

## Altchristliche Apologetik im Neuen Testament.

Ein Beitrag zur Evangelienfrage

von Lic. theol. Paul Wernle in Basel.

Dass der grossartige Versuch Ch. F. Baur, in den ältesten urchristlichen Parteikämpfen die Motive für Entstehung und Umbildung unserer vier Evangelien zu finden, vollständig gescheitert ist, bedarf heute nicht mehr des Beweises. Kein einziges derselben ist eine Parteischrift. Alle liegen jenseits der grossen Episode, die Baur zu einer Jahrhunderte langen Kampfesepoche verlängern wollte; alle gehören der Zeit und den Interessen des — freilich so viel bälde, als man früher glaubte — werden den Katholizismus an.

Damit ist jedoch zunächst mehr eine negative Erkenntnis gewonnen. Die von Baur gestellte Frage bleibt nach Ablehnung der falschen Antwort bestehen. Es ist die Frage nach den Motiven, aus denen die Evangelienbildung von Mc bis zu Joh hervorging.

Über einen Punkt herrscht heute eine erfreuliche Übereinstimmung: Darüber, dass unsere Evangelien nicht als historische Werke im modernen Sinn entstanden sind, dass der Glaube, die Begeisterung, die Freude an Jesus die Schreiber bēvegte! Über alle vier Evangelien liesse sich das Motto setzen: ἐκ πίστεως εἰς πίστιν. Selbstverständlich wollen sie Wahrheit erzählen, aber im Glauben ergriffene und zur Erweckung des Glaubens bestimmte Wahrheit. Das ist das Sichere, von dem diese Untersuchung ausgehen will.

Von Anfang an sahen sich die Christen zwischen Juden und Heiden hineingestellt, zur Apologetik und Polemik nach beiden Seiten genötigt: Zwischen Christen und Juden der Messiasstreit und die Frage, wer abgefallen sei, ob Juden oder Christen. Daneben die Aufgabe, einer griechisch erzogenen Welt das jüdische Evangelium nahe zu bringen und klar zu machen, eine Aufgabe, unendlich erschwert durch die

beständigen Verleumdungen und Lästerungen der Juden. Musste schon die mündliche Predigt von Jesu Worten und Thaten in jeder Weise apologetischen Charakter tragen, so erst recht die schriftliche Aufzeichnung durch die Rücksicht auf den viel ausgedehnteren Adressatenkreis.

Das Werk des Lucas gibt uns durch seinen Prolog festen Boden unter die Füße. Es will einem Heiden gewidmet sein. Man wird das Fehlen des Brudernamens, die seltsame Umschreibung der Worte „Geschichte Jesu“ und „Apostel“, vor allem den Schlusssatz, der den Zweck des Werkes angibt, nur so begreifen können. Der Adressat hat wohl Kunde vom Evangelium, aber als sein eigener Glaube steht es ihm noch nicht fest.

Nach derselben heidnischen Seite weist uns der Prolog des Johannes-evangeliums. Er will, wie Philippus in c. 12, die Griechen zu Jesus führen, indem er den ihnen längst bekannten Logos im Sohn Gottes Jesus Christus enthüllt. Umgekehrt weist uns Matthäus gleichfalls durch die Eingangsverse mit aller Deutlichkeit auf Juden und zwar — wegen der Sprache und des LXXgebrauchs — auf Juden der Diaspora. Damit soll nicht geleugnet werden, dass Lc, Joh, Mt in erster Linie für Christen selbst geschrieben. Um eine scharfe Antithese: Christen — Nichtchristen, handelt es sich nicht. Aber es sind das eine Mal Christen mehr unter heidnischem, das andere Mal mehr unter jüdischem Einfluss.

Es sollte nicht schwer sein, auch die Leser des Marcusevangeliums nach ihrer religiösen Herkunft zu bestimmen. Lässt die Übersetzung der aramäischen Fremdwörter auf ihre griechische Sprache schliessen, so entscheidet z. B. die Erläuterung 7, 3 f., die bloss für Nichtjuden nötig ist (ebenso 9, 43; 15, 16. 42), für ihre Herkunft aus heidnischem Religionsgebiet. Diesen äusserlichen Indizien treten innere zur Seite. Entscheidend ist die Stelle 15, 39: Der heidnische Hauptmann, der beim Tod Jesu ausruft: wahrhaftig dieser Mensch war ein Gottessohn. Das wirft ein Licht auf den Eingang des Werks und das Auftreten der Bezeichnung „Sohn Gottes“ an allen Hauptstellen (1, 11; 9, 7; 14, 61). In der That war „Sohn Gottes“ keine geläufige Messiasbezeichnung der Juden (Orig., c. Cels. I 49 und Dalman, Die Worte Jesu S. 223), Wenn Marcus das Evangelium vom Sohn Gottes schreibt, so will er damit Jesus dem heidenchristlichen Empfinden und Denken näher bringen.

So ist denn das Marcusevangelium die erste grosse an Heiden und Heidenchristen gerichtete Apologie in der Form des Evangeliums.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Es liegt mir viel daran, schon hier gegen ein doppeltes Missverständnis meine Untersuchung zu schützen: 1. soll der apologetische Gesichtspunkt keineswegs der Schlüssel

Die Verteidigung des Christentums gegen die Heiden liegt seinem Verfasser wenig am Herzen. Er geht der Gesetzesfrage fast aus dem Weg und führt selten den Weissagungsbeweis aus dem AT, beinahe bloss für den Tod Jesu. Sein Interesse für die Heiden zeigt er dagegen mit dem „zuerst“ bei der Syrophönizierin (7, 27) und mit den zwei Worten Jesu, in denen die Ausbreitung des Evangeliums in die ganze Welt vorhergesagt wird (13, 10; 14, 9). Wenn dieser Evangelist zuerst Jesus in Gleichnissen reden lässt, um das Verstockungsgericht über die Juden zu bringen (4, 11 f.) und wenn er in der Allegorie von den Weingärtnern auf den Untergang der jüdischen Hierarchie zur Strafe für die Ermordung des Gottessohns hinblickt (12, 9), so sagt er damit zugleich seinen aus dem Heidentum stammenden Lesern, dass sie nun an Stelle Israels zum Gottesvolk und zum Verständnis Jesu berufen sind.

Wichtiger ist die Art, wie er direkt auf die Heiden einwirken will. Er denkt nicht daran, seinen Lesern ein vollständiges Bild des Evangeliums zu geben, sie zu unterrichten in allen Details christlicher Lebensführung. Nicht auf die Lehre Jesu, auf seine Person hat er es abgesehen. Zweck seiner Schrift ist durchaus die Erweckung des Glaubens an den Gottessohn, der nicht erst in Zukunft, sondern auf dieser Erde und trotz, ja in seinem Tod göttliche Herrlichkeit erwies. Es soll hier das Heldenhafte, Königliche, Göttliche in seinem Sieg über allen Schein des Gegenteils zur klaren Anschauung gebracht werden. Diesem Zweck dient vor allem der Wunderbeweis; der fortwährende Kampf und Sieg des Helden über alle Dämonen, seine Beherrschung der Natur, ja selbst des Todes, soll seine allen heidnischen Göttern überlegene Gotteskraft beweisen. Dem dient aber auch der Beweis mit den Worten Jesu, die hier ganz als Thaten gewertet sind. Hier bekundet Jesus durch seine in ihrer Einfachheit und Klarheit erstaunliche Schlagfertigkeit eine Überlegenheit über alle Gegner, wie sie des Gottessohnes würdig ist. Verblüffen die kurzen Sprüche durch ihre Evidenz, so entfalten die Parabeln Geheimnisse, die kein

---

für alles sein. In meiner synoptischen Frage betonte ich auf's stärkste, dass die Evangelisten sich durch die allerverschiedensten Reflexionen, nicht durch eine einheitliche Tendenz bestimmen liessen. Daran halte ich auch jetzt fest, nachdem ich mich überzeugt habe, dass der apologetische Gedanke allerdings der beherrschende war. Aber ich weiss, dass daneben noch sehr viel andere Factoren (Fragen des Gemeindelebens etc.) in Betracht kommen, die ich jetzt hier unberücksichtigt lasse. 2. soll mit dieser Betonung des apologetischen Wertes der Geschichte für die Evangelisten die Frage der Glaubwürdigkeit und Geschichtlichkeit nicht ohne weiteres entschieden sein, ganz besonders nicht bei Mc. Geschichte dichten und Geschichte zu einem Zweck erzählen, sind zweierlei. Für die späteren Evangelisten wird freilich diese Unterscheidung problematischer.

menschlicher Verstand fassen kann, während die Weissagung Jesus mit dem sichern Blick in die Zukunft zeigt: Kein anderes Evangelium hat solches Gewicht gelegt auf den Eindruck, den Jesu Worte machen; es soll eben in der Seele der Leser der gleiche Eindruck entstehen. Dabei geht der Apologet so ganz in der Verherrlichung seines Helden auf, dass ihm selbst die Zeichnung der Unfähigkeit der Jünger ein Mittel dazu wird. Ihr mangelhaftes Verständnis und ihre Ohnmacht beim Wunderthun lassen uns erraten, wie hoch und fern Jesus stand selbst über diesen seinen Vertrauten.

Die Hauptkraft der ganzen Apologetik wird aber auf die Überwindung des grössten Ärgernisses an Jesus, seines Todes, verwandt. Schon zu Anfang (2, 20) begegnet uns ein Rätselwort, das dem, der es versteht, Jesu Tod in Aussicht stellt: der Bräutigam soll weggenommen werden. Aber erst mit Cäsarea Philippi erscheint die klare Weissagung in Jesu Mund (8, 31); offen sprach er davon. Das Bedenken des Petrus wird abgewiesen, die Jünger sollen sich mitentschliessen zum Martyrium, da „durch Kreuz zur Krone“ nun einmal Gottes Gedanke ist. Jetzt schon (c. 9) sehen drei der Genossen in das Geheimnis des Auferstandenen (9, 9) hinein, wie er mit Mose und Elias im Paradiese weilen wird; aber das ist Geheimnis, es soll noch verborgen bleiben. Noch zweimal auf dem Weg nach Jerusalem wiederholt Jesus die Todesweissagung (9, 31; 10, 33 f.), das zweite Mal so ausführlich, dass der Leser, wenn er hernach die Leidensgeschichte liest, jeden einzelnen Zug bestätigt finden muss. Er zieht die Jünger mit in sein Leiden hinein (10, 39) und gibt den Zweck seines Todes („Lösegeld für Viele“) zu erkennen (10, 45). In Jerusalem sagt er's den Hierarchen ins Gesicht, dass sie den Gottessohn töten werden und dadurch die Weissagung erfüllen (12, 1—12). Dem Messias aber schadet das nichts, er wird dadurch bloss in den Stand gesetzt Herr Davids zu Gottes Rechten zu werden (12, 36). Wenn dann die grosse Weissagung gipfelt in dem Hinweis auf den vom Himmel Wiederkommenden (13, 26), so ist dem Tod Jesu alles Schreckhafte genommen, und der Leser ist, bevor er die Leidensgeschichte erfährt, sowohl vorbereitet durch die Weissagung, als getröstet durch die Heilsgedanken, denen der Tod zur Realisierung verhelfen muss.

Trotzdem thut die Passionsgeschichte alles Erdenkliche zur Verteidigung Jesu. Die Weissagungen und Symbole drängen sich: die Salbung als Vorwegnahme des Begräbnisses von Jesus selbst aufgefasst (14, 8), das Orakel bei der Zubereitung des Passah (14, 13 f.), die Vorhersagung des Verrats durch einen der Zwölfe (14, 18), die Todessymbolik

des Abendmahls mit dem tröstlichen Blick auf das Wiedersehen im Gottesreich (14, 22—25), ja noch beim Gang nach Gethsemane die Vorhersagung der Zerstreung der Jünger (gemäss der Schrift) und der Verleugnung des Petrus, zugleich aber auch des Wiedersehens in Galiläa (14, 27—30). Ist so alles einzelne aufs genaueste von Jesus vorhergesagt, so hat der Tod nichts Überraschendes mehr und ist kein fremdes Geschick für Jesus. In Gethsemane nimmt er ihn als Gottes Willen in Empfang; wie kontrastieren hier der völlig bereite Herr und die ganz überraschten Jünger! Noch einmal nach der Verhaftung wird die Übereinstimmung des Geschicks Jesu mit der Weissagung hervorgehoben (14, 49).

Wenn von diesem Moment an die Herrlichkeitsdarstellung aufhört und bloss noch düstere Farben verwendet werden bis zum Todesschrei am Kreuz, sodass die Weissagung der Restitution (14, 62), zumal für ein späteres Geschlecht doch zum Trost nicht ausreicht, so ist eben aller Jubel und alle Beruhigung auf den glorreichen Abschluss, die Auferstehung, verspart. Freilich ist nun dies Hauptbeweisstück selbst erst zu beweisen und der Leser sieht sich hier vor die Apologie der Apologie gestellt: Die Constatierung des Todes Jesu (15, 39. 44), die Bestattung durch den Freund unter dem Zusehen der Frauen (15, 46 f.), das von eben denselben Frauen constatierte leere Grab (16, 1—4) und die Engelsbotschaft: „er lebt“ (16, 6), stellen lauter Beweise der Auferstehung dar, welche ihrerseits die Gottessohnschaft des Gestorbenen beweist. Mit einem Ausruf ähnlich dem des Hauptmanns: wahrlich dieser Mensch ist Gottes Sohn (15, 39), müsste wohl dies Evangelium vom Gottessohn, wäre es vollendet auf uns gekommen, geendigt haben.

Wir kennen den ersten unmittelbaren Eindruck dieser Apologie auf heidnische Leser nicht. Hat sie sicher viele gewonnen, so hat sie eben so gewiss bei anderen ihren Zweck verfehlt. Schon den wenige Jahrzehnte später schreibenden Evangelisten Mt und Lc erschien sie als ein unvollkommenes, ungenügendes Werk. Wir können aus den späteren Ergänzungen noch auf die Mängel, die Mc aufzuweisen schien, schliessen.

Vor allem war die Dürftigkeit der mitgeteilten Herrenworte, also des Evangeliums, auf die Dauer unerträglich. Um Heiden und Juden einen klaren Begriff von der Lehre Jesu zu geben, haben Lc und Mt den reichen Inhalt der Spruchsammlung in die Erzählung des Mc eingefügt. Jeder hat dies auf seine eigene Weise gethan, Lc dabei noch andere Quellen verwertet. Dadurch entstanden Werke, die zur Apologetik ungleich geschickter waren, als die blosser Erzählung von den Thaten

des Gottessohns. Diesen selbst aber fassen beide späteren Evangelisten als den von Gott gezeugten Messias, hierin zugleich von Mc sich entfernend und dem heidnischen Denken näher zugewandt. Es bot nun seine Geschichte Anlass zur Parallele mit den Heroenmythen der antiken Welt (vgl. nicht erst Celsus, sondern schon Justin).

In allem Übrigen gehen sie ihre eigenen Wege, selbst da, wo beide am gleichen Ort die Apologie des Vorgängers zu überbieten suchen.

Matthäus gestaltet für seine Leser aus dem Judentum die Marcuserzählung so um, dass sie von Anfang bis zu Ende den klaren Beweis der Messianität Jesu nach der Schrift bietet. Zwei Dinge hatte ihm Mc zu thun übrig gelassen: Den Weissagungsbeweis und die Erledigung der Gesetzesfrage.

Den Weissagungsbeweis mit der stehenden Formel „das geschah, damit erfüllt würde“ setzt Mt zunächst an den Stellen des Mc ein, die jedem Kenner des AT die Weissagung in Erinnerung rufen musste, also beim Wort von der Verstockung (Mc 4, 12) und beim Einzug in Jerusalem (Mc 11, 2). Für Galiläa als Schauplatz Jesu (Mc 1, 14) fand er mit Geschick in Jes 8, 23 ff. eine Weissagung. Gesuchter und künstlicher verfuhr er, wenn er das Verbot Jesu an die Kranken, von ihm zu reden, in Jes 42, das Krankeheilen Jesu in Jes 53 geweissagt wissen wollte. Hier war die Incongruenz von Weissagung und Erfüllung für einen denkenden Juden gar nicht zu verbergen. Wahrhaft glücklich und frei bewegt sich der Autor dagegen da, wo er schöpferisch in die Geschichte greift und sie zur Weissagung stimmen macht. Das thut er in der Vorgeschichte (c. 1—2) und in der Erzählung vom Verrat (30 Silberlinge) und Tod des Judas (Mt 26, 15; 27, 3—10). Diese Geschichten sind auf den Weissagungsbeweis angelegt derart, dass man bei einigen stets im Zweifel ist, ob sie je vorher selbständig existiert haben.

Auf die Gesetzesfrage lenkt Mt an der grossen Stelle 5, 17 ff. ein. Sie ist aber katholisch, nicht judaistisch zu fassen. Einerlei, was die Stelle ursprünglich bedeutete, für Mt stellt sie Jesus dar als die Erfüllung der alttestamentlichen Religion; daher „Gesetz und Propheten“, nicht „Gesetz“ allein hier, wie 7, 12 und 22, 40. Da Mt in der Diaspora schreibt, darf er den Juden daselbst eine geistige Auffassung des AT wohl zumuten. Sie sollen in Jesus den zweiten Moses sehen, der die Intention des Gesetzes, seinen Geist, versteht und die Menschen lehrt. So gewinnt auch der Satz vom Jota und Keraia eine andere — der Zeit entsprechende — katholische Auslegung. Denn wenn an den beiden Liebesgeboten und an dem „Alles, was ihr wollt, dass euch die Leute

thun sollen, das thut auch ihnen“ Gesetz und Propheten hängen, so ist die geistige Deutung des Ceremonialgesetzes gesichert. Der Autor will die Juden für Jesus gewinnen nicht durch ein Herabsteigen auf ihren Standpunkt, sondern durch ein Heraufziehen zu dem seinigen. Zu dem Zweck weist er sie hin auf das Gericht über Jerusalem, damit sie sich dem neuen Volk Gottes, dem die Theokratie jetzt übergeben ist (21, 43), anschliessen. Und wenn er die Beschränkung der Missionspraxis zur Zeit Jesu betont (10, 5), damit Israel sein Recht werde, führt er doch mit dem grossartigen Missionsbefehl am Schluss (28, 19) den Blick auf alle Völker herauf. Es ist von einem hohen und freien Stand aus ein Appell an die Juden seiner Zeit, aus der Geschichte zu lernen und sich zu bekehren.

Daneben sieht man den Evangelisten bereits bestimmten Anklagen und Vorwürfen der Juden gegen Jesus Rechnung tragen durch freie Umgestaltung der Geschichte. Am deutlichsten am Eingang und Schluss, wo Mt die Vorwürfe „Hurensohn“ und „Leichendiebstahl“, durch eigens gemachte Geschichte abwehrt; jenem begegnet die Erzählung vom Traum des Joseph, diesem die Legende von der Grabeswache. Gegen den Vorwurf, dass Jesus, vom Täufer getauft, doch kleiner als Johannes sein müsse, kehrt sich das berichtigende Gespräch zwischen Jesus und dem Täufer (3, 14 f.), gegen den andern, dass das Gesicht eine Phantasie Jesu gewesen sei, die Objektivierung des Geschauten (noch schärfer bei Lc) und die Adressierung der Stimme an die Anwesenden (3, 16 f.). Alle Züge der Schwachheit und Niedrigkeit Jesu, die zu Anklagen Anlass boten, erscheinen verändert. Es fehlen die zwei Heilungen, bei denen Jesus sich besonders menschlicher Mittel bedient (Mc 7, 32 ff.; 8, 22 ff.), ferner Fragen Jesu, die sein Wissen als beschränkt zeigen (Mc 5, 31 f.) vor allem das Wort: Was nennst du mich gut? Keiner ist gut als Gott (Mc 10, 18). Umgekehrt erscheint die Wunderkraft Jesu in dem Cyclus c. 8—9, sowohl durch die Häufung, als durch die Verkürzung und Steigerung des Einzelnen noch grösser als bei Mc. Auch ist sein Vorherwissen gesteigert durch die klare Weissagung des Zorngerichts über Jerusalem (Mt 22, 7). Am meisten Anlass zur Verteidigung bot aber die Leidensgeschichte, wie Mc sie erzählt hatte. Die Anklagen gegen sie haben sich bis auf späte Zeit (Celsus) erhalten: Die Hülflosigkeit und Schwachheit des von Gott und Menschen verlassenem Jesus, das Fehlen einer Nachricht von der Bestrafung seiner Feinde, der einsame schreckliche Tod. Aber der Jesus, der auf ein Wort Legionen Engel vom Vater empfangen kann (Mt 26, 53), ist nicht aus Ohnmacht, sondern

freiwillig in den Tod gegangen. Die Strafe seiner Ermordung traf sofort den Verräter (27, 5) und in Bälde das ganze Volk (27, 25). Das Sterben wird durch die machtvollen Naturwunder (27, 51—53) als ein von Gott verherrlichtes erwiesen. Endlich macht der triumphierende Schluss (28, 18—20): „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel wie auf Erden“ dem letzten Zweifel ein Ende. Allen Verleumdungen der Juden zum Trotz ist Jesus der Messias, der Erfüller des Alten Testamentes.

Das Bedürfnis, für Heiden und Heidenchristen zu schreiben, hat den Lucas zu gewaltsameren, tiefergreifenden Änderungen geführt. Zunächst ordnet er zuerst die Geschichte Jesu in die römische Kaiserregierung ein (3, 1) und bringt schon die Geburt des Erlösers mit den Thaten des ersten Alleinherrschers (2, 1) in wunderbare Verbindung. Sodann corrigiert er, wie Mt, das Verhältniss Jesu zum Täufer, aber auf eigene Art. Freilich die zeitliche Priorität des Täufers, und damit den Schein seiner Überlegenheit, kann er nicht leugnen. Aber die Vorgeschichte (c. 1—2) zeigt gerade in ihrer genauen Parallelisierung der beiden Gottesmänner die völlige Erhabenheit Jesu und den blossen Vorläufercharakter des Johannes. Der Engel Gabriel verheisst ihn als Vorläufer, das Kind im Mutterleib huldigt der Mutter des Grössern, Zacharias weist dem Neugeborenen seinen Vorläuferberuf an. Wie viel grösser ist das Wunder, das Maria erlebt, als das Wunder an Elisabeth, und wie contrastieren dort Glaube, hier Unglaube, schon beim Empfang der Botschaft! Die Volksmeinung, Johannes könnte der Messias sein (3, 15), ist für den Täufer bloss ein Anlass, sein Dementi abzugeben (3, 16 vgl. Act 13, 25). Scharf bricht dann die Geschichte des Täufers ab (3, 20), bevor der Anfang Jesu erzählt wird, dessen Taufe kaum und lediglich als Gelegenheit für das wunderbare Erlebnis gestreift wird. Es ist aber kein Grund vorhanden, aus dieser durchsichtigen Apologetik gerade auf einen geschichtlichen Kampf zwischen Christen und Johannesjüngern zu schliessen. Es genügen zur Erklärung die schief erscheinende Darstellung des Mc und die Vorwürfe, die sie veranlasst hatte.

Höchst bedeutsam für den Geist der lucanischen Apologetik ist nun die Eröffnungsszene in Nazaret (4, 16—30). Sie enthält das Programm Jesu und das symbolische Vorbild seiner Aufnahme durch Juden und Heiden. Einerseits tritt Jesus hier als der Heiland auf für alle Armen, Gefangenen, Blinden, Verwundeten. Diese Idee wird durchgeführt durch das ganze Werk, in dem das Gesetzliche, Fordernde, Richtende an Jesus

weit zurücktritt hinter einem freundlichen tröstenden Heilandsbild. Sieht man genauer, wie Jesus bloss die Reichen verflucht, dagegen zu den Armen, zu den gesellschaftlich verpönten Zöllnern und Sündern, zu den Frauen, welche die Sitte sonst von ihm trennte, ja zum Verbrecher sich hingezogen fühlt, so wird man beinahe an das zeitgenössische Ideal eines cynischen Philosophen erinnert.<sup>1</sup> Sicher soll er dadurch dem Verständnis gerade griechischer Leser nahe gebracht werden. Endigt anderseits die Eröffnungsszene mit der Verstossung Jesu durch die Juden, veranlasst durch sein heidenfreundliches Wort, so sollen wir hierin eine Weissagung auf den schliesslichen Verlauf der Geschichte sehen: Jesus gehört den Heiden. Diesem Zweck dient die Streichung einer Fülle partikularistischer Züge der Quellen (Syrophönizierin, Verbot der Heiden- und Samaritermission), die Entfernung der Gesetzeskontroverse (Mt 5, 17 ff.), ja selbst der Antithesen (Mt 5), und dafür als Gegenstück die Eröffnung eines Verhältnisses Jesu mit den Samaritanern, in Gleichnis und Geschichte, scharfe Orakel gegen die Juden und die Einsetzung der Heidenmission (c. 24). Scheint damit die stark jüdische Färbung einzelner Stellen nicht zu passen, so hat doch auch diese in der Apologetik ihren Grund. Es soll jeder Schein des Abfalls und der Neuerung vermieden werden. Das Christentum will bloss als Erfüllung und Vollendung der alttestamentlichen Religion aufgefasst sein und wird dementsprechend von Israels Frommen mit Jubel begrüsst (c. 2). In all dem Paulinismus zu wittern, ist ganz verkehrt. Zur Zeit des Autors hat der innerchristliche Gesetzesstreit gar nichts, die Mission und Apologetik gegenüber Heiden und Juden alles bedeutet.

In einer solchen Apologie musste Jesu Wort vom Census: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist (Mc 12, 17) besonders hervorgehoben werden. Lc schlägt damit die Verleumdung der Juden, die sich staatsfreundlich stellen und die Heiden gegen die revolutionären Christen verhetzen, nieder (20, 20 ff.). Dem gleichen Zweck dient die Scene vor Pilatus, wo der Anklage der Juden, Jesus reize zur Steuerverweigerung (23, 2), die besonders hervorgehobene, oft wiederholte (23, 4. 14 f. 22) Überzeugung des Richters von der Unschuld des Angeklagten gegenübertritt. Damit wirft der Autor ein Licht auf brennende Fragen seiner Zeit.

Im übrigen wird, ähnlich wie bei Mt, die Gestalt Jesu im Verlauf ihres Wirkens gegen alle Vorwürfe der Schwachheit und Unwissenheit

<sup>1</sup> Es soll mit diesem Satz weniger eine Behauptung als eine Frage aufgestellt werden, die das Interesse auf einen desselben werten Punkt hinlenken will.

geschützt durch Correctur der Marcuserzählung. Von den Wundern fehlen wieder die zwei, die am anstössigsten schienen (vgl. oben S. 48). Dafür treten grosse Allmachtswunder herzu: Die Erweckung des toten Jünglings, die Heilung von 10 Aussätzigen, sowie der 18 Jahre lang contracten Frau (c. 13). Darin kündigt sich die spätere Zeit an mit ihrer Vorliebe für grosse Schauwunder (vgl. auch Act). Die Zeitnähe der Parusie wird — wie bei Mt — hinausgeschoben (21, 9. 24), das Wort von der Unwissenheit Jesu in betreff der letzten Stunde (Mc 13, 32) getilgt. In alle dem vertreten beide Evangelisten, ohne sich zu kennen, das gleiche spätere Stadium der Apologetik.

Aber am meisten der Correctur bedürftig erscheint auch hier die Leidensgeschichte Jesu bei Mc. Wir treffen bei Lc den Anfang der Abschiedsreden (22, 24—36), die uns den Meister in grossartig gefasster, sicherer Stimmung vorführen. Der Verweis Jesu auf sein Ende nach der Schrift wird verschärft (22, 37), um den Eindruck des fremden Geschicks noch völliger zu zerstören. Verkürzt ist die angstvolle Gebets-scene in Gethsemane (22, 39—46); es fehlt das Wort von der Betrübniß bis zum Tod; dafür der tröstende Engel. Noch bei der Verhaftung erweist sich Jesus als der Heiland an seinen Feinden (22, 51). Die Ansprache an die Frauen (23, 28—31) zeigt uns, dass nicht Jesus, sondern seine Feinde, die Juden, zu bemitleiden sind. Vom Kreuz herab spricht Jesus lauter segnende, tröstliche Worte, während für den Schrei der Gottverlassenheit kein Raum mehr bleibt. Es ist eine systematische Bearbeitung der Vorlage mit dem Zweck, Anstösse zu beseitigen und das Heilandsbild in seiner rührenden Glorie leuchten zu lassen.

Unter den Auferstehungsgeschichten gibt die Erscheinung in Jerusalem selbst ihren apologetischen Zweck an (24, 36 ff.): es soll der Verdacht, es handle sich um ein Phantasma der Jünger, niedergeworfen werden durch die hierzu erfundene massive demonstratio ad oculos. Daran reihen sich die längeren Unterweisungen des Auferstandenen, die Einführung der Jünger in den prophetischen Sinn des AT, die Eröffnung der weiten Perspective, wodurch der Schein zerstört wird, als sei die Begegnung mit dem Auferstandenen ein flüchtiges visionäres Erlebnis gewesen. Und nicht der ferne Winkel Galiläa, — Jerusalem, die Hauptstadt, erlebt das Unerhörte. Dadurch wird zugleich das zweite Buch vorbereitet, das von Jerusalem aus den Triumphzug des Herrn durch die Apostel beschreibt.

Dargestalt ist hier wie bei Mt aus der apologetischen Erzählung des Marcus mit Zuhülfenahme anderer Quellen eine völlig neue Apologie

4\*

geworden, für die Griechen und die unter ihnen sich Jesus zuwendenden Christen bestimmt. Überall ist der frühere Entwurf verkürzt, erweitert, corrigiert, um Einwände abzuweisen und neuen Bedürfnissen zu genügen. Keine ängstlich verehrte Autorität, kein „Heiliges“ steht der Umbildung entgegen. „Die Erbaulichkeit,“ d. h. die apologetische Brauchbarkeit „war das Mass des Glaubwürdigen“. Die Geschichte Jesu erschien als vergangen und doch als nichts Fertiges. Wie sich die Weissagungen nach dem tatsächlichen Verlauf zu richten hatten, so das ganze Bild Jesu nach den Bedürfnissen der jeweiligen Gegenwart. Nicht einmal, ob sich die Evangelisten stets selbst ganz bewusst waren, Schöpfer ihrer neuen Geschichte zu sein, lässt sich überall sicher entscheiden. Genug, dass einer den andern auf der gefährlichen Bahn überbot.

Aber Eins gelang beiden Evangelisten, Mt und Lc nicht. Hatten sie geplant, die älteren Quellen, Mc, die Spruchsammlung etc. in ihre Sammlung aufzunehmen und dadurch zu ersetzen, so blieb wenigstens Mc selbständig neben ihnen bestehen. In Kleinasien sind um die erste Jahrhundertswende unsere drei Synoptiker neben einander gelesen worden (Beweis: Joh). Die Folge davon war ein Wirrwarr der Ansichten, alte und neue Gedanken über Jesus neben einander, stockjüdisches, heidenfreundliches, antijüdisches, konservatives, radicales, eschatologisch-enthusiastisches, modernes Gut beisammen. Die Existenz der Apologie des Mc neben der des Mt und Lc hat alle alten Vorwürfe und Anklagen lebendig erhalten. Das alles zu einer Zeit, als das Christentum sich tiefer in die griechische Welt einzuleben, vom jüdischen Anfang zu entfernen begann.

Diesem Wirrwarr hat das Johannesevangelium ein Ende gemacht. Sein Entstehen und rasches Empörsteigen bedeutet den Sieg einer klaren, einheitlichen, griechischen Auffassung von Jesus und dem Evangelium. Er ist der letzte in Evangelienform unternommene apologetische Versuch, bestimmt, diese räsonnierende Geschichtslitteratur zu krönen, aber auch abzuschliessen. Von da an ist in der Kirche die Evangelienproduction zu Ende und beginnt die selbständige apologetische Litteratur.

Der um die Jahrhundertswende schreibende Evangelist, den die Tradition Johannes nannte, konnte schon gar nicht mehr auf die Idee kommen, die früheren Evangelien durch sein eigenes zu verdrängen. Wenn alles, was Jesus gethan hat, in ein Buch geschrieben würde, so könnte, glaubt er, die Welt die geschriebenen Bücher nicht fassen (Joh 21, 25). Überdies standen eben die drei ersten Evangelien im Ansehen

der Gemeinden Kleinasiens schon fest. Was er schrieb, will ganz als Ergänzungsschrift betrachtet werden, die durchaus das Frühere als bekannt voraussetzt und bloss richtig beleuchten will. Es ist ein theologischer Commentar zu den Synoptikern, der den Lesern desselben die richtige höhere Auffassung Jesu an die Hand gibt. Das schliesst nicht aus, dass er auch synoptische Stücke selbst wieder erzählt, freilich nie ohne besondere Beleuchtung.

Der Prolog nennt die apologetische Absicht des Werkes so klar wie möglich. Christen aus der griechischen Welt sollen den ihnen längst bekannten Logos im christlichen Sohn Gottes Jesus Christus wiederfinden (Harnack). Ist damit die Brücke zur griechischen Philosophie hinübergeschlagen, so ist zugleich die Person Jesu aus allem Beschränkten, national Jüdischen, Politischen herausgehoben, ja aus der Zeit überhaupt. Der Altersstreit zwischen Christen, Heiden und Juden ist von vornherein entschieden durch das „im Anfang“. Nicht die Regierung des Augustus oder Tiberius (Lc), nicht das Auftreten des Täufers (Mc), nicht die Geburt des Davididen am Ende der symmetrisch angelegten Genealogie (Mt) sind irgend welche Anfangspunkte für die neue Religion und ihren Stifter. Der ist älter als die Welt, seit Ewigkeit, nicht seit Johannes, Träger aller Offenbarung an Israel, nicht Israels Kind in später Zeit. Hatte Lc in den Act zum Thema seiner meisten Reden die völlige Continuität und Übereinstimmung der alten und neuen Religion gegen den Vorwurf des Abfalls siegreich durchgeführt, so ist jetzt dieser Nachweis weit überboten, wenn der christliche Messias Jesus der offenbare Gott Israels war. Er ist aber zugleich der Vermittler alles Lebens und Lichts an die ganze Welt. Die Gotteserkenntnis ist schon in der früheren Zeit, vollends aber jetzt durch den Logoschristus allen Menschen dargeboten: ein für die Geschichte der Apologetik unendlich grosser Satz! Bei Seite gelegt ist alles Jüdische: Messias, Reich Gottes etc. Der wahre Gott und das wahre Leben, Monotheismus und Unsterblichkeit sind die Gaben Jesu für die griechische Welt. In den Wirrwarr der Vielgötterei und der philosophischen Meinungen trägt Jesus die Einheit und Gewissheit hinein.

Wenn in diese, die ganze Welt, Juden und Griechen, umspannenden Gedanken die Gestalt des Täufers so auffallend hingestellt wird, so hat dies schwerlich seinen Grund in einem episodenhaften Kampf der Christen mit Johannesjüngern. Mit dem Täufer haben die früheren Evangelien (Mc, Lc) begonnen, auf seine Priorität vor Jesus bezogen sich die Anklagen der Juden, auf die schon Mt und Lc Bezug nehmen. Joh erst

vollendet diese Apologetik. Die Priorität des Täufers kehrt sich um in sein Spätersein und der Täufer selbst bekennt dies (1, 15. 30). Alles, was von ihm erzählt wird, geht auf Selbstenttäusserung des Johannes und auf Verherrlichung Jesu. Er leugnet es, der Messias zu sein (1, 20 vgl. Lc) und weist persönlich auf Jesus als den Gottessohn hin (1, 34). Er tauft nicht zur Sündenvergebung, die vielmehr Jesus der Welt verschafft (1, 29). Er hat überhaupt Jesus nicht getauft, sondern bloss assistiert, um die Gottesstimme bezeugen zu können (1, 33). Er schickt seine Jünger von sich fort zu Jesus (1, 36). Wenn Jesus nicht erst nach Johannes (Mt, Mt, Lc), sondern gleichzeitig mit ihm auftritt, so geschieht dies nur, damit die Überflügelung des einen durch den andern noch deutlicher wird (3, 24 ff.). Mit dem feierlichen Bekenntnis seiner eigenen Nichtigkeit und seiner Erdenherkunft gegenüber der Göttlichkeit Jesu (3, 31 ff.) tritt der Täufer zurück, da jetzt seine Mission, vom Licht zu zeugen (1, 8) erfüllt ist. Das alles hat nicht den Zweck, den geschichtlichen Täufer und seine Jünger zu bekämpfen, sondern die christliche Überlieferung zu corrigieren, damit aus ihr kein Vorwurf erwachsen kann.

Weit entfernt davon, dass die Täufersekte irgendwie das grosse Werk hervorgerufen hätte, fasst dasselbe vielmehr das Grosse ins Auge, das Verhältnis Jesu zu den Juden und Heiden. Dabei schliesst es sich am meisten an die Ideen des Lc, zumal die in Act niedergelegten, an, viel mehr, als an paulinische Gedanken. Man kann eine negative und eine positive Apologetik unterscheiden: jene das Zurückweisen von Vorwürfen der Juden und Heiden, diese die unmittelbare Empfehlung an die griechische heilsbedürftige Welt. Ohne erschöpfen zu wollen, greife ich im Folgenden einige Grundgedanken heraus, die sich leicht ergänzen lassen.

Der stärkste Anstoss der evangelischen Geschichte war trotz aller paulinischen Theorien und trotz aller apologetischen Kunst der drei ersten Evangelisten der Tod Jesu geblieben, den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Thorheit. Grosse Partien des johanneischen Werks sind der Beseitigung dieses Anstosses gewidmet. Hat Jesus in Mc von Cäsarea Philippi an (c. 8) ihn geweissagt, ja schon 2, 20 auf ihn hingedeutet, so hegegnet uns fast an der Spitze des vierten Evangeliums das Täuferwort vom sündentilgenden Gotteslamm (1, 29. 36). Dann eröffnet Jesus seine Wirksamkeit in Jerusalem mit einer symbolischen Vorhersagung (2, 19 ff.); einzig dieses so gedeuteten Wortes wegen ist die Tempelreinigung an den Anfang gesetzt. Hierauf führt die Nikodemusrede den apologetischen Beweis aus dem AT (3, 14 f.) und enthüllt offen

und feierlich die Heilsbedeutung des Todes Jesu für die ganze Welt (3, 16 f.). So kann wahrlich nicht mehr von einer Überraschung Jesu geredet werden. Fügt doch Jesus 6, 70 hinzu, dass er den Verräter von Anfang an kannte. Beim dritten Besuch in Jerusalem erfolgt eine verhüllte Weissagung seines Wegganges von der Erde und seiner Rückkehr zum Vater (7, 34 f.). Die Juden, die daran schuld sind, soll zur Strafe der Untergang in ihren Sünden treffen (8, 21). Jesus ist das Licht der Welt, das aber bald die Erde verlassen wird (9, 4 f.). Diesem Weissagungsbeweis mit Worten Jesu gesellt sich c. 10 die Erklärung der Freiwilligkeit zur Seite. Keine Macht der Erde oder des Teufels führt Jesus in den Tod; er hat freie Macht, sein Leben zu geben und es wieder zu nehmen. Bloss die Liebe zu den Schafen bewegt ihn zum Sterben (10, 17 f.; 11). Wie sollte auch der, der sich an Lazarus als die Auferstehung und das Leben erweist (11, 25), dem Tod unterworfen sein! Reine Apologie des Todes enthält auch die grosse Schlusscene 12, 20—36. Die Betrübnis von Gethsemane wird hier vorweggenommen (12, 27), aber diesmal schwieg Gott nicht. Der Vater redet wie mit Donnerstimme und lässt ihn im Tod seine Verklärung erwarten (12, 28). Die scheinbare tiefe Erniedrigung Jesu bedeutet in Wahrheit den Sturz des Teufels und die Erhöhung Jesu zum Herrn aller Welt (12, 31 f.). Wie das Weizenkorn des Sterbens in der Erde bedarf, um viele Frucht zu bringen, so bedarf Jesus, um eine weltgeschichtliche Wirksamkeit zu entfalten, des Abbruchs seiner irdischen beschränkten Behausung (12, 24). Wenn jetzt in diesem Zusammenhang das jüdische Dogma sich meldet, dass der Messias nicht sterbe (12, 34), so ist der Leser durch alles Vorhergehende gewappnet und lehnt es als jüdische Illusion ab.

Bildet so fast das ganze Evangelium eine Apologie des Todes Jesu, so doch die Leidensgeschichte noch in spezieller Weise. An ihrer Spitze steht die wunderbar einfache Erklärung, dass der Tod für Jesus die Heimkehr zum Vater ist und aus Liebe zu den Seinen erfolgte (13, 1). Der Verräter wird uns vorgeführt, wie er im Einklang mit der Schrift handelt (13, 18) und völlig durchschaut nicht bloss von Jesus (13, 19), sondern auch von einzelnen Jüngern (13, 26). Nun folgt vor der Verklärung durch den Tod (13, 31) das Testament des Scheidenden, die Abschiedsreden (13, 31 — c. 17). Alles geht hier darauf aus, den Eindruck des völlig Gefassten, Ruhigen, Tröstenden und Stärkenden zu machen. Es ist das christliche Seitenstück zu den Abschiedsgesprächen des platonischen Sokrates. Nochmals wird das Geheimnis in Jesus enthüllt, ja, auf die klarste Form gebracht (14, 6). Durch alle Ermah-

nungen des Scheidenden an die Zurückbleibenden klingt der Trost des Widerschens und der Verheissung grösserer Gaben. Von dem, was der Geist bringen soll, ist nicht das Unwichtigste, dass er den Tod Jesu völlig ins rechte Licht rückt (16, 8—11). Sehen die Juden im Ausgang des Prozesses Jesu den Beweis, dass sie Recht haben und Jesus Sünder ist, so sieht der Christ, dem der Geist die Wahrheit offenbart, darin das Umgekehrte: Sünde im Unglauben der Juden, Recht in Jesu Heimkehr zu Gott. Der Prozess schlug nicht zu seinen Ungunsten, sondern zu denen des Teufels aus. Das ist die am meisten theologisch gehaltene Deutung des Todes Jesu. Den Schluss der Rede macht das majestätische Gebet des Sohnes, der sich zur Heimkehr zum Vater anschickt, und um Schutz für die Zurückbleibenden bittet (c. 17). So redet der Gott, der die Erde verlässt. Hierauf keine Scene der Trübsal und Demütigung. Freiwillig, wie ein Gott, tritt Jesus den Häschern entgegen und schlägt sie zu Boden, freiwillig liefert er sich aus, indem er zugleich seine eigene Weissagung erfüllt, dass die Jünger gerettet werden sollen (18, 4—9). Auch das Sterben am Kreuz ist der Abschied eines Gottes von der Erde. Kein Ruf der Gottverlassenheit, kein lauter Todesschrei: Das erste Wort zeigt seine bis zum Ende schützende Liebe (19, 26 f.), das zweite erfüllt den alttestamentlichen Spruch (19, 28), das dritte meldet, dass Gottes Werk sein Ende erreicht hat (19, 30). Lauter Weissagungen erfüllen sich am Gestorbenen und beweisen, dass nur Gottes ewiger Plan vollführt wird (19, 36 f.). Der wirkliche Tod, kein Scheintod, ist festgestellt durch die Augenzeugen, sodass alle falschen Gerüchte verstummen müssen (19, 35). Endlich wird der Auferstehungsbeweis der Synoptiker ergänzt und überboten. Nicht Frauen allein, Jünger, sogar der Lieblingsjünger, haben das leere Grab konstatiert (20, 2—9). Auch der hartnäckigste Unglaube muss sich vor dem sichtbar und greifbar Auferstandenen beugen (20, 27 f.). Zugleich freilich erhält der Glaube, der das Schauen nicht bedarf, d. h. der Glaube der späteren Generationen, sein Lob. Damit hat die tiefste, erschöpfendste Apologie des Todes Jesu ihr Werk gethan.

Ein zweiter Vorwurf, den man von heidnischer Seite gegen Jesus erhob, betraf seine national-jüdische Beschränktheit. In einem Winkel der Erde, in Galiläa, nicht einmal in Jerusalem, habe er die längste Zeit gewirkt. Mc und Mt waren voll gesetzlicher und partikularistischer Züge (Mission, Ethik, Hoffnung), die auch der Correctur des Lc nur zum Teil erlegen waren. Erst das Johannesevangelium macht vom Prolog an Ernst mit dem „Heiland der Welt“. Zunächst setzt es, im Anschluss

an Lc in der Auferstehungsgeschichte, Jerusalem, die Hauptstadt, statt Galiläa als Schauplatz ein. Die ungläubigen Brüder erheben selbst den zur Zeit des Autors geläufigen Vorwurf: „Keiner thut etwas im Verborgenen und sucht dann offenbar zu sein. Wenn du solches thust, so offenbare dich der Welt“ (7, 4). Darauf die Antwort Jesu zur Rechtfertigung der alten Überlieferung: „Die Zeit war noch nicht gekommen“ (7, 6). Für den johanneischen Jesus ist dagegen die Zeit da, er wirkt vorzüglich in Jerusalem und seiner Nähe. (in Galiläa bloss c. 2 und c. 6). Daher die feierliche Zurückweisung jenes Vorwurfs beim Verhör: „Ich habe offen zur Welt geredet, ich habe nichts im Verborgenen geredet“ (18, 20). Sodann wird Samaria viel mehr als bei Lc in die Geschichte Jesu hineingezogen. Waren bei Lc doch schliesslich die Jünger, nicht Jesus selbst, Urheber der samaritanischen Mission (Act 8), sodass beinahe Jesus als der Beschränktere erscheinen konnte, so klärt Joh 4, 38 den Sachverhalt auf: Die Jünger ernten Act 8 bloss die Frucht der Aussaat Jesu. Jesus ist der Begründer der samaritanischen Mission und das musste er sein, weil er die geistige, von allem Partikularen freie Gottesanbetung in die Welt eingeführt hat (4, 21 ff.). Endlich treten in c. 12 am Schluss des ersten Hauptteils im Contrast zu dem nationalen Vorstück (Einzug des Königs von Israel) die Griechen selbst an Jesus heran (12, 20). Das entlockt Jesus das Wort mit dem weiten Zukunftsblick, da er, von der Erde erhöht, Alle zu sich ziehen werde. Dadurch ist Mt 10, 5 und 15, 26 unschädlich gemacht. Zwischen Griechen und Jesus ist ein festes Band geknüpft, noch zu Lebzeiten Jesu.

Kehrseite davon ist die entschlossene Abkehr Jesu von den „Juden“, in deren Betonung der Autor sich wieder am meisten an Lc anschliesst. Zwischen Jesus und den Juden hat gar nie ein inneres Verhältnis bestanden. Die Erfahrung, die der Logos im Prolog an den Juden macht, ist bloss ein Spezialfall seiner Aufnahme durch die Welt (1, 11 vgl. 10), und die historische Reminiscenz: „Das Heil kommt von den Juden“ (4, 22) tritt bloss auf, um durch das Bekenntnis des entschiedensten Universalismus (ἀλλὰ 4, 23) überboten zu werden. Die Juden sind die Feinde Jesu von Anfang an; von Anfang an misstraut er ihnen (2, 24), wollen sie ihrerseits ihn töten (5, 18). Diese Mörder Jesu sind lauter Teufelskinder (c. 8) und von Gott zur Verstockung prädestiniert (c. 12). So kehrt hier das Endurteil der Act (28, 26 f.) wieder als Endurteil des den Juden gewidmeten ersten Teils (12, 37 ff.).

Wieder ein anderer Vorwurf der Griechen bezog sich auf die Eschatologie Jesu in den ersten Evangelien, und zwar sowohl wegen ihres

politischen, revolutionären Charakters, als wegen ihrer sinnlichen phantastischen Art. Für die unpolitische, für den Staat gänzlich ungefährliche Christenhoffnung tritt Johannes bei den Gerichtsverhandlungen ein. Schon die Länge des Verhörs vor Pilatus, die noch über Lc hinausgeht, deutet darauf (18, 28—19, 16). Auf die Frage des Richters: „Bist du der Juden König?“ antwortet Jesus nicht mehr mit: „Du sagst es,“ sondern er entfernt sorgfältig allen politischen Verdacht aus dem Königstitel, um den Verleumdungen der Juden zu steuern. Wie bei Justin wird der jenseitige Charakter seines Reichs betont. Aber nicht nur dieses gänzliche Zurückstellen des Messianischen, vielmehr die ganze Vergeistigung der Hoffnung bei Joh will apologetisch verstanden werden. Wie der erste Brief zeigt, ist der Autor durchaus nicht gewillt, aller alten Eschatologie zu entsagen. Bloss in der Predigt Jesu treten Reich Gottes, Parusie, Apokalyptik völlig zurück, und es bleibt nicht viel mehr bestehen, als was griechischem Verständnis entsprach: Der Aufstieg der Seele zu den himmlischen Wohnungen, die Belohnung der Guten und die Bestrafung der Bösen (c. 5). Die Gewissheit des jetzt schon beginnenden ewigen Lebens tritt da der Unsicherheit aller heidnischen Orakel und Mysterien entgegen. So redet der Autor als Grieche zu Griechen. Ähnlich haben nachher Justin und zum Teil noch Tertullian zu den Griechen und Römern anders als zu den Glaubensgenossen geredet.

Dagegen bekämpft an einem andern Punkt unser Autor eine Vorstellung, die gerade sein nächster Vorgänger, Lc, bei seinen Lesern geweckt hatte: Die des Sünderheilands, der sich zu den Verworfenen, Geächteten kehrt und die Guten verschmäht. Das hatte frühzeitig Anlass zu dem Vorwurf gegeben, die Christen seien eine Gesellschaft von Verbrechern, die sich um Strafflosigkeit bemühen und das Licht zu scheuen haben. Nein, erklärt Johannes: Das Christentum ist gerade für die guten, dem Licht verwandten Naturen da. Wer Gottes Willen thut, der kommt zu Jesus (7, 17), wer das Böse thut, der weicht ihm gerade aus (3, 20). Jesus ist dazu in die Welt gekommen, um alle in der griechischen Welt auf das Gute gerichteten Seelen an sich zu ziehen (3, 19). Von Zöllnern und Sündern kein Wort mehr; nirgends tritt Jesus sündenvergebend auf. Damit ist zum voraus die Anklage des Celsus abgeschlagen. Aber ein Blick auf den ersten Brief und seine Hochschätzung der Sündenvergebung bestätigt, dass es der Apologet ist, der für seine ausserchristlichen Leser Jesus so darstellen muss.

Ähnlich wird c. 6 der christliche Cult, speziell das Abendmahl energisch verteidigt gegen die Anklagen der Juden auf thysteische

Mahlzeiten und grobsinnlichen Aberglauben. Mit möglichster Derbheit wird zuerst von Jesus selbst das christliche Mahl als ein Essen des Fleisches und Trinken des Blutes zur Seligkeit empfohlen (6, 53—58). Das war die harte Rede, die viele abgeschreckt hat (6, 60). Aber sofort kommt die geistige Auflösung: Der fleischliche Genuss gilt nichts, bloss in den geistig verstandenen Worten Jesu liegt die Kraft (6, 63). Dies geistige Verständnis tritt aber nicht unvorbereitet auf; die ganze Rede vom Lebensbrot fordert dazu auf, im christlichen Cult bloss einen Spezialfall des Glaubens an den vom Himmel gekommenen Gottessohn zu sehen. Ein anderer als geistiger Cult ist ja schon durch 4, 23 f. ausgeschlossen.

Entfernt sich schon in dieser Abwehr umlaufender Anklagen und Vorwürfe Johannes weit von seinen Vorgängern durch das viel stärkere Mass seiner Freiheit, so geht er vollends neue Wege in seiner positiven Empfehlung des Christentums an die griechische Welt. Hier hört überhaupt die Bearbeitung gegebener Stoffe auf und beginnt das Reich freier apologetischer Schöpfungen. Denn siegreich lassen sich in der That die neuen Ideen bloss durchführen an einem für sie geschaffenen Stoff von Geschichten und Reden. Man kann hier den Wunderbeweis, das Selbstzeugnis und das Ideal der wahren Jünger unterscheiden.

Mit dem Wunderbeweis folgt ja Joh bloss seinen Vorgängern, vor allem dem Mc nach, aber in welcher neuen Weise! Lauter Allmachtswunder, aus denen die Herrlichkeit des auf der Erde wandelnden Gott-Logos strahlt (1, 14; 2, 11). Verschwunden sind die Dämonenaustreibungen, in denen Jesus doch kaum das Mass der zeitgenössischen Exorzisten übertraf. Von synoptischen Geschichten sind einzig die Heilung in die Ferne, die Speisung, das Wandeln auf dem Meer der Aufnahme würdig befunden worden; die Neuschöpfungen: Verwandlung des Wassers, Heilung des Lahmen und des Blindgeborenen, Auferweckung des Lazarus, sind alles Wunder des Gottes, denen höchstens Lc in Ev und Act die Richtung gewiesen hatte. Mit klaren Worten werden die Wunder als Beweis für Jesu Kommen von Gott genannt. Man soll ihrethalben glauben, nicht an die Messianität, sondern an die Gottheit (5, 36; 10, 37; 15, 24).

Freilich weiss der Autor ganz wohl, dass er damit die besseren Kreise, für die er schreibt, eher abschreckt, als gewinnt. Der Wunderglaube ist ihm selbst die unterste Stufe der Empfänglichkeit für Jesus (4, 48) und kein sicheres Kriterium der Zugehörigkeit zu ihm (2, 23 f.). Der wahre Christ glaubt aufs Wort (4, 50), ohne Wunder gesehen zu haben (20, 29).

Für ihn sind die Wunder Allegorien und Symbole geistiger Wahrheiten, wie der Autor fast ausnahmslos in den durch sie veranlassten Reden andeutet. Als Erziehungsmittel des Logos allein haben sie ihre Bedeutung im Evangelium.

Das höchste Mittel des Apologetik ist das Selbstzeugnis Jesu in seinen Reden. Allerdings nennt die Rede c. 5, welche die Autoritäten („Zeugnisse“) des christlichen Glaubens aufzählt, das Zeugnis des Johannes, der Stimme Gottes, der Wunder und der Schrift, und einmal (5, 31) kommt sogar das Gefühl der Unwahrhaftigkeit des Selbstzeugnisses zum Ausdruck. Trotzdem ist Jesus allein im Stande, das Geheimnis seiner Person zu enthüllen, weil kein Mensch ihn wirklich kennt, und er darf es ohne Eitelkeit, da er eben weiss, woher er kommt (8, 14), und da es ihm bloss um Gottes Ehre zu thun ist (7, 18). Das Selbstzeugnis enthält zwei Aussagen: sein Kommen vom Vater und seine Gabe an die Welt.

Die centrale Stellung des Praeexistenzgedankens ist für eine völlig durchdachte Apologie an die Griechen notwendig. Gott den Heiden offenbaren kann bloss Gott selbst, oder wer bei Gott gewesen ist. Daher die unermüdliche Variation dieses Themas und die volle Gleichwertigkeit von Aussagen, da Gott selbst, und solchen, da sein Sohn in Jesus den Menschen sich zeigt. Hier vor allem zeigt sich der grosse Abstand von der früheren Apologetik, welche, infolge ihres Anschlusses an das Judentum und den demselben längst bekannten Gott, dem Offenbarungsgedanken keine Hauptstelle anwies und deshalb die Praeexistenzvorstellung gar nicht brauchte.

Dem entspricht die Gabe Jesu: Erkenntnis (Licht) und Leben, beides zusammengestellt im Prolog (1, 4), im Bekenntnis (14, 6) und im Gebet (17, 3). Es ist genau das, was die griechische Welt brauchte, die sich der Autor als in Finsternis und Todesschlummer daliegend dachte, weil ohne Gott und ohne Hoffnung. In der ungeheuren Einfachheit, mit der Jesus diese Gabe ausdrückt, kommt die Genialität des Autors am hellsten zum Ausdruck. Prachtvoll schlicht und klar legt er in den verschiedenen Reden das Licht der Welt, das Wasser und das Brot des Lebens, die Auferstehung und das Leben, seinen Lesern vor. Es sind lauter Symbole, die jeder versteht, ohne irgend welche jüdische Gelehrsamkeit. Dazu gesellt sich dann noch der gute Hirte, der die Seinen bewahrt und Heilssicherheit verleiht. Hierin vollendet sich die rein geistige Auffassung von Jesus, die unter Zurücklassung alles

Nationalen, Semitischen in ihm den Heiland der Welt, den Stillen der ewigen Bedürfnisse aller Menschen feiert.<sup>1</sup>

Mit dieser christologischen Apologetik verknüpft sich in den Abschiedsreden die prächtige Zeichnung des Ideals wahrer Christen. Eine allgemein gehaltene Verteidigung aller Christen war am Ausgang des ersten Jahrhunderts bei dem Hereinströmen der Massen und dem Aufsteigen häretischer Richtungen bereits eine unmögliche Aufgabe. Bloss von den wahren Christen, vom Ideal redet der begeisterte Apologet. Dass der Glaube allein kein sicheres Kennzeichen ist, haben schon die früheren Capitel (1—12) bewiesen. Er ist unentbehrliche Voraussetzung — *extra ecclesiam nulla salus* —, aber nicht der Christenstand selbst. Zwei Merkmale greift der Autor heraus als für seine Zeit entscheidend: Bruderliebe, d. h. engen Anschluss an die Gleichgesinnten, und Mut in Verfolgung bis zum Tode. An ihnen allein hängt die durch Christus vermittelte Gottesgemeinschaft. Wer aber in diesen zwei Grundbedingungen treu ist, der führt das selige, freudige, trostvolle Leben in Gott, das nicht von dieser Welt und ein sicherer Anfang des künftigen ist. Besitz des Gottesgeistes, Einwohnung Gottes selbst, feste Gebetserhörung sind die reichen Güter dieser wahren Jünger, selbstverständlich alle vermittelt durch den Gottessohn. Einen christlichen Katechismus will Johannes nicht von ferne geben; setzt er doch die Kenntnis der Gebote einfach voraus. Er greift bloss das heraus, was ihm geeignet scheint, das Christentum besonders anziehend und begehrenswert zu machen.

Ein Mann, der in dieser Weise das Wesen des Christentums von allem Besondern und Zufälligen gereinigt und auf den tiefsten und einfachsten geistigen Ausdruck gebracht hatte, um die griechische Welt für diese Menschheitsreligion zu gewinnen, war nicht bloss sich selbst des Neuen, Schöpferischen wohl bewusst, sondern er musste auch seine Leser über die Gründe und das Recht dieses neuen Christusbildes aufklären. Er thut dies auch in doppelter Weise durch die Aufstellung einer Theorie und durch die Einführung einer neuen Autorität, in beidem

<sup>1</sup> Der Gabe Jesu entspricht auf Seite der Empfänger volle Freiheit und Verantwortlichkeit. Die ganzen 12 ersten Capitel mit ihrer Forderung des Glaubens wären sinnlos ohne diese Annahme. Ein Apologet und Antignostiker nimmt selbstverständlich die Position der Freiheit ein. Aber zur Erklärung des Problems von Israels Unglauben bedient sich Johannes nach dem Vorgang des Paulus, Mc, Lc der Prädestinationstheorie und in diesem Zusammenhang kann er wie ein Gnostiker reden. Man studiert das Evangelium eben falsch, wenn man Metaphysik darin sucht und aus einzelnen dem Zusammenhang entrissenen Sätzen philosophische Folgerungen zieht. Man soll fragen, was der Autor für Zwecke verfolgt; diese liegen alle auf Seite der Apologeten.

nicht unähnlich späteren und auch wohl gleichzeitigen gnostischen Versuchen. Einmal stellt er die Theorie eines Fortschrittes sowohl Jesu selbst als seiner Jünger auf. Jesus hat doch erst mit seinem Tod seine nationale Beschränktheit abgestreift, und ist in Stand gesetzt worden, auf alle und in völlig geistiger Art zu wirken (7, 39; 12, 32). Damit ist das relative Recht des früheren (synoptischen) Jesusbildes mit all seinen jüdischen Schranken zugegeben. Die Jünger aber waren bei Lebzeiten Jesu gar nicht im Stande, ihn geistig zu verstehen. Daher ihre mannigfachen Missverständnisse (vgl. schon Mc); daher die Gleichnisrede von Seiten Jesu (16, 25); daher das Wort: Ich habe euch noch vieles zu sagen, aber ihr könnt's jetzt nicht ertragen (16, 12). Damit wird ein grosser Teil beschränkter Aussagen Jesu auf Kosten des Missverständnisses und der Schwachheit der Jünger gesetzt. Jetzt aber zur Zeit des Evangelisten ist der Geist gekommen und hat die Christen in alle Wahrheit geleitet (16, 13). Er hat zwar nichts Neues gebracht, sondern bloss an Vergangenes erinnert (14, 26), aber er hat doch Jesu Bild verklärt, d. h. in die höhere universale Beleuchtung gestellt (16, 14). Setzt also der Evangelist ein neues Bild Jesu neben das alte, so folgt er damit bloss der Offenbarung des christlichen Geistes im Lauf der Zeit. Für ihn ist die Verheissung Jesu, dass er in Zukunft offen vom Vater reden werde (16, 25), erfüllt in der Gegenwart (16, 29). Es lässt sich nicht leugnen, dass der Autor in dieser Kritik der urapostolischen Überlieferung und in dieser Berufung auf den Geist dieselbe Idee verfolgt, wie seine Gegner, die Gnostiker, gegen deren Irrgeist der erste Brief sich wendet.

Gerade deshalb ist es begreiflich, dass er neben dieser Theorie eine äussere Stütze bedurfte und deswegen die Gestalt des Lieblingsjüngers eingeführt hat. Freilich kann man ihn hier von einem gewissen Versteckspiel nicht freisprechen, aber auch das entsprach dem Geschmack seiner Zeit. Am kühnsten ist er im Anhang (c. 21) vorgegangen, wo er den grossen Ungenannten selbst erst durch eine ungenannte Autorität empfehlen lässt. Sein Verhältniss zu Petrus lässt sich am leichtesten so deuten, dass der Autor seiner neuen Überlieferung neben der älteren petrinischen zum Recht verhelfen will. Seitengänger zu dieser kunstvollen Autorisation finden wir sonst bloss in gnostischen Kreisen. Der Umstand, dass der „Zeuge“ überall da eintritt, wo er geschichtlich Unmögliches erzählt, hätte moderne Historiker davor behüten sollen, auf ihn die Echtheit des Evangeliums zu basieren.

Durch diese apologetische Auffassung des Johannesevangeliums möchte ich dasselbe aus seiner künstlichen Isolierung herausnehmen, damit es

aufhört, das „wundervollste Rätsel“ oder „eine einsame Insel“ zu sein. Auch so manches theologische Attribut wie „philosophische Tendenzschrift“ oder „mystischer“ und „esoterischer“ Charakter verhüllt bloss das Verständnis. Will man den Autor mit Schlagwörtern bezeichnen, so müsste er im Evangelium kirchlicher Apologet, im Brief antignostischer Moralist heissen. Er ist fast in jeder Zeile ein praktischer Kämpfer für die Sache der Kirche gegen ihre äusseren und inneren Feinde. Die Verschiedenheit von Brief und Evangelium ist einzig die Folge der verschiedenen Gegner. Im Evangelium zieht er die Griechen heran und schlägt die Juden zurück. Daher die Weite der Gedanken, die Logosidee, der Blick auf die Welt und ihre Gegensätze. Es ist bloss ein Schein, wenn von der Kirche nicht die Rede ist. Die christocentrische Apologetik ist als solche die Apologetik der Kirche.<sup>1</sup> So oft der Autor von Christus, vom Glauben, vom Geist, von der Wahrheit redet, spricht er der Kirche das Wort. Kirchlichere Sätze als 3, 5 oder 14, 6 stehen in keiner neutestamentlichen Schrift, einzig Act 4, 12 hat ähnliche Klangfarbe. Im Brief, wo der Autor die innerchristlichen Häretiker bekämpft, tritt eben deshalb die Christologie, der Mittlergedanke, mehr zurück. Hier sehen wir auf einmal, wie der Vatergott, die Gotteskindschaft aller Christen, der Besitz der Vergebung, die ernste Erwartung der Parusie, seine Lieblingsgedanken sind, von denen er bloss in der Apologie keinen Gebrauch machen wollte. Die Hauptsache ist freilich auch da, dem Zweck entsprechend, die Betonung der Moral und der Bruderliebe gegen die in weltlicher und enthusiastischer Laxheit trunkenen Gegner, also genau das, was in den Abschiedsreden das Kriterium der wahren Jünger ist. Brief und Evangelium ergänzen sich vollständig. Im Brief kommt das Unmittelbare, die johanneische Frömmigkeit, besser zum Ausdruck; die Apologetik hatte es nur da und dort enthüllt.

So gross uns daher auch der Unterschied zwischen Synoptikern und Johannes erscheint, er ist weit geringer, als das was sie verbindet. Alle vier Evangelien sind Apologien und arbeiten, eins das andere überbietend, an derselben Aufgabe, der Verteidigung des christlichen Glaubens gegen Juden und Heiden; sogar einzelne Probleme (vor allem der Tod) sind von Mc bis zu Joh dieselben geblieben. Alle bedienen sich auch des

<sup>1</sup> Gerne bekenne ich, diese Einsicht, die mir mehr wert scheint, als ganze Bücher über Johannes, einem Nichttheologen zu verdanken. Vgl. Sohni, die Kirchengeschichte im Grundriss S. 39: „Wie das Wesen Christi, so ist Wesen und Würde seiner Gemeinde. Indess die Kirche über Christum nachdenkt reflektiert sie zugleich über sich selbst!“ Man darf bloss nicht kirchlich und hierarchisch verwechseln.

gleichen Mittels, der begeisterten Verkündigung der Person Jesu, ja hier treffen das späteste (Joh) und das früheste (Mc) besonders nahe zusammen, indem beide die concrete Predigt zurückstellen und einzig die göttliche Glorie des Heilands ihren Lesern vor die Augen führen. Der Unterschied oder Fortschritt dieser Litteratur beruht auf den sich steigernden Angriffen gegen das Christusbild und der stets feineren, weiter ausholenden, principieller gefassten Überwindung derselben. Zuerst wird Jesus den Heiden als der Gottessohn verkündigt, in dessen Macht, Freiheit und Tapferkeit ein neues Leben auf der Erde begann. Dann stellt er sich den Juden als der Erfüller von Gesetz und Propheten, der zweite Moses, dar, und den Heiden aufs neue als der Heiland, der alles Verlorene, Erlösung Ersehrende, Arme und Kranke retten will. Zuletzt tritt er wieder vor die Heiden als der vom Himmel herabgekommene göttliche Logos, der seine majestätische Herrlichkeit sein ganzes Leben lang ausstrahlt, Licht und Leben spendend, bis zur Heimkehr in die obere Welt. Natürlich darf diese Steigerung des Christusbildes nicht als äussere Accommodation an Juden und Heiden gefasst werden. Die Angriffe von aussen waren bloss der äussere Anlass, die christlichen Apologeten zur tieferen Selbstbesinnung über das Wesen der Erscheinung Jesu zu zwingen; nur die Form des Ausdrucks war durch die zu gewinnenden Adressaten bedingt.

Ist diese Untersuchung der Evangelienbildung auch bloss halbwegs richtig und haltbar, so kommt der Vorwurf des Celsus gegen die Christen wegen des μεταχαράττειν ἐκ τῆς πρώτης γραφῆς τὸ εὐαγγέλιον τριχῆ καὶ τετραχῆ καὶ πολλαχῆ καὶ μεταπλάττειν εἰ ἔχοιεν πρὸς τοὺς ἐλέγχους ἀρνεῖσθαι (Orig., c. Cels. II 27) in ein anderes Licht, als ihn uns Origenes gerückt hat. Origenes hat ihn rasch auf die häretischen Productionen abgeschaufelt. Der Vorwurf könnte sich aber auch auf unsere Evangelien beziehen, und hätte ihn Celsus so gemeint, er hätte nicht ganz Unrecht gehabt. Es ist in der That so, dass die Verteidigung des christlichen Glaubens zu einer Umgestaltung der geschichtlichen Traditionen, zu einer Construction der Geschichte geführt hat, die für uns, die wir an ganz andre Massstäbe gewöhnt sind, etwas Befremdendes und sehr Unerfreuliches hat. Indessen sei zur gerechteren Würdigung an zwei Dinge erinnert. Einmal ist eine Geschichtsconstruction von Mc bis zu Joh bloss Folge des bei Christen wie Nichtchristen gültigen Grundsatzes gewesen, dass an der Person Jesu allein sich die Wahrheit des christlichen Glaubens entscheide. Eine Apologetik, die auf die Christologie sich stützt, muss ausnahmslos Jesu Bild in das Licht des

Glaubens stellen und dadurch verrücken. Das Mehr oder Weniger ist dabei einerlei. Sodann dämmert bereits in der letzten dieser Apologien, der johanneischen, die Ahnung, dass eine Verherrlichung des Jesusbildes gar nicht ausreicht zur Verteidigung der Religion eines spätern Geschlechts. Es kommt schliesslich vor allem darauf an, seine Früchte zu erkennen, zu spüren, dass in seinen Jüngern das Göttliche, das er gebracht hat, sich auswirkt und die Welt überwindet. Dieser neuen Erkenntnis zu Liebe zeichnet Johannes im Evangelium das Bild der wahren Jünger und sie drückt er aus in dem mit Recht so berühmt gewordenen Wort 7, 17. Dass diese Erkenntnis, die erst einer richtigen Apologetik, welche der Umbildung der Geschichte nicht bedarf, den Weg bahnt, so spät auftritt und bloss gelegentlich neben der vorherrschenden christologischen Art, wird den nicht befremden, der mit den gegenwärtig herrschenden Methoden der Apologetik Fühlung hat.

Zum Schluss habe ich die Pflicht, hervorzuheben, dass beinahe alles, was ich hier vertreten habe, schon an andern Orten zerstreut, zum Teil sogar längst gesagt wurde. Es kam mir bloss auf eine Zusammenfassung und kräftigere Betonung des einen Hauptgedankens an. •

---

[Abgeschlossen am 30. Januar 1900.]