

## Die Reden des vierten Evangeliums.

Von W. Soltau in Zabern i. E.

### 1. Kannte Ignatius das vierte Evangelium oder Teile desselben?

Die sieben Briefe des Ignatius nehmen, nachdem ihre Echtheit kaum mehr bestritten wird,<sup>1</sup> eine besonders wichtige Stellung in der nachapostolischen Literatur ein. Wohl in keiner Schrift aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts ist so entschieden die Gottheit Christi verteidigt; auch das Eintreten für den monarchischen Episkopat in so früher Zeit ist oft genug als bedenklich beanstandet worden und hat die Echtheit der ignatianischen Briefe in Frage gestellt.

Noch nach einer anderen Seite hin ist ihre Bedeutung hervorzuheben.

Die Briefe des Ignatius stehen in der Mitte zwischen den echten paulinischen Briefen, den deuteropaulinischen Episteln und der johanneischen Literatur.

Vor allem dieses letztere Verhältnis bleibt noch im einzelnen zu ergründen. Ja, die Frage, ob und inwieweit Ignatius in näheren Beziehungen zu den Anschauungen und zu den Ausführungen des vierten Evangeliums gestanden hat, steht geradezu im Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses, nachdem es wohl ausgemacht ist, daß das vierte Evangelium nicht vom Apostel Johannes her stammt, sondern ein Werk aus nachapostolischer Zeit ist.

Jedenfalls ist die dogmatische Stellung des Ignatius vielfach nahe verwandt mit den Ideen, welche das vierte Evangelium vertritt. In Frage kommt danach, ob Ignatius eine Mittelstellung zwischen den paulinischen Briefen und der johanneischen Literatur einnimmt, ob er selbst in seiner theologischen Stellung den Übergang von dieser zu jener vermittelt hat, oder ob er schon, von der letzteren beeinflusst,

<sup>1</sup> Eine Frage für sich ist die, inwieweit diese Briefe eigentlich mehr Episteln bez. Traktate sind, die in Briefform die Ideen des Ignatius darstellen sollten. S. van den Bergh van Eysinga, Die Echtheitsfrage der ignatianischen Briefe. *Protest. Monatshefte* 1907. H. 7—8.

gewissen Ideen des vierten Evangeliums zur Verbreitung und zum Siege verholfen hat. Diesen Fragen hatte v. d. Goltz vor 20 Jahren jene ausgezeichnete dogmengeschichtliche Untersuchung „Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe“ gewidmet.<sup>1</sup> Die Vorzüge dieser Schrift sind allgemein bekannt und bedürfen hier keiner weiteren Beleuchtung. Gerade in der Beziehung aber, wo sie am meisten ihre Vorzüge, die vorsichtige Abschätzung der Abhängigkeit des Ignatius von seinen Vorgängern, besitzt, bedarf sie einer kleinen, aber nicht unwesentlichen Ergänzung. Diese soll hier geboten werden. Sehr gut hat v. d. Goltz seinen Untersuchungen über die Beziehungen zwischen Ignatius und dem vierten Evangelium eine Erörterung vorangeschickt, inwieweit Ignatius durch die paulinischen Briefe beeinflusst worden ist. Gerade bei einem Vergleich der Ignatianen mit den Paulusbriefen wird sich die besondere Stellung derselben zum Johannesevangelium klar feststellen lassen.

Daß um 100 die echten paulinischen Hauptbriefe (I Thess, Gal, I und II Kor, Röm, Phil) allgemein bekannt gewesen und auch dem Ignatius gelegentlich in Händen gewesen sind, sollte nicht mehr bestritten werden. Aber kennen und benützen, schätzen und als Richtschnur in Glaubenssachen betrachten: das sind sehr verschiedene Dinge.

Von einer kanonischen Anerkennung der paulinischen Briefe kann bei Ignatius, soweit er ihre Anschauungen erwähnt und vertritt, nicht die Rede sein. Paulus wird kaum zitiert, und in sehr wichtigen dogmatischen Punkten weicht Ignatius von ihm ab. Trotz der Verwandtschaft beider in der Christologie hat doch Ignatius die paulinische Rechtfertigungslehre nirgends vertreten.

Dennoch ist sein Verhältnis zu einigen Schriften paulinischer Herkunft ein engeres, ein positives. Um so notwendiger war es daher, daß diese Beziehungen bei den paulinischen Schriften auch im einzelnen festgestellt wurden. Das hat v. d. Goltz, besonders auch durch seine Tabellen S. 184ff., anschaulich gemacht. So hat er z. B. durch die Zusammenstellung der mit Ignatius verwandten Stellen der deutero-paulinischen Schriften (s. Tabelle II S. 186—196) dargetan, daß jener nur den Epheserbrief benutzt hat; selbst die zahlreichen Berührungen zwischen ihm und den Pastoralbriefen können nicht etwas anderes als die Gemeinsamkeit eines geistesverwandten christlichen Sprachschatzes verraten.<sup>2</sup> Mit gutem Grund unterscheidet daher v. d. Goltz speziell

<sup>1</sup> Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur XII, 3 (1894).

<sup>2</sup> S. 185f.

bei den echten paulinischen Briefen 1. zwischen erinnerungsmäßiger Benutzung von Wortlaut und Gedanken des Textes, 2. formeller Verwandtschaft des Ausdruckes, und 3. bloßen Gedankenanklängen und allgemeiner Ähnlichkeit des Wortschatzes.

Die große Anzahl von Fällen (S. 184), in welchen (vgl. 2 und 3) Gedankenanklänge (ca. 35) und allgemeine Verwandtschaft des Wortschatzes anzutreffen sind (ca. 22), machen es in der Tat wahrscheinlich, daß wenigstens einige paulinische Briefe, wie Römer und Philipper in weiteren Kreisen bekannt und auch von Ignatius gelesen worden sind. Darüber hinaus ist es aber bei den meisten echten paulinischen Briefen selten gegangen.

Dagegen ist die Zahl der Fälle, in denen eine erinnerungsmäßige Benutzung der Gedanken und des Wortlauts angenommen werden muß, beim I Kor so groß, daß man nicht leugnen kann, daß dieser Brief von Ignatius nicht selten eingesehen und gern gelesen ist. Schwerlich aber ist selbst hier an eine statarische Benutzung des Textes zu denken. Eine gleich genaue Sonderung der Stellen, welche bei Ignatius Verwandtschaft zum vierten Evangelium verraten, hätte v. d. Goltz auch hier zu etwas sichereren Ergebnissen führen können. Natürlich findet sich nicht selten eine allgemeine Verwandtschaft des Wortschatzes! So bei

No. 1. Joh 6, 33 ἄρτος τοῦ θεοῦ Ign Eph 5.

No. 3. 16, 11 ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου Ign Eph 17. 19.

No. 10. Ähnliche Schilderungen vom Haß der Welt Joh 15, 18 usw. Ign R 3, 3.

No. 11. Christus als Ζωή Ign Sm 4.

Tabelle III<sup>b</sup>: No. 1. Joh 1, 18 der Logos als Weltschöpfer.<sup>1</sup>

Wenn eine solche Übereinstimmung im Wortschatz auch keineswegs belanglos für die Hauptfrage ist, so gab es doch, zumal für einen hochgebildeten Prediger wie Ignatius so manche Wege, wie er sonst zu jenen oft eigenartigen Darlegungen gebracht sein kann, auch ohne daß er sich enger an eine bestimmte Schrift angeschlossen hätte.

Weiter ist auch nicht ein allzu großer Wert auf Gedankenanklänge mit oder ohne eine Erinnerung an einen bestimmten Text (wie etwa Joh) zu legen, zumal wenn sie sich in dogmatischen und liturgischen Erörterungen finden. So z. B. bei v. d. Goltz S. 197 in den dort erwähnten Fällen No. 3, 7, 8, 9 und S. 198f. No. 5, 6, 15, 24.

<sup>1</sup> v. d. Goltz S. 198.

Hierbei warnt v. d. Goltz mit Recht davor, daß man sich nicht durch die Menge der Koinzidenzen und Kongruenzen bestimmen lassen möge, eine Abhängigkeit des Ignatius vom vierten Evangelium anzunehmen. Dagegen ist es wahrlich an der Zeit, die Qualität jener Verwandtschaft mehr in den Vordergrund zu stellen, und vor allem der Frage näherzutreten, ob eine so nahe Beziehung zwischen Ignatius und den Reden bei Johannes denkbar ist, ohne daß die wichtigsten Gedanken der letzteren auch schriftlich fixiert und weiteren Kreisen bekannt geworden waren. Diese Frage ist, wie gezeigt werden kann, zu verneinen.

Das zeigt sich zunächst in den zahlreichen wörtlichen Anklängen, welche zwischen Ignatius und den Johanneischen Reden (R) bestehen. So bei Tabelle III<sup>a</sup> (v. d. Goltz S. 196f.):

- No. 4. Joh 12, 49—50 heißt es: *ὅτι ἐγὼ ἐξ ἑμαυτοῦ οὐκ ἐλάλησα, ἀλλ' ὁ πέμψας με πατὴρ αὐτός μοι ἐντολὴν δέδωκεν τί εἶπω καὶ τί λαλήσω . . . ἃ οὖν ἐγὼ λαλῶ, καθὼς εἶρηκέν μοι ὁ πατήρ, οὕτως λαλῶ.* Ohne eine wörtliche Anlehnung zu suchen, bringt Ignatius diesen gleichen Gedanken mehrfach. So M 7 *ὡςπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησε.*<sup>1</sup>
- No. 6. Joh 17, 21 *ἵνα πάντες ἐν ὡσιν, καθὼς εὖ πάτερ ἐν ἐμοὶ καὶ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἐν ὡσιν.* Damit ist aufs nächste verwandt Ign Eph 5 *ἀνακεκραμμένους αὐτῷ ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ, ἵνα πάντα ἐν ἐνότητι κύμφωνα ἦ.*
- No. 10. Der so oft bei Johannes (z. B. 15, 18; 17, 14; 1 Joh 3, 13) variierte Gedanke vom Haß der Welt gegen Jesus und seine Anhänger kehrt bei Ign R 3, 3 wieder: *μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμός, δταν μισῆται ὑπὸ κόσμου.*
- No. 11. Daß der das Gebot der Liebe Mißachtende dem Tode verfallen, nicht unsterblich ist, kehrt Sm 7 wie 1 Joh 3, 14 wieder. \*

In Tabelle III<sup>b</sup>:

- No. 10. Joh 3, 14 *καθὼς Μωυσῆς ὑψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πᾶς ἐν αὐτῷ ἔχη ζωὴν αἰώνιον.* Ign Sm 1 . . . *αὐτοῦ πάθους ἵνα ἀρη κύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τοὺς ἀγίους καὶ πιστοῦς.*
- No. 14. Joh 6, 33 *ἄρτος τοῦ θεοῦ . . . 35 ἄρτος τῆς ζωῆς 54 ὁ τρώγων μου τὴν κάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἶμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον.* Dazu vgl. Ign Rom 7 *οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθοράς . . ., ἄρτον θεοῦ θέλω, ὃ ἐστὶν κάρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ κ. τ. λ.*
- No. 16. 1 Joh 3, 8 *εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου.* Ign Eph 19 *πῶς ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν, ὅθεν λύσῃ πᾶσα μαγεία κ. τ. λ.*

<sup>1</sup> Vgl. Joh 8, 28 *ἀπ' ἑμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν. ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέ με ὁ πατήρ, ταῦτα λαλῶ, καὶ ὁ πέμψας με ἀντ' ἐμοῦ ἐστίν.* Vgl. M 8 (Χριστὸς) *κατὰ πάντα εὐηρέτησε τῷ πέμψαντι αὐτόν.*

Aber diese und ähnliche Parallelen zeigen nicht nur deutlich, daß hier Erinnerungen an schriftliche Quellen vorliegen, sondern es kann nach ihnen auch mit Bestimmtheit festgestellt werden, daß Ignatius eine Schrift gekannt und mehrfach benutzt hat, welche inhaltlich und formell mit den Reden des Johannesevangeliums die größte Ähnlichkeit gehabt hat.

Der Beweis beruht auf folgenden Tatsachen:

1. Zahlreiche Zitate aus Ignatius' Briefen berühren sich nahe mit dem Prolog<sup>1</sup> 1, 1—5; 1, 9—18. Vgl. S. 198 No. 1—6.

2. No. 10 und No. 16 machen die Kunde des zweiten Redestückes bei Joh 3, 12—21;<sup>2</sup> 30—36 mindestens sehr wahrscheinlich.

3. Eine der Grundideen der johanneischen Reden ist die These der Willenseinheit von Vater und Sohn, die bis zur Eintönigkeit hin und her gewendet wird, ohne dadurch an Klarheit zu gewinnen. So vor allem 5, 19; 5, 30; 12, 49; 10, 30f. 33; 14, 11f.; 17, 22, vgl. auch 8, 29f. Auch diese Vorstellung wird überall bei Ignatius variiert und bildet die Grundlage seiner Christologie.

4. Ignatius braucht Eph 6 Rom 7 ἄρτος τοῦ θεοῦ genau so wie Joh 6, 33, wofür Joh 6, 31. 32. 58 auch ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ sagt. Diese Verwandtschaft ist bei Ignatius um so beweiskräftiger für die Kunde von Joh 6, weil nur Joh 6, nicht sonst in den Evangelien ἄρτος metonymisch gebraucht wird.

5. No. 19 zeigt die genaue Kunde der Hirtenparabel, ja nicht nur der Hauptidee, sondern sogar jener unglücklichen Weiterbildung der Parabel Joh 10, 7. Wie hier wird auch von Ignatius Phil 9 Jesus die Tür genannt: αὐτὸς ὡν θύρα τοῦ πατρὸς.

6. Nachdem noch 12, 49 die entsprechenden Ausführungen bei Ignatius (M 7) berücksichtigt waren, daneben auch 14, 20 (R 3, 3), finden sich auch manche Beziehungen des Ignatius zu Joh 17. So

Joh 17, 11; 21 vgl. Eph 5, M 7.

Joh 17, 8 vgl. Eph 17, 2.

In allen diesen Fällen handelt es sich um die nahe Verwandtschaft, des Inhalts, nicht nur des Glaubensinhalts, sondern mancher spezielleren Auffassungen über Jesu Werk und Person, eine Gleichheit, deren Bedeutung noch durch die zahlreichen Wortanklänge vermehrt wird. Und zwar bezieht sich die Verwandtschaft auf alle Teile der

<sup>1</sup> In diesen sind erst bei der Bearbeitung die Anfangsworte der Erzählung von Johannes dem Täufer 1, 6—8 eingesetzt.

<sup>2</sup> 1 Joh 3—5 (= Ign Eph 19) ist aus dem gleichen Quellenabschnitt wie Joh 3, 13—22.

Reden, so daß es schwer denkbar ist, daß Ignatius alle diese verschiedenartigen Gedanken allein aus der mündlichen Tradition übernommen, gesammelt und aufs neue zusammengestellt haben sollte.

Wie kommt es, daß trotzdem eine Kunde des vierten Evangeliums durch Ignatius geleugnet wird?

Bei der Frage, ob Ignatius das vierte Evangelium gekannt hat oder nicht, ist vor allem auseinanderzuhalten, ob Ignatius auch die erzählenden Abschnitte beachtet hat, oder ob er nur eine mehr oder weniger genaue Bekanntschaft mit den johanneischen Reden besessen hat.

Wer dieses scharf auseinanderhält, wird zunächst zu dem sicheren Schluß kommen müssen, daß Ignatius auch nicht die geringste Kunde von G, von der Grundschrift des Evangeliums gehabt haben kann.

Wo er Einzelheiten aus den Evangelien erwähnt, da geschieht dieses nach den Synoptikern, meist nach Matthäus.<sup>1</sup> So ist Jesu Taufe Sm 1 ἐβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου ἵνα πληρωθῆ ἅσα δικαιοσύνη nicht nach Joh 1, 19 sondern nach Mt 3, 15 zitiert: οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι ἅσαν δικαιοσύνην.

Nur eine einzige Berührung des Ignatius mit G ist bemerkenswert und auch gebührend bei v. d. Goltz hervorgehoben worden. Mit Recht aber hat auch er dieselbe als nicht beweiskräftig verworfen. Ign Phil 7 spricht nämlich von dem heiligen Geist so: οὐ πλανᾶται τὸ πνεῦμα, ἀπὸ θεοῦ ὄν· οἶδεν γὰρ πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει. Gewiß erinnern die letzten Worte an Joh 3, 8, wo von dem Winde gesagt wird τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας, πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει. Es ist zwar nach v. d. Goltz geboten, diesen Gleichklang in den Worten bei einer Redewendung, die oft wiederkehrt (z. B. Joh 8, 14; 13, 3), nicht besonders zu urgieren. Doch zeigt sich gerade in der Gegensätzlichkeit, die Schwegler treffend betont, eine gewisse Absichtlichkeit, und diese verrät wohl, daß Ignatius die Nikodemuslegende kannte. Damit ist aber gewiß noch nicht die Kunde des Evangeliums verbunden, denn wie würde wohl Ignatius, der sonst eine so bedeutsame Verwandtschaft mit den Ideen des vierten Evangeliums zeigt, in so geringschätziger Weise gegen Worte dieses Evangeliums polemisiert haben! Gerade sie zeigen, daß Ignatius damals von einem Evangelium des Johannes noch nichts wußte.

<sup>1</sup> Auch Ign Eph 6 schließt sich näher an Mt 10, 40 und an den οἰκοδεσπότης Mt 21, 33f. an, als an Joh 13, 30 (v. d. Goltz 196).

Ignatius kannte also nur die Redesammlung, welche später in das vierte Evangelium aufgenommen wurde. Dieses selbst kannte er nicht.

Doch ist zum Schluß noch einmal auf einen Punkt hinzuweisen, den bereits v. d. Goltz berührt hat. Die Darstellung der eigenartigen Glaubensanschauungen, welche sich in den Briefen des Ignatius finden, hatte v. d. Goltz mit guten Gründen der Ansicht geneigt gemacht, daß selbst dann, wenn Ignatius das vierte Evangelium gekannt hätte, doch ein so eigentümlicher religiöser Modalismus, eine solche Mystik, eine solche Zusammenfassung und Betonung der gleichen Momente, ein solcher Christusglaube, überhaupt eine so gleiche Art zu denken und zu glauben, nicht einfach allein durch eine Schrift auf einen Mann übertragen sein kann, der bisher nicht Ähnliches und Gleiches auch sonst aufgenommen und zu seinem geistigen Eigentum gemacht habe.

Die Redesammlung muß also in den Kreisen entstanden sein, in denen Ignatius lebte, wirkte, predigte. Ihre Heimat ist Antiochia. Das hat der kürzlich leider so früh verstorbene Zurhellen richtig empfunden, wenn er in seinem Buch „Die Heimat des vierten Evangelisten“ (56f.) diese nach dem Wirkungskreis des Ignatius, nach Antiochia, verlegte. Nicht der Evangelist selbst, wohl aber der Verfasser der Reden, in welchen sich die eigenartigen dogmatischen Anschauungen des Evangeliums besonders scharf ausgesprochen finden, ist in Antiochia zu suchen. Hier hat sich in Weiterbildung paulinischer Anschauungen jene eigentümliche Christologie ausgebildet, welche für die ganze Weiterentwicklung des Christentums bestimmend und — verhängnisvoll geworden ist.

## 2. Die synoptische Grundlage der johanneischen Reden.

Nachdem es sich herausgestellt hat, daß die Reden erst später in das Johannes-Evangelium eingelegt, einer eigenen Sammlung von Reden (R) entnommen sind, ist es notwendig geworden, die Frage zu beantworten: „Welche Herkunft, welchen Quellenwert haben diese Redestücke, die zwar rhetorisch verbreitert und durch manche Wiederholungen getrübt, dennoch vielfach einen tiefen Sinn, einen ergreifenden Inhalt bieten?“

Das soll hier geschehen — vorläufig noch abgesehen von den Abschiedsreden c. 14—17, welche an einem andern Orte für sich berücksichtigt werden sollen.

Es handelt sich um

- 3, 16—22 (35—36)<sup>1</sup>  
 5, 19—47  
 6, 32—63  
 10, 1—18 (25—30)  
 15, 1—8 (9—17).<sup>2</sup>

Auszugehen ist hier von der Tatsache, daß die Reden, so wie sie jetzt vorliegen, von dem Verfasser mit zahlreichen subjektiven Erweiterungen versehen sind, während das Thema jeder einzelnen Rede kurz zusammengefaßt in ein oder zwei Versen angegeben ist.

Der Hauptgedanke der Rede 5, 19—47 ist in 5, 25—27 und ähnlich 5, 28—29 enthalten. Auf Grund der Parabel Christus als Weltenrichter Mt 25, 31f. wird dann ausführlich das nahe Verhältnis von Vater und Sohn geschildert (namentlich 5, 19—23; 5, 30f.), und diese These wird durch manche Gründe gestützt und weiter erläutert.

Das Thema der Rede 6, 32—63 ist enthalten in 6, 35 und 6, 51. Diese beiden Gedanken werden mannigfach variiert und kombiniert. Das Thema der Rede 10, 1—18 ist in 10, 12<sup>a</sup> enthalten: „Ich bin der gute Hirte. Der gute Hirte läßt sein Leben für die Schafe.“

Was sonst noch weiter geboten wird, ist zum Teil eine nicht immer geschmackvolle Weiterführung und Zerlegung des Hauptgedankens. Der Vergleich Christi mit der Tür (18, 79) ist an dieser Stelle gewiß unschön.

Auch das besonders inhaltvolle christologische Gemeindebekenntnis 3, 16f. enthält doch in dem, was 3, 30—36 hinzugefügt ist (bz. auch wohl in 3, 20—21), manche sekundäre Elemente, wie sie jede Predigt bieten wird.

Näher auf ähnliche Beobachtungen bei den Abschiedsreden 14—17 einzugehen, muß ich mir hier versagen. Doch ist auf den ersten Blick erkennbar, daß 17, 24 den Grundgedanken enthält, auf dem die ganze Rede c. 17 aufgebaut ist. 15, 1 und ähnlich 15, 5 bilden das Thema der Rede 15, 1—8. 15, 9—10 ist die Grundlage von 15, 9—17. Kurz alle Reden sind predigtartige Erweiterungen und Verbreiterungen mit manchen den Predigten eigentümlichen Vorzügen, wie auch mit weniger schönen Seiten derselben.

Den mittleren Teil von R nehmen vier Paraphrasen synoptischer

<sup>1</sup> Über die Herkunft des Prologs 1, 1—6, 10—18 ist gleichfalls eine besondere Untersuchung erforderlich. Über einiges in demselben vgl. unten. Im übrigen s. K. Meyer, Der Prolog des Johannes-Evangeliums 1902.

<sup>2</sup> 9—17 ist eine praktische Anwendung der Parabel, deren Aufgabe es ist, die innige Verbindung Jesu mit seinen Jüngern darzutun.



Parabeln ein, welche in der Ausführung und rhetorischen Bearbeitung zu Allegorien ausgewachsen sind. Man vergleiche

zu 5, 19—47 neben Joh 3, 36; Mt 11, 27f.; Mt 25, 31—46<sup>1</sup>

zu 6, 32—63 neben Mt 26, 26f.;<sup>2</sup> 1 Kor 11, 23f.

zu 10, 1—18 (25—30) neben Mt 18, 12; Lc 15, 3f.

zu 15, 1—8 (9—17) neben Mt 20, 1f.

Überall sind nur die Elemente synoptischen Ursprungs. Sie sind aber infolge der homiletischen Verwendung und der rhetorischen Umbildung einiger Motive in dieser späteren Bearbeitung vielfach mit fremdartigen durchsetzt.

Am einfachsten ist die Sachlage bei den beiden letzten Allegorien. Bei beiden war der Hauptinhalt dadurch gegeben, daß die Hauptperson der Parabel mit Jesus bz. mit Gott identifiziert wurde. Die sorgende Liebe des Hirten um das verirrte Schaf, die völlige Hingabe an die Aufgabe, das verlorene zu suchen, wurde mit der Fürsorge Jesu für die Seinen identifiziert: die Parabel wird hier zur Allegorie. Wenn man den guten Hirten darstellte, so verstand der christliche Beschauer darunter sofort den Heiland, der die verirrten Seinen suchte.

Größere Umbildungen hat die zweite Parabel vom Weinstock erfahren. Durch Mt 20, 1 war der Vergleich Gottes und des Himmelreichs mit einem Gärtner und seinem Weingarten gegeben. Daraus entwickelte sich der Vergleich des Einzelnen mit einer Rebe, die unter Gottes Leitung gute Frucht bringen solle.

Christus speziell mit dem Weinstock zu gleichen, lag außerdem nahe bei den Beziehungen Jesu zu dem Gewächs des Weinstocks im Abendmahl. Mt 26, 29 und Didache IX: εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν ὑπὲρ τῆς ἀγίας ἀμπέλου Δαουὶδ τοῦ παιδός σου, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου.

An die Parabel schließen sich dann die verwandten Gedanken von Joh 15, 9—12; 17 an. Auch 15, 16 greift noch einmal auf die Parabel zurück. Das Gebot der Liebe schärfte übrigens besonders auch die synoptische Überlieferung ein. Vgl. Mc 12, 31.

Die Rede 6, 32—63 knüpft an die parabolische Rede Jesu bei Einsetzung des Abendmahls an. Aber sie geht weiter. Nachdem sie das Essen des Brotes mit dem Essen des Himmelsbrotes, das den Juden

<sup>1</sup> Daß hier ursprünglich eine Parabel zugrunde liegt, sollte nicht bestritten werden. Vgl. Holtzmann-Bauer, Hand-Kommentar.

<sup>2</sup> Zur parabolischen Grundlage des Abendmahls vgl. Soltau, Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche (G. Reimer 1906) Abschnitt VI—VII, namentlich S. 179f., 184f.

einst in Manna gegeben war, verglichen, sagt Jesus mit Bezug auf sich 6, 32 „Moses hat euch nicht Brot vom Himmel gegeben, sondern mein Vater gibt euch das rechte Brot vom Himmel. Denn dies ist das Brot Gottes, das vom Himmel kommt und gibt der Welt das Leben“ (= 6, 47—51).

Der letzte Teil der Rede verfolgt dann den Zweck, durch eine grobkörnige Deutung des Abendmahles (6, 53—54) die noch im Glauben Wankenden zu befestigen. „Denn“, wie es heißt, „mein Fleisch ist die rechte Speise, und mein Blut ist der rechte Trost — Wer dies Brot isset, wird leben in Ewigkeit!“

Die Verbindung des Abendmahls mit dem ewigen Leben ist der zweite Hauptgedanke dieser Rede, am schärfsten ausgesprochen in 6, 40. Dieser Gedanke ist natürlich nicht synoptischer Herkunft, sondern entspricht dem berühmtesten Wort des Ev Joh 3, 16, in dem christologischen Bekenntnis der jungen Kirche: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.“ Auf die Herkunft und Bedeutung dieses Bekenntnisses wird sogleich unten noch weiter eingegangen werden.

Die vierte Rede (5, 19—47) ist, abgesehen von den kleineren Exkursen, in welchen Jesus sich gegen seine Gegner wendet und auf das Zeugnis von Johannes dem Täufer (5, 31—35) und von Mose (5, 43—47) beruft, aus zwei Hauptgedanken zusammengesetzt. Der erste schließt sich an die Schlußworte des letzten Redestückes 3, 36 an. Er betont die engen Beziehungen Jesu zu seinem Vater. So vor allem 5, 19—21; 5, 30—32. Daraus wird aber zweitens die Folgerung gezogen (3, 22): „Der Vater hat alles Gericht dem Sohn gegeben, auf daß sie alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren.“

Dieser zweite Teil der Rede beruht dann im einzelnen auf Mt 25, 31f.

Die nahe Verwandtschaft zeigt sich vor allem an folgenden Stellen:

Joh 5, 25; 27 = Mt 25, 31—32,

Joh 5, 28—29 = Mt 25, 34; 41.

Besonders bezeichnend ist bei Joh 5, 27 die Erwähnung des Menschen-Sohnes, die sonst in diesem Evangelium seltener ist. Mt 25, 31 beginnt bekanntlich: „Wenn aber des Menschen Sohn kommen wird in seiner Herrlichkeit . . . dann werden vor ihm alle Völker versammelt werden.“ Auch auf die Bildung von 6, 37—40 ist diese Stelle des Matthäus von Einfluß gewesen.

Es hat sich somit ergeben, daß die wichtigen Redestücke, welche den eigentlichen Abschiedsreden 14, 1—29 und 15, 18—17, 31 vorangehen, auf synoptischen Elementen aufgebaut sind; nur einige Ausführungen in 5, 19 und 6, 32f. knüpfen an Worte an, welche in den voraufgehenden Redestücken 3, 13—22; 31—36 geboten sind. So vor allem 5, 19—21. 24 und 6, 37—40. In jenen christologischen Auseinandersetzungen 3, 16f. wird also das Original zu sehen sein, welches ebenfalls dem Verfasser von R vorlag.<sup>1</sup>

In diesem kurzen „Gemeindebekenntnis“ tritt die ganze Eigenart der johanneischen Christologie hervor. Jesus ist der eingeborene Sohn Gottes, vom Himmel gesandt, um alle, die verloren sind, selig zu machen. Ja, die besondere Herkunft dieser originalen Quelle zeigt sich auch darin, daß sie in einem der wichtigsten Punkte den synoptischen Angaben in R widerspricht.

Nach dem Bericht des Matthäus 25, 31 f. ist es Jesus, der für Gott das Gericht hält. Diese Auffassung nimmt Joh 5, 22—23. 25—29 herüber, ohne zu bedenken, daß dieselbe dem widerspricht, was in dem christologischen Gemeindebekenntnis 3, 16—22 so trostreich verkündet worden war: (3, 17) Gott hat seinen Sohn nicht gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde. Wer an ihn glaubet, der wird nicht gerichtet, wer aber nicht glaubet, der ist schon gerichtet: denn er glaubt nicht an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes. Wer an den Sohn glaubet, der hat das ewige Leben. (3, 36.)

Das Ergebnis ist also kurz folgendes:

Außer einem kurzen Gemeindebekenntnis von dem eingebornen Sohn Gottes und seiner erlösenden Tätigkeit (3, 16—22; 35—36) gab es in den Reden des vierten Evangeliums keine eigenartige johanneische Tradition. Die zwar erhebenden, aber sachlich wenig Neues bietenden Reden von c. 5—12 sind größtenteils aus Weiterbildungen synoptischer Elemente, namentlich aus Parabeln und Bildern, herzuleiten.

Da der synoptische Christus, abgesehen von den Worten beim Abendmahl, keine Abschiedsreden gehalten hat, so ergibt sich daraus, daß die johanneischen Abschiedsreden anderen Ursprungs sind. Über diese vgl. in dieser Zeitschr. 1915, S. 25f.

<sup>1</sup> Dieses herrliche christologische Programm (3, 13f.) steht auch in Verbindung mit dem Prolog, wo namentlich in 1, 4—5, wie in 3, 19—21 Jesus als Licht der Welt gepriesen wird. Dasselbe bildet auch die Grundlage von 1 Joh, besonders in c. 3 und 4.

Hier sei nur soviel bemerkt, daß, wie teils Wellhausen, Schwartz u. a. teils ich gezeigt haben,<sup>1</sup> die c. 14—17 keine einheitliche Komposition älterer Überlieferung sind. Mag im einzelnen manches noch zweifelhaft sein — sicher ist, daß hier neben den vielleicht auf ältere Überlieferung zurückgehenden Abschiedsworten Jesu 16, 16—33 Reden geboten werden, welche das Hauptgewicht auf die Sendung des Parakleten setzen, der die Anhänger Jesu in den Zeiten der späteren Anfechtungen und Verfolgungen stärken sollte. Diese Kapitel sind also offenbar aus einem anderen Zusammenhang, erst im zweiten Jahrhundert in das Evangelium eingelegt.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Wellhausen, Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium 7f.; das Evangelium Johannis 77; Schwartz, Aporien; Soltau, Z. f. wiss. Theologie 1910.

<sup>2</sup> ZNW 1915, 25f.