

Beiträge zum geschichtlichen Verständnis der Johannesbriefe.

Von Carl Clemen in Bonn.

Jeder, der selbständig auf dem Gebiet des NT's arbeitet, wird zugeben, daß für das geschichtliche Verständnis der katholischen Briefe noch am wenigsten getan ist. Es liegt das teils an ihrer geringeren Bedeutung für Theologie und Kirche, teils an ihrer besondern Schwierigkeit. Und bei den Johannesbriefen kommen noch die besondern Rätsel hinzu, die uns diese unter demselben Namen gehende Literatur aufgibt. Es mag also erlaubt sein, zwei sie betreffende Fragen einer erneuten Untersuchung zu unterwerfen, die nach den in ihnen bekämpften „Irrlehrern“ und die nach ihrem Verfasser.

I.

Daß die Gegner des ersten und zweiten Johannesbriefes — der dritte nennt solche in diesem Sinne überhaupt nicht — Gnostiker seien, könnte man aus I, 2, 4: ὁ λέγων ὅτι ἔγνωκα αὐτόν, καὶ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ μὴ τηρῶν, ψεύστης ἐστίν entnehmen. Aber möglich ist es offenbar auch, daß dieser und andere Ausdrücke, die man in demselben Sinne verwendet hat, keine solche prägnante Bedeutung haben und den Irrlehrern mit dem Verfasser des Briefes gemeinsam waren oder sogar nur von diesem jenen in den Mund gelegt wurden. Auch wenn es vorher heißt: καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἔγνωκαμεν αὐτόν, ἐὰν τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηρῶμεν, so deutet nichts darauf hin, daß damit Gegner bekämpft werden sollten, die sich in besonderem Sinn oder Maße als Gnostiker fühlten und bezeichneten. Und denkt man vollends mit zahlreichen Exegeten (vgl. die Liste bei Holtzmann, Einleitung³ 480, auch B. Weiß, Einleitung 454, Zahn, Einleitung² II, 574, Pfeleiderer, Urchristentum² II, 442 ff., Knopf, Das nachapostolische Zeitalter 329f.) an Cerinthianer, so scheidet das, wie Wurm (die Irrlehrer im ersten Johannesbrief, Bibl.

Studien VIII, 1, 3ff.) gezeigt hat, schon an 2, 22f. Denn hier folgert der Verfasser erst aus der christologischen Anschauung seiner Gegner, daß sie den Vater nicht haben; sie können also nicht, wie Cerinth nach Irenaeus, adv. haer. I, 26, 1 tat, den Schöpfergott, den der erste Johannesbrief natürlich nicht von dem Vater unterscheidet, für *virtus quaedam valde separata et distans ab ea principalitate, quae est super universa, et ignorans eum, qui est super omnia, Deum* gehalten haben.

Freilich wird dabei vorausgesetzt, daß der Brief nur eine Art von Irrlehrern (oder höchstens nur solche verschiedene Arten, auf die doch sämtlich das Urteil zutrifft: *πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει*) bekämpft; aber eben das folgt mit Notwendigkeit aus den Worten in V. 22: *τίς ἐστιν ὁ ψεύτης εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος*. Wenn ich sage: das Zentrum ist der Feind, so denke ich nicht daran — vorausgesetzt, daß ich kein Kloppfechter bin —, daß es noch eine andere, ebenso gefährliche Partei geben könnte; also werden auch im ersten Johannesbrief nicht noch andere Irrlehrer vorausgesetzt werden, als der Verfasser hier im Auge hat. Ja selbst wenn er zugleich abweichende Anschauungen auf dem Gebiete der Moral bekämpft, müssen sie von denselben Leuten, wie die auf dem Gebiete der Christologie, vertreten werden; aber zunächst handelt es sich für uns nur um diese.

Wollen wir sie näher bestimmen, so ergibt sich wieder aus den ebenangeführten Worten, daß, wie an Cerinthianer, so auch an Doketen, die die meisten Exegeten (vgl. wieder die Liste bei Holtzmann, a. a. O., auch Jülicher, Einleitung^{3u4} 191, Baljon, geschiedenis 232, Schmiedel, Encyclopaedia biblica II, 2556) hier bekämpft finden, nicht zu denken ist. Denn erstlich ließ sich die Meinung, daß Jesus Christus nur einen Scheinleib gehabt, oder daß sich der himmlische Christus nur vorübergehend mit dem menschlichen Jesus verbunden habe, kaum in die Worte kleiden: *Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός*; dann aber und vor allem konnte man solchen Leuten sicher nicht vorwerfen, sie leugneten mit dem Sohne auch den Vater. Das hatte offenbar nur Sinn, wenn jemand die Vorbedingung leugnete, unter der allein nach johanneischer Anschauung Jesus Christus den Vater offenbaren kann, d. h. daß er *ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς* (Joh 1, 18) oder eben daß Jesus der Christus im Sinne dieser selben Literatur und besonders unsres Briefes, d. h. der präexistente Sohn Gottes sei (vgl. auch von Soden, Urchristliche Literaturgeschichte 194).

Aber wird nun nicht doch mit 4, 2: *πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν*

Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα auf Doketen oder Cerinthianer hingedeutet? Das letztere könnte man namentlich dann annehmen, wenn V. 3 zu lesen wäre: πᾶν πνεῦμα ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν — notwendig wäre es auch dann nicht. Denn λύει könnte eben nur im Sinne von μὴ ὁμολογεῖ stehen; es kann aber allerdings auch auf die Unterscheidung von Christus und Jesus durch Cerinth zielen. Welches ist also die ursprüngliche Lesart? Wurm (60ff.) scheint mir auch damit Recht zu haben, daß sich die Entstehung des ὃ λύει aus dem ὃ μὴ ὁμολογεῖ begreifen lasse, aber nicht umgekehrt die dieses aus jenem. „Man denke sich hinein in die Zeit der gnostischen Bewegung, da wirklich die Irrlehre von der Auflösung Jesu einen großen Teil der christlichen Welt in lebhafte Bewegung versetzte. Man suchte nach Waffen zur Widerlegung. Man fand bei Johannes dieselbe Irrlehre bereits klar bestritten. In der Leugnung, daß Jesus der Christus, wie sie I. Joh. bekämpft wird, mußte man ja damals beinahe notwendig die Leugnung der Identität des Menschen Jesus mit dem himmlischen Christus finden. Was Wunder, daß man einer Stelle, die nach damaliger Überzeugung gegen nichts anderes als gegen die Auflösungslehre gerichtet war, eine präzisere Fassung gab, daß man dem johanneischen Gedanken zu noch klarerer Form verhalf oder, wenn man will, diese Formel an den Rand notierte, von wo sie dann alsbald in den Text gelangte. Es ist ja auffallend, daß sie gerade bei den Bestreitern der gnostischen Häresien, zu allererst bei Irenäus, zu entdecken ist. Wäre dagegen das λύει ursprünglich, wie sollte an seiner Statt das μὴ ὁμολογεῖν hineingekommen sein? Daß man das so charakteristische und brauchbare Wort fallen ließ, wäre doch nur unter einer Voraussetzung denkbar, nämlich unter der, daß man es nicht mehr verstand. Diese Voraussetzung trifft aber nicht zu. Denn die Formel μὴ ὁμολογεῖν taucht ja schon in der Zeit der gnostischen Bewegung selber auf. Zum mindesten kennt sie bereits Origenes. Und da wird man doch das gnostische λύει noch verstanden haben. Übrigens ist es klar, daß diese Formel auch nach dem Vertauschen der gnostischen Flut so lange kein Rätsel war, als die Häreseologen auf Verständnis rechnen konnten. Eine Vertauschung des ὃ λύει mit dem ὃ μὴ ὁμολογεῖ erscheint also durchaus ausgeschlossen, wenn das erstere ursprüngliche Lesart war. Das ὃ λύει wird also wohl oder übel die Originalität der andern Formel ὃ μὴ ὁμολογεῖ überlassen müssen.“ Soweit Wurm; ich möchte nur noch hinzufügen, daß, wie gesagt, selbst wenn λύει ursprünglich sein sollte, es doch nicht die cerinthische Anschauung auszudrücken brauchte. Die Entscheidung über den Sinn

der Aussage (deren Wortlaut übrigens auch sonst schwankt — vgl. Zahn II, 577) kann also nur von V. 2 aus getroffen werden.

Und da ist klar, daß sich das *ὁμολογεῖν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκί* ἐληλυθότα keineswegs dirckt gegen die cerinthische Anschauung wendet; sollte es das, so hätte vielmehr ausgedrückt werden müssen, daß in Jesus von Anfang an der himmlische Christus Mensch geworden sei oder dergl. Eher könnte damit der Doketismus gemeint sein, zumal wenn wir *ἐληλυθῆναι* lesen müßten. Aber einmal ist das nicht wahrscheinlich; denn wir können wieder nur erklären, wie aus *ἐληλυθότα* (nämlich als grammatische Verbesserung) *ἐληλυθῆναι* ward, nicht umgekehrt; ja auch II, 7 lesen wir: *Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί*. Und dann würde selbst dann, wenn der Infinitiv ursprünglich wäre, doch der Sinn nicht sein können: Jesus Christus ist im Fleisch gekommen; denn Jesus ist in den johanneischen Schriften immer nur der auf Erden wandelnde oder erhöhte, nie der präexistente Christus. Die Worte *Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκί ἐληλυθότα* (denn so müssen wir nun jetzt unbedingt lesen) können also nur bedeuten: Jesus ist der menschengewordene Christus, d. h., wie wir schon sahen, der präexistente Sohn Gottes. Der Nachdruck ruht durchaus auf dem Worte *Χριστὸν*; *ἐν σαρκί ἐληλυθότα* wird hinzugesetzt, weil der zunächst präexistente doch nur so in Jesus erscheinen konnte, vielleicht auch, weil eben der menschengewordene uns den Vater offenbart hat. Denn das ist ja die Anschauung des Johannes-evangeliums, wie sie I, 14 ausgesprochen wird: *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*. Auch I, 4, 2f. — und damit können wir gleich die vorhin angeführte Stelle II, 7 zusammen nehmen — wird also, wie 2, 22f. nicht der Doketismus oder Cerinthianismus, sondern die Leugnung der präexistenten Gottessohnschaft Jesu bekämpft.

Ohne weiteres deutlich ist das an den späteren Stellen I, 4, 15: *ὃς ἂν ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν τῷ θεῷ*; 5, 1: *πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται*; V. 5: *τίς ἐστὶν ὁ νικῶν τὸν κόσμον εἰ μὴ ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*; Ja man begreift hier überhaupt nicht, wie an Doketen oder Cerinthianer zu denken sein soll; denn in beiden Fällen hätte dann (selbst wenn jene Richtungen vorher bekämpft worden wären, was nicht der Fall war) doch etwas deutlicher gesagt werden müssen, wie das *Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* oder *ὁ Χριστός* zu verstehen, bez., da es so im allgemeinen auch Doketen und

Cerinthianer sich aneignen konnten, wie es nicht zu verstehen sei. So wie die Worte lauten, können sie sich nur gegen Bestreiter der prä-existent[n] Gottessohnschaft richten — nicht der Messianität Jesu, wie Wurm (50ff.) will; denn dann hätte von ihnen nicht 2, 19 gesagt werden können: ἔξ ἡμῶν ἐξήλθαν, ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν· εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, μεμενῆκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν; dann hätten sie einer christlichen Gemeinde überhaupt nie angehören können. Auch ist es wenig wahrscheinlich, daß sie — und nur dann wäre die Bestreitung der Messianität Jesu begreiflich — Juden gewesen sein sollten; III, 7 heißt es von den Wanderaposteln: ἐξήλθαν μηδὲν λαμβάνοντες ἀπὸ τῶν ἔθνικῶν, und was wir sonst von den Gegnern des ersten Briefs hören, führt auch vielmehr auf geborne Heiden.

Noch nicht entscheidend ist freilich die Stelle, die sich an die zuletzt angezogene Aussage über die Irrlehre direkt anschließt, 5, 6: οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς Χριστός· οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι. Denn daß der Verfasser auch hier jene Gegner im Auge hat, folgt aus der sonst ganz unmotivierten Hervorhebung, daß Jesus Christus nicht mit dem Wasser allein, sondern mit dem Wasser und Blut gekommen sei. Die Meinung wird auch am einfachsten nicht sein, daß die Irrlehrer von Johannes dem Täufer, sondern daß sie von Jesus behaupteten, er sei nur mit dem Wasser gekommen; ja wenn sie, wie wir später noch deutlicher sehen werden, geborne Heiden waren, so hätten sie nach jenem wohl überhaupt nicht viel gefragt. Sie werden also von Jesus jene Aussage gemacht haben; aber wie verstanden sie sie?

Wenn ich es eben an sich für möglich erklärte, daß die Irrlehrer von dem Täufer gelehrt hätten, er sei nur mit dem Wasser gekommen, setzte ich bereits voraus, daß sich diese Worte auf die von ihm vollzogene Taufe beziehen könnten; denn anders würden sie sich in diesem Falle nicht verstehen lassen; daß Johannes selbst getauft worden sei, wird nirgends berichtet. Aber auch wenn wir das ἐν τῷ ὕδατι μόνον im Sinne der Irrlehrer auf Jesus beziehen, kann es nicht auf die an ihm vollzogene Taufe gedeutet werden, geschweige denn daß unter dieser Voraussetzung ein letzter Versuch gemacht werden dürfte, jene auf die Cerinthianer zu deuten. Denn dann müßte es, wie schon Lücke (Kommentar 110) sah, mindestens heißen: οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ὁ αὐτός καὶ ἐν τῷ αἵματι; ja eigentlich sollte, wie Wurm (81) erinnert, doch auch betont werden, daß Jesus bereits vor seiner Taufe der himmlische Christus gewesen. Vor allem aber führt, wenn also nicht an eine Polemik gegen Cerinthianer zu denken ist, schon der Ausdruck

δι' ὕδατος oder ἐν τῷ ὕδατι ἐλθεῖν darauf, daß unter ὕδατι nicht die an Jesus vollzogene, sondern die von ihm nach Joh 4, 2 zwar nicht selbst vorgenommene, aber doch angeordnete Taufe zu verstehen ist — zumal nur dann das Wasser so unmittelbar, wie hier geschieht, mit dem Blut zusammengestellt werden konnte. Denn damit ist sicher nicht das Abendmahl gemeint — dann hätte neben dem Blut der Leib oder nach Joh 6 vielleicht das Fleisch genannt werden müssen — sondern der Tod Christi, von dem es auch I, 1, 7 heißt: τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας.

Und doch scheint diese Deutung nun durch das Folgende wieder in Frage gestellt zu werden; denn hier geht es — nach dem bekanntlich allein in Frage kommenden Text — weiter: ὅτι τρεῖς εἶεν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδατι καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἶεν. Hier kann nämlich unter Wasser und Blut nur dasjenige verstanden werden, was sich nach Joh 1, 31 ff. 19, 33 ff. bei der Taufe und dem Tode Jesu vollzog: die Herabkunft des Geistes und damit wohl zugleich die Proklamation Jesu als des Sohnes Gottes, sowie die Nichtzerbrechung seiner Beine und Durchstechung seiner Seite zum Zweck der Erfüllung von Ex 12, 46, Num 9, 12, vielleicht auch Ps 34, 21 und Sach 12, 10, Stellen, die man herkömmlicher Weise auf den Messias, d. h. im Sinne des Johannesevangeliums zugleich den präexistenten Sohn Gottes bezog. Diese von I, 5, 6 abweichende Deutung von Wasser und Blut würde sich natürlich am einfachsten erklären, wenn man mit Scholten (Het evangelie naar Johannes 17, 1) Baljon (Geloof en Vrijheid 1887, 3, 1 ff., Theologische Studien 1893, 252, Commentaar op de katholieke brieven 249 f.) und event. Holtzmann (Handkommentar 236) V. 7f. für später ansehen dürfte; ja dafür ließe sich auch noch anführen, daß das ὅτι zu Anfang von V. 7 Schwierigkeiten macht — daß der Geist die Wahrheit ist, brauchte überhaupt nicht begründet zu werden, sollte das aber geschehen, so konnte es eigentlich nicht, wenngleich nur u. a., durch das Zeugnis des Geistes geschehen, dessen Wahrheit doch eben in V. 6 damit begründet worden war, daß der Geist die Wahrheit sei. Auch dies könnte man geltend machen, daß sich V. 9: εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἢ μαρτυρία τοῦ θεοῦ μείζων ἐστίν, ὅτι αὕτη ἐστὶν ἢ μαρτυρία τοῦ θεοῦ, ὅτι μεμαρτύρηκεν περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ trotz dieses Perfekts ebensogut an V. 6 anschließen würde; aber wie dies natürlich nicht zwingend wäre, so möchte ich das auch von den zuerst angeführten beiden andern Gründen nicht behaupten. Ich halte es vielmehr für möglich, daß der Verfasser unsres Briefes selbst — etwa wie

Joh 2, 19ff. das Wort λύσατε τὸν ναὸν τοῦτου, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν in verschiedenem Sinn verstanden wird — Wasser und Blut einmal so, ein andermal anders gebraucht habe; daran aber, daß darunter I, 5, 6 nur die von Jesu verordnete Taufe und das von ihm vergossene Blut verstanden werden kann, scheint mir festgehalten werden zu müssen.

Nehmen wir also die oben aufgeworfene Frage, was die auch in diesem Vers berücksichtigten Irrlehrer behauptet haben, wieder auf, so kann die Antwort nur lauten: sie lehrten, daß Jesus die Taufe angeordnet, vielleicht auch, daß er nicht zur Sühnung unsrer Sünden sein Blut vergossen habe. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß das zu ihrer Bestreitung seiner ewigen Gottessohnschaft sehr wohl paßte; und könnte man des näheren hier zunächst an geborene Juden denken, bei denen Waschungen auch sonst eine Rolle spielten, so konnte es doch auch von Heiden behauptet werden, an die wir schon nach dem früher Bemerkten denken mußten und zu denen nun auch dasjenige allein paßt, was wir weiter über die moralische Seite dieser Irrlehre hören werden — ebenso wie zu dem, was wir eben, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, über ihre soteriologische Seite fanden.

Daß nämlich, wenn überhaupt in unserm Brief eine moralische Irrlehre bekämpft wird, sie von denselben Leuten, die wir bisher kennen gelernt haben, vertreten worden sein muß, das wurde schon oben aus der Stelle 2, 22: τίς ἐστιν ὁ ψεύστης εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἐστιν ὁ Χριστός, geschlossen. Aber auch jene Voraussetzung trifft zu: das folgt besonders deutlich aus 3, 7: μηδεὶς πλανᾷτω ὑμᾶς· ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν. Und zugleich zeigt diese Stelle, daß die hier bekämpften Gegner nicht etwa einen nomistischen Standpunkt einnahmen, wie Wurm (108) will und man V. 4: πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία in der Tat verstehen könnte; denn dazu paßt alles, was wir sonst in dem Brief lesen und was ja auch in der Regel richtig verstanden wird, wie die Faust aufs Auge. Er hat es mit solchen zu tun, die die Sünde überhaupt, d. h. ihren Schuldcharakter leugnen und deshalb — so können wir uns nun gleich ausdrücken — auch die Versöhnung und die Präexistenz Christi bestreiten. Dagegen wäre es von Gegnern der Messianität Jesu, d. h. von Juden schwer begreiflich, daß sie zu einer solchen Beurteilung der Sünde gekommen sein sollten. Ja vielleicht muß sich von hier aus auch das Bild der Gegner des Johannesevangeliums verschieben; doch gehe ich auf dieses hier so wenig wie im Folgenden näher ein.

II.

Daß der erste Johannesbrief, der doch 2, 14 aller Wahrscheinlichkeit nach auf das Evangelium zurückweist, von einem andern Verfasser als dieses herstamme, ist zwar seit Baur oft behauptet, aber doch, wie auch der neueste Vertreter dieser Ansicht, Pfleiderer (II, 448) zugibt, nie zwingend bewiesen worden. Die beiden kleinern Briefe dagegen werden zwar trotz gewisser Bedenken auch von Jülicher (199) von demselben Verfasser, wie der erste abgeleitet, zunächst der zweite ist aber doch von diesem in einer Weise abhängig, die nur bei Verschiedenheit des Verfassers denkbar ist. Hier wird nämlich die Ermahnung zur Bruderliebe V. 5 im folgenden Vers begründet: $\kappa\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\eta\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \eta\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta$, $\tau\iota\nu\ \pi\epsilon\pi\iota\pi\alpha\tau\omega\mu\epsilon\nu\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\acute{\alpha}\ \epsilon\nu\tau\omicron\lambda\acute{\alpha}\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ — ein Satz, der offenbar nur auf die Liebe zu Gott paßt, so auch I, 5, 3 gebraucht worden war, hier also von dort mechanisch abgeschrieben ist. Zum andern der dritte klingt im übrigen ganz „unjohanneisch“; wenn sich also in V. 11 eine Reminiszenz an I, 3, 6. 10 findet, so spricht auch das vielmehr für Verschiedenheit des Verfassers.

Ja selbst dabei dürfen wir wohl noch nicht stehen bleiben; ich glaube wenigstens auch diese beiden kleinen Briefe mit Schleiermacher (Einleitung 400), Späth (Protestantenbibel, Neues Testament 923) und Schmiedel (2561), die sich freilich größenteils weder bestimmt darüber aussprechen noch eine eingehende Begründung dafür geben, verschiednen Verfassern zuweisen zu müssen. Derselbe Mann hätte nämlich meiner Meinung nach kaum das eine Mal (in II) an eine ideale Gemeinde, das andre (in III) an einen bestimmten Gajus geschrieben; denn auch fingiert werden die hier vorausgesetzten Verhältnisse nicht sein; sonst wären sie deutlicher bezeichnet, als es bekanntlich der Fall ist — und noch weniger geht es an, II an eine einzelne christliche Matrone gerichtet sein zu lassen. Dann aber kann auch nur der Verfasser von II sich an III angeschlossen haben, nicht umgekehrt; daß sich III, 9 auf II beziehe, ist ja ohnedies angesichts dieses Briefes ganz undenkbar. Wir können vielleicht sogar noch erklären, weshalb der Verfasser von II gewissermaßen eine katholische Epistel schrieb: zu $\delta\ \pi\epsilon\pi\epsilon\sigma\beta\upsilon\tau\epsilon\pi\omicron\varsigma$ schien ihm wieder nur ein unbestimmter Ausdruck, wie $\epsilon\kappa\lambda\epsilon\kappa\tau\grave{\eta}\ \kappa\upsilon\tau\iota\alpha$ zu passen.

Ich stimme also sowenig wie in irgend einem andern Punkte Schwartz (Über den Tod der Söhne Zebedäi, Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Gött., philol.-histor. Kl., A. F. VII, 5, 51) zu, wenn er meint, die beiden Briefe hätten ursprünglich einen andern Namen als den des

Johannes getragen. Meiner Meinung nach trugen sie von vornherein die Überschrift δ πρεσβύτερος — in demselben Sinne wie den Ausdruck Papias bei Euseb, h. e. III, 39, 15 gebraucht.

Wohl aber könnte nun der Wegfall der Adresse des ersten Johannesbriefes so zu erklären sein, daß ihre Angaben der späteren Tradition über den Ursprung des Briefs nicht entsprachen. Denn daß es sich zunächst einmal um einen solchen handelt, scheint mir unzweifelhaft zu sein; von geschriebenen Homilien wissen wir aus dieser Zeit — und schon von Polykarp 7, 1 werden (trotz Pfleiderer II, 412) die ersten beiden Johannesbriefe oder nur der zweite vorausgesetzt — noch nichts. Weiterhin ein Brief mußte aber auch eine Adresse haben; gilt das jetzt vom Hebräerbrief sowenig wie vom ersten Johannesbrief, so ist er eben in dieser Beziehung gerade so wie dieser zu beurteilen: d. h. beide haben die ursprüngliche Adresse eingebüßt. Das konnte nun natürlich durch Zufall geschehen; ist das aber immer eine Verlegenheitsauskunft — zumal es sich doch keineswegs von selbst verstand, daß eben nur gerade die Adresse abblätterte —, so wird man wenigstens den Versuch machen müssen, es auf andre Weise zu erklären. Und das wäre nun auf dem angedeuteten Wege vielleicht in der Tat möglich.

Freilich nur unter der Voraussetzung, daß sich der Verfasser nicht etwa in I, 1—4 als Johannes bezeichne; aber diese Erklärung Zähns (II, 567ff.) wird ja wohl sonst niemand einleuchten. Als Augen- und Ohrenzeuge könnte sich der Verfasser schon eher charakterisieren, ohne doch deshalb mit Johannes identisch zu sein oder sein zu wollen; indes wenn der Lieblingsjünger des Evangeliums meiner Meinung nach sicher in jenem wiederzuerkennen ist, dann würde doch auch jene Charakteristik Schwierigkeiten machen. Es fragt sich also, ob die betreffenden Aussagen so verstanden werden müssen, ja vielleicht auch nur so verstanden werden können und nicht vielmehr bloß (mit von Soden 191) von einem geistigen Hören, Sehen, Schauen, Betasten. Ich sehe dabei von den entsprechenden Stellen im Evangelium, namentlich I, 14 wieder ab und beschränke mich nur auf die ersten Verse des ersten Briefes.

Lesen wir hier: δ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, δ ἀκηκόαμεν, δ ἑώρακαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, δ ἔθεακάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς — καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἑώρακαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἣτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν — δ ἑώρακαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν — so scheint ja gewiß zunächst keine andre Erklärung als die

gewöhnliche möglich zu sein. Und doch kann man an ihr spätern Stellen desselben und des dritten Briefs gegenüber wohl kaum mehr festhalten.

Gleich nach jener Einleitung geht es in V. 5 weiter: καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν, ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία. Das hat aber Jesus selbst nach dem Johannesevangelium, wenn schon dem Sinne, so doch den Worten nach nicht gepredigt; hier kann sich ἀκηκόαμεν also kaum auf das Hören eines Ohrenzeugens, sondern nur eines Angehörigen der spätern christlichen Generation beziehen, in der die Quintessenz des Christentums auf jene Formel gebracht worden war. Und dafür spricht vielleicht auch das ἀπ', nicht παρ' αὐτοῦ; es steht damit ebenso wie mit dem ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου 1. Kor 11, 23. Ist es dann aber auch nur erlaubt, das ἀκηκόαμεν 1. Joh 1, 1. 3 anders zu verstehen?

Aber es geht dort weiter: ὁ ἑώρακαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν. Und doch ist auch das nicht entscheidend. Denn es heißt zunächst 3, 6: πᾶς ὁ ἀμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν und III, 11: ὁ κακοποιῶν οὐχ ἑώρακεν τὸν θεόν — also, positiv ausgedrückt: jeder der nicht sündigt, der das Gute tut, hat Gott gesehen. Zahn (Forschungen VI, 187, 1) bemerkt zwar gegen die Heranziehung dieser Stellen: „jedes Kind sagt sich ja, daß, wenn III. Joh 11 vorausgesetzt wird, der Wiedergeborene habe Gott geschaut, den unsichtbaren Gott, den kein Mensch, auch der Christ nicht, gesehen hat und sehen kann, damit eine geistige Anschauung gemeint sei, welche durch den Glauben an Jesus gewirkt wird und in Erkenntnis besteht, und daß dagegen Joh 1, 14, I, 1, 1—5. 4, 14 von dem in Jesus sichtbar und greifbar gewordenen, ja Fleisch gewordenen, ins Fleisch gekommenen, in sinnenfälligen Handlungen seine Herrlichkeit offenbarenden Sohn Gottes gesagt wird, daß der hier Redende und seine Genossen ihn gesehen, gehört, ja mit Händen betastet haben.“ Aber I, 1, 1 handelt es sich vielleicht überhaupt noch gar nicht um den Menschgewordenen; davon ist erst V. 2 die Rede, wo nun allerdings derselbe Ausdruck ἑώρακαμεν wiederkehrt, aber das eine Mal mit περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, das andre mit τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον verbunden, also zwei Objekten, die man als solche doch überhaupt nicht mit leiblichen Ohren sehen kann.

Und dasselbe gilt nun von der eben schon angeführten Stelle 4, 14: καὶ ἡμεῖς ἔθεασάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου. Auch das kann man nämlich nicht mit leiblichen Ohren sehen; steht aber I, 1 allerdings noch dabei: τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν,

so rechnet sich doch auch Irenäus, *adv. haer.* V, 1, 1 noch zu den *magistrum nostrum videntes et per auditum nostrum vocem eius percipientes*.

Es bliebe also nur noch das *καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν* zu erklären, und dazu reicht allerdings meiner Meinung nach die von Holtzmann (*Handkommentar* 216) angeführte Stelle aus Tacitus, *Agricola* 45: *mox nostrae duxere Helvidium in carcerem manus* noch nicht zu. Auch wenn nämlich hier *nostrae manus* im weitern Sinne von den Händen der Unrigen steht, so rechtfertigt das doch noch nicht einen solchen Gebrauch von *ψηλάφῶν ταῖς χερσίν*, wie er hier angenommen werden müßte. Ich bezeichne also auf diesem Punkte meine Hypothese selbst ausdrücklich als noch unvollständig.

Im übrigen versteht es sich ja von selbst, daß sie nur haltbar ist, wenn auch das ursprüngliche Evangelium, d. h. Kap. 1—20, nicht von einem Augen- und Ohrenzeugen geschrieben sein will. Aber darüber ist — freilich ohne allgemeinere Zustimmung zu finden — von andern schon das Nötige gesagt worden; ich gehe also darauf hier nicht weiter ein.

Nur dies möchte ich hier noch bemerken, daß, wenn sich meine Anschauung über die allmähliche Entstehung der johanneischen Literatur bewähren sollte, das Evangelium, auf das der erste, dritte und noch vor dem Polykarpbrief der zweite Johannesbrief erst gefolgt sind (und zwar von der Hand zweier andrer Schriftsteller) wohl sicher noch in das erste Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts gehören dürfte. Meine Theorie über die im ersten und zweiten Brief bekämpften Irrlehrer dagegen bereichert unser sonst so dürftiges Bild dieser Zeit um einen neuen interessanten Zug, den man schon längst entdeckt hätte, wenn man sich nicht immer (wie übrigens auch bei andern Briefen) darauf kapriziert hätte, in ihnen eine der uns sonst und aus späterer Zeit bekannten Häresien wiederzufinden.