuw in seiner Phänomenologie der Religion, Tüb. 1933, über die Bedeutung des Wassers, des Lebensbaums etc. in der Erscheinungswelt der Religion sagt.

ist es die spezifisch christliche Soteriologie, die sich ihren Ausdruck wählt und ihre Form schafft.

Verhält es sich nun aber so, daß wir in diesen typisch-johanneischen Wendungen einen Grundtypus christlicher Offenbarungsrede vor uns haben, so können wir jetzt konkreter, als das bisher der Fall war, von einem primären Bestand, einem Grundstock johanneischen Redeguts reden, von welchem seine sekundären Abzweigungen zu unterscheiden sind.

Was schon die vorläufige Stilanalyse der Reden⁴¹ zeigte, wird aufs Neue bestätigt und tritt jetzt viel deutlicher hervor, nämlich, daß die Reden in ihrer jetzigen Gestalt nur zum Teil ihren Charakter als wirkliche Offenbarungsworte bewahrt haben, in weitem Ausmaße dagegen schon zu einem sekundären Reden über die grundlegenden dicta revelata geworden sind, zu Meditationen, die sich daran genug sein lassen, auf die grundlegenden dicta hinzuweisen, an sie anzuknüpfen, sie zu rekapitulieren. Hie und da stößt man auf Aussagen, die wie versprengte Redesplitter anmuten und denen selbst der unkritische Leser es anmerkt, daß sie eigentlich nur von einem der Stammworte aus recht verstanden werden können. Es seien hier einige Beispiele genannt.

Joh. 12, 46 und 12, 35 f, zum Teil auch 9, 4. 5 und 11, 9 sind nur von 8, 12 her recht verständlich. An den beiden ersten Stellen tritt das Bild vom φῶς ziemlich unvermittelt auf, ohne eigentliche Anknüpfung ans Vorhergehende. 12, 46:

ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα, ἵνα πᾶς
ὁ πιστευὼν εἰς ἐμέ ἐν τῇ σκοτίᾳ μὴ μένει

ist eine Variante des Ausspruches 8, 12 und gehört als solche organisch zu ihm⁴². 12, 35 f.:

ἔτι μικρὸν χρόνον τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστίν.

περιπατεῖτε ὡς τὸ φῶς ἔχετε, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ. . .

ὡς τὸ φῶς ἔχετε, πιστεῦτε εἰς τὸ φῶς, ἵνα υἱοὶ φωτὸς γένησθε

ist dann die echt johanneische Fortsetzung zum Urwort 8, 12 ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου und gehört zu ihm und seinem Korrelat 12, 46 genau so, wie 15, 5b und 15, 6 zum Stammwort 15, 1 = 15, 5a oder 10, 27. 28 zum Stammwort 10, 11; 10, 14 gehören. Zum Imperativsatz, der einer soteriologischen Bedingungsaussage gleichwertig

⁴¹ Vgl. oben S. 209.

⁴² Man vergl. die Beispiele für diesen Stiltypus oben, S. 207.

sein kann, vgl. Joh. 15, 3 u. 9. Von diesen Beobachtungen ausgehend, möchte man für die Rede 4, 10 ff. gern das Stammwort ἐγὼ εἰμι ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς mit der Fortsetzung 4, 14 ὅς ἐστιν πηγὴ etc. vgl. auch 6, 35b ὁ πιστευῶν εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψῆσει πώποτε postulieren, da dieses ῥῆμα gewissermaßen unausgesprochen die ganze Zeit vorschwebt. Es wäre die natürliche Analogie zum ἄρτος τῆς ζωῆς.

Daß 10, 27. 28 organisch zum Hirtengleichnis gehört, ist ohne Weiteres evident, genau wie die oben erwähnte Zugehörigkeit von 12, 46 zu 12, 35 f. J. Moffatt hat in seiner weitverbreiteten englischen Übersetzung des N. T.⁴³ daraus die Konsequenz gezogen und nimmt, indem er sich auf die Hypothese von einer anfänglichen Unordnung innerhalb der Papyrusblätter des Originals stützt, an, daß die ursprüngliche Ordnung eine andere gewesen sei⁴⁴. Hält man das Gesamtbild des Evangeliums vor Augen, so möchte man freilich stark daran zweifeln, ob sich auf dem Wege der Umstellung gewisser Textabschnitte wirklich alle *dissecta membra* wieder zusammenbringen lassen. Man wird vielmehr zur Annahme geführt, daß die recht häufig zu beobachtende Absplitterung einzelner Aussagen vom ursprünglichen Stamm schon von Hause aus zu den Eigentümlichkeiten des Evangeliums gehört hat, daß wir es also gewissermaßen mit einem Schönheitsfehler zu tun haben, der bereits der ältesten Niederschrift des Evangeliums angehaftet hat. Man vergleiche z. B. den Abstand, der das Liebesgebot 13, 34. 35 von der Fußwaschungsgeschichte oder den noch größeren Abstand, der 7, 37 von der Rede vom lebendigen Wasser 4, 10 ff. trennt. Eine größere Anzahl von Aussagen gehören inhaltlich zum Stammwort 10, 30, Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἑσμεν, z. B. 5, 19; 10, 18b; 14, 9—11, und doch lassen sie sich durch keine textlichen Translokationen zusammenbringen. Das Gleiche gilt von den Stellen, die über den βασιλεὺς [τῶν Ἰουδαίων] handeln, die aber in unserem Evangelientext ausein-

⁴³ James Moffatt, A New Translation of the New Testament, London 1913, letzte Auflage 1938.

⁴⁴ Zu dieser Hypothese, der sich auch der reichhaltige Kommentar von J. H. Bernard, London 1928, anschließt, vgl. man W. F. Howard, *The fourth Gospel in recent Criticism* etc., London² 1935. Man wird gut tun, sich eines endgiltigen Urteils über diese in England populäre Hypothese zunächst noch zu enthalten, doch ist es zu beachten, daß R. Bultmann in seinem im Erscheinen begriffenen Kommentar, so weit man nach den bisher erschienenen Lieferungen urteilen kann, sich dieser Hypothese wenigstens teilweise anschließt.

andergerissen zu sein scheinen. 18, 37 klingt wie das Stammwort: Βασιλεύς εἰμι . . . πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας, ἀκούει μου τῆς φωνῆς. 18, 39 schließt sich gut an, dergleichen 19, 2. 3, dagegen 19, 12b. 14. 15 ist schon durch ein längeres Zwischenstück getrennt. Auch muß beachtet werden, daß in beiden neuerdings entdeckten ältesten Evangelienfragmenten, dem von Idris Bell veröffentlichten Egerton-Papyrus Nr. 2 im British Museum und dem Ryland-Papyrus in Manchester, in den johanneischen Textfragmenten sich keine Anknüpfungspunkte für eine andere Textordnung finden lassen, wohl aber kann der Egerton-Papyrus für einen freien mündlichen Umlauf gewisser johanneischer Sprüche als Zeuge angeführt werden.

Das Bild ist dieses: Die abgesplitterten und versprengten Aussagen bilden mit den Stammworten trotz der in unserem gegenwärtigen Text vielfach vorhandenen räumlichen Abstände und der scheinbaren textlichen Unordnung⁴⁵ eine nicht zu verkennende organische Einheit. Abgesplitterte soteriologische Verheißungssätze (vgl. die S. 222. angeführten Beispiele), hie und da zusammen mit ihrem negativen Korrelat, an dieselben anknüpfende οὗτος - αὐτή - τοῦτο - Sätze (vgl. S. 206), die gelegentlich in Kettenbildungen ihre Fortsetzung finden (vgl. S. 204 f.), sind besonders greifbare Glieder der Rede, die den Wachstumsprozeß der johanneischen Rede kennzeichnen. Den gedanklichen Ausgangspunkt eines Redekomplexes bildet aber jedes Mal ein sog. Stammwort, eine Redezelle von außerordentlicher formbildender Kraft. Diese *dicta revelata*, die eigentlichen johanneischen Offenbarungs-*ῥήματα* sind es, aus denen das ganze Rankengewebe der johanneischen Meditationen, der Rede und Gegenrede, hervorstößt.

Die Stammworte mit den aus ihnen abgeleiteten Explikationen, Mahnungen, Warnungen und Verheißungen bilden den Grundstock, den ursprünglichen Bestand der johanneischen Reden. Freilich hat dieser ursprüngliche Bestand, auf die heutige Gestalt des Evangeliums gesehen, wegen der didaktischen Tendenzen des schriftlichen Bearbeiters, seiner Vorliebe für gewisse stereotype Redewendungen und inhaltliche Wiederholungen, wohl auch durch eingetretene Textverschiebungen, manches an Klarheit und Größe eingebüßt.

Immerhin ist der ursprüngliche Redetypus auch jetzt noch gut erkennbar. Unbeschadet einer gewissen Verwandtschaft mit der

⁴⁵ Vgl. den Kommentar von R. Bultmann.

orientalisch-hellenistischen sakralen Ichrede ist er auf sein tieferes Wesen gesehen durchaus etwas *sui generis*, wie es scheint, sogar etwas Schöpferisches und Neues. Doch bevor sich dieses sicher behaupten läßt, ist etwas genauer der Frage nach seinen Beziehungen zur Umwelt nachzugehen.

III. DIE JOHANNEISCHEN OFFENBARUNGSWORTE UND DIE DOKUMENTE DER UMWELT.

a) Die inhaltlichen Beziehungen.

Wir haben schon einleitend darauf hingewiesen, daß die Forschung der letzten Jahrzehnte in dankenswerter Weise reiches Vergleichsmaterial zu den johanneischen Ichworten resp. den Bildreden zusammengetragen hat. Obgleich die Arbeit auf diesem Gebiet noch in keiner Weise für abgeschlossen gelten kann, sind wir doch bereits in der Lage, uns eine annähernde Vorstellung davon zu machen, wie weit, fast möchte man sagen, wie unübersehbar weit die Verbindungsfäden reichen, welche die johanneischen Bildreden mit den religiösen Vorstellungen der Umwelt und mit dem Erbe der Vergangenheit verbinden.

Ein ziemlich umfassendes Bild dieser Beziehungen vermitteln uns heute die Kommentare von Bauer, Bernard, Billerbeck, Bultmann und die Spezialarbeiten, vor allem diejenigen von Odeberg und Bultmann, zu denen noch die wertvollen Artikel des Theologischen Wörterbuchs von G. Kittel hinzukommen. Im Hinblick auf diese Arbeiten ist es nicht mehr nötig, in der vorliegenden Untersuchung das gesamte Vergleichsmaterial vorzuführen. Es genügt, einige Stichproben zu machen, um festzustellen, ob und in welcher Richtung über eine allgemeine phänomenologische Grundlage hinaus konkrete Beziehungen zu diesem oder jenem Vorstellungskreis vorliegen. Die speziell uns interessierende Frage ließe sich etwa so formulieren: liegen wirklich zwingende Gründe vor, das eine oder andere Motiv der johanneischen Bild- und Offenbarungsreden aus den Religionen bzw. aus den großen geistigen Bewegungen der Umwelt abzuleiten, und, falls das der Fall wäre, — welcher der religiösen Vorstellungskreise wäre derjenige, der den Inhalt und Sinn der johanneischen Jesusreden am deutlichsten beeinflusst, seinen Stempel dem Evangelium aufgedrückt hätte.

Für den Zweck unserer Untersuchung greifen wir einige markantere Redemotive heraus, — und es wird sich bald zeigen, daß sich aus ihnen wirklich gewisse Erkenntnisse von prinzipieller Bedeutung, man könnte auch sagen paradigmatischen Charakters, gewinnen lassen. Der große Umfang des Vergleichsmaterials zwingt uns dazu, uns eine starke Beschränkung aufzulegen, d. h. diejenigen Parallelen, die nur vage Anklänge allgemeiner Art zum joh. Text erhalten, ohne irgendwelche konkrete Berührungen aufzuweisen, außer Betracht zu lassen.

1. Das Motiv des Lebenswassers, johanneisch ὕδωρ ζῶν, vgl. 4, 10. 11. 13. 14. 15; 7, 38.

Das Auftreten dieses Motivs im Johannesev. scheint zunächst durch das epische Motiv der Begegnung am Brunnen veranlaßt. Der Charakter der übrigen johanneischen Bildreden belehrt uns aber dessen, daß die Ursache für die Benutzung dieses Motivs viel tiefer liegt, letztlich wohl in der Stellung zu suchen ist, welche das Wasser (heiliges Wasser) in der Phänomenologie der Religion (als Träger einer wunderbaren Lebensmacht oder göttlichen, überirdischen Lebens) einnimmt⁴⁶. Gesteigert wird die Bedeutung dieses Motivs noch durch tropische und subtropische Lebensverhältnisse. Vgl. die Grabinschrift „Osiris gebe dir kühles Wasser“ (Bauer, Joh.-Komm., S. 65).

Um uns ein Urteil darüber zu verschaffen, inwieweit die johanneische Bildrede über das lebendige Wasser direkt von den Vorstellungen und Lehren der Umwelt beeinflußt sein könnte, müssen wir uns das Wichtigste, was sich aus den uns zugänglichen Dokumenten darüber entnehmen läßt, zu vergegenwärtigen suchen — natürlich ohne auch nur im geringsten auf Vollständigkeit Anspruch zu erheben. Dabei richten wir unser Hauptaugenmerk jeweils auf diejenigen Vorstellungen und sprachlichen Ausdrücke, die für Joh. 4 besonders charakteristisch sind: lebendiges Wasser resp. Wasser des ewigen Lebens, die Vorstellung des Brunnens (φρέαρ) resp. der Quelle (πηγή), die Erwähnung der Tiefe des Brunnens, des Schöpfheimers, des Dürstens und der Befriedigung des Durstes für immer (ewig), die Verlegung des

⁴⁶ Vgl. v. d. Leeuw, Phänomenologie der Religion, und Bultmann, Joh.-Kommentar, S. 133 ff.

sprudelnden Quells ins Innere einer Person, den Sendboten Gottes als Geber.

a) Alttestamentliche Beispiele:

Sach. 14, 8... an jenem Tage wird sich von Jerusalem aus lebendiges Wasser (מִיַּם חַיִּים LXX ὕδωρ ζῶν) ergießen.

Jes. 12, 3 „Und ihr werdet mit Frohlocken Wasser schöpfen aus Brunnen des Heils“, LXX: καὶ ἀντλήσετε ὕδωρ μετ' εὐφροσύνης ἐκ πηγῶν τοῦ σωτηρίου.

Jer. 2, 13 ... mich haben sie verlassen, den Quell lebendigen Wassers, um sich Brunnen auszuheuen... LXX: ἐμὲ ἐγκατέλιπον, πηγὴν ὕδατος ζωῆς καὶ... cf. Jer. 17, 13. Hier ist Jahve selbst, also eine Person, eine πηγὴ ὕδατος ζωῆς. Ähnlich

Ps. 36, 10 ... bei Dir ist die Quelle des Lebens. LXX: παρὰ σοὶ πηγὴ ζωῆς.

Cant. 4, 15 ist die Braut φρέαρ ὕδατος ζῶντος.

Prov. 13, 14; 14, 27 ist das Gesetz des Weisen resp. das Gebot des Herrn eine πηγὴ ζωῆς.

Sap. Sir. 15, 1—3 u. sonst sind die Begriffe Weisheit-Erkenntnis-Thora verknüpft mit dem Bilde des Wassers und Brotes des Lebens.

An einer Stelle der Sap. Sir. bezeichnet sich die in der ersten Person redende Weisheit als den Trunk, nach dem die Durstigen lechzen, jedoch wird nicht Stillung des Durstes, sondern immer wiederkehrendes Dürsten als Folge hingestellt: καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν.

b) In der spätjüdischen Literatur:

1. Hen. 48, 1. Henoch sieht im Himmel eine unerschöpfliche Quelle der Gerechtigkeit... „und rings umher waren viele Quellen der Weisheit und alle Durstigen tranken daraus und wurden voller Weisheit“ (Odeberg, S. 153). Ähnl. 1. Hen. 49, 96, 6.

1. Hen. 65, 11 f. Aus dem Samen Noahs wird hervorgehen eine Quelle des Gerechten und Heiligen für immer (ewig), cf. εἰς τὸν αἰῶνα Joh. 4, 14.

Im sog. Zadokitischen Fragment 8, 3—10; 9, 28 sind die Bezeichnungen „Quelle des Lebenswassers“ oder „Quelle lebendigen Wassers“ spezifische termini des Heilsgutes, verkörpert in der Thora, in Beziehung gesetzt zum Lehrer der Gerechtigkeit der Ende der Tage, d. h. zum Messias.

In den Schriften Philo's fehlt (cf. Bernard I, 139) eine genaue Parallele, doch wird Log. alleg. II, 21 der Wasser spendende Fels in der Wüste als Weisheit Gottes bezeichnet ἐξ ἧς ποτίζει τὰς φιλοθέους ψυχάς, cf. 1. Kor. 10, 4.

Philo, Fug. et inv. 97 ist der λόγος θεῖος eine σοφίας πηγὴ (cf. W. Bauers Kom., S. 64). In der rabbinischen Literatur ist die Thora häufig als Quelle lebendigen Wassers bezeichnet, cf. Str.-Billerbeck ad Joh. 4.

Sifrē 35d, 36a, auch Midraš Tann. 35 ist der Gedanke ausgesprochen, daß die Gabe Gottes (cf. δωρεὰ τοῦ θεοῦ Joh. 4, 10) Befriedigung für immer gibt.

Cant. R. 1, 7 R. Hanina sagt: Da ist ein Gleichnis: ein Brunnen, tief und enthaltend kühles, süßes und gutes Wasser, aber kein Geschöpf konnte daraus trinken, bis ein Mann kam und Seil an Seil knotete und Fessel an Fessel und das Wasser heraufholte, und dann begann jedermann Wasser zu schöpfen und zu trinken. Ebenso verhält es sich mit der Thora...

Jalk. II § 480 (Pesik R.): Die Worte der Thora werden aufgenommen (im Menschenherzen), bis die Thora zu einem sprudelnden Quell wird (cf. Joh. 4, 14 πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου). s. Odeberg, S. 160.

c) In der christlichen u. christlich beeinflussten Literatur des I Jh.

Matth. 5, 6 μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται.

Apoc. 7, 16 f. ... οὐδὲ διψήσουσιν ἔτι ... καὶ ὀδηγήσει αὐτοὺς ἐπὶ ζωῆς πηγᾶς ὕδατων.

21, 6 ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν.

Oden Salomos 11, 6 ff.: Redendes Wasser kam an meine Lippen aus des Herrn Quell überreichlich. Ich trank und ward trinken von den Wassern der Unsterblichkeit.

30, 1—6: Schöpft euch Wasser aus der Lebensquelle des Herrn,

Denn euch steht sie offen!
 Kommt, all ihr Dürstenden,
 Und nehmt den Trunk!
 Sucht Labung an der Quelle des Herrn...

· · · · ·
 Sie fließt ewig und unsichtbar...

(Nach Gressmann.)

d) In der mandäischen Literatur ist der Terminus „Lebenswasser“ häufig. Das Lebenswasser kommt aus dem Hause des Lebens (M. Liturgien) und kommt zum Wasser des Chaos und verwandelt es. Die Kinder der Menschen trinken es und werden gleich dem Großen Leben (RG XIII, 285). Dem Quell des Lebenswassers ist der Quell des Wassers des Chaos entgegengesetzt. Letzterer heißt auch Quell des schwarzen Wassers. Von letzterem ist gelegentlich die Rede, daß er tief ist (RG V, 161, 35 ff.); vgl. Odeberg, S. 163. Liest man jedoch die vielen Texte, die Odeberg anführt, so finden sich nur entfernte Anklänge. Die Vorstellung des Wasserquells ist stark mythologisiert, die Gegenüberstellung dem irdischen Wasser ist viel gegensätzlicher als bei Joh., das „untere Wasser“ des Chaos ist nämlich direkt verderblich, böse, es ist das Wasser des Unheils.

Etwas mehr an Joh. erinnert M. Lit. 38, 2—4, wo es vom Sohn oder dem Boten heißt: „Du kamst herab und ließt uns wohnen bei den Quellen des Lebens“.

R. Ginza V, 187—188 finden sich Anspielungen auf Christus als den, der sich Hirt genannt hat und der den durstigen Wasser verheißt hat. Der Text zeigt unverkennbar Bekanntschaft mit dem vierten Evangelium.

e) Andere gnostische Stellen.

Hippolyt berichtet nach dem Baruchbuch über gnostische Mysterien: (Elench. V, 27, 2) der Myste, nachdem er den Eid geleistet, *πίνει ἀπὸ τοῦ ζῶντος ὕδατος, ὅπερ ἐστὶ . . . πηγῆ ζῶντος ὕδατος ἀλλομένου.*

Elenchos V 19, 21 ist die Rede von der Lehre der Sethianer vom himmlischen Menschen od. Logos, in der es heißt, daß er (nach seiner Inkarnation und Taufe (*ἀπελούσατο*) ἐπὶ τὸ ποτήριον ζῶντος ὕδατος ἀλλομένου. Elench. V9 ist bei der Wiedergabe der Lehre der Naassener ebenfalls vom *ζῶν ὕδωρ ἀλλόμενον* die Rede, diesmal mit direktem Bezug auf den Ausspruch Jesu Joh. 4, 14. Odeberg

urteilt mit Recht, daß das dreimalige Vorkommen des auffallenden Ausdrucks ὕδωρ ἀλλόμενον ohne die Kenntnis der Stelle Joh. 4, 14 nicht denkbar wäre.

f) Ein liturgisches Lied der Samaritaner, veröffentlicht durch Ad. Merx⁴⁷, dessen Grundbestand jedenfalls vorchristlich ist, zeichnet das Bild der Samaritanischen Ta'eb- (Messias)-Erwartung. Unter anderem heißt es v. 34: Wasser wird aus seinem Eimer (ἄγ = ἄντλημα) fließen. V. 54 lautet der Segenspruch: Segen über denjenigen und seine reinen Väter, der wie sie stehen und seine (d. h. des Ta'eb) Gaben empfangen wird. Vgl. das δωρεάν Joh. 4, 10.

Die Übersicht zeigt folgendes:

Die bildliche Bezeichnung der göttlichen, resp. überirdischen Heilsgabe, johanneisch würden wir sagen — „des ewigen Lebens“ als Lebenswasser, lebendiges Wasser, Quelle lebendigen Wassers, welches der Dürstende trinkt, womit er seinen Durst löscht, ist so allgemein, daß aus dem Vorkommen dieses Bildes als solchem schlechterdings keine Abhängigkeit der johanneischen Rede von irgend einem Vorstellungskreise der Umwelt gefolgert werden kann.

Viel eher scheint es, daß einzelne seltener und darum auffallendere Ausdrücke, wie die Erwähnung des Schöpfens, des Schöpf-eimers, der Tiefe des Brunnens, des Sprudeln (ἀλλεσθαι), die Verlegung des Wassersprudels ins Innere einer Person, die Spendung des Trunkes durch den Sendboten Gottes, die Befriedigung des Durstes für immer (ewig) etc. zu einer eventuellen Feststellung realer Beziehungen zu diesem oder jenem Religionskreise führen könnten. Gehen wir nun aber diesen Ausdrücken im einzelnen nach, so ergibt sich folgendes Bild:

Die Vorstellung des Schöpfens und des Schöpf-eimers, überhaupt die konkrete Anschauung vom tiefen Brunnen, aus dem das Wasser heraufgeholt werden muß, weist in das Gebiet der alttestamentlichen und spätjüdischen, in Verbindung mit dem Messias insbesondere auch in dasjenige der samaritanischen Literatur, während im Schrifttum gnostischen Charakters das Bildwort vom Quell und Wasser schon zu einem abgeschliffenen Terminus technicus für die überirdische Lebensmacht, das

⁴⁷ Ad. Merx, Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner, Gießen 1909.

himmlische, pneumatische Heilsgut geworden zu sein scheint. Gleichweise auf der alttestamentlich-rabbinischen Linie liegend erweist sich die Vorstellung von dem Wassersprudel im Inneren einer Person. In den sonst so auffälligen Parallelausdrücken zu Joh. 4 bei den Gnostikern des Hippolyt. hat der Ausdruck ὕδωρ ἀλλόμενον seine Beziehung auf das Innenleben des Menschen, wie es scheint, verloren. Die Vorstellung vom „Brunnen, der tief ist“ hat ebenfalls seine Parallele im alttestamentlich-rabbinischen Typus. Wenn ein ähnlicher Ausdruck einmal im Mandäismus inbezug auf das Wasser des Unheils vorkommt, so scheint hier die gnostische Lehre vom βάθος mitzuklingen. Zum Stillen des Durstes für ewig finden sich Anklänge im Spätjudentum und den Oden Salomons.

Zusammenfassend ist also festzustellen: die charakteristischen Einzelzüge der Unterredung Joh. 4 über das Wasser weisen bald in die eine, bald wieder in die andere Richtung. Ein Überwiegen gnostisch-mandäischen Vorstellungen in der joh. Bildsprache kann nicht festgestellt werden. Wo gewisse Vorstellungen in der gnostischen Literatur auffallend an johanneische Ausdrucksweise erinnern, konnte beide Male (R. Ginza V, 3 und im Elenchos des Hippolyt) auf Kenntnis des vierten Ev. geschlossen werden. Nur die im Hintergrunde der johanneischen Rede zu spürende, gewissermaßen zwischen den Zeilen schwebende Unterscheidung einer oberen und unteren Welt, rückt die Perikope in die Nähe des gnostischen Vorstellungskreises. Das konkrete Vorstellungsmaterial dagegen weist eher in die Richtung des alttestamentlichen Schrifttums sowie der samaritanischen und spätjüdischen Tradition. Kurz, das beigebrachte Tatsachenmaterial spricht im vorliegenden Fall durchaus für den relativ selbständigen Charakter des johanneischen Dialogs, vor allem des abschließenden Ausspruches 4, 13. 14. Die Ableitung desselben aus einer außerchristlichen Vorlage ercheint ausgeschlossen.

2. Jesus — das Brot des Lebens Joh. 6, 31^b—58. In die Augen springende Einzelzüge der Brotrede sind vor allem die miteinander wechselnden Bezeichnungen ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς (v. 35. 38), ὁ ἄρτος ὁ ζῶν (v. 51.), ὁ ἄρτος τοῦ θεοῦ (v. 33.), ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων resp. καταβάς (v. 33. 50. 51. 58), dazu einmal ἄρτος ἀληθινός (v. 32.), aber vor allem die Identifizierung des Brotes mit der Person Jesu, sodann die Gleichung: das Brot des Lebens = die im Abendmal gespendete σάρξ Jesu. Letztere Gleichset-

zung lassen wir jedoch unberücksichtigt angesichts der Möglichkeit, daß der Abschnitt 51^b—59 späterer Zusatz des kirchlichen Bearbeiters ist⁴⁸. Auffällig sind auch die Ausdrücke ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ (v. 33) und ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. Endlich ist auch hier wie im 4. Kap. die joh. Auffassung von der Befriedigung des Hungers (und Durstes v. 35!) für immer (εἰς τὸν αἰῶνα) hervorzuheben vgl. v. 35. 50. 51.

Die Gegenüberstellung des wahren Himmelsbrotes dem alttestamentlichen, auch im späteren Judentum beliebten Mannamotiv verleiht dem Ganzen den für das 4. Evang. charakteristischen polemisch-antijüdischen Charakter.

Wie steht es in diesem Fall mit der Frage der ev. Ableitbarkeit des johanneischen Grundmotivs aus der Umwelt?

Aus der Speisungsgeschichte allein, der die Bildrede jetzt angegliedert ist, kann sie nicht hervorgewachsen sein. Dem entgegen steht, wie zuletzt Bultmann gezeigt hat⁴⁹, die gekünstelte, unorganische Verknüpfung beider Stücke. Die Zeichenforderung der Juden v. 30 schließt ein soeben geschehenes großes Wunder aus. Lag aber dem Evangelisten ein tiefsinniges Bildwort über das Thema „Jesus — das Brot des Lebens“ unabhängig vom Vorhergehenden Wunderbericht vor, so war seine Angliederung mehr als natürlich, vgl. auch Mk. 6, 42; 8, 14—21.

Was den religionsgeschichtlichen Hintergrund des Brotmotivs anbetrifft, so geht aus dem bei Odeberg, Bauer, Bultmann und Behm⁵⁰ gesammelten Stoff sowie aus dem von Leeuw in seiner Phänomenologie verarbeiteten Tatsachenmaterial klar hervor, daß das Brot in seiner Bedeutung als Träger geheimnisvoller Lebensmächte sich nicht mit den Naturphänomenen des „lebendigen“ Wassers, des heiligen Baumes oder Felsens messen kann, offenbar wegen seines Wesens als eines Kulturprodukts. Anders steht es freilich, wenn man an die Bedeutung der heiligen Mahlzeiten denkt, deren Bestandteil ja auch das Brot sein kann. Immerhin begegnet man auch hie und da der Vorstellung von einem überirdischen, wunderbaren Himmelsbrot, das besonderen Segen resp. göttliche Kräfte vermittelt.

⁴⁸ So Ad. Merx, J. Wellhausen, B. W. Bacon und neuerdings E. Hirsch und R. Bultmann.

⁴⁹ Komm. zum Joh.-Ev. S. 161 ff.

⁵⁰ Theol. Wörterbuch, hrsg. G. Kittel, Art. ἄρτος.

Ex. 16 wird das Wüstenmanna als ἄρτος resp. ἄρτοι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ bezeichnet (16, 4. 8), dabei als Korrelat zum Wasser aus dem Fels. 16, 15 LXX heißt es οὗτος ὁ ἄρτος, ὃν ἔδωκεν ὁ κύριος ὑμῖν φαγεῖν.

In Zusammenhang damit stehen die Stellen, die in den jüngeren Büchern des A. T. vom Brot vom Himmel reden.

II Esdra 19, 15 LXX (=Neh. 9, 15) heißt es: ἄρτον ἐξ οὐρανοῦ ἔδωκες αὐτοῖς . . . καὶ ὕδωρ ἐκ πέτρας.

ψ 77, 24. 25 LXX: ἄρτον οὐρανοῦ ἔδωκεν ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, ἄρτον ἀγγέλων ἔφαγεν ἄνθρωπος.

ψ 104, 40 LXX ἄρτον οὐρανοῦ ἐπέπλησεν αὐτούς.

Von geistigem Brot als Korrelat zum geistigen Wasser redet Sap. Sir. 15, 3 vgl. S. 231.

Im babylonischen Adapa-Mythos ist von (himmlischer) Speise des Lebens und von einer Speise des Todes die Rede (A. Jeremias, Das A. T. im Lichte des a. O., S. 666), und dieses scheint bisher die einzige Stelle zu sein, in der man eine Parallele zum johann. Genetiv τῆς ζωῆς in Verbindung mit dem Brot (Speise) erblicken kann.

Platon redet allegorisierend von der griechischen Götterspeise indem er von der Seele des Menschen aussagt, daß sie zum Mahle der Götter strebt (Phaidr. 247a).

So wenig wie im Griechentum lassen sich auch bei Philo wörtliche Anklänge nachweisen. Er spricht von der οὐράνιος τροφή z. B., Rev. 4, 9; 10, 6; 15, 7 und das Wüstenmanna ist ihm Typus des Logos (Leg. alleg. III, 169. 175.).

Wie Odeberg und Billerbeck zeigen, ist in der rabbinischen Literatur öfters vom Wüstenmanna die Rede, das als Himmelspeise, als Brot, welches die Engel essen, bezeichnet wird und allegorisierend auf die gedeutet wird. Der Ausdruck für Himmelspeise in der rabbin. Literatur ist *Parnāsā*. Von demselben ist denn auch gesagt, daß es von Himmel herabkommt (häufiger Ausdruck) und von Gott gegeben ist.

Auf die Thora wird auch das Gn. 28, 20. Prov. 25, 21, Jes. 3, 1 erwähnte Brot gedeutet.

Eccl. Rab. 1, 28 findet sich die Lehre, daß gleichwie der erste Erretter Heiland (Ἰησους) das Manna von Himmel herabkommen ließ, auch der letzte Erretter dasselbe tun wird.

In der mandäischen Literatur scheint die himmlische Nah-

rung, das himmlische *Pihta*, dem sakramentalen *Pihta* gleichgesetzt zu sein vgl. Mand. Lit. Qolasta XLI.

Aus dem *N. T.* ist an den Brotspruch aus der Versuchungsgeschichte Matth. 4, 9 und vor allem an 1. Kor. 10, 3 zu erinnern, wo vielleicht das βρῶμα πνευματικόν ebenso wie die ἀκολουθοῦσα πέτρα mit Christus in Zusammenhang zu bringen ist.

Zurückschauend müssen wir konstatieren, daß im Hintergrunde von Joh. 6 deutlich die allgemeine Vorstellung einer überirdischen Speise zu spüren ist. Unverkennbare wörtliche Anklänge finden sich hie und da im Alten Testament. Die einzige bisher konstatierte Parallele zur Bezeichnung Lebensbrot (eigtl. Speise) findet sich im altbabylonischen Adapa-Mythus. Die Gegenüberstellung des Himmelsbrotes dem Manna des A. T. sowie die Bezeichnung καταβαίνων, καταβάς ist dem Joh.-Ev. mit der rabbinischen Literatur gemeinsam. Berührungen des Ausdrucks mit der gnostisch-mandäischen Literatur lassen sich in diesem Fall gar nicht konstatieren. Ganz ohne Parallele bleibt die Identifizierung des Brotes mit einer Person⁵¹, dazu noch in der Form der Ichrede, sowie die Verheißung, das es den Hunger für ewig stillt, ewiges Leben vermittelt. Das vorliegende Tatsachenmaterial spricht also für die Originalität des johanneischen Gedankens wenigstens im zuletzt erwähnten Umfang. Als einziger Vorläufer für die Gleichsetzung himmlisches Brot-Christus kommt Paulus (1 Kor. 10, 3) in Betracht, doch ist hier die Exegese noch fraglich.

3. Das Bild von der Tür (θύρα resp. θύρα τῶν προβάτων) Joh. 10, 1. 7. 9.

Auch hier kann man die Frage stellen — und man hat sie gestellt — ob nicht das Wort ἐγὼ εἶμι ἢ θύρα (τῶν προβάτων), ohne irgendwelchen „religionsgeschichtlichen Hintergrund“, einfach aus dem Bilde von der Schafhürde und dem Schafhirten, der zu ihnen durch die Tür hineingeht, entstanden sei, und zwar in unwillkürlicher Nachahmung der übrigen Ichworte des Evangeliums⁵². Dagegen spricht die vollständig unerwartete Bilddeutung v. 7 und 9 ἐγὼ εἶμι ἢ θύρα etc., während der Leser nach der ganzen Anlage der vor-

⁵¹ Das *Cererem edere* der römischen Dichter ist als reine poetische Metapher zu bewerten.

⁵² Vgl. dann und zum Folgenden den Art. „θύρα“ E von Joach. Jeremias in G. Kittels Theol. Wörterbuch.

hergehenden Bildrede schon hier das *ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν* etc. erwartet. Daß läßt auch hier auf eine von dem Kontext unabhängiges „Offenbarungswort“ schließen.

Mustert man das gesammelte Vergleichsmaterial, so zeigt es sich, daß in der Tat das Türmotiv resp. das Bild von der Pforte einen festen Platz im mystischen Denken des hellenistischen Synkretismus und namentlich der Gnosis hat. Die Grundbedeutung ist hier jedoch Tür resp. Pforte des Himmels oder irgendeines anderen überirdischen „Raumes“ (Unterwelt und dergl.). Die Himmelpforte od.-tür begegnet uns schon im A. T. Gen. 28, 17 und dann Apok. 4, 1. Daneben treten dann eine Reihe von Aussagen, namentlich in den synoptischen Evangelien, die von einem Eingehen in das Himmelreich od. Reich Gottes reden, denen die Vorstellung von der Tür eines Festsaaes, eines Königspalastes zugrunde liegt.

Uns interessiert je doch auch an dieser Stelle nicht so sehr das Vorkommen dieses Bildes als solches, sondern die Frage, inwieweit außerhalb des Ev sich Anklänge an charakteristische Einzelzüge unserer Stelle feststellen lassen. Hierzu wäre zu rechnen: die Vorstellung, daß es sich um eine Tür für die Schafe oder zu den Schafen⁵³ (*θύρα τῶν προβάτων*) handelt, das von einem *ἀνοίγειν* vor allem aber mehrfach von einem *εἰσέρχασθαι* und einmal *ἐξέρχασθαι* handelt und das als der Zweck des *εἰσέρχασθαι* das *σωθῆναι* resp. das Erlangen des Heils (unter dem Bilde der rechten Weide — *νομή* v. 9) gedacht ist. Wie gesagt, in erster Linie handelt es sich hier um gnostische Parallelen. In einem manichäischen Lied, das Bultmann (ZNW 1925, I/II) zitiert, heißt es:

„Und ich will öffnen vor dir das Tor in jedem Himmel.

Und dich führen zur (Paradieses) stätte, dem gesegneten Ort.

Das Bild vom Öffnen einer Pforte begegnet mehrfach im Mandäismus. So heißt es z. B. in den mand. Liturgien (Qolasta LXXVI) vom Sohn des „Großen Lebens“:

„Du kamst, öffnestest die Tür, machtest den Weg eben, richtetest auf den Grenzstein und machtest den Weg eben.“

Stellen, die von den Toren der oberen und unteren Welten reden gibt es auch sonst noch mehrere.

⁵³ Zu den verschiedenen exegetischen Möglichkeiten vgl. die Kommentare und den Artikel J. Jeremias.

Wegen des Zusammentreffens der Ausdrücke „Ruf“ (cf. φωνή Joh. 10, 4) und „Tür“ (Pforte) in einem Text hält Odeberg folgende Stelle für wichtig.

GINZA R. XII, heißt es: „Ich hörte den Ruf des Lebens am großen Ort, dem Hause der Vollendung, den Ruf des großen Glanzes, der in seiner Škina spricht und vorträgt. Er ist das große Zeichen, mit dem das Leben in seiner Škina gezeichnet wird, er ist die liebliche Pforte, das Licht ohne Ende.“

Hier begegnet auch die Gleichsetzung der Pforte mit dem „Ruf“ oder Rufer, also dem Offenbarer Gottes, dazu mit soteriologischer Abzweckung. Vom Öffnen des Tores, um ein Hinausgehen zu ermöglichen, reden die Oden Salomos (42, 16 f): „Für uns aus der Finsternis Banden, Öffne uns das Tor, durch das wir zu dir hinausgehen.“

Ein weiter Raum ist den Spekulationen über die Pforten, die die himmlische Welt von der irdischen trennen, in der Naassenepredigt bei Hippolyt angewiesen. Hier knüpft der Gedanke an die alttest. Stellen Ps. 118, 20 nun Gen. 28, 17 an. An letztere Stelle schließt sich das Zitat von Joh. 10, 9 in der Form: ἐγώ εἰμι ἡ πύλη ἡ ἀληθινὴ an. Es folgt der Satz: οὐ δύναται οὖν σωθῆναι ὁ [μὴ] τέλειος ἄνθρωπος, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆ διὰ ταύτης εἰσελθὼν τῆς πύλης.

Es ist klar, daß diese Stelle bereits eine Kenntnis des Joh.-Ev. oder mindestens eines mit Joh. 10, 9 identischen „Offenbarungsworts“ Jesu schon voraussetzt.

Dasselbe gilt von den bei Bultmann angeführten Stellen aus den Acta Joh. 98 u. 109. Vom „Hineingehen durch diese Tür“ ist auch Mechilta 14^a die Rede (cf. Odeberg, The fourth Gosp.), doch ist das Exegese von ψ 118, 20 und Jes. 26, 2. In der frühchristlichen Literatur ist die Deutung von ψ, 118, 20 auf Christus beliebt gewesen, wie schon 1 Clem. 48, 2 ff zeigt. Der Satz αὕτη ἡ πύλη τοῦ κυρίου, δίκαιοι εἰσελεύσονται ἐν αὐτῇ, kann die nächste Veranlassung zur Gleichsetzung: die Pforte-Jesu gewesen sein, welche Möglichkeit für Joh. 10, 7. 9 auch Jeremias in Erwägung zieht.

Bei Ps.-Clemens, Hom. III, 52 erklärt der wahre Prophet; ἐγώ εἰμι ἡ πύλη τῆς ζωῆς.

Ign. a d. Philad. 9, 1 ist Jesu die θύρα τοῦ πατρὸς, δι' ἧς εἰσέρχονται Ἀβραάμ, Ἰσαάκ καὶ Ἰακώβ καὶ οἱ προφῆται etc.

Hermas Sim. IX, 12, 1—3 ist Jesus die *καινή πόλη* damit *οἱ μέλλοντες σώζονται δι' αὐτῆς εἰς τὴν βασιλείαν εἰσελθῶσι τοῦ θεοῦ*.

Das Bild ist hier dasjenige des Turms, nämli. der ecclesia.

So ist der Ausdruck *εἰσερχεσθαι* in Verbindung mit *σώζεσθαι* charakteristisch für die christliche oder christlich beeinflusste Literatur. Die Form, in welcher die Vorstellung in den Acta Joh., der Naasenerpredigt, den Pseudoklementinen auftritt, gibt freilich zur Erwägung Anlaß, ob nicht auch unabhängig von Joh.-Ev. ein Offenbarungswort Jesu: *ἐγώ εἰμι ἡ πόλη* mit Fortsetzung bekannt gewesen ist.

Wegen des Gleichklangs mehrere Worte ist endlich Apok. 3, 20 zu erwähnen:

Ἰδοὺ ἔστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω· ἐάν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτόν etc.

Zurückblickend können wir feststellen: Die Bedeutung des religionsgeschichtlichen Hintergrundes für Joh. 10, 7, 9 ist nicht anzufechten. Eine engere Berührung des Ausdrucks läßt sich jedoch nur dort feststellen, wo die Bekanntschaft mit Joh. schon wahrscheinlich ist. Das *ἀνοίγειν* gehört so selbstverständlich zur Vorstellung von der Tür oder Pforte, daß daraus sich nichts folgern läßt. Etwas näher scheint die Berührung mit den Oden Salomons zu sein. Wirklich wörtliche Berührungen gibt es dagegen nur mit der späteren Literatur.

Ableitbar aus dem Vorstellungsmaterial der Umwelt ist somit auch dieses johanneische *ῥῆμα* als Ganzes nicht.

Mit diesen Stichproben können wir uns für unsere Zwecke begnügen. Sie haben uns gezeigt — und dieses Urteil ließe sich durch eine Prüfung weiteren Vergleichsmaterials auf die übrigen johanneischen Ichworte ausdehnen — daß die Basis der johanneischen Bildsprüche eine sehr breite ist und tief in die Vergangenheit zurückreicht, daß verwandte Vorstellungen und Aussprüche sich sowohl in der gleichzeitigen hellenistisch-orientalischen Kulturwelt als auch in Dokumenten einer längst vergangenen Vorzeit finden lassen. Es handelt sich also hauptsächlich um ein den Religionen des Orients gemeinsames, letztlich religionsphänomenologisch bedingtes Vorstellungsmaterial.

Sucht man dagegen nach Übereinstimmungen in den konkreten Einzelzügen, aus denen man auf eine direkte Abhängigkeit von dem einen oder anderen Vorstellungskreis schließen könnte, so versagt

das Material. Scheint in dem einen Falle eine konkrete Beziehung zur mandäischen Literatur vorzuliegen, so im anderen Fall zur spätjüdischen oder samaritanischen Ideenwelt und Schriftauslegung, oder zu den Oden Salomos. Überall sind dabei unverkennbare Anknüpfungen an das Alte Testament vorhanden. Keine der Beziehungen wiegt für sich so stark, daß auf direkte Abhängigkeit geschlossen werden dürfte. Gegen eine solche sprechen auch die unverkennbaren typisch christlichen Elemente, die in allen Texten hervortreten und die johanneischen Redestücke mit der gleichzeitigen und späteren christlichen Literatur (Ign., Hermas, Pseudoclementinen) und dem christlich-gnostischen Schrifttum verbinden⁵⁴.

Alles in allem — nichts, auch gar nichts spricht für die *Ableitung* der johanneischen Konzeption aus den Dokumenten oder Überlieferungen der religiösen Umwelt.

Wie vorsichtig man überhaupt mit der Feststellung von „Abhängigkeiten“ sein muß und wie gefährlich es ist, aus gleichgiltigen Wendungen sofort auf eine solche zu schließen, mag noch Folgendes zeigen.

Niemand zweifelt wohl daran, daß es unmöglich ist, das Bestehen irgendwelcher empirisch feststellbarer Verbindungslinien zwischen den johanneischen Lehrreden und dem altindischen Schrifttum, den Veden, Brahmanas und Upanišads vorauszusetzen. Und doch entdeckt man schon bei einer flüchtigen Durchmusterung der altindischen Texte eine ganze Blütenlese „johanneisch“ klingender oder an johanneische *ῥήματα* anklingender

⁵⁴ In ganz ähnlicher Weise ließe sich z. B. für die Hirtenrede nachweisen, daß das johanneische Charakteristikum des guten Hirten, daß er sein Leben für die Schafe einsetzt (10, 11. 15. 17 — dreimal!) nirgends in vorchristlicher Zeit — trotz der außerordentlichen Verbreitung gerade des Hirten-Motivs — zu konstatieren ist. Das einzige Beispiel, das aus der außerchristlichen Literatur angeführt worden ist, findet sich in der Mechiltha, wenn auch nur in lockerer Verbindung mit dem Bild vom Hirten (vgl. P. Fiebig, *Angelos*, I, 57—59), also in christlicher Zeit. Es liegt somit wirklich nahe, an christlichen Einfluß zu denken. Die seit Bultmann (*ZNW*, 1925, I/II) häufig zitierte mandäische Hirtenrede bietet überraschende Berührungen, die Hingabe des Lebens als Merkmal des Hirten fehlt aber völlig. — Zum Ichwort vom Licht der Welt ließe sich gleicherweise darauf hinweisen, daß die stärksten Berührungen mit den Dokumenten des II, III nachchristlichen Jahrhunderts vorliegen. Ein Ichwort mit dem Praedikat *φῶς* läßt sich erst im *Corpus Herm.* I, 6 nachweisen. Im Mandäismus heißt es dagegen: *Der Gesandte des Lichts bin ich.*“

Aussprüche und Formulierungen. Ich kann es mir nicht versagen hier eine kleine Auswahl derselben vorzulegen, die zum größten Teil dem Bertholetschen rel.-gesch. Lesebuch, Bd. IX: Vedismus und Brahmanismus entnommen sind.

Das Joh.-Ev. beginnt mit dem klassischen *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*. Dieselben Worte „im Anfang“ leiten mehrere Abschnitte der Brahmanas und Upanišads ein. z. B. Aitareyopaniš. 1, 1. Im Anfang war dieses (All) der Ātman ganz allein, nichts anderes... (Ātman kann nach Geldner bedeuten: 1) Lebenshauch, 2) Seele, 3) Weltseele, 4) Persönlichkeit, Person, Leib, 5) das Ich, das Selbst).

Satapathabrahmana 14, 4, 2, 1—5 heißt es: Diese Welt war im Anfang Ātman allein in Menschengestalt (*puruša*, zugl. Name des Urwesens). Der blickte sich um und sah nichts anders, als sich selbst (den Ātman). Da sprach er zuerst das Wort: „Ich bin es“ (vgl. den joh. *λόγος* und das *ἐγὼ εἰμι*).

Satap. 10, 5, 3, 1: Diese Welt war im Anfang sozusagen weder nichtsseiend noch seiend... sie war nur Denken.

Ähnlich über das Brahman. Brhadaranyakopan. 1, 4, 10 heißt es: Im Anfang war nämlich das Brahman diese Welt. Das wußte nur sich selbst: Ich bin das Brahman. Dadurch wurde es zum Weltall.

An den johann. *λόγος* erinnern noch folgende Aussprüche.

Taittiriya-Brahm. 2, 8, 8, 4: Die Rede ist das Unvergängliche, sie ist die Erstgeburt des ewigen Gesetzes.

Tandyabrahm. 16, 1, 1 u. 20, 14, 2: Prajāpati („der Herr der Geschöpfe“) war im Anfang diese Welt ganz allein... Sein einziger Besitz war die Rede, die Rede war seine Gefährtin (man beachte die Analogie mit der jüd. Weisheit!) Er sann: ich will diese Rede aus mir entlassen, sie ward sich zu diesem All entfalten. Ait. — Br. 4, 21, 1: Die Rede ist das Brahman (vgl. das joh. *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*).

Über den Erstgeborenen:

Satapathabr. 13, 6, 2, 8: Die erstgeborenen Rsis (die Gehilfen des Schöpfers) sind die Lebensgeister, denn sie sind das erstgeborene Brahman (vgl. das joh. *ὁ μονογενὴς [θεός]*).

Atharvaveda 10, 27 wird Skambha, der Weltpfeiler, das Urwesen angeredet: Du bist ihr (d. h. der Menschen) Vater und Sohn..., der eine Gott, der in mein Denken eingegangen ist, ist der

Erstgeborene... Aus Vollem schöpft er Volles, mit Vollem schenkt er voll. vgl. Joh., 1, 16 ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν ...

Die Rede und der Ātman ist das Licht der Menschen, die Wahrheit etc. Brh.-Up. 4, 5. 6: Die Rede dient ihm (d. h. dem Menschen) als Licht... Der Ātman ist sein Licht, mit dem Ātman als Licht sitzt er, verrichtet er sein Werk... Dieser Ātman (der das Licht im Herzen ist), der immer derselbe bleibt, wechselt zwischen beiden Welten (Himmel und Erde) hin und her. Chāndogyopaniš. 3, 13, 7: und welches Licht jenseits des Himmels strahlt... in den allerhöchsten Welten, das ist dasselbe Licht, das im Innern des Menschen ist.

Vājasaneyi-Samhita 23, 48: Brahman ist das sonnengleiche Licht.

Bāṣkalamantropaniš. 23 spricht Indra von sich: Ich bin Licht und Unsterblichkeit, ich bin das Band (das die Welt zusammenhält), das da war, das da ist und sein wird.

Taitt.-Up. 2, 1. Das Brahman ist Wahrheit, Wissen (Erkenntnis) ohne Ende.

Zum Joh. πνεῦμα ὁ θεός

Aitareyopaniš. 5: ... alles wird von Geist gelenkt, wurzelt im Geist: die Welt wird vom Geist gelenkt, Geist ist die Wurzel, Brahman ist Geist.

Chānd.-Up. 8, 7, 4: Eben dieser Geist (Puruša) ist das Brahman.

Das Brahman steigt in diese Welt hinab als Form u. Name Satapathabr. 11, 2, 3: Es sann: wie könnte ich wieder in diese Welten hinabsteigen. Es stieg mit zweien, mit Form und Namen wieder hinab in die Welt. Alles, was einen Namen hat, das ist der Name.

Das Brahman ruft die Seele, zum zehnten mal gerufen, gab sie ihm Antwort (Taitt. Boh. 2, 3, 11). Vgl. die φωνή bei Joh. und in der Gnosis.

Das Brahman wird auch als Speise, Pfadfinder, Weg bezeichnet. Wer bei ihm ist, verliert seine Blindheit und wird sehend, kommt aus der Nacht in den Tag, wird gesund, wenn er krank war.

Mehrfach wird vom Sieg des Brahman geredet, vgl. Joh. 16, 33. Wer das Brahman od. Skambha erkennt, fürchtet sich

nicht. Man vgl. das biblischen „Fürchte dich nicht“ auch bei Joh. $\mu\eta\ \varphi\omicron\beta\epsilon\iota\sigma\theta\epsilon$.

Einen weiteren Raum ist der Idee des E i n s - s e i n s in und mit Ātman-Brahman angewiesen, vgl. das joh. „ut omnes unum sint“. Auf das Vorkommen der Offenbarungsrede in der Ichform habe ich schon hingewiesen.

Es versteht sich von selbst, daß allen diesen Ausdrücken ein spezifisch i n d i s c h e r Sinn zugrunde liegt, der sich niemals ganz mit dem johanneischen Gedanken deckt, Immerhin ist die Verwandtschaft des Ausdrucks kaum geringer als mit dem Poimandres oder den mandäischen Liedern. Eines ist deutlich: Gleichklang des Ausdrucks wurzelt häufig im Urphänomen des religiösen Bewußtseins, in der eigentümlichen Struktur des religiösen Ich-du-Erlebnisses und der beschränkten Auswahl der für die Symbolisierung der überweltlichen, göttlichen Heilmacht geeigneten Naturobjekte. Um wirkliche Abhängigkeit oder Entlehnung feststellen zu können, bedürfte es einer viel realeren Grundlage, der Aufzeigung nachweisbarer Verbindungslinien, die zwischen den Entstehungsgebieten der einzelnen religiösen Dokumente bestanden haben, oder des Hinweises auf historische Ereignisse und Personen, welche die Entlehnungen vermittelt haben könnten. Dergleichen kann aber im vorliegenden Fall nicht festgestellt werden.

b) Die Frage der Verwandtschaft des Stils.

Kommen wir auf diesem Wege, indem wir vom Vorstellungsmaterial ausgehen, nicht weiter, weil ganz feste Anhaltspunkte fehlen — wenngleich in mehreren Fällen gewisse Vorstellungen ausschließlich johanneisches Sondergut zu sein scheinen — so kehren wir jetzt, mit dieser Erkenntnis bereichert, zu unserer ursprünglichen Problemstellung zurück und fragen uns, welche Schlüsse sich aus der Eigenart des johanneischen Stiltypus, aus der eigenartigen Struktur der johanneischen Offenbarungsrede gewinnen lassen.

Der spezifisch johanneische Typus der Offenbarungsrede trat uns am deutlichsten in den Ichworten, ihrer erhabenen Schlichtheit und Kürze, die freilich hie und da durch spätere Reflexionen stark gelitten hat, besonders in ihrer engen Verknüpfung mit den sog. soteriologischen Verheißungssätzen entgegen, denen sich häufig die typischen Antithesen und explikative $\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ -Sätze anschlossen.

Indem wir die im II. Kapitel herausgestellten Grundformen wieder ins Zentrum unserer Aufmerksamkeit rücken, fragen wir uns jetzt, wie sie sich zu den Offenbarungsworten der Vergangenheit und Umwelt verhalten, wo ihr ev. Ursprung zu suchen ist, welches ihre Genesis ist und wo sie ihre Blutsverwandten haben.

a) Den stilkritischen Vergleich beginnen wir mit dem Alten Testament, welches uns in den Ichprädikationen des Pentateuch, Deuterocesajas und der Weisheitsliteratur, aber auch in den Duprädikationen der Psalmen einiges Vergleichsmaterial bietet.

Gen. 15, 1 (LXX): ἐγενήθη ῥῆμα κυρίου πρὸς Ἀβραμ ἐν ὄραματι λέγων· Μὴ φοβοῦ Ἀβραμ· ἐγὼ ὑπερασπίζω σου· ὁ μισθός σου πολὺς ἔσται σφόδρα.

Gen. 17, 1 (LXX): Ἐγὼ εἰμι ὁ θεός σου· εὐαρέσκει ἐναντίον ἐμοῦ καὶ γίνου ἀμεμπτος, καὶ θήσομαι τὴν διαθήκην μου . . .

Ex. 3, 6 f. (LXX): . . . Ἐγὼ εἰμι ὁ θεός τοῦ πατρός σου, θεός Ἀβρααμ καὶ θεός Ἰσαακ καὶ θεός Ἰακωβ . . . ἰδὼν εἶδον τὴν κάκωσιν . . .

3, 14 (LXX): Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν . . .

— 20, 2 (LXX): Ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ θεός σου, ὅστις ἐξήγαγόν σε . . . οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροὶ πλὴν ἐμοῦ. — οὐ ποιήσεις . . .

Alle diese Stellen können als Beispiele des Ichstils in Offenbarungsworten der Gottheit dienen. Neben Verbalprädikationen, die dominieren, finden sich hier auch Selbstaussagen mit einem Prädikatsnomen; meist enthalten sie eine feierliche Wesensaussage, welche die Majestät der redenden Gottheit hervorhebt, sodann auch seine Ewigkeit und seine Großtaten. Der soteriologische Abschluß fehlt meist. Jedoch findet sich ein Ansatz dazu, Gen. 17, 1 (P) wenn auch nicht in johanneischer Form, und Ex. 20, 6 ist dem Sinn nach verheißende, an eine Bedingung geknüpfte Zusage.

Deut. 32, 39 (LXX) heißt es: ἴδετε, ὅτι ἐγὼ εἰμι etc., was einen durchaus verwandten Klang mit Joh. 8, 24. 28; 13, 19 hat.

In keiner dieser Pentateuchstellen findet sich jedoch die typische johanneische Verknüpfung der Ichaussage mit dem soteriologischen Partizipial- oder Bedingungssatz.

Eine ganze Reihe monumentaler Ichaussagen findet sich in den Offenbarungsworten Deuterocesajas.

Jes. 43, 10 f. (LXX): . . . Γένεσθέ μοι μάρτυρες, καὶ γὰρ μάρτυς . . . καὶ ὁ παῖς, ὃν ἐξελεξάμην, ἵνα γνῶτε καὶ πιστεύσητε καὶ συνῆτε, ὅτι ἐγὼ εἰμι . . . Ἐγὼ ὁ θεός, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος ἐμοῦ σῶζων.

Diese Stelle sieht wegen des z. Tl. wörtlichen Gleichklangs des ἔγα - Satzes fast wie eine Vorlage für Joh. 8, 24. 28 und 13, 19 aus.

43, 25 Ἐγὼ εἰμι, ἐγὼ εἰμι ὁ ἐξαλείφων τὰς ἀνομίας σου . . . bietet nichts über den stereotypen ἐγὼ εἰμι - Satz hinausgehendes.

44, 6 f. Ἐγὼ πρῶτος καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα, πλήν μου οὐκ ἔστιν θεός. Τίς ὡσπερ ἐγὼ; στήτω καλεσάτω καὶ ἐτοιμασάτω μοι . . . μάρτυς ὑμεῖς ἐστέ.

Der Ausspruch ist ein Vorläufer zu Apok. 1, 17.

45, 5 ff. . . . ἐγὼ κύριος ὁ θεός καὶ οὐκ ἔστιν ἔτι πλήν ἐμοῦ θεός . . . es folgen Wiederholungen und Selbstprädikationen im Partizipialstil.

45, 12 ff. klingt mit seinen Häufungen der verbalen Aussagen über die Taten der Vergangenheit wie ein Vorläufer zu den Ichprädikationen der hellenistischen Zeit., vgl. die Beilage.

45, 18 bringt wieder zum Ἐγὼ εἰμι wie so häufig bei Deuterojesaja, eine lange Aussagenreihe im Präteritum und in der Partizipialform, der eine Aufforderung an die Hörer in imperativer Form folgt, vgl. z. B. 44, 15 f.

46, 9. 10 (LXX): . . . ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ θεός, καὶ οὐκ ἔστιν ἔτι πλήν ἐμοῦ ἀναγγέλλων πρότερον καὶ ἔσχατα πρὶν αὐτὰ γενέσθαι ist nicht nur wegen seines Anklanges an Apok. 1, 17 interessant, sondern vor allem wegen seiner Verwandtschaft mit dem πρὸ τοῦ γενέσθαι im Joh. Ichwort 13, 19 und dem πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι Joh. 8, 58.

48, 12 Ἐγὼ εἰμι πρῶτος καὶ ἐγὼ εἰμι εἰς τὸν αἰῶνα hat wegen der zwei prädik. Aussagen wieder johanneischen Klang.

51, 12 u. 15 enthält nichts über die bisherigen ἐγὼ εἰμι Worte hinausgehendes. Die Übersicht wäre nicht vollständig, wenn wir nicht noch die durch μὴ φοβοῦ, ἐγὼ (εἰμι) eingeleiteten Gottesprüche 41, 10. 14; 43, 1. 5, erwähnten, vgl. Joh. 6, 21; Apok. 1, 17.

Schon inhaltlich konstatierten wir zum Spruch vom lebendigen Wasser interessante Anklänge an Deuterojesaja. Jetzt fügen wir hinzu: stilistisch ist Deuterojesaja — daneben ist etwa noch Ex. 3, 14 zu nennen — ein Vorläufer für das πιστεύετε (γινώσχετε) ὅτι ἐγὼ εἰμι, also für den absoluten Gebrauch der Formel bei Joh., sowie für das μὴ φοβοῦ (-εἶσθε), ἐγὼ . . . Dazu kommen Wortberührungen wie ἐγὼ πρῶτος, πρὸ τοῦ γενέσθαι. Neben dem ἐγὼ εἰμι findet sich auch σὺ εἶ. z. B. 43, 1 auch Wendungen wie εἰς αἰῶνα

Stellt das ἐγώ εἰμι den joh. Jesus fast in eine Linie mit dem bei Deuteroces. redenden Jahve, so wird er andererseits durch Aussprüche wie 8, 28 ἀπ' ἐμοῦ ποιῶ οὐδέν oder: καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ, ταῦτα λαλῶ dem παῖς θεοῦ, den Gott berufen hat, dem er seine Worte in den Mund legt (Jes. 51, 16) angeglichen. Beachtung verdient bei Deuterocesaja die Bezeichnung Jahves als σωτήρ z. B. 45, 15; 21 und βασιλεύς, sowie das Vorkommen der Vokabeln αἰώνιος, σώζεσθαι, ἀλήθεια, ἐδόξα, Wendungen wie ἀπ' ἀρχῆς u. a. Aufs Ganze gesehen ist jedoch die stilistische Form der Ichaussagen eine andere. Die deuterocesajanischen Ichaussagen sind reine Majestätsaussagen oder reine Verheißungsaussagen, welche in beiden Fällen die Allmacht Gottes dokumentieren sollen; nirgends sind es Aussagen, — man mag sich darüber wundern, weil sich doch anderswo, namentlich im Deuteronomium, solche finden, z. B. Deut. 30, 15 ff. — welche die Erlangung des Heils, des Lebens, des Wohlergehens an das Verhalten des Menschen knüpfen. Die Verbindung der Selbstaussage mit einer an das Verhalten des Menschen geknüpften soteriologischen Zusage, also das für Johannes recht eigentlich Charakteristische, läßt sich eigentümlicher Weise in keinem der deuterocesajanischen Gottessprüche feststellen. Ich habe eine solche Heilszusage (im Anschluß an eine Wesensaussage) bei Deuterocesaja nur an einer Stelle, und zwar im Zusammenhang mit einer Er-Prädikation gefunden, nämlich im bekannten eindrucksvollen Ausspruch Jes. 40, 28—31.

v. 28. „Ein ewiger Gott ist Jahve, der Schöpfer der Enden der Erde!

Er wird nicht müde noch matt; seine Einsicht ist unerforschlich.

v. 29. Er gibt dem Müden Kraft und dem Ohnmächtigen Stärke in Fülle...

v. 30. Mögen Jünglinge müde werden und Männer straucheln:

v. 31. Die auf Jahve harren, gewinnen neue Kraft...

Sie laufen und werden nicht matt, sie wandeln und werden nicht müde.“

Die zweite Hälfte des Prophetenwortes (v. 31) ist eine Heilsverheißung, die dazu, ganz wie in vielen johanneischen Beispielen, durch einen Partizipialsatz (hebr. und griech.) eingeleitet wird. Das

Satzgefüge enthält also beide charakteristischen Elemente, freilich in besonders schwingvollem deuterojesaianischem Pathos, nicht in der schmucklosen, schlichten Form des Joh.-Evangeliums. Wir können dieses Prophetenwort gewissermaßen als eine Keimzelle des späteren soteriologischen Typus bezeichnen.

Zu den johanneischen antithetischen Parallelaussagen nach dem Schema

ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον,
ὁ δὲ ἀπειθῶν οὐκ ὄψεται ζωὴν, vgl. S. 207 f.

lassen sich bei Deuterojes. keine wirklichen Analogien finden. Wenn sich hie und da Gegenüberstellungen einer positiven und einer negativen Aussage finden (oder umgekehrt), so haben sie nicht diese kurze Form, sondern sind durch eine gewisse Weitschweifigkeit und Formlosigkeit gekennzeichnet, man vergleiche z. B. 43, 22—25 oder die soeben zitierte Stelle 40, 30 f.⁵⁵

Explikative οὗτος-αὕτη-τοῦτο Sätze (vgl. S. 206), die für meditierendes Denken charakteristisch sind, fehlen bei diesem unphilosophischen Propheten vollständig.

Wir wenden uns der Psalmendichtung zu.

Dem Charakter der Psalmen als Gebets- und Loblieder entsprechen die Formen der Du- und Er-Prädikationen resp. der Anaklese und Aufzählung der Heilstaten. Es finden sich auch Mischformen. Die Verbalprädikationen („Er liebt Gerechtigkeit und Gericht... Durch sein Wort ist der Himmel gemacht etc.) sind natürlich in der Überzahl. Doch finden sich auch Gottesprädikationen mit einem *nomen praedicati*.

Beispiele für den Du-Stil sind:

ψ 24, 5 LXX: ὁδήγησόν με ἐπὶ τὴν ἀλήθειάν σου
καὶ διδάξόν με, ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς ὁ σωτήρ μου.

ψ 43, 5: σὺ εἶ αὐτὸς ὁ βασιλεύς μου καὶ ὁ θεός μου

ψ 117, 28 θεός μου εἶ σύ, καὶ ἐξομολογήσομαι σοι

θεός μου εἶ σύ, καὶ ὑψώσω σε...

ψ 139, 7 εἶπα τῷ κυρίῳ· θεός μου εἶ σύ...

Hierzu vgl. das Thomas Bekenntnis Joh. 20, 28.

⁵⁵ Doch vergl. z. B. den Schluß des Deborahliedes Jud. 5, 31: „So müssen zu Grunde gehen alle deine Feinde, Jahve! Aber die ihn lieb haben, sind wie der Aufgang der Sonne in ihrer Pracht!“ sowie die spätere Psalmendichtung und die Weisheitssprüche.

Auf den Messiaskönig bezieht sich

ψ 2, 7 ... υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

Beispiele für den Er-Stil sind:

ψ 17, 3 (LXX): κύριος στερῶμα μου καὶ καταφυγή μου καὶ ῥύστης μου
... καὶ ἐλπῶ ἐπ' αὐτόν.

23, 1 Jahve ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln (LXX
übersetzt dagegen: κύριος ποιμαίνει με).

26, 1 κύριος φωτισμός μου καὶ σωτήρ μου, τίνα φοβηθήσομαι;

46, 2 ὁ θεὸς ἡμῶν καταφυγή καὶ δύναμις...

διὰ τοῦτο οὐ φοβησόμεθα...

46, 3 LXX: ὅτι κύριος ὕψιστος φοβερός,

βασιλεὺς μέγας ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν.

ψ 84, 12 (nach dem masorethischen Text):

Denn Jahve ist Sonne und Schild,

Jahve gibt Gnade und Herrlichkeit...

... wohl dem Menschen, der auf Dich vertraut.

Aus den angeführten Beispielen ist zu sehen, daß die Anklänge an den johanneischen Stil gering sind. Einige Prädikatsnomina (Hirt, φωτισμός, σωτήρ, βασιλεύς) erinnern freilich an die joh. Christusprädikate. Das Thomasbekenntnis ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου hat den Tonfall der Psalmen. Jedoch für den typischen soteriol. Nachsatz im Anschluß an die Ich-, Du- oder Erprädikation findet sich kein eigentliches Beispiel. Immerhin ist zu beachten: wie das aus den angeführten Er-Prädikationen ersichtlich ist, folgt diesen in der Mehrzahl der Fälle ein abschließender Nachsatz, der den Heilsbesitz oder die Heilszuversicht ausdrückt, wenn auch diese Heilszuversicht niemals, wie bei Joh., an eine Vorbedingung geknüpft wird, sondern stets bedingungslos ausgesprochen wird. Man vergleiche die Aussagen: „(Der Herr ist mein Hirte), mir wird nichts mangeln“, (der Herr ist mein Licht und mein Heiland), vor wem soll ich mich fürchten“, ... „auf ihn will ich hoffen“, „daraus fürchten wir uns nicht“ etc. Ps. 84, 12 kleidet sich die Heilszuversicht in die Form des Makarismus: „Wohl dem Menschen, der auf Dich vertraut“, vgl. auch Ps. 34, 9 „Schmecket und sehet, daß Jahve gütig ist: wohl dem Manne, der auf ihn vertraut.“ Ps. 112, 1 u. 2. verbindet mit der Seligpreisung eine konkrete soteriologische (im alttestamentlichen

Sinn) Verheißung: „Wohl dem Manne, der Jahve fürchtet... Seine Nachkommen werden gewaltig auf Erden sein, das Geschlecht der Frommen wird gesegnet sein. Fülle und Reichtum ist in seinem Hause und seine Gerechtigkeit besteht für ewig (LXX: εἰς τὸν αἰῶνα τῶν αἰώνων). Ganz ähnlich Ps. 1, 1—3: „Wohl dem Manne, der nicht wandelt im Rate der Gottlosen... Der ist wie ein Baum, gepflanzt an Wasserläufen etc. und Ps. 84, 5—8, doch fehlt in den drei letzten Fällen die Anlehnung an eine Wesensaussage, eine Gottesprädikation. Die einzigen Fälle, wo sich soteriologisch getönte Nachsätze in Anlehnung an eine Wesensprädikation feststellen lassen, sind also Ps. 84, 12 und 34, 9. In den Psalmen lassen sich somit höchstens Ansätze, nicht Parallelen zu der Stilform der johanneischen Ichrede entdecken. Charakteristisch ist, daß die Heilsverheißung, häufiger als bei Deuterjesaja, (nämlich in der Makarismen) den Heilsbesitz an eine Bedingung („wer Jahve fürchtet“, „wer auf Jahve vertraut“, „wer nicht wandelt im Rate der Gottlosen“ etc.) knüpft.

b) Eine besondere Gattung der alttestamentlichen Literatur späteren Datums bilden bekanntlich die Weisheitssprüche. Da wir innerhalb desselben manche inhaltliche Berührungen mit den Reden des vierten Evangeliums konstatieren konnten (vgl. S. 231), liegt der Gedanke an etwaige stilistische Berührungen nahe. In der Tat findet sich denn auch hier besonders reiches Vergleichsmaterial, vor allem zu den johanneischen Doppelsprüchen (Antithesen). In der Weisheitsliteratur erfreut sich eine Art der *mešalim* besonders großer Beliebtheit, nämlich diejenige, in welcher analoge Vorgänge und Situationen aus der Welt der Dinge und dem Menschenleben vergleichsweise neben einander gestellt werden. Daneben finden sich aber auch, namentlich in den Proverbia, antithetische Parallelismen, deren beide Hälften (wie bei Joh.) eine prinzipielle Wahrheit in doppelter, und zwar gegensätzlicher Formulierung ausdrücken (vgl. S. 207 f). Die schlichte Großartigkeit der johanneischen Antithesen wird hier freilich nicht erreicht. Einige Beispiele:

Gerechtigkeit erhöht ein Volk, die Sünde aber bringt die Nationen ins Verderben (Prov. 14, 34).

Böse Menschen verstehen nichts vom Recht, aber die, welche Jahve suchen, verstehen alles (Prov. 28, 5).

Wer sein Vergehen verheimlicht, wird kein Gelingen haben, wer sie aber bekennt, wird Barmherzigkeit erlangen (Prov. 28, 13).

Beim Siraciden und in der Sapientia Salomonis sind die antithetischen Parallelismen seltener. Auch zum Ichstil der Rede lassen sich in der Weisheitsliteratur Beispiele anführen, und zwar ist er hier nicht mehr Jahve, der im Ichstil redet, sondern die Weisheit. In Betracht kommen vor allem folgende Stellen:

Prov. 8, 12 (LXX): Ἐγὼ ἡ σοφία κατεσκήνωσα βουλήν,
καὶ γνώσιν καὶ ἔννοιαν ἐγὼ ἐπεκαλεσάμην.

Prov. 8, 17 (LXX): Ἐγὼ τοὺς ἐμὲ φιλοῦντας ἀγαπῶ,
οἱ δὲ ἐμὲ ζητοῦντες εὕρησουσιν.

Nimmt man 8,35.36 hinzu, so haben wir bereits annähernd eine Analogie zur johanneischen Ichpredikation mit soteriol. Nachsatz:

αἱ γὰρ ἔξοδοι μου ἔξοδοι ζωῆς,
καὶ ἐτοιμάσεται θέλησις παρὰ κυρίου

und negativ v. 36:

οἱ δὲ εἰς ἐμὲ ἀμαρτάνοντες ἀσεβοῦσιν τὰς ἑαυτῶν ψυχὰς.

Auf die inhaltliche Berührung der Stelle Prov. 8, 22 ff mit dem johanneischen Prolog ist in letzter Zeit häufig hingewiesen worden. Von der Berührung mit Joh. 8, 58 πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμι ist an anderer Stelle die Rede.

Wohl die größte Annäherung an den johanneischen Redetypus, die sich überhaupt in der alttestamentlichen Literatur finden läßt, haben wir Jes. Sirach 24, 17 ff.

v. 17. Ἐγὼ ὡς ἀμπελος ἐβλάστησα χάριν,
καὶ τὰ ἀνθή μου καρπὸς δόξης καὶ πλούτου

v. 21. οἱ ἐσθιόντές με ἔτι πεινάσουσιν,
καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν.

v. 22. ὁ ὑπακούων μου οὐκ αἰσχυνθήσεται,
καὶ οἱ ἐργαζόμενοι ἐν ἐμοὶ οὐχ ἀμαρτήσουσιν.

Freilich verläuft hier die Ichrede nicht in der Form der direkten Identifizierung, sondern des Vergleichs (wie ein Weinstock...). Der 21. Vers. bietet in formaler Hinsicht eine volle Analogie zu johanneischen Aussprüchen wie z. B. 6, 35b, dabei ist aber der inhaltliche Unterschied zu beachten. V. 22 bietet aber nun wirklich einmal eine abschließende soteriologische Verheißung, eingeleitet durch einen Partizipialsatz,

ganz wie im Joh.-Evangelium. Vor allem haben wir hier und in den Proverbia Bestandteile einer Offenbarungsrede, wobei als Sprecher ein Sendbote oder Offenbarungsträger Gottes, ein göttliches Mittelwesen erscheint. Es läßt sich also abschließend sagen: in der jüdischen Weisheitsliteratur findet sich vereinzelt, wenn auch keine vollständige Parallele, so doch ein wirklicher Ansatz zum vollen johanneischen soteriologischen Redetypus.

c) Die rabbinische Literatur. In die nächste Nähe zur rabbinischen Literatur des II nachchr. Jh., vor allem der rabbinischen Kommentare Mechiltha und Sifre, hat das Joh.-Ev. Schlatter⁵⁶ zu rücken versucht; einiges Material haben auch Fiebig, Billerbeck und Odeberg beigesteuert. Bei Schlatter handelt es sich vor allem um sprachliche Ähnlichkeiten. Das von ihm beigebrachte Material ist reichhaltig und läßt im Großen und Ganzen erkennen, daß das Griechische des 4. Evangeliums sich, was gewisse sprachliche Ausdrücke und Wendungen betrifft, nicht allzuweit vom Hebräisch der Mechiltha und Sifre entfernt. Vieles bei Schlatter Angeführte ist freilich nichtssagend. Andere Gemeinsamkeiten wurzeln in der Abhängigkeit beider Schriften von der Sprache des A. T. Immerhin bleibt ein Rest übrig, der Beachtung verdient.

Joh. 1, 9 und sonst findet sich z. B. die Wendung (πάς), ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον. Schlatter zeigt, daß dieser Ausdruck dem in der Mechiltha häufigen hebräischen Ausdruck *kol-bāē-hā-ōlām* entspricht, der sich in verschiedenen Verbindungen findet, wie z. B. Errettung für alle, die in die Welt kommen, das Schreien aller, die in die Welt gekommen sind, Gott ernährt alle, die in die Welt kommen, richtet alle etc., Gott ist für alle, die in die Welt kommen. Auf dieselbe Weise läßt sich das ἡ ὀπίσω μου ἐρχόμενος Joh. 1, 16 belegen.

1, 18 fällt die Wendung ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς auf. Ein paarmal heißt es in der Mehiltha: der im Schoß eines Gerechten (Gottlosen) aufwächst.

Im Ausdruck ἀπ' ἐμοῦ λαλῶ, ποιῶ (οὐδέν) haben wir schon oben eine für Joh. charakteristische Wendung erkannt. In der Mechiltha und Sifre findet sich mehrfach: „Nicht aus mir selbst sage ich es euch, sondern aus dem Munde Gottes.“

Joh. 1, 39 heißt es: ἔρχεσθε καὶ ἑψέσθε, 1, 46 und 11, 34: ἔρχου

⁵⁶ A. Schlatter, Die Sprache u. Heimat des vierten Evangelisten, 1902.

καὶ ἴδε. „Komm und sieh“ ist in der Mechiltha eine stabile Formel der Aufforderung (bô ūrêêh), vgl. Schlatter S. 30.

Die zu Joh. 3, 1 ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν φαρισαίων von Schlatter angeführten Parallelen „Ich bin aus den Torwächtern“, „Du bist aus den Sängern“, „mein Vater war aus den Großen Jerusalems“ u. a. sind ebenfalls beachtenswert.

Zum Ausdruck τιθέναι τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τινος (Joh. 10, 11. 15. 17) finden sich wichtige Analogien: Mose gab (nāthan) seine Seele für sie (Mech. zu Ex. 15, 1; 34b), Aaron gab seine Seele für seine Schwester (zu Ex. 15, 20; 44a), auch im Hinblick auf das Martyrium (zu Ex. 20, 5 und 31, 17).

Die Beispiele genügen, um zu zeigen, daß in der Tat eine Reihe z. T. recht auffallender johanneischer Wendungen ihre hebräischen Parallelen in der Mechiltha haben. Neben derartigen sprachlichen Wendungen lassen sich in der rabbinischen Literatur auch Analogien zu gewissen rein stilistischen Elementen des Joh.-Ev. anführen. Vor allem ist hier noch einmal an die Unterbrechung der fortlaufenden Rede durch Zwischenbemerkungen gewisser Personen (bekannter Schriftgelehrter, Väter etc.) zu erinnern. Das johanneische: λέγει αὐτῷ Θωμᾶς, λέγει αὐτῷ Φίλιππος, Ἰούδας, οὗχ ὁ Ἰσκαριώτης erinnert in seiner Kürze an die dem Talmudleser so überaus geläufigen: āmar rabbi Jōchanān, rabbi Jišmaēl etc., die jedesmal eine neue Meinung einleiten. Freilich sind in der rabbinischen Schriftauslegung die anonymen, vom Kommentator selbst konstruierten dialektischen Zwischenreden nicht weniger häufig (vgl. z. B. auch Paulus. Immerhin erinnern Stellen wie z. B. Joh. 7, 40 ff. mit dem Wechsel von Frage, Lehrmeinung und Schriftzitat stark an die rabbinische Diskussion in gewissen Mišnatrakten und midrašim. Doch ist nicht zu übersehen, daß manche der synoptischen Streitreden in formaler Hinsicht den rabbinischen Dialogen näher stehen als die johanneischen, vgl. z. B. Mk. 7, 10 ff.; 12, 18 ff.

Zurückschauend ist zu sagen, daß die sprachlichen und stilistischen Berührungen mit der rabbinischen Literatur bemerkenswert sind. Und doch fällt eines auf: unter den von A. Schlatter, Billerbeck und Odeberg gesammelten Parallelen findet sich, so weit ich sehe, auch nicht eine, die in ihrer Struktur an die sog. jōkonneischen Kernworte erinnerte. Weder gibt es da welche Analogien zu den soteriologisch ausklingenden Ichworten, noch zu den johanneischen Antithesen. Auch explikative οὐτος-Sätze und

Kettenbildungen habe ich nicht entdecken können. Kurz, die zum Teil wirklich bemerkenswerten Analogien beziehen sich mehr auf einzelne sprachliche Wendungen des Joh.-Evangeliums, nicht so sehr auf den Stil als Ganzes. Es ist das sekundäre Element der johanneischen Meditationen, das gewisse Anklänge aufweist, nicht der primäre Bestand der typischen Kernworte, der Offenbarungswörter *ῥήματα*. Will man von einer johanneischen „Schulsprache“ reden, so kann diese recht nahe an die rabbinische herangerückt werden. Unberührt davon bleiben die zentralen johanneischen Offenbarungsworte. Daß diese einfach auf dem Boden der rabbinischen Stilformen gewachsen sein könnten, scheint ausgeschlossen. Die Stilformen der rabbinischen Schriftauslegung und Dialektik atmen den Geist des rabbinischen Schulbetriebs. Die schlichten und zugleich erhabenen, von allen dialektischen Spitzfindigkeiten weitab liegenden großen johanneischen Offenbarungsworte verraten einen ganz anderen Ursprung.

d) Eine weitere Gruppe, die für uns auch stilistisch von großem Interesse ist, bildet das *gnostische und gnostisch beeinflusste Schrifttum*. In erster Linie kommen hier wegen der unzweifelhaften sachlichen Berührungen die mandäische Literatur und die Oden Salomos in Betracht. Die Oden Salomos sind poetische Schöpfungen, in denen hie und da echtes religiöses Erleben in lyrischer Tönung zu Worte kommt. Jedoch hat die Gestaltungskraft des Dichters häufig ihre Grenzen. Das liegt zum großen Teil daran, daß er nicht nur Erlebtes schildern, sondern zugleich auch eine Lehre verkünden will; vor allem sind es gewisse Schlagworte, die zum sprachlichen Inventar des Autors gehören und seine Gestaltungskraft hemmen. Wir erinnern an die bildhaften Vorstellungen wie: Milch der Mutterbrust, Honig, Becher des Herrn (für geistige Speise), „Abgründe“, die „versiegelt“ werden, „Brief“ des Heils, Zither (Harfe) des Herrn, „Bande“ des Todes etc. Vorstellungen wie diejenigen von „oben und unten“, von der „Wahrheit, die frei macht“, vom Licht, vom Logos rücken die Oden in eine gewisse Nähe des Joh.-Evangeliums. Vgl. die Parallelen zum Wasser des Lebens, der Pforte u. ähnl., die wir bereits registriert haben (S. 232 f.).

Der Angelpunkt, um den das religiöse Bewußtsein des Dichters kreist, ist die Gewißheit der erlangten Erlösung, der Jubel über das ihm geschenkte Heil. Es läge nahe, hier, wo wir jedenfalls vor einem der ältesten Denkmäler christlicher Liederdichtung stehen,

Anzeichen einer neuen Stilbildung zu finden. Jedoch diese Erwartung wird getäuscht. Rythmus und Bau der Rede bewegt sich in den uns aus den Psalmen und z. Tl. aus der Weisheitsliteratur geläufigen Formen: Zweiteilung des Gedankens resp. Parallelismus membrorum, Lobpreis und Anrufung in der Du-Form, Schilderung des eigenen Erlebens in der Ich-Form der Rede. Einmal tritt Christus als der Redende auf: er ruft die geplagten Seelen und schildert sein eigenes geduldiges Leiden (31,6—13). Die Rede verdichtet sich nicht zu einem ἐγώ εἰμι. Spruch, nur eine gewisse Annäherung an diese Form läßt sich feststellen: „Ich stand unerschüttert, wie ein starker Fels.“ Zu der Form vgl. Prov. 24 (oben). Ode 33. tritt die Gnade im Bilde einer Jungfrau auf und ruft die Menschen zur metanoia, um in sie eingehen zu können. An einer anderen Stelle (Ode 38, 10 ff) redet die personifizierte Wahrheit ganz wie die Weisheit in der Weisheitsliteratur; es finden sich auch einige Ansätze zum sog. soteriologischen Schlußsatz, eingeleitet durch die aus dem 4. Ev. bekannte partizipiale Konstruktion:

33,12: Die mich anziehen, werden keinen Schaden nehmen, sondern die neue, unvergängliche Welt gewinnen. (Aus der Rede der Charis.) Ähnlich, nur in der dritten Person, 22, 13,14:

Denn der Herr tat seinen Weg kund und breitete seine Gnade aus: die ihn erkannt haben, kennen seine Heiligkeit.

Ganz ähnlich 34,6:

„Die Gnade ist geöffnet zu eurer Erlösung;

Glaubet, so werdet ihr erlöst werden und leben!“ Nur daß hier das Partizip durch den Imperativ ersetzt ist (wie Joh., 15,4).

Das Lied von der Lebensquelle des Herrn (Ode 30) schließt mit einem Makarismus, der den Geist der unter a) angeführten Psalmenstellen atmet. 30, 5—7 heißt es:

v. 5. Denn sie (d. h. die Lebensquelle) quillt von den Lippen des Herrn,

v. 7. Selig, die aus ihr getrunken und sich an ihr gelabt haben!

Wir sehen also, daß die Oden Salomos, obgleich sie ins II nachchristliche Jh. gehören, was die Stilbildung anbetrifft, in keiner Weise über die Psalmen hinausgehen. In der Weisheitsliteratur (Proverbia) waren die Ansätze zum „johanneischen“ Stil stellenweise stärker als hier. Was die Stilbildung anbetrifft, gehören also die Oden in ein vorjohanneisches Stadium.

e) Die mandäische Literatur.

Wie bekannt, sind nach wie vor einige Forscher geneigt, zwar nicht in der mandäischen Literatur als Ganzes, d. h. in ihrer jetzigen Gestalt, sondern in der ihr zugrundeliegenden Tradition, besonders in der Lehre vom Kommen des „Offenbarers“ in die Welt, seiner Offenbarungspredigt über die Lichtwelt und die Heimführung der Seelen, Dokumente eines „Urmandaismus“ zu erblicken, der in ein vorchristliches Stadium zurückreicht⁵⁷. Wir haben uns davon überzeugen müssen, daß Berührungen des Vorstellungsmaterials kein sicheres Urteil über ein zeitliches *prius* oder *posterius* ermöglichen, falls nicht andere wichtige Daten hinzutreten. Jetzt fragen wir uns, ob nicht von den Stilformen aus auf diese Frage einiges Licht fällt.

Bultmann hat zuerst aufs Eindrucksvollste gezeigt, und unser an der Herausarbeitung der johanneischen Stilformen geschärfter Blick bestätigt es aufs Neue, daß zu den Offenbarungsreden des Joh.-Ev. eine besonders nahe Berührung nicht nur hinsichtlich des Gebrauchs gewisser Bildmotive (Hirt, Weinstock, Gesandter) und Begriffe (Wahrheit, Leben, Licht) besteht, sondern auch in bezug auf gewisse Stilformen.

„Der Gesandte des Lichts bin ich;

Ein jeder, der seinen Duft riecht, erhält Leben.“ (G. R. II 3).

„Ein Weinstock sind wir, des Lebens Weinstock,
Ein Baum, an dem keine Lüge ist.

.....
Ein jeder, der Umkehr tut, dessen Seele soll nimmer abgeschnitten werden.“ (Daselbst.)

„Ein Hirte bin ich, der seine Schafe liebt⁵⁸.

.....
Ein Hirte bin ich, dessen Schiff bald kommt...

Ein jedes, das auf meinen Ruf gehört hat...

⁵⁷ Vgl. namentlich die Einleitung M. Lidsbarski's zum Ginza (1925) und den mehrfach zitierten Aufsatz R. Bultmanns in ZNW 1925.

⁵⁸ Der an Anklängen an Joh. 10 überaus reiche Text ist in letzter Zeit häufig abgedruckt worden, so daß er hier als Ganzes nicht wiederholt zu werden braucht.

das fasse ich mit meinen beiden Händen und bringe es zu mir in mein Schiff.

Wer auf meinem Ruf nicht hörte, der versank.“

(Johannesbuch, Kap. 11.)

„Ein Fischer bin ich, ein Fischer, der unter den Fischern erwählt ist...“

Ein Fischer der Seelen bin ich, die das Leben bezeugen.

Er sagt zu ihnen: wenn ihr kommt, werdet ihr von den stinkenden Vögeln errettet werden.“

(Johannesbuch, Kap. 36.)

„Der Schatz bin ich, der Schatz des Lebens.“

Wer sich durch mich aufklären und belehren läßt, steigt empor und schaut den Ort des Lichts

Wer sich nicht durch mich aufklären und belehren läßt, der wird abgeschnitten...“

(Johannesbuch, Kap. 57.)

Auf den ersten Blick ist es klar, daß die Analogie der Stilform in den angeführten Beispielen weit über alles bisher beobachtete hinausgeht. Es begegnen uns hier, genau wie im Johannesevangelium, in enger Verknüpfung untereinander, drei besonders charakteristische Stilelemente:

1) die Ichaussage, 2) der soteriologische Nachsatz, eingeleitet durch die Partizipialkonstruktion, hier und da verbunden mit jeder ($\pi\acute{\alpha}\varsigma \delta\epsilon\dots$), 3) das negative Korrelat zur positiven Aussage.

Der überaus häufig begegnende refrainartige feierliche Abschluß: „Und das Leben ist siegreich“ resp. „Und das Leben siegt über alle Werke“ erinnert an den Abschluß der Abschiedsreden Jesu Joh. 16, 33.

Hinzu kommt noch die Iteration der Hauptaussage: Ein Hirte bin ich, der seine Schafe liebt... Ein Hirte bin ich... Ebenso: Ein Fischer bin ich... Ein Fischer bin ich, der unter den Fischern erwählt ist... Ein Fischer bin ich des großen Lebens (Johannesbuch, K. 36, 37.). Ferner: „Der Schatz bin ich, der Schatz des Lebens... Der Schatz bin ich... Von jeher erleuchtete ich die Uthras usw. (Johannesbuch, K. 56, 57, 58, 59). Auch: „Der Gesandte des Lichts bin ich, den der Große in diese Welt gesandt

hat . . . Der Gesandte des Lichts bin ich, der wahrhafte Gesandte, an dem keine Lüge ist“ (G. R. II, 3 p. 64 ff). „Ein Māna bin ich des großen Lebens, ein Māna bin ich des gewaltigen Lebens, ein Māna bin ich des großen Lebens“ (G. L. II, 1. 2. 3. 4. und ff.).

Auch die für einige Abschnitte des Joh.-Ev. und des 1. Joh.-Briefs charakteristischen *Kettenbildungen*⁵⁹ nach dem Schema a—b, b—c, c—d; wobei a, b, und c hier Satzhälften (nicht nur Stichworte) bezeichnen, begegnen uns häufig in den strophisch gegliederten Partien des Ginza, z. B. GR II, 3.

Der Gesandte des Lichts bin ich . . .

Ein jeder, der seine Rede aufnimmt (a), dessen Augen füllen sich mit Licht (b).

Mit Licht füllen sich seine Augen (b), sein Mund füllt sich mit Lobpreis (c).

Mit Lobpreis füllt sich sein Mund (c), sein Herz füllt sich mit Weisheit (d).

Oder:

Preiset die Kraft des Mannes (a), an dem das Feuer sich nicht versündigt hat (b).

Das Feuer versündigte sich nicht an ihm (b): der Uthra glänzte in seinem Glanze (c).

In seinem Glanze glänzte der Uthra (c) und schuf einen Pfad für die Vollkommenen (d).

Für die Vollkommenen schuf er einen Pfad (d) und gewährt den Vollkommenen Heil (e).

Heil gewährt er den Vollkommenen (e) und gedenkt ihres Namens im Hause der Gewaltigen (f).

Es ist bei der weitgehenden Verwandtschaft des Vorstellungsmaterials auch stilistisch zunächst das *Gemeinsame*, das in die Augen springt. Jedoch wäre es einseitig, nur bei diesen Gemeinsamkeiten stehen zu bleiben. Bei der außerordentlichen Bedeutung, welche die Frage der gegenseitigen Beziehungen beider Religionskreise in der gegenwärtigen Diskussion erhalten hat, darf auch die andere Seite der Sache, d. h. das Vorhandensein bedeutender stilistischer *Differenzen* nicht übersehen werden.

⁵⁹ Vgl. oben S. 204 f.

Beachtung verdient vor allem Folgendes:

1) Während es in den johanneischen Ichworten stets heißt ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν, ἡ θύρα, ὁ ἄρτος, τὸ φῶς τοῦ κόσμου, d. h. das thematische Symbolwort stets den Artikel hat, also als bekannte Größe auftritt, überwiegt in den mandäischen Quellen die unbestimmte Fassung: Ein Hirte bin ich, ein Weinstock, ein Baum, an dem keine Lüge ist, ein Fischer, ein Māna bin ich des großen Lebens. Jedoch: der Gesandte des Lichts bin ich, der Schatz bin ich, der Schatz des Lebens, und in den mand. Liturgien (S. 67 f.) in der Du-Rede: Du bist der Vater . . . die Säule . . . der Weinstock . . . der große Baum . . . der Arzt . . . der Glanz . . .

2) Ein Analogon zum johanneischen ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς, ἡ ἄμπε-
λος ἡ ἀληθινή, τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν (1, 9), ὁ ἄρτος ὁ ἀληθινός
(6, 32) findet sich nur in der Selbstaussage des „Gesandten“: der
wahrhaftige Gesandte bin ich, an dem keine Lüge ist resp. der
Gesandte des Lebens bin ich, der Wahrhaftige . . . so zweimal GR
II, 3 (S. 59), aber auch: — Ein Weinstock sind wir, ein Baum, an
dem keine Lüge ist (!) Ferner: ich bin ein sanfter Rebstock, ich
bin ein einsamer Rebstock.

3) Zahlreiche Bildungen, die dem johanneischen soteriologi-
schen Verheißungssatz nahe verwandt sind, finden sich hier und da
verstreut in den Reden des Offenbarungsträgers, z. B. GL II, 20:

Ein Māna bin ich des großen Lebens . . .

Unter verborgenen Pflegern weilte ich . . .

Wer mit ihrem Segen gesegnet wird, geht
nicht zugrunde;

Wer ihre Rede hört, kommt nicht zu Falle.

Besonders häufig findet sich dieser Typus in den Offenbarungs-
reden des Johannesbuchs, z. B. Kap. 43—60. Nicht überall hat er
sich zu einer reinen soteriologischen Verheißung herauskrystalli-
siert. Jedoch finden sich eindrucksvolle Verheißungssätze, sowohl
in der Form der Seligpreisung, z. B. Kap. 56 (Schluß):

Selig und abermals selig, wer sich von der Welt absondert;

Er steigt empor und erblickt den Ort des Lichts . . .

als auch mit den uns bekannten relativen und konditionalen Vor-
dersätzen, z. B. Kap. 57.

Der Schatz bin ich, der Schatz des Lebens . . .

Wer mich, den Lebensschatz, anzieht, liebt nicht Weib und
Kind, liebt nicht Gold und Silber . . .

Wenn er eine reine Last trägt, wird er zu den Männern erprobter Frömmigkeit gerechnet...

Wer sich durch mich aufklären läßt, steigt empor und schaut den Ort des Lichtes.

Wer sich nicht durch mich... belehren läßt, wird abgeschnitten und fällt in das große Süf-Meer.

Häufig sind die soteriologischen Sätze in doppelter Form, derjenigen der Verheißung und derjenigen der Drohung, die den johanneischen Doppelsätzen verwandt sind, man vergleiche z. B. den Schluß des vorhergehenden Zitats. Es seien noch einige Beispiele angeführt:

Johannesb. K. 50 (S. 180):

Heil dem, der gehört hat und gläubig geworden ist; er steigt empor zum Ort des Lichtes...

Die Frevler, die gehört haben, aber nicht gläubig geworden sind, die richten ihr Antlitz zum Orte der Finsternis.

Johannesb. K. 54 (Schluß):

Ein jeder, der auf diese verborgene Rede... hört, o welcher Ort ist ihm hergerichtet!

Wer aber nicht auf sie horcht und hört, — welche Pein harret seiner im Orte der Finsternis!

Johannesb. K. 54 (S. 210):

Wer fest und standhaft bleibt, wird auf den Pfaden der Kušta (Wahrheit) zum Orte des Lichts emporsteigen;

Wer nicht fest und standhaft bleibt, geht am Ende der Welt zu Grunde.

Solcher Beispiele ließen sich viele anführen. Die Doppelsprüche sind vielfach zur konventionellen Stilform geworden, in die sich die dualistische Lehre vom Heilsweg kleidet.

Im Unterschied vom Joh.-Ev. jedoch finden sich diese Verheißungs- und Drohsätze nur selten in direktem Anschluß an die sonst so häufigen Ichprädikationen. Ein vereinzelt Beispiel (aus der Rede vom Schatz des Lebens) haben wir soeben angeführt. In der Fischerrede finden wir sie nirgends. In der Hirtenrede, nur mehr oder weniger zufällig, ohne feste stilistische Prägung:

Ein jedes (Schaf), das auf meinen Ruf gehört und auf meine Stimme geachtet und seinen Blick mir zugewandt, das fasse

ich mit meinen beiden Händen und bringe es zu mir in mein Schiff...

Wer auf meinen Ruf nicht gehört, der versank.

(Johannesb., K. 11).

Als wirklich organisches und dabei festgeprägtes, von der Architektonik der Ichrede nicht zu trennendes Element findet sich der Verheißungssatz (ohne negatives Korrelat) in der schon mehrfach zitierten strophisch aufgebauten Ichrede des Gesandten des Lichtes resp. Lebens (G. R. II, 3).

Ich sandte einem Ruf in die Welt hinaus:
Jedermann gebe auf sich selber acht.
E i n j e d e r, der auf sich selber acht gibt,
Wird aus dem verzehrenden Feuer errettet werden.

Der Gesandte des Lichtes bin ich; e i n j e d e r der seinen Duft
riecht, erhält Leben.

E i n j e d e r, der seine Rede in sich aufnimmt,
dessen Augen füllen sich mit Licht.

Der wahrhaftige Gesandte bin ich, an dem keine Lüge ist...
E i n j e d e r, der seinen Duft riecht, erhält Leben.

Ein Weinstock sind wir, des Lebens Weinstock...
E i n j e d e r, der seine Rede hört, dessen Augen füllen sich
mit Licht.

E i n j e d e r, der Umkehr tut, dessen Seele soll nimmer abge-
schnitten werden.

In den angeführten Beispielen zeigt sich bei aller wesenhaften Verwandtschaft, die ihre Wurzel offenbar in der gleichen soteriologischen Situation — Auftreten des Gottgesandten, Dualismus des Heils- und Unheils (Licht und Finsternis), Notwendigkeit der Entscheidung hat, auch der große Unterschied: in der mandäischen Literatur ist fast überall das negative Korrelat, die Androhung der Verdammnis resp. des Untergangs in der Finsternis, des „Abgeschnittenwerdens“ zum Dogma erhoben, während es in den johanneischen Stammworten nirgends begegnet (im Weinstockgleichnis nur leicht anklingt). Wo das Negativum, wie in dem Hym-

nus des Lichtgesandten G. R. II, 3 zurücktritt (jedoch beachte man die letzte Strophe!), fällt die stereotype Form und die refrainartige Wiederholung der soteriologischen Verheißung auf; ob es zum Vorhergehenden paßt oder nicht — es heißt stets: ein jeder, der seinen Duft (des Gesandten!) riecht, der seine Rede höret (auch diejenige des Weinstocks!!), erhält Leben, dessen Augen füllen sich mit Licht. Genau ebenso überraschend, ohne logische Verbindung mit dem Vorhergehenden, wiederholt sich der Zusatz „an dem keine Lüge ist“.

4) Die hervorstechendste aller Stildifferenzen ist wohl die außerordentlich breite Anlage und der Wortreichtum der mandäischen Ichprädikationen. Man vergleiche z. B. die breite Ausmalung und Ausspinnung der Hirtenrede, der Fischerrede, der Mānareden, der Schatzrede, auch des soeben besprochenen Hymnus. Kehrt das „Ich bin“ in jeder Bildrede des Joh.-Evangeliums ein- bis zweimal, höchstens dreimal wieder (Ich bin das Brot, der Hirt), so in den mandäischen Texten nicht selten zehn- und zwanzigmal. Dasselbe gilt auch von den übrigen stereotypen Ausdrücken. Das Bedürfnis immer wieder die Erhabenheit, oder den Sieg des „großen Lebens“, des großen Māna, oder die Wahrhaftigkeit seines Gesandten hervorzuheben, den Namen des großen Lebens zu verherrlichen, führt zu Wiederholungen, welche alles, was sich davon im Joh.-Evangelium findet, in den Schatten stellen. Das didaktische und liturgische Moment, dessen Zweck die Einwirkung auf die Gläubigen und Ungläubigen ist, fühlt man hier noch viel stärker heraus, als aus dem Evangelium. Die Bindung an die reale Sphäre, die den Ausführungen des Evangeliums bestimmte Grenzen zieht, fehlt hier vollständig. Das alles ist in Betracht zu ziehen, wenn man an die Frage über die gegenseitige Abhängigkeit resp. über die Priorität der Stilformen herantritt.

Was sich für die Priorität der mandäischen Formensprache anführen läßt, ist nur ein Weniges. Zunächst vielleicht die strengere Durchführung des kettenartigen Aufbaus in der mandäischen Strophe, die wir oben durch mehrere Beispiele illustriert haben. Der Vergleich dieser Kettenarchitektonik in den poetischen Bestandteilen der mandäischen Literatur mit den verhältnismäßig dürftigen Beispielen dieser Stilform im 4. Evangelium und 1. Joh.-Brief, könnte vielleicht zur Annahme verleiten, daß der Mandäismus hier eine Stilform aufbewahrt hat, die älter

als unser Evangelium ist und den johanneischen Stil leicht beeinflußt hat. Jedoch ist dieser Schluß durchaus nicht zwingend. Ebenso gut könnten, umgekehrt, in den johanneischen Kettensprüchen Ansätze zu späteren religiösen Stilformen erblickt werden. Die Frage wäre jedenfalls weiterer Untersuchung wert. — Als mögliches älteres Stadium der Stilbildung kämen dann noch etwa die poetisch-liturgischen Anfangs- und Schlußbildungen der mandäischen Redeabschnitte in Betracht. Die Formel „Im Namen des großen Lebens“, mit welcher unzählige Redestücke der mandäischen Bücher beginnen, mag auf den ersten Blick vielleicht wegen ihrer Volltönigkeit ursprünglicher erscheinen, als die indirekten Hinweise der Joh.-Ev. auf den Gebrauch des Namen Gottes oder Christi, vgl. die Wendung ἐν τῷ ὀνόματι etwa Joh. 5, 43; 14, 13. 14; 16, 24. 26. Die gleiche Erwägung wäre dann auch auf die refrainartigen mandäischen Schlußformeln („Das Leben ist siegreich über alle Werke“, „Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich“, „Und gepriesen sei das Leben“) auszudehnen. Schließlich könnte auch die Frage aufgeworfen werden, ob nicht die bestimmte Form der johanneischen Ichaussagen: Ich bin der gute Hirte, der Weinstock etc., die Bekanntschaft mit dem unbestimmten Gebrauch („Ein Hirte etc.) bereits zur Voraussetzung haben.

Soweit ich zu sehen vermag, wäre dieses aber auch alles, was sich — dazu mit großer Vorsicht — für eine eventuelle Priorität des mandäischen Typus anführen ließe.

Dem gegenüber steht nun aber die ganz erdrückende Wucht der gegenteiligen Instanzen. Vor allem die Häufung und die nicht selten ins Maßlose gesteigerte Wiederholung gewisser charakteristischer Ausdrücke und liturgisch-poetischer Formen. Es gehört nicht allzuviel Scharfsinn dazu, in dem Wortreichtum und der beabsichtigten Feierlichkeit des Stils, in den refrainartigen Wiederholungen volltöniger Formeln ein für alle religiöse Formbildung charakteristisches sekundäres Stadium oder, vielleicht besser, einen für den „kirchlichen“ Gebrauch zugeschnittenen, für die Praxis ausgestalteten Typus religiösen Redestils zu erkennen. Es ist etwa dieselbe Erscheinung, welche einige Partien des Matthäusevangeliums, etwa die gehäuften Weherufe, oder die parallel aufgebauten Antithesen der Bergpredigt bieten, wenn man sie mit dem unreflektierten, ungekünstelten Aufbau einiger Markusworte oder dem epigrammatischen Charakter der älteren Logien vergleicht. Eine

noch bessere Analogie ist das liturgisch klangvolle, wortreiche Achtzehngebet der Synagoge in seinem Verhältnis zum Vater-Unser des Evangeliums. Es ist nicht schwer im ersteren alle Merkmale einer ausgebildeten Kirchlichkeit und entwickelten Gebetspraxis, einer Zurichtung für den Gebrauch festzustellen, der gegenüber in dem letzteren um so erhabener die Schlichtheit der Urlaute eines neuen Kindschaftsbewußtseins und die Urkraft eines neuen religiösen Sehnsens hervortreten.

Genau ebenso, wie die schlichtere Form der johanneischen Ichrede, lassen sich auch die schlichten aber kernigen johanneischen Verheißungssätze in keiner Weise aus den mandäischen Bildungen ableiten. Der verhältnismäßig kompliziertere, häufig gekünstelte Charakter der letzteren bedeutet ohne Frage Posteriorität. Das gilt auch von Summierungen und Aneinanderknüpfung verwandter Vorstellungen, wie z. B. der Aufzählung der wichtigsten Prädikate des Gesandten in den mand. Liturgien (vgl. das Zitat S. 260). Häufig tritt auch der spätere dogmatisch-kirchliche oder konfessionelle Charakter in den soteriologischen Sprüchen der mandäischen Reden hervor, so wenn vom „Abgeschnittenwerden“, vom „Bekleidetwerden mit dem Lichtgewandt“, von der Zuzählung zur Schar der Erwählten die Rede ist. Auch die zur Gewohnheit gewordene Hinzufügung des negativen Korrelats zum positiven Heilsatz gehört hierher, zumal wenn da wiederholt von dem „Ort der Finsternis“ und der „Pein“ die Rede ist. Folgt der soteriologische Nachsatz wiederholt auf die vorhergehende Ichprädikation, ohne logisch aus ihr hervorzuwachsen, wie das z. B. in dem Hymnus des Lichtgesandten der Fall ist, so liegt es nahe eine direkte Nachahmung der johanneischen Stilform anzunehmen.

Dasselbe scheint der Fall zu sein, wenn das Attribut „der wahrhaftige“ ziemlich unerwartet vor einem der geläufigsten Prädikate in den Ichreden tritt, wenn es z. B. heißt: „Der wahrhaftige Gesandte bin ich, „ein wahrhaftiger Weinstock bin ich, was doch nichts anderes als das etwas mißverständene, johanneische ἀληθινός zu sein scheint, oder wenn sogar gelegentlich der Weinstock (=Manda d'Häijé) als einer bezeichnet wird, „an dem keine Lüge ist“ (Ginza R. übers. v. Lidzbarski, S. 59, 36 ff. u. sonst).

Alles in allem: die größere Ursprünglichkeit, die ja zugleich größere Schlichtheit des Ausdrucks in sich schließt, ist auf Seiten der johanneischen Stammworte. Dabei ist es nicht so wichtig, ob

wir es mit einer direkten Beeinflussung durch das Evangelium — wie das in einzelnen Fällen deutlich ist — zu tun haben, oder nicht. Die Tatsache läßt sich nicht abweisen, daß die weit ausgesponnenen, poetisch ausgeschmückten Variationen eines und desselben Themas in den mandäischen Quellen spätere Bildungen sind (das Wort „spätere“ nicht nur im engeren chronologischen, sondern vor allem im morphologischen Sinn verstanden). Diese Erkenntnis schließt die Möglichkeit nicht aus, daß in einigen Fällen — ich denke hier vor allem an die Bildreden vom Hirten und Weinstock — beiden Varianten ein gemeinsamer Urtypus in der Form der Selbstprädikation eines Gottgesandten zugrunde gelegen haben mag. Es sind sogar einige Anzeichen vorhanden, daß dieses wirklich der Fall gewesen ist.

Die absolut gebrauchten johanneischen ἐγώ εἰμι - Aussagen, die schlichte, lapidare Kürze der meisten johanneischen Kernworte, sowie die klassischen Wesensaussagen über Gott im Evangelium und ersten Brief: πνεῦμα ὁ θεός, ὁ θεός ἀγάπη ἐστίν, ὁ θεός φῶς ἐστίν erweisen sich beim vergleichenden Studium mandäischer und johanneischer Texte als spezifisch johanneisches Gut, dem man keine mandäische Analogien an die Seite stellen kann.

f) Babylonisches und Aegyptisches.

Ed. Norden hat in seinem *Agnostos Theos*⁶⁰ versucht, nicht nur die verschiedenen Typen der Ich- und Du-Prädikationen vorzuführen, sondern auch die Wurzeln aufzuzeigen, aus denen sie abgeleitet werden können. In bezug auf die ἐγώ εἰμι und σὺ εἶ - Aussagen sucht er dieselben in den Selbstprädikationen der Götter und Könige des alten Ägypten und Babylon. Indirekt spricht Norden damit die Hypothese aus, daß im letzten Grunde — ebenso wie etwa die Ichprädikationen der ägyptischen Isis im hellenistischen Synkretismus — auch die Ichaussagen des vierten Evangeliums auf den Sakral- und Königsstil des alten Orient zurückzuführen seien. Diese Aufstellungen Nordens sind der Grund, warum wir dieses Kapitel nicht abschließen können, ohne wenigstens in Kürze die ägyptischen und babylonischen Ichaussagen zu streifen. Wir müssen hier, ohne eine selbständige Sichtung des Quellenmaterials vornehmen zu können, uns auf die leichter zugänglichen, bei Norden und in den religionsgeschichtlichen Textbüchern gesammelten Texte beschränken.

⁶⁰ S. 207 ff.

Ihren erneuten Abdruck können wir uns hier ersparen. Als gemeinsames Charakteristikum sowohl der babylonischen, als auch der ägyptischen Texte können wir die absolute Beschränkung aller Aussagen auf das eine souveräne Ich des Gottes oder Königs bezeichnen. Es ist der Stil des Absolutismus, der Majestät „an sich“ ohne Rücksicht auf die Empfänger oder Hörer. Abend und Morgen, Tag und Nacht, Himmel und Erde, Vergangenheit und Zukunft, Naturvorgänge und Kulturerrungenschaften — alles ordnet das redende Ich sich unter. Die wiederholte Bezeugung seiner absoluten Macht, von der alles lebt, während sie selbst niemand etwas schuldet, ist das Leitmotiv, das A und O der Rede. Anteil an dieser Macht kann aber nur der erlangen, der den Namen Gottes kennt. Diese überaus wichtige Rolle der Kenntnis des göttlichen Namens tritt besonders in den ägyptischen Texten hervor. Das Symbol, die Bildrede als Ausdruck des Wesens tritt hier noch ganz zurück.

Man kann somit sagen, daß uns hier gewissermaßen die Ich-prädikation in ihrer Reinkultur begegnet. Ich bin das und das, tue das und das, lasse das und das geschehen... keiner ist größer als ich... ist das charakteristische Schema der Rede. Durch maßlose Häufung und Steigerung der Aussagen soll offenbar der größtmögliche Effekt erreicht werden.

Das alles mag für die Entstehungsgeschichte des Ich-Stils bedeutsam sein. Für die Aufhellung des spezifisch-johanneischen Redetypus wirkt das garnichts ab. Das für Johannes Charakteristische: die Umbiegung des ontologischen Gedankens ins soteriologische, die Verbindung der Aussage über die Gottheit mit der Frage des Heilswegs für den Menschen, wozu wir gewisse Ansätze schon im Pentateuch, bei Deuterocesaja, in den Psalmen und in der Weisheitsliteratur fanden, fehlt hier vollständig. Das Schicksal des nach dem wahren Heilsweg fragenden Menschen ist für die Selbstprädikationen der ägyptischen und babylonischen Götter und Könige gleichgültig. Nirgends auch nur ein Ansatz zum Gedanken, daß das über alles erhabene Wesen des Redenden auch Kraft und Hilfe, Leben und Heil für andere bedeuten könnte. So sucht man denn hier vergeblich nach Parallelen zu den soteriologischen Verheißungssätzen des 4. Evangeliums oder zu ihrem negativen Korrelat. Das, was man den Heilandsstil des Joh. nennen könnte, auch die sittlichen Imperative als Auftakt zur Heilsverheißung, auch die Aufforderung, auf die Stimme zu horchen, sich der Leitung des

Rufenden anzuvertrauen, fehlt hier gänzlich. Der Ichstil der babylonischen und ägyptischen Texte ist der Ausdruck für die Majestät des Redenden in ihrem reinen Für-sich-sein.

Wir können damit unsere Übersicht über die Beziehungen des johanneischen Redetypus zu den Offenbarungsreden der religiösen Umwelt schließen. Der Überblick hat uns gezeigt, daß wir in den typischen johanneischen Kernworten ein spezifisch-christliches Stilgebilde vor uns haben. Ansätze dazu sind nicht so sehr in dem zeitlich näher liegenden rabbinischen Schrifttum oder im hellenistischen Synkretismus, als vielmehr in gewissen Büchern des Alten Testaments zu finden. Die auf den ersten Blick überraschenden Analogien, die in den mandäischen Texten vorzuliegen schienen, haben sich mit ganz wenigen Ausnahmen, die sich vorläufig einer sicheren Beurteilung entziehen, stilistisch als durchaus spätere, zum Teil wohl schon vom Christentum beeinflusste Bildungen erwiesen. Die nötige positive Unterlage für die Beantwortung der Ursprungsfrage des johanneischen Redetypus, vor allem der grundlegenden ῥήματα, konnten uns die Textproben nicht bieten.

Das zwingt uns dazu, schließlich unseren Blick auf die Urformen spezifisch christlicher Offenbarungszeugnisse zu richten.

IV. DER URSPRUNG DER JOHANNEISCHEN ICHREDE IN DEN URCHRISTLICHEN OFFENBARUNGSERLEBNISSEN.

Der Umstand, daß die theologische Forschung der letzten Jahrzehnte — gewiß nicht ohne reichen Gewinn — das Johannesevangelium immer wieder in die synkretistische Umwelt hineingestellt hat, ist der Grund gewesen, warum auch wir, auf der Suche nach Stilanalogien, unser Hauptaugenmerk bisher auf die Dokumente der religiösen Umwelt gerichtet haben. Die Berührungen mit dem nächstliegenden Gebiet, d. h. den übrigen neutestamentlichen Schriften, sind nur gelegentlich gestreift worden. Und doch liegt es verständlicher Weise nahe, die Frage zu stellen, ob der Schlüssel zur Lösung der Ursprungsfrage nicht am Ende gerade hier verborgen liegt.

Wir meinen zeigen zu können, daß dieses wirklich der Fall ist. Die Schrift, die uns den Schlüssel in die Hand gibt, ist die Apokalypse, wenn auch, wie wir sehen werden, zu den Aussagen dieses

Buchs die Zeugnisse der paulinischen Schriften, der synoptischen Evangelien und der Acta bestätigend hinzutreten.

Im 7. Kapitel der Apokalypse, das ebenso wie Teile des 14. Kap. und die beiden letzten Kapitel christlich überarbeitet ist, findet sich eine charakteristische *οὗτός ἐστιν*-Aussage. Es sind Offenbarungsworte im eigentlichen Sinn, die dazu dienen, dem Seher das Wesen der von ihm geschauten geheimnisvollen himmlischen Gestalten zu enthüllen.

7, 13 „Und einer der Ältesten hub also zu mir an: die hier in weiße Kleider gehüllt sind, wer sind es und woher sind sie gekommen?“

v. 14. Und ich sprach zu ihm: mein Herr, du weißt es. Und er sprach zu mir: „Diese sind es, die aus dem großen Leiden kommen (*οὗτοι εἰσιν οἱ ἐρχόμενοι . . .*) und ihre Kleider gewaschen haben und sie weiß gewaschen haben im Blut des Lammes . . .“

v. 16. Sie werden nicht mehr hungern und werden nicht mehr dürsten usw.

Das charakteristisch Biblische in dieser Aussage ist ihr Abschluß durch die schöne soteriologische Verheißung v. 16. 17. Das *οὐ πεινάσουσιν ἔτι οὐδὲ διψήσουσιν* klingt, obgleich wohl Zitat aus Jes. 49, 10, inhaltlich zugleich an Joh. 6, 35 an, desgleichen die *πηγαὶ ὕδατος ζωῆς* v. 17 an Joh. 4, 14.

Dokumentiert sich schon hier das *οὗτοι εἰσιν* als Offenbarungswort im eigentlichen Sinn, d. h. als *dictum* eines göttlichen resp. himmlischen Wesens, so ist das noch viel deutlicher bei den zahlreichen *ἐγὼ εἰμι* Aussagen der Apokalypse der Fall.

Das eindrucksvollste Beispiel ist hier die Eingangsvision Kap. 1. Nachdem schon der Prolog mit einem *ἐγὼ εἰμι*-Satz, in dem der allmächtige Gott sein ewiges Wesen enthüllt, abschließt, folgt die Christusvision 1, 10—20, die in der Selbstenthüllung des himmlischen Christus ihren Höhepunkt erreicht. Letztere lautet:

μὴ φοβοῦ· ἐγὼ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν, καὶ ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ἔδου. 1, 17. 18.

Der hier vorliegende eindrucksvolle *ἐγὼ εἰμι*-Satz ist aber gewissermaßen nur der gemeinsame Obersatz für die nun folgenden 7 apokalyptischen Sendschreiben an die 7 kleinasiatischen Gemeinden. Alle diese Sendschreiben sind, stilistisch betrachtet, Varianten einer und derselben festen Grundform, die durchweg bis zum Schluß

den Stil der Ichrede hat. Die Elemente des zugrundeliegenden Redetypus sind folgende:

1. Kurze Charakterisierung des redenden Christus durch Hervorhebung eines der anschaulichen Elemente der Eingangsvision 1, 12 ff., vgl. 2, 1; 2, 8b; 2, 12b; 2, 18b; 3, 1; 3, 7b.

2. Charakterisierung der angeredeten Gemeinde vermittelt eines durch das göttliche OIDA eingeleiteten Christusspruchs.

οἶδα τὰ ἔργα σου καὶ τὸν κόπον καὶ τὴν ὑπομονήν σου (2, 2).

οἶδά σου τὴν θλιψίν καὶ τὴν πτωχείαν (2, 9).

οἶδα ποῦ κατοικεῖς (2, 13) etc.

3. Anschließendes Wort der Mahnung z. B.

γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου etc. (2, 10), oder der Drohung, wobei letztere meist durch ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ eingeleitet ist.

4. Ein das eschatologische Heil verheißender Schlußsatz. Dieser letztere ist leicht als Spezialfall des uns bekannten, partizipial eingeleiteten johanneischen Verheißungssatzes erkennbar.

Τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς (2, 7)

Ὁ νικῶν οὐ μὴ ἀδικηθῆ ἕκ τοῦ θανάτου τοῦ δευτέρου (2, 11)

Τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου... (2, 17)

ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου, δώσω αὐτῷ ἐξουσίαν τῶν ἔθνων... καὶ δώσω αὐτῷ τὸν ἀστέρα τὸν πρωτὸν (2, 26 f.).

ὁ νικῶν οὕτως περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς καὶ οὐκ ἐξαλείψω... (3, 5)

ὁ νικῶν ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου... (3, 12)

Und zum 7ten Mal in liturgisch volltöniger Form:

Ἴδου ἔστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω· ἐάν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτόν etc.

Ὁ νικῶν δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου. (3, 20. 21)

Wir stellen zunächst die uns vor allem interessierenden Elemente fest, die wir als spezifisch christlich-johanneisch erkannt haben: den ἐγώ εἰμι-Satz als Vordersatz, die imperativischen Mahnsätze und vor allem die partizipial oder durch ἐάν eingeleiteten Verheißungssätze, die das Heil von der ethischen Haltung des Angeredeten (ὁ νικῶν, ἐάν τις ἀκούσῃ) abhängig machen. Freilich tritt überall zwischen den gemeinsamen Obersatz und die Mahnungen und Verheißungen noch ein Element: die Charakterisierung der konkreten Situation, in der der Angeredete sich befindet. Sieht man von diesem konkreten Element ab, so haben wir einen Typus vor uns.

den wir in dieser straffen organischen Verknüpfung der Elemente bisher nirgends (außerhalb des IV. Evangeliums) finden konnten: es ist das uns bekannte Grundschema der johanneischen soteriologischen Ichrede, in welchem die Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens dazu dient, dem angeredeten Menschen den Heilsweg zu zeigen, d. h. ihm das Heil anzubieten und zugleich ihn selbst für die Erlangung des Heils verantwortlich zu machen.

Genau dasselbe findet sich dann noch in etwas kürzerer Form in den christlich bearbeiteten 21. und 22. Kapiteln. So 21, 6. 7:

Ἐγὼ [εἶμι] τὸ ἄλφα καὶ τὸ Ω, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος. Ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν. Ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα καὶ ἔσομαι αὐτῷ θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός.

Der nicht-christliche Untergrund des Ausspruchs wird in diesem Fall in dem nachfolgenden negativen Korrelat sichtbar, welches die Androhung der ewigen Pein für die Ungetreuen und Schamlosen enthält v. 8. Einen ganz analogen Aufbau weist ferner 22, 13. 14 auf:

Ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ Ω, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος.

Nur hat der soteriologische Nachsatz in diesem Fall die Form des Makarismus (vgl. die Psalmen!): μακάριοι οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν, ἵνα ἔσται ἡ ἐξουσία αὐτῶν ἐπὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς . . .

Ist, wie wir sehen, gerade in den visionären Partien der Apokalypse der einzige konstaterbare Ort, an welchem sich alle wesentlichen Strukturelemente des johanneischen Grundtypus der Ichrede vereint finden, so drängt sich von selbst der Gedanke auf, ob nicht hier, in der visionär-pneumatischen Begegnung mit dem verkörpertem Herrn, der aus seiner göttlichen δόξα zu seinen Knechten spricht, der eigentliche Ort, die geistige Heimat „der Sitz im Leben“ der johanneischen Offenbarungsrede, wenigstens der Stammworte zu suchen ist.

Diese Vermutung wird, wie es mir scheint, durch eine Reihe weiterer Beobachtungen bestätigt.

1. Es ist eine Tatsache der Urzeit resp. der Geburtsepoche des Christentums, die sich deutlich im neutestamentlichen Schrifttum spiegelt, die aber häufig wegen des Mangels an analogen Erscheinungen in der späteren Zeit, namentlich in der gegenwärtigen Entwicklungsphase des Christentums, übersehen wird, daß neben die mündliche Paradosse (1. Kor. 11, 23.; 15, 3.; Luk. 1, 2.), vermittelt derer sich die Erinnerung an die Worte und Taten Jesu fortpflanzte (zu der wohl auch die 4 od. 5 der bei Paulus überlieferten

Jesusworte gehören), die Offenbarungserlebnisse der Apostel, Propheten und Apokalyptiker des Urchristentums treten, dieser Pneumatiker, die sich fortlaufender Begegnungen mit dem erhöhten Christus bewußt gewesen sind. Bedarf es noch besonderer Belege dafür, so sei an Act. 2, 16 ff., die Christusvision des Stefanus Act. 7, 55 f., an das legitime Auftreten von Pneumatikern in den Heidenchristlichen Gemeinden (1. Kor. 14, 26.) erinnert, vor allem aber an die grundlegende ἀποκάλυψις, die Paulus empfangen hat (Gal. 1, 11. 15. 16.; 1. Kor. 9, 1.) und die in seinen fortlaufenden ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις (2. Kor. 12, 1 ff.) ihre Fortsetzung gehabt hat. Das ὄφθηγ' od. ἐώρακα (1. Kor. 15; 1. Kor. 9) ist ja bekanntlich für Paulus Grundvoraussetzung für das Apostolat; dadurch vor allem ist es wohl zu erklären, daß gelegentlich der Herrnbruder Jakobus, Barnabas und auch andere, weniger bekannte Personen dem Kreis der Apostel gezählt werden (Rom. 16, 7.). Besonders ist auch das im Auge zu behalten, daß die grundlegende religiöse Haltung des Paulus, bei allem Gewichtlegen auf „Nüchternheit“, vorwiegend diejenige eines Pneumatikers gewesen ist (2. Kor. 5, 16.; 3, 17.; 1. Kor. 2, 1 ff.).

2. So ist denn auch die Apokalypse Joh. in ihren christlichen Teilen keineswegs das einzige Buch des N. T., in welchem in Stunden der Begegnung empfangene Aussprüche Christi oder anderer himmlischer Wesen als Offenbarungs-ῥήματα sprachlich formuliert vorliegen. Die lukanischen Schriften z. B. sind, aufs Ganze gesehen, sowohl sprachlich als auch stilistisch einem ganz anderen Typus zuzuzählen als die Apokalypse. Und doch treten uns auch hier, sobald von Offenbarungen himmlischer Wesen die Rede ist, dieselben grundlegenden Stilelemente entgegen, wie z. B. Apok. 1, 17 ff. od. 7, 13. Dreimal ist in der Apostelgeschichte die Begegnung des Paulus mit dem Auferstandenen vor Damaskus geschildert (Kap. 9, 22. und 26.). Im einzelnen sind manche nicht geringe Differenzen in den drei Rezensionen festzustellen⁶¹. In einer Hinsicht herrscht jedoch Übereinstimmung. Jedesmal hebt die Schilderung mit der Erwähnung des plötzlichen Aufleuchtens des himmlischen Lichtglanzes an (9, 3.; 22, 7.; 26, 13.), worauf der Betroffene zu Boden fällt (vgl. Apokalypse 1, 17.), sodann ertönt die φωνή: Σαούλ, Σαούλ, τί με διώκεις; es folgt die Frage des Betroffenen: τίς

⁶¹ Vgl. E. Hirsch, Die drei Berichte der Apostelgeschichte über die Bekehrung des Paulus, ZNW 1929, H. 3/4.

εἰ, κύριε, worauf dann die Enthüllung, die ἀποκάλυψις folgt: ἐγὼ εἰμι Ἰησοῦς, ὃν οὐ διώκεις. Das weitere variiert. Hier haben wir also dreimal den Beleg dafür, daß das Ἐγὼ εἰμι einen Offenbarungsspruch des Erhöhten, also nicht irdische, sondern „himmlische“ oder „pneumatische“ Rede einleitet. Dasselbe gilt auch für das οὗτός ἐστιν im Offenbarungsspruch des κύριος an Ananias: „Dieser ist mein auserwähltes Rüstzeug“ (9, 15.). Dieselbe Art der Offenbarungsrede begegnet uns aber auch sonst bei Lukas. Act. 18, 9, wo von einer Christuserscheinung (ὄραμα) vor Paulus in Korinth die Rede ist, heißt es: μὴ φοβοῦ . . . ἐγὼ εἰμι μετὰ σοῦ. Das ἐγὼ εἰμι im Sinne der Identifizierung resp. der Rekognition haben wir bei der Erscheinung des Auferstandenen Luk. 23, 39. ἴδετε τὰς χεῖράς μου . . . ὅτι ἐγὼ εἰμι αὐτός. Luk. 1, 19, dagegen ist es der Engel des Herrn, der seine Rede anhebt: ἐγὼ εἰμι Γαβριήλ, ὁ παρεστηκώς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.

Die ἐγὼ εἰμι-Formel beschränkt sich aber durchaus nicht auf Lukas allein, sie findet sich auch bei den übrigen Synoptikern. Hierher gehört Matth. 28, 20.:

ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.

Redet auch an dieser Stelle der Auferstandene, himmlische Christus, so scheint eine Ausnahme in dem Spruch Mk. 6, 50 = Matth. 14, 27 vorzuliegen, wo das θαρσεῖτε, ἐγὼ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε diesmal ein Ausspruch des „irdischen“ Jesus ist, mit dem er die erschrockenen Jünger im Boot während der stürmischen Überfahrt anredet. Die Ausnahme ist aber nur eine scheinbare, denn näher zugesehen weist in dieser Erzählung Jesus genau dieselben mystischen Eigenschaften einer überweltlichen Seinsweise auf, die ihm z. B. in der soeben angeführten Stelle von der Erscheinung des Auferstandenen Luk. 24, 36—43 anhaften: Er löst zunächst bei den Jüngern Schrecken und Furcht aus (ἐταράχθησαν, ἀνέκραξαν Mk. 6, 49, 50), weil sie Jesum anfangs für ein φάντασμα halten (Mk. 6, 49) und ihr Zweifel sich nur nach seinem beruhigenden Zuspruch legt. Vgl. bei Luk. die entsprechenden Ausdrücke: ἐδόκουν πνεῦμα ἰδεῖν, τεταραγμένοι. Es liegt hier offenbar eine Antizipierung der nachmaligen verklärten Daseinsweise Jesu vor, wie in der Verklärungserikope, die ja auch mit einer Himmelsstimme verknüpft ist und in der mehrere Forscher mit Recht eine so große Ähnlichkeit mit den Auferstehungsgeschichten gefunden haben, daß sie in ihr die verlorengegangene Erzählung von der Erscheinung des Auferstande-

nen auf dem Berge in Galitää erblickt haben⁶². Ernstliche Beachtung verdient jedenfalls der Umstand, daß die Episode vom seewandelnden Jesus eine der wenigen synoptischen Erzählungen ist, die Joh. seinem Evangelium einverleibt 6, 16—21. Auch die anschließenden Bemerkungen der Markuserikope über den geheimnisvollen Sinn der Brote und das Nichtverstehen der Jünger (Mk. 6, 52 vgl. auch Mk. 8, 14 ff.) klingen wie das Nachspiel einer neuen mystischen Offenbarung.

3. Daß der uns beschäftigende Redetypus, der uns auch in der Apokalypse begegnete, seinem eigentlichen Charakter nach Offenbarungsrede eines himmlischen Wesens ist, wird endlich auch noch durch andere, außerhalb des eigentlichen ἐγώ εἰμι-Stils liegende „Himmelsworte“ unserer Evangelien bestätigt. Alle diese Himmelsworte, die uns in den synopt. Evangelien begegnen, weisen auch abgesehen von der Formel ἐγώ εἰμι Elemente auf, die uns an den johanneischen Redetypus erinnern. Wir konnten schon das θαρσεῖτε, μὴ φοβείσθε die πώρωσις oder Blindheit des Jüngerherzens und ähnl. in der Geschichte von der Seeüberfahrt feststellen, man vgl. dasselbe mit dem μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία und dem πιστεύετε (Matth. 14, 31 ἐλιγρόπιστε) Joh. 14, 1.; 14, 27 dem θαρσεῖτε 16, 33. und überhaupt dem tröstenden Ton der wiederholten Aufforderung zum Glauben in den Abschiedsreden. Die Worte, in die sich die Gottesstimme bei der Taufe und der Verklärung kleidet, hat die Form der σὺ εἶ - oder οὗτός ἐστιν -Rede (vgl. S. 269). Die Auferstehungsgeschichten der synoptischen Evangelien enthalten ebenfalls johanneische Strukturelemente auch außerhalb der direkten ἐγώ εἰμι-Rede, z. B.

ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται,

ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται

im unechten Markusschluß 16, 16.

Eine besondere Gruppe für sich bilden hier die Aussagen, die durch ἐγώ (oder mit Auslassung desselben) einfach durch ein verbales Prädikat, meist im Futurum, eingeleitet werden. Es sind die typischen Verheißungs- und Drohworte, die eine so große Rolle in der Apokalypse spielen und meist mit dem Parusiegedanken verknüpft sind:

⁶² So Wellhausen, Bousset, Loisy, Bertram, Goetz, Goguel, Bultmann. Vgl. Die Gesch. der synopt. Tradition², S. 278 f.

Ap. 2, 5: ἔρχομαι καὶ κινήσω τὴν λυχνίαν σου ἐκ τοῦ τόπου αὐτῆς.

2, 16: ἔρχομαί σοι ταχύ καὶ πολεμήσω...

3, 11: ἔρχομαι ταχύ· κράτει ὃ ἔχεις...

16, 15: ἰδοὺ ἔρχομαι ὡς κλέπτῃς· μακάριος ὁ γρηγορῶν καὶ τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ...

22, 7 ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ· μακάριος ὁ τηρῶν τοὺς λόγους...

22, 20: ναί, ἔρχομαι ταχύ.

Zu diesen ἔρχομαι-Worten vgl. man aus dem Evangelium.

Joh. 14, 3: πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήμφομαι ὑμᾶς πρὸς ἑμαυτόν.

Joh. 14, 23 ἐλευσόμεθα καὶ μονήν παρ' αὐτῶ ποιησόμεθα

Joh. 14, 28 ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς.

Neben den ἔρχομαι-Worten finden sich auch solche mit den futurischen Aussagen δώσω, ποιήσω u. ähnl. Diese Worte klingen besonders ursprünglich in der Apokalypse, vgl. Apok. 2, 7; 2, 10; 2, 17.; 2, 26.; 3, 5.; 3, 12.; 3, 21, während ihre Zwillingbrüder im Evangelium, z. B. 14, 13 τοῦτο ποιήσω 14, 21 ἀγαπήσω αὐτόν καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἑμαυτόν 14, 18 οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς 16, 22 πάλιν δὲ ἔσομαι ὑμᾶς u. a. um eine Nuance blasser, mehr wie ein Echo, klingen. Auch haben sie hier meist schon ihren selbstständigen Charakter als Einzel-*ρήματα* verloren und sind in den Gesamtstrom der Rede eingebettet worden, die Formulierung gehört also hier dem Schriftsteller.

Daß die Formel ἐγώ εἰμι als Rekognitions- oder mystische Offenbarungsformel die Rede eines göttlichen Wesens einleitet, also nicht Menschenwort, sondern Himmelsrede, Epiphanierede ist, bestätigen auch Belege aus Dokumenten, die außerhalb des N. T. liegen. So aus der Literatur der ersten nachchristlichen Jahrhunderte z. B. der sog. Hirt des Hermas, aus heidnisch-synkretistischem Gebiet der Poimandres. Der Mensch, dem die Epiphanie zuteil wird, erkennt zunächst das ihm nahende göttliche Wesen nicht. Er stellt die Frage: σὺ τίς εἶ (Pastor Hermae vis. V, 3; Poimandres, I, 2 vgl. auch die schon besprochene Stelle τίς εἶ, κύριε Act. 9, 4; 22, 8; 26, 15 dazu Joh. 9, 36: τίς ἐστίν, κύριε), worauf die Antwort erfolgt ἐγώ εἰμι ὁ ποιμήν... (Herm. vis. V, 3) ἐγώ εἰμι ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς ἀθθεντίας νοῦς (Poim. I, 2). Auch das Moment des Schreckhaften fehlt in keinem der beiden Fälle. Im Hirt des Hermas folgt darauf das Wort der Beruhigung (vgl. das johanneische μὴ φοβοῦ μὴ ταρσασέσθω ὑμῶν ἢ καρδιά), wenn auch in andern Ausdrücken (μὴ συνχύνηου, ἀλλ' ἰσχυροποιεῖσθε (Vis. V, 5). Also im ganzen derselbe,

wohl aus urchristlicher Erfahrung hervorgewachsene Typus der himmlischen Rede.

Vor allem aber darf nicht vergessen werden, daß hinter den Erzählungen von dem Sichöffnen des Himmels und der Himmelsstimme resp. Gottesrede beinahe die gesamte Literatur des A. T. steht. Die schon früher erkannte Tatsache, daß wir im A. T. Ansätze zum johanneischen Redetypus feststellen konnten, muß jetzt noch durch die andere Beobachtung ergänzt werden, daß diese Anklänge, häufig mit soteriologischer Zuspitzung, sich gerade in Worten finden, die von Gott oder einem himmlischen Wesen gesprochen werden oder sonst wie als Offenbarungsworte gemeint sind. Vgl. 1. Mos. 12, 1 ff.; 15, 2; 17, 1—4 (hier wie 12, 1 ff. mit einer Verheißung). 1. Mos. 18, 10 verheißt Jahve seine Wiederkunft wie Jesus in den Abschiedsreden. 1. Mos. 28, 13—15 (die Gottesverheißung an Jakob bei Bethel) ist ein besonders plastisches Beispiel der durch ἐγώ eingeleiteten Verheißungsrede und gewinnt besondere Bedeutung wegen des „offenen Himmels“, des καταβαίνειν und ἀναβαίνειν der Engel und der πύλη τοῦ οὐρανοῦ 28, 17. Die Verheißung Joh. 1, 51 rückt von hieraus in eine bestimmte Beleuchtung: der Evangelist ist sich selbst dessen bewußt, daß er — über die bisherige Überlieferung hinaus — himmlische Christusoffenbarungen bringen will. Vorläufer johanneischer Stilelemente finden sich ferner noch

1. Mos. 35, 10 f.: Τὸ ὄνομά σου σὺ κληθήσεται ἔτι Ἰακωβ, ἀλλ' Ἰσραὴλ ἔσται τὸ ὄνομά σου vgl. Joh. 1, 42. Σὺ εἶ Σίμων . . . σὺ κληθήσῃ κηφᾶς.

Besondere Beachtung verdienen die Stellen, wo das Wesen Jahves durch das ἐγώ εἰμι ausgedrückt wird, vor allem ἐγώ εἰμι ὁ ὢν (das bekannte יהוה אלהים אלהים Ex. 3, 14 dann Deut. 32, 39 ἴδετε ὅτι ἐγώ εἰμι (אני הוה) und die schon einmal zitierten Stellen des Deuterosejaia (vgl. S. 246 f). Wir können der Einsicht nicht ausweichen: nicht erst im N. T. finden sich charakteristische Ansätze zu einem Typus göttlicher oder himmlischer Offenbarungsrede. Die neutestamentliche Stilform hat vielmehr ihre Vorläufer in den alttestamentlichen Gottes-(und Engels-)worten. Damit ist zugleich unsere These von neuem bestätigt: die johanneischen Christusworte sind, sofern sie strukturell einen neuen Typus bilden, im Unter-

schiede von dem Gros der synoptischen Jesusworte⁶³, als Worte des himmlischen, verklärten Christus zu bewerten.

Eine besondere Beachtung dürfen diejenigen geheimnisvollen Ichworte beanspruchen, die das $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\omega}\ \acute{\epsilon}\tilde{\iota}\mu\iota$ in absoluter Weise, ohne Prädikatsnomen, oder in der Bedeutung: „Ich bin derjenige, von dem die Rede ist“, bringen. Der erste Fall liegt vor allem, wie wir gesehen haben, Joh. 8, 24; 8, 28; 13, 19 vor. Hiermit verwandt ist das Monumentalwort 8, 58. Mit dem zweiten Fall haben wir es fraglos 4, 26 zu tun. Auch 18, 5 liegt dieser Fall vor, doch tritt hier schon deutlich die Majestätsoffenbarung hervor, vgl. v. 6 — das Niederfallen der Häscher. Genau ebenso auf der Grenze zwischen einfacher Identifikation und göttlicher Wesensenthüllung liegt der Ausspruch 6, 20. Im Lichte der obigen Ausführungen gelesen, gibt es wohl kaum eine Stelle, wo der Unterton der göttlichen Wesensenthüllung nicht mitklingt.

Zu diesem Gebrauch des $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\omega}\ \acute{\epsilon}\tilde{\iota}\mu\iota$ im Sinne der Wesenserschließung, also in rein relativer Bedeutung, haben sich bisher in den Dokumenten des näheren Umkreises des N. T. keine Parallelen feststellen lassen⁶⁴. Anders steht es mit dem A. T., das, wie wir gesehen haben, in Texten der vorprophetischen und prophetischen Epoche (JE, Deuterocesaja, Lied des Mose), also in einem bedeutenden zeitlichen Abstand vom N. T., ganz analoge Bildungen aufweist.

Und doch ist das A. T. in dieser Hinsicht keineswegs das einzige Dokument. Es finden sich in der religiösen Literatur Analogien, die, was Strukturverwandtschaft anbetrifft, kaum dem Lied

⁶³ R. Bultmann meint wohl mit Recht, daß sich auch in der synoptischen Logientradition Ansätze resp. Vorläufer des neuen Ich-Typus der johanneischen Rede finden, so vor allem neben Mt. 28, 18—20 auch 24, 49 Mt. 16, 18 f. Mt. 18, 20; Mt. 10, 16a=Lk. 10, 3 u. a. (Bultmann, *Gesch. der synopt. Tradition*, 2. Aufl. S. 169 f.).

⁶⁴ Auch der Versuch *G. P. von Wetters* (*Theol. Studien und Kritiken*, 1915, S. 224—238 „Ich bin es“), die johanneische „Formel“ $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\omega}\ \acute{\epsilon}\tilde{\iota}\mu\iota$ einfach aus der synkretistischen Umwelt, aus dem „ringsum brausenden religiösen Leben, sei es mehr jüdisch-hellenistischen, sei es allgemein hellenistisch-synkretistischen Charakters“, abzuleiten, ist nicht überzeugend. Insbesondere die Zauberpapyri als Zeugen dafür anzuführen, daß das johanneische $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\omega}\ \acute{\epsilon}\tilde{\iota}\mu\iota$ sekundär ist, heißt wohl das Verhältnis umkehren. Zauber„formeln“ entstehen, wenn sich gewisse „heilige“ Worte besonderer Hochschätzung erfreuen, sie müssen schon irgendwie als Träger göttlicher, wunderwirkender Macht erlebt sein, bevor sie zu Formeln werden. Das weist auf das erstmalige Auftauchen dieser Worte im Zusammenhang mit wirklicher Offenbarung.

des Mose und den Sprüchen des Deuteriojesaja nachstehen. Diese weisen jedoch in eine noch viel tiefere Vergangenheit, dazu in einen Religionskreis, der auch räumlich der Heimat des N. T. fernsteht, nämlich wiederum in den altindischen. Wir waren früher auf der Suche nach inhaltlichen Berührungen auf Aussprüche in den Brahmanas (Satapatha-Br. 14) gestoßen, in denen Ātman am Weltanfang sein Wesen durch das Wort „Ich bin es“ enthüllt. Ähnliches wird dann auch vom Brahman (Brhadaranyaka-Up. 1, 4) ausgesagt⁶⁵. Aus der Katha-Upaniṣad lassen sich verwandte Aussagen in der 3. Person: „Er ist es“, „Das ist es“ belegen. — Schon die absolute Formel „Ich bin es“ ist auffallend. Dazu kommt noch folgendes. In den Upaniṣads gibt es neben solchen und anderen Wesensprädikationen in der Ichform, und zwar in enger Verbindung mit diesen, auch Analogien zum johanneischen soteriologischen Nachsatz. Z. B. „Nicht wird er (näml. Ātman-Brahman) mit dem Auge erfaßt, noch mit dem Wort, nicht durch Gleichsetzung mit anderen Göttern, nicht durch Kasteiung und Werk. Wer reinen Herzens ist, der erschaut ihn mit klarem Geist, ihn, den Ungeteilten mit dem inneren Auge (Mundaka-Up. 3, 1, 8). Oder:

„Wunschlos, weise, unsterblich, von selbst geworden, von Lebenssaft gesättigt, an nichts Mangel leidend, — wer diesen erkannt hat, der fürchtet sich nicht vor dem Tod.“ (Atharva-Veda 10, 44.)

„Der Ātman ist sein Pfadfinder. Wer ihn erkannt hat, wird nicht durch böse Tat befleckt“ (Taittiriya-Brahm. 3, 12, 9). „Alles trägt der Gott (īvara) in sich vereint. Wer den Gott erkannt hat, wird von allen Banden erlöst (Svetasvatara-Upan. 1, 8).

„Wer ihn erkannt hat“ — das johanneische *ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν*.

Wir stehen vor der in der Tat überraschenden Tatsache: die dem Wesen nach nächsten Stilanalogien finden sich nicht in zeitlicher oder räumlicher Nähe. Weder die Psalmen u. die Weisheitsliteratur, noch die Aretologien der Götter des Synkretismus, geschweige denn die rabbinische Literatur bringen wirklich etwas den johanneischen Monumentalworten Wesensverwandtes; solches findet sich jedoch in zeitlich weit zurückliegenden Urkunden,

⁶⁵ Vgl. oben S. 243.

dazu solchen sowohl altisraelitischen als altindischen Ursprungs⁶⁶. Wie läßt sich das erklären? Etwa doch Entlehnung, Anleihe am Fremden? Gewiß nicht. Offenbar ist es — rein formal geurteilt — das Gemeinsame der Tiefendimension der menschlichen Seele. Es ist die wirkliche Nähe zum Gotthaften, zum Überweltlichen, die nach Ausdruck ringt und sich — das mag in der Tat verwunderlich erscheinen — fast buchstäblich gleichen Ausdruck schafft. Es greift wirkliches Offenbarungserlebnis auf längst Dagewesenes zurück, ohne es zu wissen. Das ist eine Erscheinung, die man auch Wiederaufleben, Auferstehung scheinbar entschwundener und vergessener Urlaute nennen kann⁶⁷, sofern es sich eben um Urlaute, Urlaute wirklicher Gottesoffenbarung, und somit eine neue Namensgebung des Namenlosen handelt. Wo Gott oder ein Gottwesen zu den zeit- und raumgebundenen Menschen geredet, sein tiefstes Wesen enthüllt hat, ist der Urlaut „Ich bin“ entstanden. Wenn das oder der Überweltliche sich dann zu dem erdgebundenen „Du“ des Menschen neigt, heißt es weiter: Wer an mich glaubt (mich erkennt, liebt, zu mir kommt), der wird leben, der wird in Ewigkeit nicht sterben, befreit sein aus allen Banden und dergl.

Mit dieser Einsicht stehen wir, wie mir scheint, ganz nahe vor der Lösung der Ursprungsfrage der johanneischen Kernworte.

⁶⁶ Außer den alttestamentlichen und altindischen Stellen habe ich nirgends sonst Ansätze zur Verbindung von ἐγώ εἰμι mit dem soteriologischen Nachsatz finden können. P. Wetter zitiert freilich in seinem Aufsatz „Ich bin es“ (Theol. St. & Kritiken, 1915) nach Ērman einen altägyptischen Text, in welchem der Gott Atum spricht: „Ich bin der Gott Atum, der ich allein war... Ich gelange zu diesem Lande der Verklärten und trete ein durch das prächtige Tor. Ihr, die ihr vorn steht, reicht mir eure Hände; ich bin es, ich bin einer von euch geworden. Ich bin mit meinem Vater Atum zusammen alltäglich.“ Doch scheint hier das „ich bin es“ im gewöhnlichen Sinn der Identifizierung oder Rekognition (vgl. z. B. Gen. 45, 3. 4 „Ich bin es, Joseph, euer Bruder“) ohne metaphysischen Grundton gebraucht zu sein. Eine soteriologische Verheißung haben wir hier nicht.

⁶⁷ *Johann Quasten*, Musik und Gesang in dem Kultus der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit (Münster, 1930) weist auf etwas Analoges aus der Geschichte der geistlichen Musik hin. Altheidnische, scheinbar vergessene Urmelodien oder Urmotive erleben ihre Auferstehung in den frühchristlichen Liturgien und Gesängen, z. B. in dem Alleluja-Iubilus des Pfingstsonntags und den Gesängen bei der Palmenweihe am Palmsonntag. Vgl. die Verse Goethes:

„Denn keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Uralte Form, die lebend sich entwickelt.“

Das Christentum war neue Offenbarungsreligion. Für den synoptischen Typus, speziell für die Überlieferung der geschichtlichen Aussprüche Jesu war die Tendenz maßgebend, durch möglichst getreue Weitergabe der Worte Jesu die neue Offenbarung festzuhalten. Es konnte aber dabei das Gefühl nicht ausbleiben, daß diese Treue der Wortüberlieferung zwar wichtig ist, auch gewiß ein eindrucksvolles Bild von der neuen Religion bieten kann, daß aber in ihr schließlich doch nicht das eigentliche Wesen, die Tiefe der neuen Religion adäquat zur Darstellung kommt. Dann schaute man die Werke Jesu, seine Kraft-, Heilungs- und Wundertaten an. Namentlich im Bericht über sein heiliges Leiden und Sterben kam man ganz nahe an die neue Gottesoffenbarung heran. Aber auch seine Apostel lehrten, verrichteten Krafttaten, heilten Krankheiten, litten und starben, den Fußstapfen des Meisters folgend. Es schien sich dasselbe zu wiederholen und doch war es nicht dasselbe. Das dahinter stehende „Ich“ war nicht demjenigen des Heilandes gleichwertig. Jetzt war man reif zur Einsicht: nicht die Worte sind es als solche, nicht die Taten als solche, sondern nur insofern als „Er selbst“ dahinter steht. Er ist es. Diese vielleicht wesenstiefste Stufe der christlichen Offenbarung brach sich in der Glut pneumatischen Erlebens Bahn. Christus selbst trat vor das Auge der Jünger, denen die Offenbarung geschenkt wurde. Er redete: Ich bin es, das Brot, das Licht, der Weg, das Leben, der gute Hirte, der wahrhaftige Weinstock, derjenige, der da war, ist und sein wird.

Die Vorstellungen, die sich an die Ichaussagen knüpfen, lassen es erkennen, daß diese Durchbrüche des Wesens Christi, seine Epiphanien, in deutlicher Beziehung zu festen Gegebenheiten des Gemeindelebens stattgefunden haben. Es waren nicht rein subjektive Erlebnisse der einen oder anderen visionär veranlagten Person. Hinter diesen Erlebnissen stand etwas Objektives. Der erhöhte Christus hatte sich schon seinen „Leib“ geschaffen. In den brüderlichen Beziehungen war er das Band, das zur Einheit zusammenschloß. In der Feier des Abendmahls, im Genießen des Brotes und der Frucht des Weinstocks stand er selbst vor den Augen der Teilnehmer, der Herr, der das Brot brach, der sich selbst im Brot darbrachte; der einst von der Frucht des Weinstockes zu den Seinen geredet hatte, war in Wirklichkeit selbst dieser Weinstock. Das ganze Gemeindeleben war ja ein Leben unter ihm, unter seiner Leitung. Die Jüngerseelen waren ein Stück von ihm selbst. Der gute

Hirt, für den sich Propheten und Könige gehalten hatten, war er. Ohne ihn, der sein Leben für die Schafe eingesetzt hatte, wären sie verloren, Mietlingen und falsche Hirten verfallen. Die Lebensfülle, die Ausbreitung der Gemeinde, ihre Siege über falsche Hirten und Verführer, — alles war ja sein Werk, auch die große Hoffnung der einstmaligen Sammlung aller Auserwählten von den Enden der Erde und ihres Zusammenschlusses unter seiner Leitung.

Was im Gemeindeleben schon latent — ἐν κρυπτῷ — vorhanden war, offenbarte sich nun in seinem tiefsten Grund und Wesen — ἐν δυνάμει, ἐν δόξῃ. „Er selbst“ erschien und redete. So war es offenbar geworden: das Wesen der neuen Religion war nicht eine Überlieferung, eine Lehre, sondern Christus selbst. Wie die Urapostel ihn einstmalig geschaut, wie Paulus mehr als einmal seiner Offenbarungen gewürdigt worden war, so trat er jetzt vor das Auge eines später Geborenen. Oder war es eine Mehrheit? Das εἰδρασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ 1, 14 wird in seiner pluralischen Fassung wohl irgendwie durch eine Mehrzahl von Zeugen, vielleicht den Kreis der „Presbyter“ (Papias bei Eusebius), bedingt sein. Was freilich die grundlegende Selbstenthüllung des Verklärten, das „Ich bin“ anbetrifft, so kann wohl kein Zweifel bestehen, daß diese, ganz wie im Falle des Paulus, zunächst einer begnadeten Person zuteil geworden ist. Aber einmal Stattgehabtes zieht Verwandtes nach sich. Die Urlaute, die einer empfangen hatte, wurden zum gemeinsamen Besitz einer Mehrheit und wuchsen zu breit angelegten Bildreden aus. Daß hier reiches Vorstellungsmaterial der Umwelt zustatten kam und stark mitgewirkt hat, auch Vorstellungen, die zunächst noch „in der Luft lagen“, muß angesichts der von den Forschern geleisteten Arbeit, in die unser II Kapitel einen kleinen Einblick verschaffte, für ausgemacht gelten.

Hier erheben sich verschiedene immer wieder von neuem gestellte Fragen.

Ist es denkbar, daß der Offenbarungsempfänger, in welchem die Urlaute des Evangeliums ihre erste Prägung erhielten, derselbe gewesen ist, auf welchen die Sendschreiben und einige christliche Sprüche der Apokalypse zurückgehen? Die Antwort wird lauten müssen: Angesichts der charakteristischen Struktur, die wir in diesen Ichworten fanden, ist das nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich. Besonders ausschlaggebend scheint mir Apok. 1, 17. 18a

sowie 3, 20. Gewiß, mit der Gluthitze, die die Mahn- und Drohworte der Offenbarung atmen, lassen sich die „milden“, gewissermaßen in sich selbst ruhenden Offenbarungsreden des Ev. nicht vergleichen. Doch vergessen wir nicht: die Ichworte des Evangeliums sind ja durch das Zwischenstadium der meditierenden ausspinnenden Tätigkeiten späterer Tradenten oder Bearbeiter hindurchgegangen, bevor sie die jetzige Fassung erhalten haben. Auch ist die Polarität menschlichen Temperaments, die wir so gut bei Paulus studieren können, mit in Betracht zu ziehen.

Wie erklärt sich aber die teilweise erhebliche Differenz des Vorstellungsmaterials von Apok. 1—3: die weißen Kleider, der weiße Stein mit dem mystischen Namen, der Morgenstern, das Buch des Lebens und ähnliches mehr, vor allem die größere Nähe zum judaistischen Erbe? Gewiß liegt hierin ein großes Problem, besonders weil man dagegen das gemeinsame Vorstellungsgut: das lebendige Wasser, das Manna, das Öffnen der Tür, das *δειπνήσαι* und Anderes als Gegenargument ins Feld führen kann. Ich meine, wir müssen uns, wenn wir uns entscheiden wollen, einer der Grundthesen, die wir aus dieser Arbeit gewonnen haben, erinnern: das Vorstellungsmaterial ist — in Abhängigkeit vom Alter der Konzipienten, von der jeweiligen Umwelt, von den Berührungen mit geistesverwandten Gemütern — eine mehr oder weniger variable Größe und hat mit dem tieferen Wesen einer Persönlichkeit verhältnismäßig wenig zu tun. Der Ausdruck des tieferen Wesens aber sind nicht so sehr Vorstellungen, als die geprägte Form, der Stil.

Eine weitere lebhaft erörterte Frage ist diejenige des Wo? Syrien, Ephesus, oder gar Ägypten? Nach allem Dargelegten ist es klar, daß diese Frage für die „Urworte“ auf Grund unserer Untersuchung allein nicht zu beantworten ist. Die Urlaute gehören in die nächste Nähe der „pneumatischen“ Sphäre, sie stehen so nahe zum Überräumlichen und Überzeitlichen, daß sich in ihnen irgendwelche provinziale oder regionale Eigentümlichkeiten (zu deren Feststellung dazu unser Wissen nicht ausreichen würde) schlechterdings nicht spiegeln können. Ganz anders liegt die Frage in bezug auf den Bearbeiter, der die eigentliche schriftstellerische Arbeit geleistet hat. Daß diese irgendwie in der Nähe der östlicheren Regionen Syriens oder des Ortjordanlandes zu suchen ist, dürfte wohl nicht mehr zu bestreiten sein. Nur so wird man dem gnostischen

Einschlag, der Rivalität mit der Gemeinde des Täufers und anderen Elementen des Evangeliums gerecht werden können.

Nur um ein wenig reich ist der Ertrag, der für die Frage der *A b f a s s u n g s z e i t* abfällt, insofern nämlich, als die Analyse uns die Doppelschichtlichkeit des heutigen Evangeliums gezeigt hat. Konzentriertes Offenbarungserlebnis und matte Reflexion, Überzeitlichkeit und zeitliche Gebundenheit, Pneuma und Didachē, Wort und Auslegung, also Primäres und Sekundäres liegt in ihm irgendwie nebeneinander. Die Entstehungsfrage, die man bisher zu sehr mit dem Begriff des schriftlich fixierten Evangeliums verknüpft hat, zerlegt sich in zwei Fragen: Wann etwa ist die Geburtsstunde, die Konzeption der Urworte, wann, wiederum ihre Verarbeitung mit anderen Stoffen zu einem neuen Evangelium anzusetzen? Deutlich ist eines: Zwischen der Konzeption des lebendigen prophetischen Wortes und der „Kodifizierung“ oder, besser, der literarischen Einkleidung und Bearbeitung desselben, müssen Jahre, vielleicht Jahrzehnte liegen. Lebendige Offenbarungsworte zeigen zunächst nicht die Tendenz, sich zu geschriebenem Wort zu „materialisieren“. Anfangs horcht man auf, ist ergriffen, erlebt man, jubelt man. Erst nachdem eine Zeitspanne verstrichen ist, schreibt man sie nieder. So liegt z. B. zwischen dem „Entrückungs“erlebnis des Paulus, das er 2. Kor. 12 schildert, und seiner Niederschrift eine Zeitspanne von 14 Jahren (2. Kor. 12, 2). Viel kürzer mag wohl das Zeitintervall auch in diesem Fall nicht gewesen sein, bis die Wellen sich glätteten, die Distanz gewonnen wurde, der erste Schauer verflog und die literarische Besinnung und Bearbeitung beginnen konnte.

Dazu kommt noch ein anderes. Obgleich der Geist weht, wo und wann er will, so spricht doch ein Wahrscheinlichkeitsmoment dafür, daß die dem Johannesevangelium zugrunde liegenden Offenbarungen in die Zeit der pneumatischen Hochspannung, in die Blütezeit der Charismatiker, d. h. aber möglichst in der Nähe der Anfänge der Urgemeinde anzusetzen sind. Mehr kann wohl kaum ausgesagt werden. Die Hauptsache ist die Einsicht, daß Ursprung und Alter der Reden des vierten Evangeliums, etwa ebenso wie das Alter einer Liturgie oder eines Gebetes zu beurteilen ist, d. h. daß es zwar meist seine volle Ausgestaltung durch die literarische Bearbeitung eines Autors erhält, daß aber seine Urform meist schon früher vorhanden gewesen ist. Man denke etwa an die Entstehung der eucharistischen Gebete der Didachē oder an die dialogische Be-

arbeitung einzelner Weisheitssprüche bei den Pythagoräern oder in den Upanišads. Die rabbinischen Midrašim haben wir schon früher erwähnt. Nur bleibt auch hier bei aller Analogie ein gutes Teil Eigenart dem „johanneischen Bearbeiter“ vorbehalten.

V. FOLGERUNGEN, DIE KOMPOSITION DES EVANGELIUMS BETREFFEND.

Die Erkenntnis, die sich für uns ergeben hat, daß die Reden des vierten Evangeliums in ihrer heutigen Gestalt im Großen und Ganzen sekundäre Gebilde sind, daß sie aber gewisse hochwertige Urelemente, Offenbarungsworte primären Charakters enthalten, führt zu einer Verschiebung gewisser bisher recht weit verbreiteter Anschauungen über die Komposition des Evangeliums. Die bei der Mehrzahl der Kritiker zu findende Auffassung ist wohl diejenige, daß das Evangelium freilich eine Bearbeitung erfahren hat, daß aber der Anteil des Bearbeiters quantitativ hinter dem Urbestand stark zurücksteht und eine schon vorher dagewesene schriftliche Urform des Evangeliums voraussetzt, die im Großen und Ganzen für die spätere Gestalt des Evangeliums bestimmend geblieben ist. Im Besonderen erblickt man meist im spezifisch johanneischen Lehrtypus, dem der bekannte Dualismus und die Vorstellung vom herabgestiegenen und wieder zum Vater zurückkehrenden Gottessohn zugrunde liegt, ein Grundelement, das schon zum ältesten Bestand des Evangeliums gehört haben muß.

Unsere stilvergleichende Analyse hat uns dagegen eines Anderen belehrt. Bevor von einer schriftlichen Konzeption des vierten Evangeliums die Rede sein konnte, haben Offenbarungsworte von hervorragendem Wert, *ῥήματα* des erhöhten Christus vorgelegen, deren Ursprung in die Urzeit des Christentums, die Zeit gewaltiger pneumatischer Spannungen, zurückreicht. In diesen „Urworten“ sind demnach die Wurzeln, oder wenigstens die Hauptwurzeln aller johanneischen Geistigkeit, des spezifischen Charakters dieses Evangeliums zu suchen, in welchem Christus als ein Überzeitlicher über die Erde wandelt und den Seinen die Worte zuruft: „Fürchtet euch nicht, ich bin es“; „ich bin es, der mit dir redet“.

Die Frage, wieweit der Einfluß dieser Urworte auf den später entstandenen und angegliederten Kontext reicht, ist natürlich nicht

so leicht zu beantworten. Halten wir uns an das ganz Ursprüngliche und Monumentale, so dürfen wir kaum über die ontologischen Ichaussagen und die nachfolgenden Verheißungen hinausgehen. Nur von diesen werden wir sicher behaupten dürfen, daß in ihnen, ganz wie in der Apokalypse, die Wucht des ursprünglichen Offenbarungserlebnisses noch deutlich nachzittert. Stellenweise hat es den Anschein, als wären auch schon Ansätze zu den so charakteristischen antithetischen Parallelsprüchen in diesen Urworten enthalten.

Die pneumatischen Christusworte waren ein Erbe der gewaltigen Urzeit und die Christusoffenbarung, die sie enthielten, war etwas, was die synoptischen Evangelien nicht zu bieten vermochten. So lag in ihnen, in ihrem Vorhandensein, der große Anstoß und die *exusia*, die zur Bildung eines neuen, vierten Evangeliums, das natürlich ein „pneumatisches“ werden mußte, führte.

Der weitere Ausbau desselben erfolgte in zwei Richtungen. Wer das Evangelium erstmalig aufschrieb, ob der Empfänger der himmlischen Offenbarungen selbst, derselbe, dem der verklärte Heiland sein Wesen erschlossen hatte, oder einer seiner geistigen Nachfolger, mag dahingestellt bleiben. Eher dürfte wohl das zweite zutreffen. Eines ist klar, daß, als das geschah, die Wellen des primären Erlebens sich längst gelegt und einer ruhigeren, kontemplativen Betrachtungsweise Platz gemacht hatten.

Zweierlei war es, dessen der Gestalter des Evangeliums bedurfte, damit die Christusschau sich zu einem wirklichen schriftlichen Evangelium auswachsen konnte: Einmal — neuen Erzählungsstoffes. Sodann — einer gewissen theologisch-soteriologischen Weltdeutung, die sich den Offenbarungsworten Christi organisch anschließen und sie zu lehrhaften Christus - R e d e n ausweiten konnte.

Was den neuen Erzählungsstoff anbetrifft, so konnte man auf dreierlei Wege zu ihm gelangen. Einmal konnten noch wertvolle Reste persönlicher Erinnerungen von Augenzeugen existieren, die man sammeln und dem Evangelium einverleiben konnte. Es ist möglich, daß dem Evangelisten solche Erinnerungen, vor allem in einigen Episoden der Leidensgeschichte, aber auch in der Überlieferung einiger Namen (Nathanael, Nikodemus) zu Gebote standen. Vielleicht war ein Jerusalemit, der in der letzten Leidenswoche mit Jesus in Berührung gekommen war, der Hauptgewährsmann des Verfassers, oder, was noch wahrscheinlicher scheint: der-

jenige, der über diese Erinnerungen verfügte, war der Empfänger der Offenbarungsworte selbst.

Der zweite Weg, auf welchem man zu neuem Erzählungsstoff gelangen konnte, war neben der gelegentlichen freien Benutzung synoptischer Motive, die Ausbeutung anderer schriftlicher Aufzeichnungen. Es gibt Gelehrte, die meinen, daß unserem Autor eine Quelle vorgelegen hat, in der unter anderen die leiblichen Brüder Jesu eine gewisse Rolle gespielt haben und die einen Bericht über Jesu Festreisen nach Jerusalem und einen längeren Aufenthalt Jesu in Jerusalem und Judäa enthalten hat (vgl. M. Goguel, *Leben Jesu*, Deutsche Ausg. Zürich 1934, S. 145 ff.). Diese Annahme hat vieles für sich und scheint sich allmählich immer mehr durchzusetzen.

Der dritte Weg war derjenige der Sammlung der im Mutterlande des Christentums, d. h. in Palästina webenden *Gemeinde-tradition*, die sich vor allem an die Stätten des Wirkens Jesu (und Johannes des Täufers) sowie an die vorhandenen Gemeinden knüpfte. Die Einverleibung solchen *topologischen Traditionsstoffes*, dem vor allem die mehr oder weniger legendären Erzählungen der Begegnung der Jesusjünger mit dem Täufer bei Ainon, der Unterredung Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen, der Heilung des Kranken am Teich Bethesda, der Speisung der 5000 bei Tiberias, die Steinigungsszenen, die Lazarusgeschichte, Episoden der Leidensgeschichte sowie endlich die Erzählung von den Vorgängen am leeren Grabe angehört haben mögen, habe ich in meiner Arbeit über die topologischen Überlieferungsstoffe im Johannes-Evangelium (Göttingen, 1925) nachzuweisen versucht. W. B. Bacon, E. Hirsch, Bultmann und andere Gelehrte haben mehr oder weniger entschieden dieser Auffassung beigestimmt.

Die andere Richtung, in welcher der Ausbau des Evangeliums erfolgte, war die kontemplativ-lehrhafte *Weiterbildung der Reden Jesu*. Diese bestand hauptsächlich in der Verschmelzung der Christusworte mit der neuen tiefsinnigen Lehre oder Weltauffassung des Evangelisten, die wir jetzt als „johanneisch“ zu bezeichnen pflegen. Diese eigenartige Welt-, Lebens- und Christusdeutung war es auch, die dem Schriftsteller mehr oder weniger die Auswahl und Anordnung des Stoffes diktierte und die z. Teil heterogenen Elemente zu einer wirklichen Einheit zusammenschloß. Im Prolog, den Dialogen und namentlich den längeren Redepartien tritt uns

diese johanneische Lebens- und Weltdeutung als ein geschlossenes Ganzes entgegen. Stellenweise schöpfen diese Reden ihre Gedanken gewiß auch aus den Ichworten, im Großen und Ganzen ist jedoch die dualistische Grundhaltung denselben — wie ein Blick auf den 1. Johannesbrief zeigt — von diesen keineswegs abhängig. Diese johanneische Daseinsdeutung mit der Lehre von der oberen und unteren Welt war es, die zur Bevorzugung solcher Motive führte, die eine doppelte, eine fleischlich-irdische und eine geistige Deutung zuließen. Ideell schlossen sich diese Motive gut an die Ichworte an. Den sprachlichen resp. den Stilcharakter der Arbeit des Schriftstellers zeigt der häufige Gebrauch der korrelativen Doppelsätze resp. der Antithesen, die Rekapitulationen, die οὗτος-αὕτη-τούτο-Sätze sowie gelegentliche Kettenbildungen (vgl. oben S. 203 f.), auch eine Reihe grammatikalischer Eigentümlichkeiten⁶⁸. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß die dualistisch-überweltliche Grundanschauung sich auch aufs beste mit den Begegnungsmotiven aus dem Wirken Jesu (Samariterin, Königlicher Beamter, Pilatus u. a.) verknüpfen ließ und zur Bevorzugung der dialogischen Darstellungsart führen konnte. In dieser Betrachtungsweise der Dinge, die wir jetzt johanneische Theologie, Christologie und Soteriologie nennen, haben wir die geistige Eigenart, die geistige Welt des Schriftstellers vor uns. Die neue Interpretation, die er, auf diesem Grunde stehend, den urchristlichen Grundbegriffen: Messias, Gottessohn, Sünde, Erlösung, Tod, Gericht, Auferstehung, Parusie gab, ihre Gruppierung um den Zentralbegriff der ζωή αἰώνιος, war die große Tat dieses Mannes. Diese seine neue „Gnosis“ war wohl, neben dem Besitz der offenbarten Christusworte, die Hauptveranlassung, warum er sich zur Abfassung eines neuen von den synoptischen so verschiedenen Evangeliums berufen fühlte.

Man darf den weltanschaulichen Standpunkt des Schriftstellers vielleicht am besten als eine von den mythologischen Elementen gereinigte, christozentrische Gnosis bezeichnen, kann es doch nach den Erkenntnissen, welche uns die Forschung der letzten Jahrzehnte gebracht hat, keine Frage mehr sein, daß die neue Schau des Wirkens und Lebens Jesu im vierten Evangelium nur unter dem Einfluß des für die Zeitepoche charakteristischen, weitverbreiteten „gnostischen“

⁶⁸ Vgl. besonders E. A. Abbot, *Johannine Grammar* (Diatessarica, London 1900—17).

Weltgefühls entstanden sein kann⁶⁹. Dieser gnostische Standpunkt des Schriftstellers, an dessen Aufhellung die Ausleger seit Kreyenbühls Evangelium der Wahrheit bis auf Bultmann gearbeitet haben, läßt sich m. E. auch an dem Aufbau und der Stoffbearbeitung sichtbar machen. Wichtig in dieser Hinsicht ist eine gewisse Überordnung des γινώσκειν über das πιστεύειν. Wo πιστεύειν und γινώσκειν pro miscue gebraucht werden, bezeichnet auch πιστεύειν den soteriologisch wertvolleren Glauben, die höhere Glaubensstufe der geistig „Sehenden“, sonst bezeichnet das Wort meist die niedere Glaubensstufe der Menge, zu der sich hier und da auch die „Juden“ erheben.

Unverkennbar ist, daß der Schriftsteller unter anderem den Aufstieg der Jünger (unter der Leitung Jesu) vom Anfangsglauben zur rechten Heilsaneignung, für welche das γινώσκειν charakteristisch ist, hat darstellen wollen. Eine Zählung der Häufigkeit des Gebrauchs von γινώσκειν (zusammen mit εἰδέναι im Sinn der Heilserkenntnis) ergibt, nach den 3 Hauptteilen des Evangeliums geordnet, folgendes Bild:

Kap. 1—6	8mal,
Kap. 7—12	29mal,
Kap. 13—17	34mal.

Den Hauptwendepunkt in dieser Hinsicht markiert das πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν 6, 69, doch auch das γνώσοθε τὴν ἀλήθειαν καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς 8, 31, 32 sowie die Hirtenrede mit dem gegenseitigen Sich-kennen des Hirten und der Schafe weist in diese Richtung, die ihre Vollendung in der Gebetsrede Kap. 17 erreicht.

Kaum zu übersehen ist auch die Unterscheidung von drei Menschenklassen: zwischen den Gläubigen einerseits und den Ungläubigen andererseits stehen die Halbgläubigen. Die Dreiteilung darf natürlich nicht gepreßt werden, da der Erzählungsstoff Gestalten enthält, die sich nicht ohne weiteres in das Schema einordnen lassen (Nikodemus, die Samariterin). Immerhin liegt im Vergleich mit den Synoptikern deutlich eine Schematisierung oder Stilisierung vor: neben den Jüngern, die von Anfang auf die φωνή des Gottessohnes hören, weil der Vater sie von Anfang an ihm gegeben hat, steht die unbeständige, wundersüchtige, zwischen Glauben und Unglauben schwankende Menge, während die Ἰουδαῖοι bereits die vollkommen mit Blindheit geschlagenen Kinder der Finsternis, des Teufels verkörpern.

Ein Mann, der wohl der zweiten christlichen Generation angehörte und der unter diesem „gnostischen“ oder pneumatischen Aspekt das Sendungs-drama Jesu geschaut hatte, war es, der das Evangelium schrieb. Das Recht dazu schöpfte er aus dem Bewußtsein, sich im Besitz besonderer Offenbarungsworte Christi zu befinden.

⁶⁹ Die gnostische Weltstimmung schildert unter Benutzung reichen Materials eindrucksvoll, wenn auch vielleicht mit zu starken Verallgemeinerungen H. Jonas in seinem Buch: Gnosis und spätantiker Geist, T. I. mythologische Gnosis. Göttingen, 1934.

Die Voranstellung des Prologs, in dem uns sofort unverkennbar die bekannten Stileigentümlichkeiten entgegentreten, ist sein Werk, wenn auch hier die Benutzung älterer Gedankenkomplexe unverkennbar ist. Leicht ist es seine geistige Verwandtschaft mit dem Autor des 1. Johannesbriefs zu erkennen. Es ist sogar wahrscheinlich, daß hier mehr als bloße Verwandtschaft, nämlich Identität der Person vorliegt. Die theologischen Differenzen beider Schriften erklären sich aufs beste daraus, daß dem Evangelium und eben nur diesem die Ichworte des Christus einverleibt worden sind. Dieses ist der Grund, warum das Evangelium mehr christozentrisch, der Brief — theozentrisch ist. Während im Evangelium Gott vor allem der schlechthin Überweltliche ist, den „niemand jemals gesehen hat“ und die Gemeinschaft mit ihm nur durch Christus zustande kommt: die Jünger in Christus und Christus in Gott, — ist dem Brief Gott unmittelbar in der Liebesgemeinschaft der Jünger präsent. Auch der ethisierende Charakter des Briefes hängt damit zusammen, daß hier das Urelement des Evangeliums, die Ichworte Jesu fehlen. Die Zeit der Offenbarungen ist vergangen, zu uns redet die Besinnung eines ruhigen, mehr alltäglichen Glaubensbewußtseins. Den Leser des Evangeliums dagegen verläßt nicht das Staunen, er fühlt sich auf Schritt und Tritt vom Überweltlichen betroffen („Wir sahen seine Herrlichkeit“, „du wirst noch größere Dinge sehen“ etc.). Das „Ich bin es“ ist so gewaltig, daß es den Frager verstummen läßt, Menschenschicksal in neue Bahnen lenkt, die Häscher zu Boden wirft, im Blindgeborenen und Thomas das entscheidende Bekenntnis auslöst.

Das Evangelium repräsentiert zwei Schichten, weist zwei Höhenlagen auf, vereint in sich den Geist zweier Generationen, in Staunen setzende Offenbarungsdurchbrüche und ruhige Betrachtung, gewaltige Spannungen und friedvolle Entspannung. Es ist „zweistöckig“. Der Brief dagegen ist „einstöckig“, die Glut des ersten Erlebens ist einer geklärten, andächtigen Betrachtung, einer rein kontemplativen Haltung gewichen. Nur das Evangelium führt zur Anbetung der Majestät Christi, der Brief — zur Ruhe in Gott, der die Liebe ist und das ewige Licht.

Im Vergleich zu diesen zwei Grundelementen johanneischer Geistigkeit tritt das, was ein späterer Redaktor geändert oder noch hinzugefügt haben sollte, stark zurück. Es wird immer etwas Bestechendes haben, gewisse Unebenheiten, auch gerade der theologi-

schen Auffassung, wie z. B. das εἰς ὕδατος 3, 5, die Bemerkung 4, 22b („Das Heil kommt von den Juden“), die vergrößernde Auffassung vom sakramentalen Genießen des Fleisches Christi 6, 51b—59 und Ähnliches, besonders auch einige Zusätze und Verdoppelungen in den Abschiedsreden, einer späteren Hand, die das „pneumatische“ Evangelium für den Gebrauch der Großkirche zustutzte, zuzuschreiben. Soweit ich sehe, läßt sich diese ideenkritisch und auch literarkritisch verlockende Annahme textkritisch vorläufig noch nicht erhärten. Die Entscheidung dieser Frage muß somit noch der Zukunft vorbehalten bleiben. Immerhin zeigt der Anhang Kap. 21., daß wir uns die Entstehung des Evangeliums in seiner jetzigen Gestalt nicht in zwei, sondern in drei Etappen zu denken haben⁷⁰.

⁷⁰ Infolge eines eigentümlichen Zusammentreffens ist soeben, kurz vor der Veröffentlichung der vorliegenden Untersuchung, bei Vandenhoeck und Ruprecht die thematisch nahe verwandte Arbeit E. d. Schweizers: *Ego eimi... Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums* (Göttingen 1939) erschienen. Ich habe dieselbe erst nach Abschluß meiner Untersuchung einsehen können. Es ist wohl keine Frage, daß die ebenso gelehrte wie umsichtige, von selbstverleugnendem Forschungsseifer zeugende Arbeit die weitere Diskussion über das Problem der johanneischen Christusrede stark befruchten wird. Besonders wichtig scheint mir der auf Grund einer subtilen Untersuchung der „Stilelemente“ geführte Nachweis, daß das Evangelium als ganzes dieselben sprachlichen Elemente aufweist und sich somit mit „anatomischen“ Methoden keine „Grundschrift“ od. dergl. aus dem heutigen Evangelium herauschälen läßt (vgl. S. 105 ff.). Weite Übereinstimmung mit meiner Auffassung wird ferner der Leser auch in bezug auf den theologischen Charakter und den spezifisch christlichen Sinn der johanneischen Ichreden feststellen können (unter weitgehender Ablehnung des von E. Norden und G. P. Wetter Behaupteten). Wenn es dagegen, wie es mir scheint, E. d. Schweizer nicht gelingt, ganz eindeutige Merkmale der johanneischen Ichrede zu finden und er sie letztlich doch einfach den weitverbreiteten „Offenbarungsformeln“, freilich den „echten“ zuordnet (S. 31 f., 127 ff), so liegt es wohl daran, daß er in seinem sonst so subtilen Überblick über die joh. Stilelemente nicht über eine grammatikalisch-lexikalische („atomistische“) Auffassung vom Stil eines Schrifttums hinauskommt; vielmehr bleibt er hier etwa bei der Auffassung eines E. A. Abbot (*Johannine grammar*, London 1910—17) stehen, der zwar ein umfangreiches Werk über die grammatische Eigenart des vierten Evangeliums verfaßt hat, das eigentliche Wesen des Stils, aber, das nicht so sehr im Vorkommen einzelner Vokabeln, als im architektonischen Bau, in der unzerstörbaren Ganzheit gewisser Formen hervortritt, nicht herausgearbeitet hat (vgl. Schweizer S. 87 ff.). Dieses scheint mir der Grund zu sein, warum in der sonst so wertvollen Arbeit, die spezifisch „johanneische“ Stilform der Ichrede, die zugleich ein wesentliches Stück urchristlicher Offenbarung wie-

Für die vorliegende Untersuchung liegt jedoch diese Frage bereits an der Peripherie. Was diese Arbeit erreicht zu haben hofft, besteht darin, den Blick für den spezifisch christlichen Charakter der Urworte des Evangeliums geschärft, den eigentümlichen Stil derselben von den ähnlich klingenden Aussprüchen der orientalisch-synkretistischen Umwelt abgegrenzt und so den Weg für eine bessere Lösung der Ursprungsfrage freigemacht zu haben. Dieser Weg weist, wie wir sahen, nicht in ein Gebiet, das wir gemeinhin als urchristliche Wortüberlieferung bezeichnen, sondern in die vielfach nicht genügend beachtete, „pneumatische“ Sphäre urchristlichen Offenbarungserlebens.

Beilage.

Isidis aretologia Cymaea.*

3. Εἰς ἐγὼ εἰμι ἡ τυραννος πασης χωρας και επαιδευθην υπο Ερμου και γραμματα ευρον μετα Ερμου τα τε ιερα και τα δημοσια ινα μη εν τοις αυτοις παντα γραφηται.

4. Εγὼ νομους ανθρωποις εθεμην και ενομοθετησα α ουδεις δυναται μεταθειναι

5. Εγὼ εἰμι Κρονου θυγατηρ πρεσβυτατη

derspiegelt, unerkant bleibt. Auch das Eintreten Ed. Schneiders für die Priorität gewisser mandäischer Texte, die er als „vermutlich alt“ bezeichnet (S. 64 ff.), scheint mir ein Fehlschluß zu sein, haben doch diese Stücke in der Mehrzahl bereits ein „sekundäres“ Stilgepräge (verglichen mit den johanneischen Stammworten), indem hier gewisse Offenbarungsworte bereits unverkennbar für den erbaulichen Gebrauch zugerichtet sind. Höchstens könnte von einem „Durchschimmern“ gewisser primärer Offenbarungsworte die Rede sein. Das reiche religionsgeschichtliche Vergleichsmaterial, das Ed. Schweizer zusammengetragen hat, verdient Bewunderung. Eine Sichtung desselben scheint mir im Großen und Ganzen meine These zu bestätigen: Die Ichrede, namentlich in ihrer absoluten Form, reicht in die Urzeit des Gotteserlebnisses zurück und erlebt (wenn auch in neuer, eigenartiger Weise) im Christentum ihre Auferstehung, weil es sich hier um eine wirkliche neue Offenbarung handelt.

* Dem Buch von Werner Peek, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte*, Berlin 1930, entnommen. Fundort: Kyme in Kleinasien. Alter: II Jh. v. Chr. Der Text ist laut Aufschrift die Abschrift einer Isisaretologie aus Memphis. Verglichen mit den Paralleltexten von Andros, Kyrene u. a. ist dieser der am besten erhaltene, vollständigste.

6. Εγω ειμι γυνη και αδελφη Οσειριδος βασιλεως
7. Εγω ειμι η καρπον ανθρωποις ευρουσα
8. Εγω ειμι μητηρ Ωρου βασιλεως
9. Εγω ειμι η εν τω του κυνος αστρω επιτελλουσα
10. Εγω ειμι η παρα γυναιξι θεος καλουμενη
11. Εμοι Βουβαστις πολις ωκοδομηθη
12. Εγω εχωρισα γην απο ουρανου
13. Εγω αστρων οδους εδειξα
14. Εγω ηλιου και σεληνης πορειαν συνεταξαμην
15. Εγω θαλασσια εργα ευρον
16. Εγω το δικαιον ισχυρον εποιησα
17. Εγω γυναικα και ανδρα συνηγαγον
18. Εγω γυναικι δεκαμηναιον βρεφος εις το φως εξενεγκειν εταξα
19. Εγω υπο τεκνου γονεις ενομοθετησα φιλοστοργεισθαι
20. Εγω τοις αστοργοις γονευσι διακειμενοις τειμωριαν επεδηξα
21. Εγω μετα του αδελφου Οσειριδος τας ανθρωποφαγιας επαυσα
22. Εγω μησεις ανθρωποις επεδειξα
23. Εγω αγαλματα θεων τειμαν εδιδαξα
24. Εγω τεμενη θεων ιδρυσαμην
25. Εγω τυραννων αρχας κατελυσα
26. Εγω φονους επαυσα
27. Εγω στεργεσθαι γυναικας υπο ανδρων ηγαγκασα
28. Εγω το δικαιον ισχυροτερον χρυσιου και αργυριου εποιησα
29. Εγω το αληθες καλον ενομοθετησα νομιζεσθαι
30. Εγω συγραφας γαμικας ευρον
31. Εγω διαλεκτους Ελλησι και βαρβαροις εταξα
32. Εγω το καλον και αισchron διαγεινωσκεσθαι υπο της φυσεως εποιησα
33. Εγω ορκου φοβωτερον ουθεν εποιησα
34. Εγω τον αδικως επιβουλευοντα αλλοις υποχειριον τω επιβουλευομενω παρεδωκα
35. Εγω τοις αδικα πρασσουσι τειμωριαν επιτιθημι
36. Εγω ικετας ελεαν ενομοθετησα
37. Εγω τους δικαιως αμυνομενους τειμω
38. Παρ εμοι το δικαιον ισχυει
39. Εγω ποταμων και ανεμων και θαλασσης ειμι κυρια
40. Ουθεις δοξαζεται ανευ της εμης γνωμης
41. Εγω ειμι πολεμου κυρια
42. Εγω κερανου κυρια ειμι
43. Εγω πραυνω και κυμαινω θαλασσαν

44. Εγω εν ταις του ηλιου αυγαις ειμι
45. Εγω παρεδρευω τηι του ηλιου πορειαι
46. Ο αν εμοι δοξηι τουτο και τελειται
47. Εμοι παντα επεικει
48. Εγω τους εν δεσμοις λυω
49. Εγω ναυτιλιας ειμι κυρια
50. Εγω τα πλωτα απλωτα ποιω οταν εμοι δοξηι
51. Εγω περιβολους πολεων εκτισα
52. Εγω ειμι η Θεομοφορος καλουμενη
53. Εγω νησους εκ βυθων εις φως ανηγαγον
54. Εγω ομβρων ειμι κυριος
55. Εγω το μαρμενον νικω
56. Εμου το ειμαρμενον ακουει
57. Χαιρε Αιγυπτε θρεψασα με.

Jāņa evaņģelija runas, to īpatnējais raksturs un izcelšanās.

K. Kundziņš.

Jāņa evaņģelija un t. s. johaneiskās problēmas pētniekus pēdējos gadu desmitos daudz nodarbinājis jautājums, kādās attiecībās šis evaņģēlijs un tā ideju pasaule atrodas ar savu apkārtni — hellelismu, rabinismu un tā laika reliģisko sinkretismu. Sevišķi asā veidā šī problematika skārusi Jāņa evaņģelija Jēzus runas. Kopš plašākām pētnieku aprindām ir pieejamas mandiešu reliģijas svētās grāmatas, tanīs lielu interesi modinājušas pārsteidzošās paraleles starp šiem orientālā gnosticisma dokumentiem un Jāņa evaņģelija priekšstatiem un runām, pie kam sevišķu ievērību izpelnījušies t. s. esvārdi. Kamēr daži pētnieki (Reicenšteins, Bultmans, arī pats šo tekstu galvenais publicētājs Lidzbarskis) pasteidzās uzstādīt hipotēzi par primandaismu resp. Jāņa Kristītāja draudzi, kas jau kristīgās eras sākumos it kā esot veidojusi savas reliģiskās tradīcijas, radīdama — ciešā saskārmē ar gnostiskām atziņām — Jāņa evaņģēlijam radniecīgus uzskatus, citi šo hipotēzi noteikti noraida un atrod Jāņa evaņģelija runās un valodā radniecīgus elementus ar rabinisko literatūru, sevišķi Mechiltu, Sifrē un t. s. midrašiem. Tā Šlaters (Ed. Schlatter), Fībigis (Paul Fiebig), Ūdebergs (H. Odeberg) u c. Neliela pētnieku grupa joprojām cenšas Jāņa evaņģelija runas tuvināt sinoptiskajai tradīcijai, saskatot tanīs kaut ko līdzīgu sinoptiskajiem λόγια.

Dabiski rodas jautājums: kam taisnība? Ja Jāņa ev. klasiskie izteicieni kā 4, 24; 8, 12; 10, 11 sek.; 11, 25 sek.; 15, 1 sek. varbūt pat 14, 6; 13, 34 vai 1. Jāņa v. 4, 16 ir reliģiskā sinkretisma produkts, kā tie varējuši kļūt par pamatu kristīgās reliģijas klasiskajiem formulējumiem un kā tādi iekarot pasauli?

Ir maldīgi domāt, ka uz priekšstatu radniecības pamata, it sevišķi kad attiecīgo dokumentu vecums nav chronoloģiski noteikti fiksējams, varētu taisīt noteiktus slēdzienus par viena dokumenta prioritāti un otra atkarību no pirmā. Daudz vairāk izredzes atrisi-

nāt prioritātes vai atkarības jautājumu mums būs, ja centīsimies noskaidrot šī dokumenta stilu, vai tas ir kvalificējams kā patstāvīgs, primārs, jeb no citurienes patapināts.

Katra jauna dievatklāsmē, nevarēdama pilnīgi izteikties ar patstāvošo, tradicionālo izteiksmes līdzekļu palīdzību, tiecas pati sev radīt jaunus, patstāvīgus izteiksmes veidus. Ja tādas atradīsim Jāņa evaņģēlija runās, tad būs pamats tanīs saskatīt primāras, ne patapinātas atziņas.

Ko nu mums rāda šī evaņģēlija izteiksmes veidi? Visupirms jāizšķir dialogiskais un monoloģiskais elements. Analizējot dialogus izrādas, ka tie ir plaši izplatīto didaktisko dialogu paveidi. Tie nav pilnīgi atvasināmi ne no grieķu klasiskā, ne stoiski kiniskā, ne rabiniskā dialogu tipa; tomēr savas schematiskās, mazliet nedabiskās uzbūves un savu stereotipo jautājumu dēļ tie nav uzskatāmi arī par Jēzus patiesā mācīšanas veida attēlojumu, ne arī par primāru elementu johaneiskajā tradīcijā.

Par garākām monoloģiskām runām sakāms pa daļai tas pats: zināmu stereotipu izteicienu biežā atkārtotāšanās (sk. 203. lp.), paradums aizvien pēc kāda laika atkal atgriezties pie sacītā (rekapitulācijas jeb rekurēšanas paņēmieni, sk. 204. lp.), raksturīgie korrelatīvie (antitetiskie un analogiskie) paralelteikumi, t. s. ķēžu teikumi (Kettensätze) pēc shēmas a-b, b-c, c-d u. t. t. (205. lp.), eksplikatīvie οὗτος teikumi (206. lp.) — viss tas liecina par vēlāku literāru apstrādājumu, par jaunā satura ieliecšanu gatavos traukos. Bet kas sakāms par t. s. ἐγώ εἰμι vārdiem (es-predikācijām), kam evaņģēlijā piekrīt tik izcila vieta?

Šī stila formas pētīšanai pirmo spēcīgo ierosmi devis filologs Nordens savā grāmatā „Agnostos Theos“ (1913.). Viņš konstatē, ka klasiskajā grieķu un romiešu rakstniecībā bieži var sastapt dievu un varoņu anaklezes (uzrunas, piesaukšanas) otrajā personā ar sekojošiem participiējiem vai relatīvtēikumiem (Tu, kas esi... kas valdi... kas dodī... ko pielūdz...) un tāpat aretoloģijas trešajā personā (Zevs, kas ir visu tēvs, visu aizstāvis, visa laba devējs, visu radītājs etc.). Turpretim klasiskā literatūra nepazīst dievu vai varoņu predikācijas, kas ievadītas ar οὗ εἶ, οὗτός ἐστιν un it sevišķi pašatklāsmes vai pašraksturojošos izteicienus ἐγώ εἰμι formā. Šie pēdējie dievu un valdnieku predicēšanas veidi sastopami Vecajā Derībā, bet vēl agrāk Babilonā un Ēģiptē, no kurienes tie, pēc Nordena, ienākuši sinkretismā. Arī Jāņa evaņģēlija daudzie ἐγώ εἰμι izteicieni, pēc Nor-

dena, ir sveši ienācēji, kuru sakne nav meklējama pirmkristietībā, bet sinkretismā.

Šī Nordena teze uz Jāņa evaņģelija pētniekiem atstāja tik lielu iespaidu, ka jaunākā jauderībnieku paaudze (Veters, Bauers, Bultmans u. c.) to pārņēma gandrīz bez kritikas, to tuvāk nepārbaudījuši.

Bet vai šī teze par *ἐγώ εἰμι* izteicienu ienākšanu J. Derībā no ārienes patiesi pamatota?

Tuvāk analizējot Jāņa evaņģelija galvenos *ἐγώ εἰμι*, kā arī *σὺ εἶ* un *οὗτός ἐστιν* teicienus, izrādas, ka tiem ir sava noteikta, patstāvīga struktūra: ontoloģiskam *ἐγώ εἰμι* teikumam seko soterioloģisks apsolījuma teikums, kurā soterioloģiskās mantas iegūšana saistīta ar priekšnoteikumu, kas prasa izšķiršanos. Pēdējais pa lielākai daļai izteikts participiālā formā jeb nosacījuma teikuma veidā. Tā dabūjam izteiksmi

*Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου·
ὁ ἀκολουθῶν μοι οὐ μὴ περιπατήσει
ἐν τῇ σκοτίᾳ ἀλλ' ἔξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς*
*Ἐγώ εἰμι ἡ ἀμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα·
ὁ μένων ἐν ἐμοὶ καὶ ἐγὼ ἐν αὐτῷ,
οὗτος φέρει καρπὸν πολύν etc.*

vai arī:

Ἐγώ εἰμι ἡ θύρα· δι' ἐμοῦ εἰάν τις εἰσέλθῃ, σωθήσεται.

Ceļas jautājums: vai šis izteiksmes veids sastopams arī citur, piem., vai tā saknes varētu tikt saskatītas jūdu gudrības literatūrā, rabinismā, mandaismā vai kur citur orientālajā sinkretismā?

Izdarot trijos gadījumos — attiecībā uz „dzīvā ūdens“ motivu (Jāņa ev. 4) „dzīvības maizes“ (Jāņa ev. 6), un „vārtu“ motivu (Jāņa ev. 10, 7 un 9) salīdzinājumu pēc satura, izrādas, ka izteicieni, kas vienā vai otrā ziņā atgādina Jāņa ev. priekšstatus, sastopami visā plašajā pirmkristietības apkārtnē, tomēr nekur nav neviena izteiciena, kas būtu radniecīgs mūsu evaņģelijam savā totalitatē, bet radniecība skar visos gadījumos tikai atsevišķus elementus, pie kam tuvāka radniecība vienā gadījumā liekas pastāvam ar V. Derību, otrā gadījumā ar jūdu gudrības literatūru, trešajā — ar apokaliptiku vai rabinismu, ceturtajā — ar gnostiskiem dokumentiem vai pat samariešu svētajām grāmatām u. t. t. Viena kāda faktora absolūts pārsvars nevienā gadījumā nav konstatējams.

Vēl daudz nozīmīgākus rezultātus dod johaneiskā runas tipa salīdzinājumi stila ziņā. Ar savu monumentālo vienkāršību lielu radniecību raksturīgajiem johan. ἐγὼ εἶμι vārdiem uzrāda diezgan daudzi es-vārdi Mozus grāmatās (Gen. 15, 1; 17, 1; Ex. 3, 6; 3, 14; 20, 2; Deut. 32, 39), bet sevišķi pie Deuterocesajas (Jes. 43, 10 f.; 43, 25; 44, 6; 45, 5 sek.; 45, 12 sek.; 45, 18; 46, 9, 10; 48, 12; 51, 12. 15.). Arī Jāņa evaņģēlija izteicieniem līdzīgi soterioloģiski apsolījumu teikumi retumis sastopami (piem., Deut. 30, 15 ff.), tomēr abi šie raksturīgākie johaneiskā stila elementi šeit atrodami vienīgi katrs par sevi, izolētā veidā, nekur ne tipiski johaneiskajā vienībā. (Dažā ziņā par priekštecī Jāņa apvienotam veidam varētu uzskatīt pazīstamo monumentālo Deuterocesajas izteicienu 40, 28—31, ja tas nebūtu trešās personas formā.) Līdzīgā kārtā arī psalmos trūkst īstas analogijas. Pirmo daudz maz pārlicinošu analogiju, ko izdevies konstatēt, sastopam Chokmas literatūrā, Jez. Siraka gudrības vārdos 24, 17—22, kur dievišķā gudrība sāk savu runu vārdiem: „Es kā vīna koks skaisti izplauku...“ un nobeidz: „kas mani klausā, nenāks kaunā, un kas pēc manis dzenas, tie nekritīs grēkā.“ — Rabiniskajā literatūrā atrodamas analogijas vienīgi atsevišķiem biežāk lietotiem izteicieniem, ne stilam kā kaut kam veselam. No austrumu (babiloniešu un ēģiptiešu) valdnieku un dievu espredikācijām dveš absolūtas dievišķas pašapmierinātības gars, kam gar mirstīgiem cilvēkiem nav daļas. Tie ir pašslavinājumi ar garu nopelnu katalogu; soterioloģiskā elementa, kas cilvēkiem rādītu pestīšanas ceļu, pilnīgi trūkst. Šis pats runas veids ar drusku savādāku, cilvēcīgāku niansi sastopams plaši izplatītajās sinkretisma laikmeta ēģiptiskās Izidas aretoloģijās (sk. 291. lp.). Bet kādas attiecības uzrāda izdaudzīnātās mandaisma paraleles? Tanīs (tāpat kā pa daļai Salomona odās) patiesi varam saskatīt zinamus radniecīgus veidojumus. Plaši izplatīti korelatīvie (antitetiskie resp. analogiskie) dubultteicieni, rekapitulācijas paņēmieni, ķēžu teikumi (kas sevišķi iecienīti) un — *last not least* — pazīstamie „es esmu“ vārdi: „Vīna koks es esmu, dzīvības vīna koks“... „Gans es esmu, kas savas avis mīl“... „Gaismas sūtnis es esmu“... arī: „Zvejnieks es esmu, zvejnieks, kas citu starpā izredzēts“... „Talismans es esmu, dzīvības talismans“. Sal. Ginza R. II, 3, Mand. Jāņa grām. 11. nod., 36. nod., 57. nod. Šie izteicieni, salīdzinot ar Jāņa ev. izteicieniem, daudz plašāki, ar gandrīz neskaitāmām rekapitulācijām, izteiksme tanīs bieži strofiska, strofu beigās (kā arī vispār nodalījumu beigās)

sastopam pat pazīstamos soterioloģiskos teikumus, ļoti bieži ar attiecīgo korelatīvo antitezi, kas satur mūžīgās sodības piedraudējumu. Piem.:

„Māna es esmu, lielās Dzīvības Māna

Apslēpto audzinātāju starpā es mitu . . .

Kas svētīti ar viņu svētību, tie neiet bojā.“

Jeb: „Talismans es esmu, dzīvības talismans . . .

Kas pie manis gūst mācību, tas paceļas augšup un ierauga gaismas telpu,

Kas nemeklē mācības pie manis, tas tiek nogriezts un tiek iemests zaņķī.“

Citā vietā: „Kas mani neuzklausa,

Kādas mokas to sagaida tumsības vietā!“

(Sal. Jāņa grām. 56. nod., 57. nod., arī 50. un 54. nod.)

Nebeidzama stereotipo izteicienu atkārtošana, negatīvie korelati apsoliņumu teikumiem, kā arī daži zīmīgi sekundari piespraudumi, piem., vīna koks, kurā n a v m e l u (Jāņa ev. 15, 1. ἀληθινός — citā, pareizākā nozīmē), kā arī daudz vietās iepītā konfesionalidogmatiskā polemika neapšaubami rāda, ka ἐγώ εἰμι vārdi mandiešu sv. rakstu veidojumā reprezentē vēlāku attīstības stadiju. Jāņa ev. izteicieni nevar būt atkarīgi no tiem, bet gan drīzāk mandiešu es-vārdi strukturas ziņā uzrāda atkarību no Jāņa ev. runām. Eventuali varētu pielaist iespēju, ka gana un vīna koka runas abi dokumenti smel no kāda trešā, vēl vecāka tradīcijas avota.

Uz visu šo salīdzinājumu fona noteikti izceļas Jāņa ev. izteicienu patstāvība un oriģinalitāte. Savā monumentalajā vienkāršībā, kurai sveša jebkura liekvārdība, tie kvalificējami kā tipiski kristīgi atklāsmes vārdi, kuru galvenā īpašība ir pastāvīgā ontoloģiskā elementa saistība ar soterioloģisko. Citiem vārdiem — kristīgā Pestītājā nav šķirama viņa eksistences un būtības atklāsmes no ziedošanās citu labā. Viņa būtībai ir sveša austrumu dievu norobežotība no cilvēkiem. Soterioloģiskais elements spēcīgāk arī ārpus kristīgas literatūras parādas vienīgi vēlākos laikos, t. i. pēc Kr. Un pat tur, kur tas skaidri saskatams, piem., mandiešu sv. rakstu vārdos par vīna koku un labo ganu, trūkst taisni raksturīgāko izteicienu, piem., Jāņa 10, 15. 17. 18; „labais gans savu dzīvību nodod (jeb: liek ķīlā) par savām avīm“!

Jāņa evaņģēlija ἐγώ εἰμι vārdi tā tad uzrāda gan zinamu radniecību tiklab ar V. Derības Dieva atklāsmes vārdiem Mozus grā-

matās un pie Deuterojesajas, ar dievišķās gudrības pašatklāsmes vārdiem Jēz. Siraka grāmatā, arī ar dievišķo būtņu es-predikacijām mandiešu Ginzas un Jochanāna (Jāņa) grāmatās, tomēr viņu specifiskā īpatnība un patstāvība paliek nesatricināta.

Paliek vēl viena izteicienu grupa, kas līdz šim nav apskatīta, bet sava pregnantā satura un primārās monumentalās formas dēļ stāv daudz tuvāk Jāņa ev. es-vārdiem nekā viss līdz šim apskatītais: tie ir paaugstinātā Kristus lapidarie atklāsmes vārdi Jāņa atklāsmes grāmatā 1, 17 sek., kā arī 2, 1 sek.; 2, 8 sek.; 2, 12 sek.; 2, 18 sek.; 3, 1 sek.; 3, 7 sek.; 3, 14 sek., kuriem vēl pievienojas daži izteicieni pārējās „kristīgajās“ apokalipses daļās 7, 13 sek.; 21, 6. 7.; 22, 13. 14. Šeit visur — ar dažiem papildinājumiem — sastopams ontoloģiskais „Es esmu“ kā izejas punkts un soterioloģiski apsotijumu vārdi (ar participālo ievadu) noslēgumā, to starpā viens tik noteikti „johaneisks“, kā 3, 20. Šie apokalipses izteicieni mūs uzvedina uz pareizā ceļa, meklējot Jāņa es-vārdu īsto sakni un dzimteni. Pirmkristietības laikmets raksturojams kā izcilā kārtā pneumatisks atklāsmju laiks. Līdztekus t r a d ē t ā m mācībām Pāvils pazīst tiešus Dieva un Kristus atklāsmes vārdus, kuros viņš pamato savu misiju (1. Kor. 9, 1.; Gal. 1, 11.; 1, 15 sek.). Arī vēlākā dzīvē viņam ir bijušas *ὄρασεις* un *ἀποκαλύψεις* (2. Kor. 12, 1 sek.). Par pneumatiskām atklāsmēm stāsta arī sinoptiskie evaņģēliji, sevišķi Lūka. Zīmīgi, ka taisni debesbūtņu (Dieva, Kristus, eņģeļu) atklāsmes vārdus ievada raksturīgie izteicieni *ὁ εἶ, αὐτός ἐστιν* (Jēzus kristīšana, apskaidrošana), bet sevišķi *ἐγὼ εἶμι*: Es esmu Gabriēls, Lūk. 1, 19., *ἐγὼ εἶμι Ἰησοῦς* (Act. 9, 3.; 22, 7.; 26, 13.). *ἐγὼ εἶμι μετὰ σοῦ* (Act. 18, 9.), ... *μεθ' ὑμῶν* (Mat. 28, 20.) ... *ὅτι ἐγὼ εἶμι αὐτός* (Lūk. 23, 39.). Šis *ἐγὼ εἶμι* arī pārējos J. Derības rakstos (tāpat kā J. apokalipsē) ir zīmīgs ievada vārds apskaidrotā Kristus atklāsmēi. Bieži iepriekš sastopam pārsteigtā atklāsmes saņēmēja jautājumu *ὁ τίς εἶ*; (Act. 9, 22. un 26. nod. arī Herm. ganā, vis. V, 1 sek.); bet atklāsmes tuvākās sekas, — bailes, kurām savukārt seko mierinājuma vārdi (sal. Jāņa 14, 1.; 14, 27.). Netrūkst arī soterioloģiskā noslēguma Mark. 16, 16. Viss tas rāda, ka mēs nemaldīsimies, pieņemot, ka Jāņa ev. Jēzus runu oriģinālie kodoli, tā sakot, šo runu pirmšūniņas, nav vis pielīdzināmi sinoptisko evaņģēliju tradētiem izteicieniem („logia“), bet uzskatāmi par pneumatisku Kristus atklāsmes vārdu raksturīgiem formulējumiem. Pēc savas būtības tie nav tomēr kaut kas pilnīgi subjektīvs, kāds vienīgi atsevišķa individa personiskā pārdzīvojumā ra-

dies lielums, bet vērtējami kā pārlaicīgā Kristus pēkšņā revelēšanās, kā tās viņa būtības tiešais skatījums, kas ticīgajiem zināmā mērā jau pazīstama draudzes dzīves objektīvajās dotībās: sv. mīlestā, draudžu ganu rūpībā un gādībā, dziļās dvēseļu kopības faktā. Tā izskaidrojama Kristus atklāsmes vārda ietveršana johaneiskā simbolikā: „Es esmu (dzīvības) maize, labais gans, vīna koks“.

Svarīgā atzina, ka kristīgie „es esmu“ vārdi ir īpatnas primaras atklāsmes izteiksmes līdzekļi, dara saprotamu arī to faktu — tas citādi paliktu pilnīgi nesaprotams — ka vispārliciecināmajās analogijas šiem vārdiem atrodamas nevis „tuvākajā“ apkārtnē, bet tik attālos gadusimtos, kā Israeļa profētiskās reliģijas pirmlaikos un — pat senās Indijas reliģijas pirmlaikā. Daudz vietas senajās Brahmanās un Upanišados rāda, ka arī tur dievība revelējas, teikdama visupirms mistiskos vārdus: „Es (tas) esmu“ pie tam tas šeit īpaši saistīts ar visu lietu pirmsākumu (sal. Jāņa *ἐν αρχῇ* 1, 1.); turpat sastopami arī tādi izteicieni, kas apsola mūžīgu dzīvību katram, kas Dievu (Brahmanu) pareizi atzinis: „Kas viņu atzinis, nebīstas nāves“ vai: „Kas viņu pazīst, brīvs no visām važām“ (sk. 278. lp.). Jāņa evaņģelija pamatvārdi tā tad ierindojami cilvēces lielo reliģiju pirmvārdu kategorijā (Urworte, Urlaute). Kristīgai reliģijai tie kā Kristus vārdi sevišķi būtiski aiz tā iemesla, ka šīs reliģijas atklāsmes centrā nestāv vienīgi mācība, bet persona. Dieva mīlestības dziļums var atklāties vienīgi atklāsmes nesēja personībā.

Kādi nu ir tie secinājumi, kas rodas uz šīs atziņas pamata jau tājumā par Jāņa evaņģelija izcelšanos un kompozīciju? Ir skaidrs, ka jāatmet mēģinājumi mechaniskā ceļā izlobīt no tagadējā evaņģelija viņa primāro veidu vai viņa avotus. Primārais Jāņa evaņģelijā ir pneumatisks lielums, atklāsmes vārdi, kas uzskatāmi par kristietības pirmlaika mantojumu. (Varētu domāt, ka šīs atklāsmes saņēmēja ir bijusi tā pati persona, kas runā par sevi apokalipses pirmajās 3 nodaļās.) Kādas otrās paudzes kristietis, apzinādamies šo izteicienu revelatīvo vērtību, kas pārsniedza to, kas bija lasams sinoptiķos (varbūt viņa rīcībā atradās vēl kāda aculiecinieka — anonīmā mācekļa — atmiņu fragmenti), jutās aicināts ķerties pie jauna, „pneumatiska“ evaņģelija sastādīšanas. Šim evaņģelijam nepieciešamo stāstamo vielu viņš ieguva, savākdams oralās tradīcijas, kas bija uzglabājušās un tālāk veidojušās Jēzus kādreizējās darbības vietās Palestīnā, turienes kristiešu starpā (sal. manu darbu: Topo-

loģiskā tradīcijas viela Jāņa evaņģelijā, 1925.). Pats autors stāvēja īpatnēja dualistiska pasaules uzskata ietekmē, kuru aizvien pilnīgāk cēluši gaismā pēdējā laika pētījumi un kuru īsumā varam apzīmēt par kristocentriski orientētu, no mitoloģiskiem elementiem gandrīz pilnīgi atbrīvotu dualistisku (gaisma — tumsa) „gnozi“. Stereotipie runas elementi, rekapitulācijas, „ķēžu“ teikumi, antitezes — vārdu sakot, visi stila elementi, kas mums labi pazīstami arī no 1. Jāņa vēstules — rāda šī kontemplatīvi noskaņotā rakstnieka roku. Mazāk svarīgs ir jautājums, cik lielus „labojumus“ vai papildinājumus pēc tam vēl izdarījis kāds vēlāka laika redaktors, kas spirītuālo evaņģeliju, varbūt, gribējis labāk pieskaņot topošās katoliskās baznīcas uzskatam un praksei un evaņģelijam pielicis 21. nodaļu.

Jāņa evaņģēlijs, atšķirībā no Jāņa vēstulēm tā tad raksturojams kā sintētisks, no vairākiem elementiem sakausēts veidojums. To varam salīdzināt ar divstāvu celtni. Tās pamatstāvā kā stūrakmeņi iemūrēti primārie atklāsmes vārdi un savāktās tradīcijas par Jēzus darbiem un ciešanām. Pāri tiem, saistot tos savā starpā, klājas autora dualistiskā pasaules uzskata ietekmē darinātie dialogi un meditācijas. Apvienojot šos dažādos elementus, evaņģēlists varēja sniegt Jēzus dzīvi, darbību un mācību jaunā universalā skatījumā, nostādot centrā pašu pārlaicīgo Kristu ar viņa *ἐγώ ειμι* teicieniem, un apzinoties, ka tanīs runā primāra atklāsmē, ko tam uzticējuši šīs atklāsmes tiešie saņēmēji, varēja teikt pazīstamos vārdus: „Mēs skatījām viņa godību“ 1, 14.



INHALTSVERZEICHNIS.

	Pag.
I. Das Problem	185
II. Der Stil der johanneischen Reden:	
a) Allgemeines. Der Stil der Lehrrede und des Dialogs	194
b) Die johanneischen Ichworte	209
III. Die johanneischen Offenbarungsworte und die Dokumente der Umwelt.	
a) Die inhaltlichen Beziehungen	229
b) Die Frage der Verwandtschaft des Stils	245
IV. Der Ursprung der johanneischen Ichrede in den urchristlichen Offenbarungserlebnissen	268
V. Folgerungen, die Komposition des Evangeliums betreffend	284
Beilage: <i>Isidis aretologia Cymaea</i>	291
Jāņa evaņģēlija runas, to īpatnējais raksturs un izcelšanās (autoreferats)	294

INHALTSVERZEICHNIS

185	I. Das Problem
191	II. Der Stil der johanneischen Reden:
209	a) Allgemeines. Der Stil der Lehrede und des Dialogs
	b) Die johanneischen Schwerte
229	III. Die johanneischen Offenbarungsworte und die Dokumente der Umwelt:
245	a) Die inhaltlichen Beziehungen
	b) Die Frage der Verwandtschaft des Stils
268	IV. Der Ursprung der johanneischen Lehre in den archaischen Offenbarungserlebnissen
284	V. Folgerungen, die Komposition des Evangeliums betreffend
291	Hilfszettel: Isidori aristotelici Cymara
294	Index evangelij tunc, to ipatnjeis raksturs un iscelāns (autorizēts)

050

LUR. teol. I.

AUL. theol. I.

Nr. 4. K. Kundziņš (Kundsīn). Charakter und Ursprung der johanneischen Reden	185
Jāņa evaņģelija runas, to īpatnējais raksturs un izceļšanās	294

LU bibliotēka



220040364

240515

LL
144i