

Was bedeutet der Fürst der Welt in Joh 12, 31; 14, 30; 16, 11?

Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte des
Urchristentums.

Von S. A. Fries in Stockholm.

An drei Stellen im vierten Evangelium liest man von dem „Fürsten Welt“ (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου):

12, 31 νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου [τούτου], νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου [τούτου?] ἐκβληθήσεται ἔξω.

14, 30 οὐκέτι πολλὰ λαλήσω μεθ' ὑμῶν· ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, καὶ ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν.

16, 11 (ὁ παράκλητος ἐλέγξει τὸν κόσμον V. 8) περὶ κρίσεως, ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου [τούτου?] κέκριται.

Ein Vergleich dieser Texte mit einander läßt erkennen, daß das Demonstrativum τούτου nicht als ein notwendiger Bestandteil des Begriffes „der Fürst der Welt“ anzusehen ist. In 14, 30 gehört dasselbe nicht zum ursprünglichen Text. Es fehlt aber auch an beiden Stellen in 12, 31 u. a. nach dem Cod. Bezae und dem Codex corbeiensis II (Itala) und, nach dem Text des Nonnus Panopolitanus, sowohl in 12, 31 wie in 16, 11. Das Demonstrativum kann demnach nicht diese Welt im Gegensatz zu einer anderen Welt markieren, wie es in dem Ausdruck ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου, einer Bezeichnung des Teufels, in der Epistel Ignatii an die Epheser K. 19, der Fall ist. Die Anwendung von αἰῶν anstatt κόσμος markiert in der Tat die Verschiedenheit in der Bedeutung, die zwischen den beiden Ausdrücken „der Fürst der Welt“ und „der Fürst dieser Zeit“ herrscht. Wollte man die beiden Titel in hebräischer Sprache wiedergeben, so muß ἄρχων τοῦ κόσμου mit שַׂר הָעוֹלָם und ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου mit שַׂר הַיָּהוּדִים übersetzt werden, welch letzterer Ausdruck uns von der Terminologie der jüdischen Apokalyptik bekannt ist: שַׂר הָעוֹלָם הַזֶּה = das gegenwärtige Zeitalter im Gegensatz zu הַיָּהוּדִים הַבָּא = die künftige (messianische) Zeitepoche. In dem Ausdruck שַׂר הָעוֹלָם wiederum bedeutet הָעוֹלָם die Welt in ihrer Gesamt-

heit. Aber sowohl העולם wie dessen griechische Übersetzung κόσμος im vierten Evangelium geben häufig nur „die Mehrheit, die Menge, das große Ganze gegenüber dem einzelnen Individuum“ an z. B. 12, 19; 18, 20,¹ ja die Juden scheinen geradezu mit „die Welt“ identifiziert zu werden z. B. in 7, 4. Dies ist auch weniger zu verwundern, weil nach ihrer Meinung Judäa und Jerusalem im Mittelpunkt der Welt lagen (Hes. 5, 5; Jub. 8, 19), und nur sie selbst den Namen Menschen verdienten.²

Nahe verwandt und sachlich identisch mit ἀρχων τοῦ αἰῶνος τούτου ist sowohl der im Barnabas-Briefe K. 18 erwähnte ἀρχων τοῦ καιροῦ ἀνομίας als auch ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου in 2. Cor. 4, 4, womit die in Eph. 2, 2 angewendete Bezeichnung für Teufel ὁ ἀρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος verglichen werden kann, dessen Einfluß — nach dem Kontext — sich als der Geist geltend macht, der in den Kindern des Ungehorsams wirksam ist.

Mit diesem „Fürsten“ der Gesetzlosigkeit und „Gott“ ist indessen „der Fürst der Welt“ nicht identisch. Der Sprachgebrauch gewährt, wie wir gesehen haben, keinen Beweis für diese Annahme, eher umgekehrt. Dessenungeachtet ist die exegetische Wissenschaft, soweit ich sie habe zurück verfolgen können, von der Annahme ausgegangen, daß „der Fürst der Welt“ mit dem Teufel identisch ist. Schon Origenes, der in seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium freilich keine dieser Stellen direkt behandelt hat — der Kommentar erstreckt sich übrigens nur bis zum dreizehnten Kapitel (inkl.) — aber an einigen Stellen 12, 31 und 14, 30 (nicht 16, 11) zitiert,³ identifiziert ersichtlich ἀρχων τοῦ κόσμου (τούτου) mit ὁ ἀπ' ἀρχῆς ἀνθρωποκτόνος, ὁ τύραννος und ὁ διάβολος. Und so geht es fort durch die ganze exegetische Literatur hindurch. Man findet dieselbe Deutung sowohl bei Chrysostomus, Augustinus, Luther und Grotius wie bei unseren heutigen exegetischen Verfassern.⁴ Die letzteren haben auch versucht ihrer Auslegung dadurch Stützpunkt

¹ Delff, Das vierte Evangelium, 1890, 21.

² Vgl. Hallenberg, Historiska anmärkningar till Uppenbarelseboken 1800, I, 262; III, 36. Lightfoot, Horae hebraicae etc. 78. Die Samariter haben natürlich eine andere Auffassung von העולם gehabt. Vgl. Joh. 4, 42.

³ Bei der Behandlung von Joh. 8, 24, 46, 49 und in ein paar Catenenfragmenten zu 12, 31. Ich zitiere nach Preuschens Edition vom Jahre 1903 und zwar an der Hand des Registers.

⁴ Eine scheinbare Ausnahme bildet die Auffassung Kreyenbühls in „Das Evangelium der Wahrheit“, 1900, 666. Nach dieser handelt es sich nicht um den Teufel, sondern um den Tod, der als der König des Schreckens die Welt regiert. Indessen ist die Bezeichnung „der Fürst der Welt“ als ein Epitheton zu dem personifizierten Tod (Ap. 6, 8) unbekannt sowohl in christlichen wie in jüdischen Texten aus jenen Zeiten.

zu verschaffen, daß sie zu jüdischen Quellen zurückgingen. Dies ist der Fall sowohl bei denjenigen, die in dem Verfasser des vierten Evangeliums einen palästinensischen Juden sehen wie z. B. Bernhard Weiß, als auch mit denen, die in ihm einen philosophierenden Hellenen entdeckt zu haben glauben wie z. B. Heinrich Holtzmann. 'Ο ἀρχων τοῦ κόσμου ist identisch mit שַׂר הָעוֹלָם, nach Weiß auf Grund von Eisenmengers im Jahre 1711 herausgegebenen „Entdecktem Judentum“ I, 647 ff. wo angegeben sein soll, es bedeute den Teufel. Dieser Hinweis ist irrig, nicht nur in Bezug auf die Angabe der Stelle selbst in Eisenmengers Werk — anstatt 647 ff. ist zu lesen 820 ff. — sondern auch in rein sachlicher Hinsicht. Sammael oder der Teufel hat wohl den Titel Fürst Esaus, Fürst Edoms, Fürst Amaleks, Fürst Roms usw., nirgends aber wird שַׂר הָעוֹלָם, der Fürst der Welt, als eine Bezeichnung des Teufels erwähnt. Dagegen wird nach Eisenmenger Gott selbst „der Fürst der Welt“ genannt (siehe spez. Seite 838 f.).

Ebenso verhält es sich mit der Stelle aus Midrasch Schemoth Rabba, die Prof. Schlatter in seinem sehr verdienstvollen Buch „Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten“ (1902) als Stütze für die Auffassung anführt, daß שַׂר הָעוֹלָם den Fürsten der Dämonen bezeichnen sollte. Denn der ganze Zusammenhang zeigt, daß es sich nicht um den Teufel handelt, sondern um Gott selbst. Ich zitiere die Stelle nach Wünsches Übersetzung (1882): „Und der Ewige wird vorübergehen und die Ägypter schlagen. Das steht auch Hiob 31, 14: Und was werde ich tun, wenn Gott sich erhebt? und wenn er strafte, was ihm antworten? Wer hat diesen Vers gesagt? Der Schutzherr der Welt (שַׂר הָעוֹלָם), obgleich Hiob es über sich gesagt hat; und so werden auch einst alle Weltbewohner sprechen. So finden wir auch, daß das Geschlecht der Flut im Sitzen gerichtet worden ist, wie es heißt Ps. 29, 10: Der Ewige saß bei der Flut. Und was steht dann von ihnen? Gen. 7, 23: „So ward vertilgt jegliches Wesen. Aber die Ägypter richtete er beim Vorübergehen, wie es heißt: Der Ewige wird vorübergehen und die Ägypter schlagen“. Dieses ganz haggadische Raisonement will dartun, daß die Menschen nicht bestehen können im Gericht, wenn der Ewige sich erhebt, da sie nicht bestehen konnten, als er saß bei der

Hierzu kommt, daß der Tod nach Weish. 2, 24 (vgl. Pirke R. Eliezer 13, 32) das Werk des Teufels ist, und Sammael-Satan mit dem Todesengel identifiziert wird nach dem häufig vorkommenden Satz: הוּא שֵׁטן הוּא יצר הרע הוּא מלאך המות. Kohut, Über die jüdische Angelologie und Dämonologie, 1866, 66, 69. Vgl. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus, 1893, 159 ff.

Verkündigung des Gerichts über die in der großen Flut Umgekommenen, und als er vorüberging als das Gericht über die Erstgeburt der Ägypter gehalten wurde. Diese Ansicht von dem Furchtbaren in dem Gericht des Ewigen, wenn er sich erhebt, wird durch das Zitat aus Hiob 31, 14 bewiesen. Denn obwohl diese Worte von Hiob ausgesprochen worden sind, ist es doch im Grunde *אֵל הָעוֹלָם* d. h. Gott (nicht der Teufel) der sie der jüdischen Inspirationslehre zufolge durch Hiob gesagt haben muß. Auf Grund dieses ihres göttlichen Ursprunges lassen sie eine solche Schlußfolgerung, wie die vorstehende zu.

In seinem klassischen Werk „Das Jahrhundert des Heils“ I, 1838, 401 f. hat Gfrörer im Anschluß an die traditionelle Deutung vom „Fürsten der Welt“ im vierten Evangelium keinen anderen Stützpunkt aus jüdischen Schriften für diese Identifikation anführen können als einen Satz aus der Asc. Jes. IV, 2: Berial (= Belial) magnus angelus, rex hujus mundi, quem possedit a tempore primae collationis. Hier hat Berial oder Sammael den Titel rex mundi. Obwohl er nicht identisch ist mit dem „Fürsten der Welt“ — nach Levys Lexikon zu urteilen hat *אֵל* niemals die Bedeutung von König — will ich doch kein besonderes Gewicht hierauf legen, weil dieselbe Schrift an einer anderen, von Gfrörer nicht zitierten Stelle (X, 28) den Teufel den „Fürsten dieser Welt“ nennt. Das Vorkommen dieser Titel in den nun angeführten Stellen in Asc. Jes. ist doch für die Beantwortung der Frage, ob die Juden den Teufel den „Fürsten der Welt“ nannten, ohne Bedeutung, weil sie zu den im zweiten oder dritten Jahrhundert n. Chr. zu der ursprünglich jüdischen Schrift hinzugefügten christlichen Partien gehören. Und wie wir bereits aus dem Kommentar des Origenes gesehen haben, hatte man in der griechischen Christenheit den „Fürsten der Welt“ mit dem Teufel identifiziert. Es ist auch charakteristisch, daß in dem jüdischen Teil von Asc. Jes. an einer Stelle (II, 4) von Beliar als „dem Fürsten der Ungerechtigkeit“ gesprochen wird, von dem es freilich heißt, er beherrsche die Welt, dem aber doch nicht der Titel „Fürst der Welt“ zuerkannt wird.

An ähnlicher Schwäche in der Beweiskraft leidet auch der Stützpunkt des gelehrten schwedischen Talmudkenners Hallenberg für die Identifikation des „Fürsten der Welt“ mit dem Teufel. Auf Seite 457 im dritten Teil seines klassischen Werkes „Historiska anmärkningar öfver Uppenbarelsboken“ (Historische Anmerkungen über das Buch der Offenbarung), Stockholm, 1800, zitiert er aus dem mutmaßlich im 13. Jahrh. zusammengestellten haggadischen Sammelwerk Jalkut Schimoni folgenden Satz: Adjuravit Principem mundi per nomen et exaltavit

Hierosolymam eamque in aëre suspendit. Hallenberg meint, *ad-juravit Principem mundi* bedeute, daß der Ewige den Teufel beschwor und dadurch dessen Gewalt lähmte. Aber die richtige Bedeutung ist offenbar die, daß der Ewige bei dem Namen „Fürst der Welt“, d. h. sich selbst, schwor, weil dies, wie oben gezeigt wurde, eine Bezeichnung von Gott, oder, wie wir sehen werden, auch von Mitatron, dem „alter ego“ des Ewigen ist. Und daß Gott bei sich selber schwört, wissen wir schon aus Jes. 45, 23.

Soweit ich von dem Sprachgebrauch in den jüdischen Schriften habe Kenntnis nehmen können, ist kein Beweis dafür vorhanden, daß der Teufel jemals „Fürst der Welt“ genannt worden ist. Wenn dies wirklich der Fall war, müßte wohl Lightfoot in seinen *Horae hebraicae et talmudicae* (spez. Seite 1088f.) irgendwelche Aufklärung gegeben haben. Aber eine solche fehlt. Und sicher mit Recht. Denn einer unserer tüchtigsten jetzt lebenden Talmud-Kenner Prof. G. Klein in Stockholm hat mir versichert, daß der Ausdruck „Fürst der Welt“ als Bezeichnung des Teufels in der jüdischen Literatur ihm unbekannt sei.

Wie bereits zuvor angedeutet wurde, kommt auch in den Schriften des Neuen Testaments — abgesehen von der Bedeutung der jetzt in Rede stehenden Stellen im Johannes-Evangelium — „Fürst der Welt“ als ein Titel des Herren der Dämonen nicht vor. In den Erzählungen von der Versuchung Jesu (Mt. 4, Lk. 4) wird er freilich dargestellt als der, der „alle Reiche der Welt“ (der Erde) „und ihre Herrlichkeit“ besitzt, aber er wird doch nicht der „Fürst der Welt“ genannt, noch weniger räumt ihm Jesus diese Würde ein.

„Fürst der Welt“ (שַׂר הָעוֹלָם) ist demnach ein Titel, der nach den nun angeführten Zeugnissen sowohl aus der jüdischen als der urchristlichen Literatur Gott selbst zusteht. Indessen wird derselbe in jüdischen Schriften noch einem Wesen zuerkannt: dem Mitatron (מִיטָטְרוֹן) oder Metatron (מֵטָטְרוֹן), mit welchen Namen auch Mitator (מִיטָטוֹר) oder Metator (מֵטָטוֹר) identisch anzusehen sein dürften. Es sei schon hier als eine Möglichkeit hingestellt, daß mit „Fürst der Welt“ im vierten Evangelium eben dieses Geisteswesen gemeint ist. Diese Möglichkeit besteht offenbar, selbst wenn der Fürst der Welt als ein Beinamen des Teufels in einer jüdischen Schrift aufgetrieben werden würde.

Bevor ich indessen näher auf diese Frage eingehe, werde ich kurz angeben, was die jüdische Theologie über den Mitatron lehrte.¹

¹ Hauptsächlich nach Weber, *Jüdische Theologie*, 1897, 163f., 177ff.; Gfrörer, *Jahrhundert des Heils I*, 1838, 319ff.; Cassel, Artikel „Juden“ in Ersch u. Grubers

Innitten des siebenten Himmels befindet sich die Wohnung Gottes, das Allerheiligste im Himmel. Eine Wolkenhülle macht diese Wohnung Gottes für Aller Blicke unsichtbar und keiner hat Zutritt zu Gott selbst. Die Gerechten können indessen stets, und dienende Engel auf Befehl draußen vor der Wolkenhülle (פָּרְוֹת) die Stimme Gottes hören, aber ein direkter Umgang mit ihm ist niemandem gestattet. Nur Mitatron ist berechtigt im göttlichen Gemach Platz zu nehmen um hier mit Gott zu reden. Er selbst ist daher auch identisch mit der Stimme Gottes (קוֹל אֱלֹהִים). Dieses Recht hindert doch nicht, daß Gott sich an einen Ort zurückziehen kann, wohin nicht einmal Mitatron kommen darf.¹ Mitatron ist freilich ein von Gott erschaffenes Wesen, aber es gibt eine Tendenz ihn zu einem präexistierenden Wesen zu machen. In jedem Falle wird er mit Henoch identifiziert, in welchem auch der Messias präexistiert haben sollte. Wie dieser, hat er das Gericht Gottes über das Geschlecht verkündigt, das durch die Flut zu Grunde gehen sollte. Auch mit Josua (Jesus) und Elias wird er in gewissem Sinne für identisch angesehen; er ist Vorreiter und Raumbereiter, der der ordnet und der der anschafft. Eine Identifikation mit dem Engel Michael ist auch angedeutet, wie man gleichfalls Spuren von Koordination mit anderen Engeln findet. Wie diese wird er der Bote Gottes genannt. Indessen steht Mitatron hoch über allen anderen Zwischenwesen. Er ist nicht nur „der große Schreiber“, der Sekretär Gottes, sondern er ist auch der „Tröster“ Gottes, wenn der Allmächtige einer solchen Hülfe bedürftig ist. In seiner Eigenschaft als Vertrauter Gottes wird er שֵׁר הַפָּנִים „der Fürst des Antlitzes“, oder „der Fürst, der in der Wohnung Gottes sitzt“, genannt. Wir entnehmen hieraus, daß Mitatron in der Tat als ein anderer Name für den „Engel des Antlitzes Gottes“ oder den „Engel des Herrn“ anzusehen ist, von welchem an mehreren Stellen im Alten Testament die Rede ist, und der hier als geradezu identisch mit Gott selbst in Rede und Handlung dargestellt wird (z. B. Jes. 63, 9² [vgl. Ex. 33, 14]; Ex. 3, 2ff.; 23, 21 ff.; Gen. 16, 10; 22, 15 f.). In ganz speziellem Sinne vertritt auch Mitatron Gott. In Sanh. 38 b fragt man mit Rücksicht auf die Worte in Ex. 24, 1: Gott sprach zu Mose: Steige herauf zu dem Herrn! Warum sagt Gott

Allg. Enc. der Wissenschaften und Künste, 27 T. 40 und Kohut, Jüdische Angelologie und Dämonologie 1866, 36—42.

¹ Thren. Midr. R. „Einleitung der Schriftgelehrten“ S. 26 in Wünsche's Übersetzung 1881.

² Ob die Lesart an und für sich richtig ist, kann ungewiß sein (vgl. LXX), aber sie fand sich auf jeden Fall zur Zeit Jesu. Vgl. Oehler, Theologie des Alten Testaments, 2. Aufl. 1882, 59.

nicht: Steige herauf zu mir? Antwort: Es ist Mitatron, zu dem er hinaufsteigen soll, sein Name ist wie der Name seines Herrn. Zu Mitatron kommen ist zu Gott selbst kommen, ihn sehen ist Gott sehen. „Mein Name ist in ihm“ heißt es in Ex. 23, 21. Diese Stelle wird auf Mitatron angewendet, dessen Name nach seinem Zahlenwerte unter der Form מַטַטְרוֹן = 314 ist, was dem Werte von שׁדִי = dem Allmächtigen entspricht. Er repräsentiert Gott in dem Maße, daß er seine Tätigkeit nicht nur auf Erden, sondern auch im Himmel übernehmen kann. Daher trägt er auch wie Gott den Namen „Fürst der Welt“ (שׁר הָעוֹלָם Chullin 60^a; Jebamoth 16^b) oder bisweilen „Engel der Welt“. Zu den Aufgaben Mitatrons gehört auch seine Mittlerschaft für Israel, wobei nicht vergessen werden darf, daß הָעוֹלָם häufig eigentlich nur dieses Volk¹ bezeichnet. Sein Titel ist daher insofern identisch mit dem des Erzengels Michael in Dan. 10, 21 (שַׁרְכָם) und in 12, 1 (הַשָּׂר הַגָּדוֹל הַקָּמָר עַל־בְּנֵי עַמּוּדָא) und das nämliche Geisteswesen ist sicherlich gemeint in Jos. 5, 14 (שַׁר־צִבְיָהוּ יְהוָה). In der Eigenschaft eines Mittlers Israels bei Gott zeichnet er dessen Verdienste auf und tritt in versöhnender und fürbittender Weise für das Volk ein, wenn dieses sich wider seinen Gott versündigt hat. Er nimmt auch die Gebete Israels entgegen und man schwört bei seinem heiligen Namen.²

Was den Namen Mitatron selbst anbelangt, so haben freilich schon jüdische Gelehrte gewisse Ableitungsvorschläge gegeben, die jedoch keiner eigentlichen Aufmerksamkeit wert sind. Elias Levita leitet ihn von dem lateinischen Metator ab, und wenn auch eine Entlehnung aus dieser Sprache zur Not die Form מַטַטְרוֹן erklären kann, läßt sie uns bei der Erklärung der anderen Formen im Stiche. Denn in ihnen tritt sicher eine ältere und ursprünglichere Art der Aussprache hervor. Wenig besser ist es mit den Derivationen bestellt, welche wohl dieser Aussprache Rechnung tragen, deren Ursprung aber in Zusammensetzungen mit den griechischen Wörtern μετά, θρόνος und κύριον suchen. Mit Recht bemerkt Kohut hierüber in seiner Abhandlung „Über die jüdische Angelo-

¹ In Thr. Midraš R. (Wünsches Übersetzung, S. 26) werden Abraham, Isaak, Jakob die „Väter der Welt“ genannt. Es ist bezeichnend für das Selbstbewußtsein der Juden die eigentliche Welt zu sein, daß die Erzväter als „Väter der Welt“ sogar in Bezug auf den ganzen Kosmos bezeichnet werden.

² Die letzten Angaben, der Sache nach übereinstimmend mit dem was man sonst vom Mitatron weiß, sind aus einer 1865 in Lemberg herausgegebenen hebräischen Schrift von einem Isak Meier mit dem Titel „Sepher hacheschek“ entnommen. Nach Angabe des Herausgebers entnahm er den Text einem sehr alten in Jerusalem gefundenen Manuskripte. Das Vorhandensein solcher Manuskripte ist nach dem Funde des hebräischen Textes des Sirachbuches keineswegs zu bezweifeln.

logie und Dämonologie, 1866, 39: „Also waren die babylonischen (?) Gesetzeslehrer Schöpfer neuer, in genannter Zusammenstellung selbst im Griechischen nicht vorhandener Terme!“ Zweifelsohne ist Kohut in diesem Punkte glücklicher gewesen als in den meisten seiner anderen etymologischen Konjekturen, wenn er in Übereinstimmung mit Schmieder, Jellinek, Nork und Movers Mitatron, oder wie er das Wort schreibt, Mitt-ron, mit dem parsischen Götternamen Mithra zusammenstellt. Betrachtet man ן — als Wortbildungsaffix, so kann sehr wohl, wie Kohut annimmt, die ursprüngliche Aussprache מִיטְרֹן (N) gewesen sein. Die Form מִיטְרֹן ist daher nicht als eine defektiv geschriebene anzusehen, sondern eher entstanden um die Identifikation mit שֶׁרַי (vgl. oben) zuwegezubringen. Die beiden anderen Formen dürften zunächst als Resultate von nachlässiger Sprech- oder Schreibweise anzusehen sein.

Mit der Aussprachefrage mag es sich nun verhalten wie es will, wichtiger ist es die Möglichkeit und die Wirklichkeit eines Einflusses auf den Mitatron-Namen und die Mitatron-Lehre vom Mithra-Namen und Mithra-Kultus in Persien von allgemeinen Gesichtspunkten aus zu betrachten. Für diejenigen, die in Kohuts, Staves² und Böklens³ Arbeiten die sicheren Beweise für einen starken persischen Einfluß auf die jüdische Religion sehen, gibt es sicher keine große Schwierigkeiten zu überwinden bei der Annahme eines Zusammenhanges zwischen Mithra und Mitatron. Wer aber in Übereinstimmung mit dem Unterzeichneten die Kritik, die gegen die Meinungen dieser Gelehrten z. B. von Grünbaum³ und Söderblom⁴ gerichtet worden ist, wohl begründet und im großen ganzen zum Nachteil für den behaupteten Einfluß des Parsismus auf das Judentum entscheidend findet, für den ist die Sache keineswegs so leicht entschieden. Das Problem von den Berührungspunkten des Parsismus

¹ Über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum, 1898.

² Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie, 1902.

³ „Jedenfalls waren innerhalb des Judentums Elemente genug vorhanden um daraus Schedim und böse Geister zu schaffen und hatte man nicht nötig diese dem Parsismus zu entlehnen — — — — — Überhaupt ist die jüdische Angelologie nicht von außen gekommen, sie war ein Produkt einer inneren Entwicklung.“ S. 256, 257 in Zeitschrift der deutschen morg. Gesellschaft, XXI. (1877). Vgl. Schwally, Das Leben nach dem Tode, 1892, 150: „Auf beiden Seiten (im Judentum wie im Parsismus) findet sich eine in sich geschlossene einheitliche Entwicklung; Entlehnungen sind nur in einzelnen Zügen nebensächlicher Art denkbar,“ und ein so gründlicher Kenner der Geschichte der alten orientalischen Völker wie E. Meyer äußert in Geschichte des Altertums, III, § 113, Anm. (S. 189): „Überhaupt ist irgendwelche tiefere Beeinflussung des Judentums durch den Parsismus nicht nachweisbar, wie gerade das Buch von E. Stave über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum, 1898, beweist“ (!).

⁴ La vie future, 1900, 301 ff.

mit dem Judentum ist sicher äußerst verwickelter und subtiler Art. Hierfür wird nach meiner Idee gerade die Frage von Mitatron uns ein signifikantes und, methodisch gesehen, höchst lehrreiches Beispiel geben.

Grünbaum spricht in seiner Abhandlung (S. 268 f.) von dem Verbot bei den Juden gegen das Studium der Schriften der „Magier“ und der „Chaldäer“. Dieses Verbot setzt indessen voraus, daß diese Literaturerzeugnisse dort nicht unbekannt waren, und in Sanhedrin 97^b wird sogar ein Fall erwähnt, wo man sich auf eine apokalyptische Schrift berufen hat, die, verfaßt in assyrischer (syrischer?) Sprache, in „persischen Schätzen“ zu finden gewesen sein soll. Die im Zusammenhang damit gegebenen chronologischen Daten scheinen den „Fund“ (ob wirklich oder erdichtet, mag dahingestellt bleiben) auf das 5. Jahrhundert n. Chr. zu verlegen. In das 3. Jahrhundert werden wir geführt in dem charakteristischen Wortwechsel zwischen R. Arekã und R. Samuel, von denen ersterer der Meinung war, daß der, der ein Wort von einem Magier erlernte, des Todes schuldig sei, der letztere aber meinte, daß man von derartigen Lehren wohl Kenntnis nehmen dürfe, um sich selbst Einblick zu verschaffen und andere unterweisen (להבין ולהורות) (sc. um die Ketzerei zu vermeiden) zu können, nicht aber um sich dieselben praktisch anzueignen (לעשות), also natürlich ebensowenig ihnen einen integrierenden Bestandteil in der jüdischen Religion zu geben. Große Neigung hierzu dürfte gerade in jenen Zeiten, wo die Dynastie der Sassaniden die Juden ihrer Religion wegen auf das grausamste verfolgten, wahrlich nicht vorhanden gewesen sein. Kein Wunder da, daß jüdische Schriftgelehrte so weit entfernt davon waren irgendwelche Weisheit aus den Schriften der Magier einholen zu wollen, daß sie im Gegenteil das wenige was sie wußten lächerlich machten. Kohut gibt hierfür S. 65 ein illustrierendes Beispiel. Dieser Gelehrte erinnert ferner (S. 41—42) an R. Elischa ben Abujja (2. Jahrh. n. Chr.), der in Chag. 15^a eine Äußerung über Mitatron hat, daß dieser tatsächlich mit den Lehren des Parsismus vertraut war und zwar in solchem Grade, daß er aus diesen das Judentum ableiten wollte, eine Ansicht, die ihm von Seiten des orthodoxen Judentums einen Ketzernamen Acher (אֲחֵר) zuzog. Dieser selbst hatte vor seiner Beschäftigung mit ketzerischen Schriften keinen Gedanken an einen fremden Einfluß auf das Judentum. Nur die Ähnlichkeit scheint seine Verwunderung erregt zu haben. Aber diese und ähnliche jedenfalls recht vereinzelter Erscheinungen aus verschiedenen Zeiten beweisen nicht viel für die Verhältnisse im „neutestamentlichen Zeitalter“ überhaupt, und können ebenso wenig die Abhängigkeit des Judentums vom Parsismus bezeugen, wie

das Vorhandensein einer Menge griechischer Wörter in der Talmud-Literatur von einem tieferen Einfluß von griechischem Denken würde können zeugen als das tatsächliche Vorhandensein selbst von entlehnten Wörtern, die jüdische Gelehrte in gleicher Weise aufnahmen, wie heutzutage Massen von Wörtern aus fremden Sprachen importiert werden um den Mangel wortärmerer Sprachen, wie dies gerade die hebräische Sprache gewesen zu sein scheint, zu ergänzen. Ebenso wenig dürfen wir, wenn es sich um das Verhältnis des Judentums zum Parsismus wie auch zu anderen Religionen handelt, vergessen, daß es beim Judentum eine Tendenz gab, heidnische Namen, Mythen, Gebräuche etc. speziell folkloristischer Art, mit entsprechenden jüdischen kombinieren zu wollen und daß die Ähnlichkeiten, wo sie nicht rein zufällig sind, mit dieser Tatsache vor Augen erklärt werden müssen. Grünbaum hat in seiner erwähnten Abhandlung zahlreiche Beispiele hierfür gegeben, kann daher aber auch mit Recht das Urteil aussprechen, daß Entlehnungen von Engel- und Dämonennamen aus Persien nur „vereinzelt“ und „dabei höchst erzwungen“ (S. 272) vorkommen. „Man wird überall finden, daß Mystiker für ihre dunkeln oder unsinnigen Einfälle vorzugsweise fremde, volltönende Worte wählen,“ sagt Grörer mit Recht.¹ Wenn wir in Tob 3, 8 einen Dämonen-Namen Asmodeus antreffen, welcher gemeinhin mit dem persischen Aêshma daeva identifiziert wird, so kann erstens dieser Name keineswegs mit Sicherheit etymologisch mit dem jüdischen Dämonen-Namen אֲשֶׁמַדַּא identifiziert werden,² und zweitens dürfte er durch einen reinen Zufall aus dem Parsismus in die jüdische Literatur hineingekommen sein, weil er möglicherweise zu der Form der ursprünglich babylonischen Achikar-Legende gehörte; die durch das Tobiasbuch bei den Juden bekannt wurde. Von ähnlicher Beschaffenheit dürfte der Einfluß auf die jüdische Religion sein, der sich durch die vielleicht auf persische Motive zum Teil zurückzuführende Kombination der Esther-Haman-Vasthi Legende im Estherbuch mit dem Purimfest, dessen Ursprung höchst ungewiß ist, bei im Übrigen rein jüdischer Bearbeitung, bemerkbar machte.

Wir dürfen nämlich nicht vergessen teils, daß Kultur- und Handelseinfluß noch bei weitem nicht dasselbe ist wie Religionseinfluß, teils daß es auch eine Logik der Religionen gibt, welche aus innerer Notwendigkeit bei weit getrennten Religionen völlig gleichartige Erscheinungen hervorruft. Und auch diese äußerlich gleichartigen Erscheinungen können in der Tat ihrem Ursprung und Wesen nach weit von einander getrennt sein.

¹ A. A. I, S. 323.

² Siehe Grünbaum, ZDMG, 1877, 216.

Zieht man die nun angeführten Verhältnisse und Gesichtspunkte in Betracht, so tritt als eine diskutierbare Möglichkeit hervor, daß das Judentum, das *proprio motu* den eigentlichen Inhalt der Mitatronlehre mit dem Ausgangspunkt in der Vorstellung von Jahves Engel im A. T. ausgebildet hat, doch mit Rücksicht auf das Bedürfnis eines besonderen Namens für dieses Wesen, das „alter ego“ Jahves, sich des Mithra-Namens bedient hat, teils weil große Ähnlichkeiten vorhanden waren zwischen dem namenlosen jüdischen Zwischenwesen und Mithra, teils weil die Juden aus dem apologetischen Interesse für ihre Religion danach trachteten durch eine solche Namensentlehnung zu beweisen, daß ihre Religion die Schöpfungen der heidnischen Weisheit in sich faßte.¹ Und gerade der Mithra-Name scheint zur Identifikation mit anderen Gottheiten eingeladen zu haben. Die Geschichte des Mithrakultus bietet in dieser Hinsicht zahlreiche Beispiele mit Rücksicht auf griechische, römische und keltische Götterwesen.²

Fassen wir nun die allgemeine Möglichkeit eines Kontaktes zwischen Judentum und Mithrakultus ins Auge, so läßt sich zunächst konstatieren, daß ein solcher nicht nur denkbar, sondern geradezu unvermeidlich ist in der griechisch-römischen Kulturwelt in den beiden ersten Jahrhunderten n. Chr. Aber es ist durchaus unwahrscheinlich, daß ein solcher Kontakt bereits im ersten christlichen Jahrhundert, ja selbst noch früher stattgefunden hat. Der Mithrakultus war schon unter den Achämaniden, d. h. in der Zeit als das jüdische Volk unter persischer Oberhoheit war, in Kleinasien vorge drungen. Die von Pompejus besieigten Seeräuber Ciliciens sollen Mithravehrer gewesen sein, und König Antiochus von Kommagene (69—34 v. Chr.) hat sich auf seinem hinterlassenen großartigen Monument als Mithragläubiger bekannt. In Sidon, demnach dicht an der Grenze von Palästina, befand sich sogar ein Mithraheiligtum. Bedenkt man nun, daß die Juden schon durch die persischen Statthalter und deren Gefolge von den Hauptzügen der Mithralehre haben Kenntnis erhalten können, daß auf jeden Fall Jerusalem zu Jesu Zeit eine Synagoge für Juden aus Asien (d. h. Mysien, Lydien und Carien) und Cilicien besaß, in welchen Gegenden der Mithrakultus große Verbreitung gewonnen hatte, worüber die Juden von dort nicht in Unkenntnis sein konnten, sowie daß Religionsgespräche über fremde Religionen von der Zeit Herodes des Großen her recht gewöhnlich wurden,³ so läßt sich die Möglichkeit

¹ Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes etc., III, 412 ff.

² Siehe Cumont, Die Mysterien des Mithra, 1903, 12, 16, 32, 48, 64, 72, 83 f., 133.

³ Hamburger, Realencyklopädie, II, 1065. -Act. 6, 9 ff.

nicht abweisen, daß der Mitatronname schon zu Jesu Zeit einem Wesen beigelegt worden sei, dessen Stellung zu Jahve und Israel schon zuvor festgestellt war innerhalb der jüdischen Religion. „Der Engel des Antlitzes Jahves“ kann auf jeden Fall schon jetzt „der Fürst der Welt“ genannt worden sein, selbst wenn er noch nicht mit Michael identifiziert oder nach dem Sonnengott Mithra benannt worden war.

Es waren indessen so große sachliche Ähnlichkeiten zwischen dem persischen Mithra und dem jüdischen שר העולם vorhanden, daß eine Kenntnis von ihnen beiden unbedingt einen Vergleich veranlassen würde, der zu einer Art von Identifikation führen mußte.

Gerade wie die Lehren des Mithrakultus geheim waren, so gehörten auch die Gedanken und Ideen, die mit der Idee vom „Fürsten der Welt“ verknüpft wurden, zu den Lehrgebilden, die die Mysterien der Schriftgelehrsamkeit bildeten. Mit dem Mithrakultus scheint die Vorstellung von der Himmelsreise der Seele in der Ekstase verbunden gewesen zu sein.¹ Das gleiche dürfte mit der Mitatronlehre der Fall sein, falls dieses Wesen mit dem Engel identisch ist, der in Ascensio Jesajae den Propheten auf seiner ekstatischen Himmelsreise begleitet, und ihn dabei bis in die Wohnung Gottes hinein führt.² Gerade wie Mithra, häufig „der Herr der Länder“ genannt, wird der „Fürst der Welt“ als Jüngling (עַלֵּם) und als der Botschafter Gottes dargestellt, beide fungieren wie eine Art Schiedsrichter über die Toten. Ahuramazda hat Mithra eingesetzt, die ganze bewegliche Welt zu hüten und zu bewahren, gerade wie Jahve den Engel seines Antlitzes als „Fürsten der Welt“ fungieren und sein Volk Israel leiten läßt. In der Person Henochs ist dieser mit der großen Flut, als einer Folge der Bosheit der Gottessöhne in Verbindung gebracht worden; die Lehren des Mithra-Kultus wußten auch von der großen Flut zu berichten, die über die Erde dahingegangen war. Wie der „Fürst der Welt“ Gebete und heilige Eide entgegennimmt, so schwört man auch bei Mithra als dem allwissenden Gott der Wahrheit. Mithra ist wie der „Fürst der Welt“ sowohl der „Mittler“ (μεσίτης) der Getreuen, als der „alter ego“ Ahuramazdas, denn, heißt es, Ahuramazda hat ihn ebenso groß gemacht wie sich selbst. Es ist sehr wohl anzunehmen, daß noch mehr Ähnlichkeiten vorhanden gewesen sind, aber wir sind leider in vielen Stücken ebenso unvollständig unterrichtet über die Mithra-

¹ Vgl. Cumont, 122. Bousset, Archiv für Religionswissenschaft, IV, 164 ff.

² In Asc. Jes. figuriert ein Engel aus dem 7. Himmel mit größerer Herrlichkeit als der Ekstasen-Engel. Er scheint die himmlischen Bücher zu führen, gerade wie Mitatron. Vielleicht ist dieses Wesen auf zwei Engel verteilt.

wie über die Mitatron-Lehren.¹ In den Mithra-Kultus war auch ein heiliges Mahl mit Brot und Wein einbegriffen. Da die Mitatronidee in mehrfacher Hinsicht gewisse Ähnlichkeiten mit der Messiasidee² darbietet, ist es nicht undenkbar, daß in der Vorstellung von dem großen messianischen Mahle eine Übereinstimmung mit der Mithralehre zu finden ist.

Alle diese Übereinstimmungen brauchen indessen in keiner Weise als Entlehnungen von Seiten des Judentums aus dem Parsismus angesehen zu werden. Die Ekstase ist ja von alters her bekannt bei den Propheten, die Weisheit wird in Spr. 8, 30 als ein Kind bei Gott angesehen, der Mittlergedanke tritt hervor z. B. in Jer 15, 1; (Gal 3, 19f.), die Flutsage ist bei den Hebräern wenigstens ebenso selbständig wie in der Mithralegende, Gott schwört bei sich selbst im AT, und der Engel seines Antlitzes, in welchem sein Name ist, hat ja als Grundlage für die ganze Mitatronlehre gedient usw. Aber gerade diese schlagenden Ähnlichkeiten konnten dazu Anlaß geben, sogar ohne daß man es eigentlich gewahr wurde, den heiligen Namen Mithras auf den „Fürsten der Welt“ zu übertragen.

Die Frage ist nun die, ob ἀρχὴν τοῦ κόσμου im vierten Evangelium mit dem שׂר הָעוֹלָם der jüdischen Theologie identisch ist. Es ist für die Erforschung hiervon an und für sich von untergeordneter Bedeutung, ob der Verfasser ein hellenischer Philosoph oder ein palästinensischer Jude, ein unmittelbarer Jünger Jesu oder jemand anders ist. Die Hauptsache ist, festzustellen, ob die Gedankenwelt des Evangeliums die alexandrinische Gnosis oder die jüdische Theologie ist.

Daß das Evangelium selbst seine Berichte über Jesu „Zeichen“ d. h. Wunder-, Voraussagungs- und Andeutungs-Zeichen für die messianische Würde Jesu (20, 31), innerhalb des Horizontes von Palästina stellen will, ist klar, wie auch daß es große Vertrautheit nicht nur mit palästinensischen Orten und Gebräuchen sondern auch mit jüdischen Theologumena zeigt. Solche treten uns schon entgegen in dem Namen Messias (1, 41; 4, 25) und dessen mannigfachen Äquivalenten z. B. Lamm Gottes (1, 29. 36), Bräutigam (3, 29), Prophet (6, 14), Licht der Welt (8, 12), Hirte (10, 11); in der Lehre vom Essen des Fleisches des Messias (6), und dem messianischen Weinstock (15, 1), und den Eigenschaften, die dem Messias

¹ Die obigen Angaben über Mithra sind im wesentlichen entnommen aus dem 1903 erschienenen Werke Cumonts: Die Mysterien des Mithra.

² Vergl. Rydberg, Biblens lära om Kristus (Die Lehre der Bibel über Christus), 6. Aufl. 1897, 58ff. Spitta, Christi Predigt an die Geister, 1890, 41.

beigelegt werden z. B. Sündlosigkeit (8, 46) und Präexistenz (8, 51),¹ während außerdem, wie mehrere Forscher z. B. Delff in „Das vierte Evangelium“, 1890, und nun zuletzt Schlatter in seinem vorstehend zitierten Werk, im Detail nachgewiesen haben, die Sprache, die Ausdrucksweise und das Begriffsmaterial ganz und gar von der jüdischen Schriftgelehrsamkeit beherrscht sind. Ganz neuerdings ist Fiebig, trotz aller Vor-eingenommenheit in der jetzt herrschenden Kritik des vierten Evangeliums, von der er sich nicht frei zu machen vermocht hat, genötigt gewesen ein-zuräumen, daß „aus rein formalen Gesichtspunkten die Bildreden des Johannesevangeliums nicht als Jesu fremdartig erwiesen werden können“.² Meinesteils habe ich in meinem Buch „Det fjärde evangeliet och Hebräer-evangeliet“ 1898 zu zeigen gesucht, daß das vierte Evangelium ur-sprünglich in allen seinen wesentlichen Teilen eine Übersetzung eines hebräischen Originals ist, von dessen Vorhandensein nicht nur mehrere Übersetzungsfehler³ Zeugnis ablegen, sondern auch die Aufklärung, die ein gewisser Joseph von Tiberias mitgeteilt hat, daß er in der Schatz-kammer in dieser Stadt ein Exemplar auf „hebräisch“ vom Johannes-Evangelium gesehen habe.⁴

¹ Siehe Fries, Hvilka slutsatser om Jesu person kunna dragas af hans själfvittnes-börd i Johannes evangelium? (Welche Schlußfolgerungen über Jesu Person lassen sich aus seinem Selbstzeugnis im Evangelium Johannes ziehen?) 1901.

² Altjüdische Gleichnisse und Gleichnisse Jesu 1904, 167. Vgl. auch die wichtigen Bemerkungen von Dobschütz in Probleme des apostolischen Zeitalters, 1904, S. 91 ff.

³ Z. B. 3, 4 γέρων. Warum gerade in der Antwort des Nikodemus das Greisenalter markiert werden sollte ist unerfindlich. Aber das hebräische פֶּאֶרַשׁ bedeutet teils von der Brust entwöhnt (Jes 28, 9), teils alt im allgemeinen Sinne (1 Chron 4, 22; Dan 7, 9; 13, 22). — 6, 17 ἔωκ ἄρτι. Jesus will seine Tätigkeit am Sabbath durch einen Hinweis auf die Tätig-keit Gottes verteidigen. Die Juden waren der Meinung, daß Gott die Sabbathgesetze beobachtete (Schemot Rabba 30). Jesus meinte dagegen, daß Gott unablässig wirksam sei. Das hebr. נָשָׂא bedeutet sowohl „jetzt noch“ als auch „fortwährend, dauernd“. Die letztere Bedeutung müßte die hier geltende sein. — 6, 4 ἔγγυς τὸ πάρεα. Das in 5, 1 erwähnte ἡ ἑορτὴ τῶν ἰουδαίων ist nach Irenäus II, 22, 3, das Passahfest. Da-mit stimmt im übrigen eine nach meiner Ansicht richtige Chronologie zum Leben Jesu (Siehe Fries, Jesu lif [Leben Jesu], 99f.). Ἐγγυς τὸ πάρεα in 6, 4 wird dann eine Unmöglichkeit. Aber ἔγγυς geht zurück auf das hebräische צִנְיָה, das nicht nur Nähe in der Zukunft sondern auch Nähe in der vergangenen Zeit bedeutet. Siehe Deut. 32, 17. — 7, 37 ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς. Klein hat zur Erklärung dieses unmöglichen Textes darauf hingedeutet, daß τῇ μεγάλῃ auf einer fehlerhaften Lesung von בְּגָל = bei der Feier (אֵת בְּגָל bei der Feier des Laubhüttenfestes) beruht, das als בְּגָל = an dem großen (sc. Tage) aufgefaßt worden ist.

⁴ Epiphanius, haer. XXX, 4—6. Epiphanius selbst scheint zu glauben, daß es eine Übersetzung war. Ganz natürlich, da er den rezipierten griechischen Text für den ursprünglichen hielt! Schon Grotius, Salmasius, Pfannkuche, Bolten und jüngst Linder (1899) haben ein semitisches Original angenommen.

An und für sich hat das vierte Evangelium keine gnostische Tendenz. In seiner ersten ursprünglichen Form bezweckte es nach 20, 31 nur Juden und jüdische Proselyten, Samariter und Johannes-Jünger¹ (daher die Auswahl von „Zeichen“) zu überzeugen, daß Jesus und kein anderer der erwartete Messias sei. Um dem Evangelium Eingang in die hellenische Welt zu verschaffen, hat später ein philosophisch gebildeter Jude (Cerinth, vergl. die Tradition der „Aloger“) den sog. Prolog hinzugefügt und in demselben Jesus Christus sowohl mit dem Logos der Alexandriner² als auch mit der Thorah der Juden identifiziert, denn diese ist schon mit den Worten ἐν ἀρχῇ (= בְּרֵאשִׁית) gemeint.³

Durch Einführung des Evangeliums unter dem Aspekt der Logos-Spekulation konnte man dem Evangelium eine gnostische Deutung, möglicherweise auch eine gnostische Bearbeitung, geben, aber seinem Hauptcharakter nach ist das Evangelium nicht gnostisch. Es ist auch im zweiten Jahrh. ebenso sehr geschätzt worden von einem Theophilus und Claudius Apollinaris wie von einem Ptolemaeus und einem Heracleon. Ja, einer der am meisten gnostizierenden Ausleger des Evangeliums heutzutage, Prof. Hilgenfeld in Jena, ist in neuester Zeit zu einer im Grunde völlig entgegengesetzten Auffassung übergegangen.⁴ Das Evangelium ist nun nach ihm verständlich in seiner „dem Gnostizismus abgewandten Seite, durch welche es (und die Briefe) in der christlichen Kirche so hohe Bedeutung erworben haben und für alle Zeit behaupten werden“.

Von den vielen Wohnungen (דְּוָרִים) im Hause des Vaters, die neben der Wohnung Gottes liegen und in denen die Gerechten, nach der jüdischen Theologie, Raum haben werden,⁵ spricht Jesus in Joh 14, 2 ff. Der Text ist freilich etwas in Unordnung,⁶ aber der Hauptgedanke ist klar: Wenn diese Wohnungen besetzt wären, so daß die Jünger keinen Platz finden könnten, würde doch Jesus ihnen solche bereiten. Er weiß daß er hinreichende Macht und Kraft dazu besitzt, denn keiner kann

¹ Vgl. Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums, 1898.

² ὁ λόγος in Joh 1, 1, 14 hat sicherlich seinem Ursprung nach nichts zu schaffen mit בְּרֵאשִׁית (עַל פִּי הַיָּם) (= ὁ λόγος τοῦ θεοῦ in Ap. 19, 13). Ersteres ist ein ursprünglich rein griechischer Begriff, letzteres ein Produkt jüdischer Spekulation. Vergl. 4 Esr 6, 43; Ap. Bar. 56, 4, welche Stellen den Ursprung zur jüdischen Memra-Lehre zeigen, nämlich die Personifikation von אֱמֶת in Gen 1. Vergl. Jes 9, 7; Ps 107, 20; 147, 15.

³ Siehe Fries Jesu lif (Leben Jesu) 1902, 359, 434 f. Später hat auch Bugge in Zeitschr. f. neut. Wiss. 1903, S. 94 einen Zusammenhang zwischen „Gesetz“ und „Logos“ im Prolog zum vierten Evangelium geahnt.

⁴ Zeitschr. f. wiss. Theologie, 1900, 61.

⁵ Weber, 163.

⁶ Fries, Jesu lif (Leben Jesu), 270 f.
Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. Jahrg. VI. 1905.

zum Vater kommen außer durch ihn (14, 6); kennt man Jesus, so kennt man den Vater, denn er ist im Vater und der Vater in ihm. Der Vater selbst tut die Taten, die Jesus ausführt (14, 7, 10). Er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben und dadurch nach der jüdischen Theologie, eins mit Gott selbst.¹ Durch seinen Fortgang würde er noch mehr zum Vorteil seiner Jünger ausrichten können. Er wird ihnen Gebets-erhöhung im reichsten Maße verschaffen und ihnen den Geist der Wahrheit (14, 12ff.) senden,² der bald mit ihm selbst identifiziert, bald vom Vater ausgegangen und von Jesus getrennt gedacht wird, ein Verhältnis, das völlig erklärlich wird, wenn Jesus sich an die Stelle des Mitatrons denkt, der bald mit Gott identifiziert werden konnte, bald von ihm abgetrennt war. Den nämlichen Gedankengang, der durch und durch das 14. Kapitel des Johannes-Evangeliums beherrscht, finden wir bekanntlich in den übrigen Texten von Jesu Abschiedsreden (Kap. 15—16)³ und in dem hohenpriesterlichen Gebet Jesu, das (durch die Ekstase?) im Himmel verrichtet, gedacht ist, in dem Augenblick als Jesus vor seinen himmlischen Vater tritt, wobei Jesus auf sein Werk auf Erden zurückblickt (Kap. 17). Jesu Einheit mit dem Vater als seinem „alter ego“ ist übrigens an vielen Stellen im Johannes-Evangelium zum Ausdruck gekommen.⁴ Aber mindestens ebenso oft wird auch seine Verschiedenheit vom Vater als dessen Botschafter hervorgehoben. Der Vater ist größer als er, heißt es in Joh 14, 28.

Wir finden nun, daß Jesus sich in Joh 14, 30 in ein gewisses Verhältnis zum „Fürsten der Welt“ stellt: „Der Fürst der Welt kommt und hat nichts an mir“. Die Worte sind dunkel und schwierig zu deuten, aber es ist jedenfalls klar, daß sie ein gegensätzliches resp. feindliches Verhältnis zwischen Jesus und Mitatron markieren. Vergleichen wir

¹ Siehe Fries, Jesu lif, 272 (nach Klein). In אלהים (= Gott in Deut. 6, 4) bezeichnet א die Wahrheit (אמת), נ das Leben (חיים) und ו den Weg (דרך).

² Über die Textordnung siehe Fries, Jesu lif (Leben Jesu), 278f. VV. 12—15, 21, 18—20 bilden in dieser Reihenfolge einen organischen Zusammenhang unter einander und mit der Fortsetzung in VV. 22ff. VV. 16—17, 26 scheinen ein späterer Zusatz in diesem Zusammenhang zu sein.

³ Die Worte in 14, 31 bilden den Übergang zu 18, 1. Kap. 15 und 16 sind zwei verschiedene Versuche Jesu letztes Gespräch wiederzugeben, das sich um Gebets-erhöhung und die Sendung des Geistes gedreht hat — beide Kapitel kommen darauf zurück — ruhen aber auf johanneischen Traditionen, vielleicht den Erzählungen der Ältesten in Kleinasien. Das gleiche gilt seinerseits von dem Inhalt von Kap. 17.

⁴ Nicht die Einheit eines himmlischen Wesens mit Gott ist dem Judentum fremd oder eine blasphemische Behauptung, aber daß Jesus, der ein Mensch war, sich eins mit Gott wußte und sich als sein alter ego ausgab, das war nach jüdischer Auffassung Blasphemie wie aus den Worten in Joh 10, 33 deutlich hervorgeht.

indessen die Aussage in 14, 30 mit der in 12, 31, welche nach meiner Meinung ihren richtigen Zusammenhang in Joh 11, 41f. hat,¹ so finden wir, daß Jesus die Verherrlichung des Namens des Vaters durch Jesu Werk mit der Ausstoßung des „Fürsten der Welt“, gleichzeitig damit, daß ein Gericht über die Welt d. h. das Volk der Juden ergeht, zusammenstellt. Auch hier sind die Worte dunkel — vermutlich auf dem erregten (11, 33, 38), halb ekstatischen Zustande² Jesu beruhend — aber die Meinung kann schwerlich mehr als eine sein. Jesus sieht sich durch das was (an Lazarus' Grabe, vergl. meinen vorstehend zitierten Aufsatz) eingetroffen ist, in einen geistigen Kampf mit Mitatron versetzt, der nach jüdischer Theologie Herr über die Seelen der Toten ist (Jalkut Rubeni § 13). Soll Jesus sowohl hier auf Erden als nach der eigenen „Auferstehung“ im Himmel den Platz desselben einnehmen, so muß der „Fürst der Welt“, der Mittler Israels bei Gott, ausgestoßen werden.³ Durch die Stimme vom „Himmel“ (= von Gott)⁴ bekannte sich auch Gott direkt — demnach nicht durch die Vermittlung Mitatrons in dessen Eigenschaft als קול אלהים — zu Jesus, als dem, der durch sein Werk den Namen Gottes verherrlichte (V. 28). Sollte nun Jesus den Platz des Mitatron in der Wohnung Gottes einnehmen, so mußte der letztere von dort ausgestoßen werden. Die Juden sollten hierdurch ihren Verteidiger beim Vater verlieren. Denn wenn auch Jesus nicht sagte, daß er die Juden bei Gott anklagen wollte — dies sollte vielmehr Moses tun (5, 45) — so geht jedenfalls aus Joh 5, 7. 8 unzweideutig hervor, daß er sich nicht für im Stande hielt sie zu verteidigen. Falls „die Welt“ dies

¹ Siehe Zeitschr. f. neut. Wiss. 1900, 300 (Note 2).

² Vgl. O. Holtzmann, War Jesus Ekstatiker? 1903.

³ Vgl. den Ausdruck גורו סמיתות über die Ausstoßung der Engel (= רוח ausstoßen, vertreiben) im Gen. R. nach Levy, Lexikon, III, 74. Auch die Lesart βαρθησεται κδτω (so Blab) ist akzeptabel. Die Ausstoßung des „Fürsten der Welt“ wird oft mit Ap. 12 (dem Kampf Michaels mit dem Drachen oder Satan) und Jesu Worten in Luk 10, 18 „Ich sah den Satan vom Himmel fallen als einen Blitz“, verglichen. Nach dieser Vorstellung hat Satan Zutritt zum Himmel um Israel anzuklagen (vgl. Sach 3, 1ff.; 1. Chron 21, 1; Hiob 1—2; Hen 40, 7 und Ap 12). Satan und seine Dämonen halten sich nämlich im Luftkreise über der Erde (vgl. Eph 2, 2), auf dem eigentlichen Firmament unter dem ersten Himmel, auf nach Asc. Jesajae 7, 9. Aber „Himmel“ steht häufig als eine Zusammenfassung alles dessen, was über der Erde ist, demnach auch als das den Dämonen gehörige Gebiet. Von diesem sollten sie nun durch Michaels Fürsorge herabgestürzt werden um nur auf der Erde zu leben. Die beiden Vorstellungen von der Austreibung des Satans aus dem (Firmament-) Himmel und der Austreibung Metatrons aus der Wohnung Gottes (dem siebenten Himmel) haben nichts mit einander zu tun, die Ähnlichkeit in der Ausdrucksweise ist doch aus dem Angeführten völlig erklärlich.

⁴ Dan 2, 18f.; 4, 23; Esr 1, 2; 5, 11; Ps 136, 26; 1. Macc 3, 18, 60; Ass Mos 2, 3; 4, 4; Hiob 20, 22; Pirke Aboth 4, 4, 11; Mk 11, 30; Lk 15, 18, 21; Joh 3, 27.

nicht glauben oder es verstehen wollte, sollte der Geist, gesandt vom Vater im Namen Jesu, sie von dem Vorhandensein dieses Gerichts überzeugen nach Joh 16, 11, denn — heißt es — der Fürst der Welt, ihr Verteidiger, ist verurteilt d. h. ausgestoßen oder hinuntergestoßen vom Himmel. Die Sünde der Juden war, daß sie nicht an Jesus und seine Sendung (8, 24; 16, 9) glaubten; die nötige Genugtuung (קִרְיָה) sollte Jesus durch seinen Hingang zum Vater (16, 10),¹ aber auch die Juden ihr Gericht durch die Ausstoßung des Mitatron (16, 11) erhalten. Kein Wunder dann, daß Jesus sich in einen Kampf mit Mitatron verwickelt fühlt, welcher sucht bei Jesus etwas zu finden, das ihn seiner Stellung bei Gott verlustig machen konnte. Aber wie Jesus dessen gewiß war, daß die Juden ihn nicht für Sünde strafen konnten (8, 46), so konnte auch Mitatron nichts finden, das vor Gott gegen Jesus vorgebracht werden konnte. Gott hatte die Juden verworfen — der Evangelist hebt dies in 12, 37 ff. mit großem Nachdruck hervor — demnach auch ihren Fürsten Mitatron und statt seiner Jesus eingesetzt, der durch seinen Tod und seine Auferstehung als eine Himmelsreise der Seele in der Wohnung Gottes die Rolle des Mittlers einnehmen und für seine Jünger, die noch in der Welt weilen sollten, der gerechte „Verteidiger“ bei dem Vater werden sollte (1 Joh 2, 1).

Aus dem nun Angeführten folgt natürlich nicht unmittelbar, daß der historische Jesus diese Gedanken und Vorstellungen gehabt hat. Inwieweit dies der Fall gewesen ist, beruht natürlich darauf, in welchem Grade das Evangelium Anspruch erheben kann von einem Augenzeugen geschrieben zu sein. Mit Rücksicht auf das Vorkommen der Mitatronlehre zur Zeit Jesu liegt, wie wir bereits gesehen haben, kein Hindernis vor für die Annahme, daß Jesus von dieser jüdischen Anschauung Kenntnis gehabt haben kann und eine bestimmte Stellung zu derselben eingenommen hat. Ist man alsdann in Übereinstimmung mit dem Unterzeichneten davon überzeugt, daß das Evangelium seinem ganzen wesentlichen Inhalt nach von einem Augenzeugen des Lebens Jesu, der Jesu persönlicher Jünger aus Jerusalem war, herstammt, so ist die Kenntnis Jesu von der Mitatronlehre nicht nur eine Möglichkeit, sondern eine historische Wirklichkeit. Warum sollte nicht Jesus, der nach Lk 11, 49 die „Weisheit Gottes“ kannte, vielleicht geradezu sich selbst mit diesem in Spr. 8 hypostatisch geschilderten Wesen identifizierte,² die Mitatronlehre haben

¹ Über Jesu Glauben an seine Auferstehung siehe Fries, Zeitschr. f. die neut. Wiss., 1900, 291 ff.

² Mt 11, 19; 23, 34. Vgl. 1. Kor 1, 24, 30; Jak 3, 17.

kennen und sich derselben bedienen können? Mit der messianischen Dogmatik war er wohl bekannt und nahm auch eine bestimmte Stellung zu derselben ein. Aber gerade die Mitatron- und Messias-Ideen waren in vielen Stücken derartig mit einander verwandt, daß schon dieser Umstand Jesus zum Nachdenken über die ersteren ebensowohl wie über die letzteren geführt haben muß. Denn daß Jesus sich für den Messias gehalten hat, dürfte, trotz aller modernen Einwände, keinem Zweifel unterworfen sein.

Damit ist keineswegs gesagt, daß die Mitatronlehre auch den Jüngern Jesu bekannt war. Die Rabbiner hatten gewisse esoterische Lehren.¹ Als eine solche gewissermaßen geheime Anschauung, auf welche Jesus nur durch anspielende Reden, Gleichnisse oder Zeichen im allgemeinen hindeutete, um zum Nachdenken zu wecken, sah Jesus die Kenntnis von seiner messianischen Berufung an. Als er dieselbe seinen Jüngern offenbart hatte, verbot er ihnen strenge von derselben zu reden, bis der richtige Zeitpunkt da sei (Mk 8, 30; 9, 9). Aber Jesus hat darum nicht seinen Jüngern alles mitgeteilt (Joh 16, 12). Seine rabbinische Gelehrsamkeit, die er in ganz anderer Weise vorbrachte als die Schriftgelehrten (Mk 1, 22), weckte die große Verwunderung (Joh 7, 15) und das Entzücken (Joh 7, 46) des Volkes. Seine Gelehrsamkeit überstieg ersichtlich das gewöhnliche Maß, so daß er selbst die Rabbiner in Verlegenheit brachte (Mk 12, 37) und Nikodemus mußte seine Unkenntnis von der rabbinischen Lehre von der „Wiedergeburt“ als Bedingung für den Eingang in das messianische Reich² eingestehen,

¹ R. Akiba soll diejenigen geordnet haben, die vor ihm vorhanden waren. Hamburger, II, 271.

² Dieser Begriff ist tatsächlich so selten, daß Dalman, Worte Jesu, 1898, 145 sagt: „Es ist ein spezifisch griechischer Ausdruck und weder hebräisch noch aramäisch wörtlich wiederzugeben.“ Er kommt bekanntlich in Mt 19, 28 in dem griechischen Wort παλιγγενεσία vor. In dem entsprechenden logion bei Lukas 22, 30 ist es ausgetauscht gegen ἐν τῇ βασιλείᾳ μου. Meistens hält man daher παλιγγενεσία für eine Korrektur. Meinesteils komme ich zu einer entgegengesetzten Auffassung. Παλιγγενεσία ist seiner Seltenheit wegen korrigiert in βασιλεία. Sin. Syr., Cur., Pesch. haben παλιγγενεσία mit κληρονομία wiedergegeben, ein Umstand, der für eine Tendenz spricht den betreffenden Ausdruck umzubilden. Es ist richtig, daß παλιγγενεσία ein griechisches Wort und ein griechischer Begriff ist (vgl. Cremers Wörterbuch). Pythagoras nannte indessen die Seelenwanderung, die wohl zunächst als eine orientalische Lehre anzusehen ist — Pythagoras hatte ja auch umfangreiche Reisen im Orient gemacht — παλιγγενεσία (Rohde, Psyche, II, 125), und der Mithra-Liturgie war dieser Gedanke nicht unbekannt (Pfleiderer, Das Christusbild des urchristlichen Glaubens, 1903, 81f.). Aber auch Josephus hat tatsächlich das Wort von der Restauration der jerusalemischen Gemeinde nach dem Exil angewendet (Ant. XI, 66). Es war demnach der Gedankenwelt des im Pharisäismus ge-

worüber Jesus seine Verwunderung aussprach (Joh 3, 10). Jesu Jünger waren „ungelehrte Leute und Laien“ (Act 4, 13); sie wußten nicht, was mit der Auferstehung der Toten gemeint sei (Mk 9, 10), und Jesus selbst bezeugt ihre mangelnden Kenntnisse selbst bis zuletzt (Joh 14, 9, 26; 16, 12f.). Auf Grund hiervon mußte er oft in „verhüllten Worten“ mit ihnen reden (Joh 16, 25; Mk 8, 32); erst in der letzten Unterredung ließ er sie — nach rabbinischem Vorbild — aus der Klasse der Diener in die der Freunde aufrücken (Joh 16, 15) und hoffte für die Zukunft alles von der Wirksamkeit des Geistes in ihnen.

Die Anschauung, kraft deren Jesus sich an die Stelle des Mitatron im Himmel Gottes setzte, ist von größter Bedeutung. Die Juden waren zu der richtigen Einsicht gekommen, daß kein Mensch Gott hatte sehen oder Erlaubnis dazu erhalten können. „Gott wohnt in einem Lichte, wohin niemand kommen kann.“ Aber während die jüdische Theologie die Kluft, die zwischen Gott und Mensch entstand, durch allerlei Zwischenwesen, vor allem den Mitatron, ausfüllte, und dadurch die Gotteserkenntnis unsicher und schwankend machte, hob Jesus für seine Jünger mit einem Mal diese Ungewißheit auf, indem er erklärte, daß man in ihm, in seiner Rede und seinen Taten Gott selbst in der einzigen Weise sehen könne und müsse, durch die er sich überhaupt den Menschen bekannt und

schulten Josephus nicht fremd. Daß Jesus diesen (wahrscheinlich den „Mysterien des Himmelreiches“ angehörigen Mk 4, 11) Begriff angewendet hat, geht nicht nur aus Mt 19, 28 und Joh 3, 3 hervor, sondern auch aus dem Jesuswort in Justins Ap I, 61: „Αὐ μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσελθῆτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.“ Da die Justinus-Citate nach meinem Dafürhalten dem Hebräerevangelium angehören (siehe „I religiösa och kyrkliga fragor“ (In religiösen und kirchlichen Fragen, XXXVI, 1901, 77 ff.), so würde hierin ein Beweis dafür liegen, daß ein hebräisches (aramäisches) Äquivalent zu *παλιγγενεσία* existiert hat und Jesus bekannt gewesen ist. Der Ausdruck hat nach meiner Meinung folgende Bedeutung. Philo wendet denselben von der Erneuerung der Welt nach der Sündflut an (Vita Mos 2, 12). Clemens Rom I ad Cor 9, 3 hat ihn in ganz derselben Bedeutung. Die Sündflut wird aufgefaßt als ein Reinigungsbad für die sündenbefleckte Erde (Hen 10, 22; 106, 17). Mit diesem Bad der Wiedergeburt der großen Flut wird die christliche Taufe verglichen in 1. Petr 3, 21. Daher ist dieses „Sakrament“ ein *λοῦτρον τῆς παλιγγενεσίας* nach Tit 3, 5. Der Redaktor des vierten Evangeliums hat an die christliche Wassertaufe gedacht, als er in Joh 3, 5 *ὕδατος καὶ ἰνὺς πνεύματος* (Fries, Wendt, v. Manen. Sin Syr hat auch in V. 8 hinzugefügt „Wasser“, aber der Johannestext des Tempelhermnordens entbehrt des Wortes auch in V. 5), wie er gleichfalls in Kap. 6 an mehreren Stellen *αἶμα* hinzugefügt hat (der ursprüngliche Text kennt nur *σάρξ*), weil er das Abendmahl gemeint haben wollte. Jesus meint, in der Welt-erneuerung, die die messianische Epoche eröffnet, solle eine völlige Pneumatisierung der Welt eintreffen. Man vergleiche die Worte des Täufers in Mk 1, 8 und die jüdische Anschauung von der pneumatischen Herrlichkeit, die der Eschatologie des Paulus zugrunde liegt. Siehe Kabisch, Die Eschatologie des Paulus, 1893, 188 ff.

offenbar machen kann. Jesus offenbarte alle Eigenschaften Gottes, soweit diese überhaupt in der sinnlichen Welt hervortreten können, in vollkommener Weise, denn, wenn wir Jesu Eigenschaften, Person und Werke ansehen, so schauen wir darin Gott selbst. Dies ist ja auch der religiöse Inhalt des Bekenntnisses der Kirche von der Gottheit Christi, das natürlich nicht besagt, daß Christus mit dem Vater identisch ist. Im Gegenteil hat die Kirche diesen sog. modalistischen Irrtum ausdrücklich verworfen, und Jesus sagt im selben Kapitel des Johannesevangeliums, wo er die Worte: „Wer mich siehet der siehet den Vater“ ausspricht, auch diese: „Der Vater ist größer denn ich“ (14, 9, 28).¹

¹ Indem ich den Korrekturbogen lese, kommen mir in die Hand die „Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel 1904“, in denen S. 327—333 ein Résumé von diesem Aufsatz gegeben ist. In der dem Vortrag folgenden Diskussion erinnerte sich Prof. Thieme-Leipzig „aus Dalmans Vorlesung über die Muttersprache Jesu der Bemerkung, daß ‚Fürst dieser Welt‘ von Jesus nicht für den Satan könne gebraucht sein, da dieser Ausdruck im Aramäischen nicht existierte.“ Übrigens hoffe ich, daß die Einwendungen, die in der VIII. Sektion vorgebracht wurden, von mir in diesem Aufsatz entkräftigt worden sind.