

Rudolf Bultmann

Das Evangelium des Johannes

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament Band 2

≡book

Vandenhoeck & Ruprecht



Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament

Begründet von
Heinrich August Wilhelm Meyer
Herausgegeben von Ferdinand Hahn

Band II – 21. Auflage
Das Evangelium des Johannes

Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht · 1986

Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes

Das Evangelium des Johannes

Erklärt von
Rudolf Bultmann

Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht · 1986

© 2011, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525515136 — ISBN E-Book: 9783647515137

Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes

Früher erschienene Auflagen dieses Kommentars

Bearbeitung von Heinrich August Wilhelm Meyer

1. Auflage 1834	4. Auflage 1862
2. Auflage 1852	5. Auflage 1869
3. Auflage 1856	

Bearbeitung von Bernhard Weiß

6. Auflage 1880	8. Auflage 1893
7. Auflage 1886	9. Auflage 1902

Bearbeitung von Rudolf Bultmann

10. Auflage 1941	16. Auflage 1959
11. Auflage 1950	17. Auflage 1962
12. Auflage 1952	18. Auflage 1964
13. Auflage 1953	19. Auflage 1968
14. Auflage 1956	20. Auflage 1978
15. Auflage 1957	

Den alten Marburger Freunden

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

*Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament / begr. von
Heinrich August Wilhelm Meyer. Hrsg. von Ferdinand Hahn. –
Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht
Teilw. ist kein Hrsg. angegeben*

NE: Meyer, Heinrich August Wilhelm [Begr.]; Hahn, Ferdinand [Hrsg.]

Bd. 2. Bultmann, Rudolf: Das Evangelium des Johannes. –
21. Aufl. – 1986

Bultmann, Rudolf:

Das Evangelium des Johannes / erklärt von Rudolf Bultmann. –
21. Aufl. – Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1986.
(Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament ; Bd. 2)

ISBN 3-525-51514-6 kart.
ISBN 3-525-51513-8 Gewebe

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1941. – Printed in Germany. –
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das
Buch oder Teile daraus auf foto- oder akustomechanischem Wege zu
vervielfältigen. – Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen

Inhalt

	Seite
Literatur- und Abkürzungsverzeichnis	9*
11-10: Der Prolog	1
110-51: Die <i>Μαρτυρία</i> des Täufers	57
a) 110-34: Das Zeugnis des Täufers	57
b) 135-51: Die Berufung der ersten Jünger	68
A. Kap. 2—12: Die Offenbarung der δόξα vor der Welt.	77
Dorsspiel: Kapitel 2	78
1. 21-12: Das Wunder der Epiphanie	78
2. 210-22: Die Tempelreinigung	85
I. 222—442: Die Begegnung mit dem Offenbarer	91
a) 222—320: Jesus und der Lehrer Israels	91
α) Einleitung: 222-25	91
β) Das Kommen des Offenbarers als die κολοίς der Welt: 31-21 (+ 321-20)	92
1. Das Geheimnis der Wiedergeburt: 31-8	93
2. Das Geheimnis des Menschensohnes: 30-21	102
3. Das Geheimnis des Zeugnisses: 321-20	116
γ) Die <i>Μαρτυρία</i> des Täufers: 322-20	121
1. 322-25: Einleitung	123
2. 327-30: Die <i>Μαρτυρία</i>	125
b) 41-42: Jesus in Samaria	127
α) Jesus und die Samariterin: 41-30	128
1. 41-4: Einleitung	128
2. 46-20: Jesus und die Samariterin	129
a) Situationsangabe: D. 5-8	129
b) Die Bitte um Wasser: D. 7-9	130
c) Das Lebenswasser: D. 10-15	131
d) Die Offenbarung als Aufdeckung des menschlichen Seins: D. 16-19	138
e) Die Selbstoffenbarung Jesu: D. 20-22	139
f) Abschluß: D. 27-30	142
β) Jesus und die Boten der Offenbarung: 421-42	143
1. Jesus und die Verkündigung der Zeugen: D. 21-22	143
2. Hörer erster und zweiter Hand: D. 29-42	148
II. 442—650 + 715-24; 812-20: Die Offenbarung als Κολοίς	149
a) 442-45: Einleitung	150
b) Dorsspiel: 442-54: Die Heilung des Sohnes des βασιλικός	151
c) 61-29: Das Brot des Lebens	154
α) 61-22: Speisung und Seefahrt	155
β) 627-29: Das Brot des Lebens	161
621 b-22: Das Herrenmahl	174
d) 51-47 715-24 812-20: Der Richter	177
α) 51-18: Heilungsgeschichte und Streitgespräch	179
1. 51-9 a: Die Heilung des Lahmen	179
2. 50 b-18: Der Streit	181
β) 510-47 715-24 812-20: Der Richter	185
1. 510-20: Der Offenbarer als der eschatologische Richter	185
2. 521-47 715-20: Das Zeugnis für den Offenbarer	197

	Seite
a) Die μαρτυρία: 531-40	198
b) Die δόξα: 541-47 715-24	202
3. Abschluß: μαρτυρία und κελός 813-20	209
III. Kap. 7—10: Der Offenbarer im Kampf mit der Welt	214
a) 71-14, 26-52 848-50, 54-55: Die Verborgenheit und Kontingenz der Offenbarung	216
α) Einleitung: 71-13	216
β) Die Verborgenheit der Offenbarung: 714, 26-29 848-50, 54-55 730	222
γ) Die Kontingenz der Offenbarung: 737-44, 31-36	228
1. Das σχίσμα: 737-44, 31	228
2. Das Zu-spät: 732-36	231
δ) Schluß: 745-52	234
b) 841-47, 51-53, 56-59: ein Fragment	236
Analyse von Kap. 8	236
α) 841-47, 51: Die Teufelstindschaft der Juden	238
β) 852-58, 56-59: Jesus und Abraham	246
c) 91-41 812 1244-50 821-29 1234-36 1019-21: Das Licht der Welt	249
α) Heilungsgeschichte, Diskussion und Streitgespräch: 91-41	249
1. Die Heilung des Blinden: 91-7	250
2. Die Diskussion über das Wunder: 98-38	253
3. Streitgespräch: 939-41	258
β) Das Licht der Welt: 812 1244-50 821-29 1234-36	260
1. Der Ruf des Offenbarers: 812 1244-50	260
2. Drohung und Mahnung: 821-29 1234-36 a	264
γ) Abschluß: 1236 b 1019-21	272
d) 101-30: Der gute Hirt	272
α) Einleitung: 1022-26	274
β) Der gute Hirt: 1011-13, 1-10, 14-18, 27-30	276
1. Der gute Hirt und der Mietling: 1011-13	276
2. Der gute Hirt und der Dieb und Räuber: 101-6	282
3. Die Deutung: 107-10, 14-18, 27-30	286
a) Die Exklusivität und Abgeschlossenheit der Offenbarung: 107-10	286
b) Die Sicherheit des Glaubens: 1014-18, 27-30	289
γ) Abschluß: 1031-39	295
IV. Kap. 1040—1233 830-40 640-71: Der geheime Sieg des Offenbarers über die Welt	298
a) 1040—1154: Der Todesbeschluß	299
α) Einleitung: 1040-43	299
β) Die Auferstehung und das Leben: 111-44	300
1. Einleitung: 111-16	302
a) 111-5	302
b) 111-16	303
2. Die Auferstehung und das Leben: 1117-44	305
a) Jesus und Martha: 1117-27	305
b) Die Auferweckung des Lazarus: 1128-44	309
γ) Der Todesbeschluß des Synedriums: 1145-54	313
b) 1155—1233 830-40 640-71: Der Weg zum Kreuz	315
α) Der Einzug in Jerusalem 1155—1219	315
1. Einleitung: 1155-57	316
2. Die Salbung in Bethanien: 121-8	316
3. Übergang: 129-11	318
4. Der Einzug in Jerusalem: 1212-19	319
β) Das Mysterium des Todes Jesu: 1220-36 830-40 640-71	321
1. Der Zugang zu Jesus: 1220-33	321
a) 1220-22: Die Frage nach dem Zugang	323
b) 1223-26: Das Gesetz des Zuganges	324
c) 1227-33: Die Ermöglichung des Zuganges	327
2. Der Anstoß: 830-40	332
3. Die Scheidung: 640-71	340
Abschluß: 1237-43	346

	Seite
B. Kap. 13—20: Die Offenbarung der δόξα vor der Gemeinde.	348
I. 13 ₁ —17 ₃₆ : Der Abschied des Offenbarers	348
a) 13 ₁₋₃₀ : Das letzte Mahl	351
α) Die Konstituierung der Gemeinde und ihr Gesetz: 13 ₁₋₂₀	351
1. 13 ₁₋₃ : Exposition	352
2. 13 ₄₋₁₁ : Fußwaschung und erste Deutung	355
3. 13 ₁₂₋₂₀ : Die zweite Deutung	361
β) Die Weisagung des Verrates: 13 ₂₁₋₃₀	365
b) (13 ₁) 17 ₁₋₃₆ : Das Abschiedsgebet	371
α) Die Einführung: 13 ₁	371
β) Die Bitte um Verherrlichung: 17 ₁₋₅	374
γ) Die Fürbitte für die Gemeinde: 17 ₆₋₂₀	380
1. Die Begründung der Gemeinde: 17 ₆₋₈	380
2. Die Bitte um Bewahrung und Heiligung der Gemeinde: 17 ₁₁₋₁₉	382
3. Die Bitte um Einheit der Gemeinde: 17 ₂₀₋₂₃	392
4. Die Bitte um Vollendung des Glaubenden: 17 ₂₄₋₂₆	397
c) 13 ₃₁ —16 ₃₃ : Abschiedsreden und Gespräche	401
α) Abschied und Vermächtnis: 13 ₃₁₋₃₆ 15 ₁₋₁₇	401
1. Einleitung: 13 ₃₁₋₃₅	401
2. Der wahre Weinstock: 15 ₁₋₁₇	406
α) 15 ₁₋₈ : μένεται ἐν ἐμοί	406
β) 15 ₉₋₁₇ : μένεται ἐν τῇ ἀράτῃ	415
β) Die Gemeinde in der Welt: 15 ₁₈ —16 ₁₁	421
1. Der Haß der Welt: 15 ₁₈ —16 _{4a}	422
α) Die Gleichheit des Schicksals für Offenbarer und Gemeinde: 15 ₁₈₋₂₀	422
β) Die Sünde der Welt: 15 ₂₁₋₂₅	423
c) Die Aufgabe der Jünger unter dem Haß der Welt: 15 ₂₆ —16 _{4a}	425
1. Die Aufgabe der Jünger: 15 ₂₆₋₂₇	425
2. Der Haß der Welt: 16 _{1-4a}	427
2. Das Gesicht über die Welt: 16 _{4b-11}	429
α) Die Situation der Jünger: 16 _{4b-7}	429
β) Das Gericht über die Welt: 16 ₈₋₁₁	432
Erfurs: Der Paraklet	437
γ) Die Zukunft der Glaubenden als die eschatologische Situation: 16 ₁₂₋₃₃	440
1. Die Fortdauer der Offenbarung in der Zukunft: 16 ₁₂₋₁₅	441
2. Die Zukunft als die Situation der eschatologischen χαρά: 16 ₁₆₋₂₄	444
3. Die Bedingung für die Erfassung der eschatologischen Existenz: 16 ₂₅₋₃₃	451
δ) Die Gemeinschaft mit dem Sohn und dem Vater: 13 ₃₆ —14 ₃₁	459
1. Die Verheißung der Nachfolge: 13 ₃₆ —14 ₄	459
2. Die Einheit von Weg und Ziel: 14 ₅₋₁₄	466
3. Das Liebesverhältnis zum Sohn und zum Vater: 14 ₁₅₋₂₄	473
α) Die Verheißung des Parakleten: 14 ₁₅₋₁₇	474
β) Die Verheißung der Wiederkunft Jesu: 14 ₁₈₋₂₁	477
c) Die Verheißung des Kommens Jesu und Gottes: 14 ₂₂₋₂₄	481
4. Abschluß: 14 ₂₅₋₃₁	484
II. 18 ₁ —20 ₃₉ : Passion und Ostern	489
a) 18 ₁ —19 ₄₁ : Die Passion	492
α) Die Verhaftung Jesu: 18 ₁₋₁₁	492
β) Jesus vor dem Hohepriester und die Verleugung des Petrus: 18 ₁₂₋₂₇	496
γ) Jesus vor Pilatus: 18 ₂₈ —19 _{16a}	501
1. Die Übergabe Jesu an Pilatus: 18 ₂₈₋₃₂	503
2. Das erste Verhör und sein Ergebnis: 18 ₃₃₋₃₈	505
3. Jesus oder Barrabas?: 18 ₃₉₋₄₀	508
4. Geißelung, Verhöhnung und Dorföhrung Jesu: 19 ₁₋₇	509
5. Das zweite Verhör und sein Ergebnis: 19 _{8-12a}	511
6. Die Verurteilung Jesu: 19 _{12b-16a}	513
δ) Kreuzigung, Tod und Grablegung Jesu: 19 _{16b-37}	515

		Seite
	1. Kreuzigung und Kreuzesinschrift: 19 ¹⁶⁻²²	517
	2. Die Verteilung der Kleider Jesu: 19 ²³⁻²⁴	519
	3. Maria und der Lieblingsjünger am Kreuz: 19 ²⁵⁻²⁷	520
	4. Der Tod Jesu: 19 ³⁰⁻³⁰	521
	5. Die Abnahme vom Kreuz: 19 ³¹⁻³⁷	523
	6. Die Grablegung: 19 ³⁸⁻⁴²	526
	b) 20 ¹⁻²² : Ostern	528
	a) Der Ostermorgen: 20 ¹⁻¹²	528
	β) Der Auferstandene vor den Jüngern: 20 ¹³⁻²³	534
	γ) Thomas der Zweifler: 20 ²⁴⁻²⁹	537
	20 ³⁰⁻³¹ : Der Schluß des Evangeliums	540
	Nachtrag. Kap. 21	542
	1. 21 ¹⁻¹⁴ : Die Erscheinung des Auferstandenen am See	547
	2. 21 ¹⁵⁻²³ : Petrus und der Lieblingsjünger	550
	Schluß: 21 ²⁴⁻²⁵	555
	Register:	
	I. Griechische Wörter	557
	II. Literarische und historisch-kritische Fragen	559
	III. Theologische Motive	561
	IV. Religionsgeschichtliche Beziehungen	562
	Berichtigungen	564

Die Abschnitte der Erklärung in der Reihenfolge des Textes des Evangeliums.

	Seite		Seite		Seite
11-8	1—57	732-36	231—235	1040-42	299—300
19-21	57—77	37-44	228—231	111-64	300—315
21-12	78—85	45-59	234—236		316
13-22	85—91	[752—811]		121-19	316—321
23-25	91—92	812	260—261	20-33	321—331
31-21	93—115	19-20	209—214	34-36	269—272
22-30	121—127	21-29	264—269	37-43	346—348
31-34	116—121	30-40	332—339	44-50	262—264
41-30	127—142	41-47	238—245	131	371—373
31-42	143—148	48-50	225—226	1-20	352—371
43-45	150	51	246	31-35	401—406
46-54	151—154	52-53	246—247	36-38	459—461
51-47	177—205	54-55	226—227	141-31	462—489
61-26	154—161	56-59	247—249	151-17	406—421
27-59	161—177	91-61	249—260	16-27	422—427
60-71	340—346	101-6	282—285	161-33	427—458
71-13	216—222	7-10	286—289	171-28	374—401
14	222	11-13	276—282	181-40	492—509
15-24	205—209	14-18	289—293	191-42	509—527
25-29	222—225	19-21	272	201-29	528—540
30	227—228	22-26	274—276	30-31	540—542
31	231	27-39	294—298	211-25	542—556

Literatur- und Abkürzungsverzeichnis¹

1. Kommentare²

- C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John* 1955 (Barr.).
Walter Bauer, *Das Johannesevangelium* (Handbuch zum NT 6), 3. Aufl. 1933 (Br.).
J. h. Bernard, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John* (The International Critical Commentary), 2 Bde. 1928 (Bd.).
Friedr. Büchsel, *Das Evangelium nach Johannes* (Das Neue Testament Deutsch 4), 1934 (Bl.).
Wilh. Heitmüller, in: *Die Schriften des NTs*, hrsg. von J. Weiß, IV, 3. Aufl. 1918 (Htm.).
Emanuel Hirsch, *Das vierte Evangelium* 1936 (Hirsch I).
h. J. Holzmann, *Evangelium des Joh.* (Hand-Commentar zum NT IV 1), 3. Aufl. von W. Bauer 1908 (Ho.).
Edwyn C. Hoskyns, *The Fourth Gospel*. 2. Aufl. 1947 (Hosk.).
Joh. Jeremias, *Das Evangelium nach Joh.* 1931.
M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*, 4. Aufl. 1927 (Lagr.).
Willibald Lauck, *Das Evangelium und die Briefe des hl. Johannes* 1941.
Alfred Loisy, *Le quatrième Évangile*, 2. Aufl. 1927 (L.).
G. h. C. Macgregor, *The Gospel of John* 1928.
Adalbert Merz, *Das Evangelium des Joh.* (Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte II 2b) 1911 (Merz).
Olaf Moe, *Johannes-evangeliet* 1938.
Ad. Schlatter, *Der Evangelist Joh.* 1930 (Schl.).
Hermann Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes* (Das Neue Testament Deutsch 4). 2. Aufl. 1955 (Strathm.).
Fritz Tillmann, *Das Johannes-Evangelium* (Die hl. Schrift des NTs 3), 4. Aufl. 1931 (Tillmann).
Bernh. Weiß, *Das Johannes-Evangelium* (Meyers Kommentar 2), 9. Aufl., 1902 (B. Weiß).
Alfred Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes* (Das Neue Testament 4) 1948 (Wif.).
Theod. Zahn, *Das Evangelium des Joh.* (Kommentar zum NT 4), 5./6. Aufl. 1921 (Zn)

¹ Absolute Vollständigkeit in Literaturangaben ist mir nicht erreichbar. Zur Ergänzung dienen bes. die Angaben im Elenchus bibliographicus der *Biblica*: 33 (1952), 82*—86*; 34 (1953), 86*—89*; 35 (1954), 90*—93*; 36 (1955), 84*—88*; 37 (1956), 82*—84*. Zitiert ist immer nach Seitenzahlen außer Blas-Debrunner, der nach §§ zitiert wird.

² Die Abkürzungen sind in Klammern angegeben.

2. Werte und Abhandlungen uber das Johannes-Evangelium¹

- Edwin A. Abbot, *Johannine Vocabulary* 1905.
 — *Johannine Grammar* 1906.
 B. Aebert, *Die Eschatologie des Johannes* 1937.
 E. L. Allen, *The Jewish Christian Church in the Fourth Gospel*, *JBL* 74 (1955), 88—92.
 Mary E. Andrews, *The Authorship and Significance of the Gospel of John*, *JBL* 64 (1945), 183—192.
 B. W. Bacon, *The Fourth Gospel in Research and Debate* 1910.
 — *The Gospel of the Hellenists*, ed. by Carl H. Kraeling 1933.
 W. Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums* 1898 (Bibsp.).
 C. K. Barrett, *The Old Testament in the Fourth Gospel*, *JThSt* 1947, 155—169.
 — *The Holy Spirit in the Fourth Gospel*, *JThSt* 1950, 1—15.
 Heinz Beer, *Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede* 1956 (Beer).
 Joh. Behm, *Der gegenwartige Stand der Erforschung des Johannesevangeliums*, *Theolog. Lit.-Zeitg.* 73 (1948), 21—30.
 G. Bert, *Das Evangelium des Joh.* 1922.
 M. Blumenthal, *Die Eigenart des johann. Erzählungsstiles* *ThStKr* 1934/35, 204—212.
 Julius Boehmer, *Das Johannesevangelium nach Aufbau und Grundgedanken* 1928.
 M. E. Boismard, *Le Prologue de St. Jean* 1953.
 Karl Bornhauser, *Das Johannesevangelium eine Missionschrift fur Israel* 1928 (Bornhauser).
 Wilh. Bouffet, *Artikel „Johannesevangelium“ in Die Religion in Geschichte und Gegenwart* III 1912, 608—636.
 C. R. Bowen, *Love in the Fourth Gospel*, *Journ. of Religion* 13 (1933), 39—59.
 L. Bouyer, *Le 4^e Evangile. Introduction a L'Evangile de S. Jean* 1955.
 S.-M. Braun, *L'arrière-fond judaique du quatrième vangile et la Communauté de l'Alliance*, *RB* 62 (1955), 5—44.
 E. C. Broome, *The Sources of the Fourth Gospel*, *JBL* 63 (1944), 107—121.
 G. W. Broomfield, *John, Peter and the Fourth Gospel* 1934.
 Friedr. Buchsel, *Der Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und den Briefen des Johannes* 1911.
 — *Johannes und der hellenistische Synkretismus* 1928.
 Daer Bur, *The Structure and Message of St. Johns Gospel* 1928.
 C. S. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* 1922 (Burney).
 M. Burrows, *The Johannine Prologue as Aramaic Verses*, *Journ. of Bibl. Lit.* 1924, 67—69 (Burrows).
 J. E. Carpenter, *The Johannine Writings* 1927 (Carpenter).
 Henri Clavier, *Le problème du rite et du mythe dans le quatrième Evangile*, *Rev. H. Ph. rel.* 31 (1951), 275—292.
 — *La structure du quatrième Evangile*, *Rev. H. Ph. rel.* 35 (1955), 174—195.
 C. Clemen, *Die Entstehung des Johannesevangeliums* 1912.
 E. C. Colwell, *The Greek of the Fourth Gospel* 1931 (Colwell).
 — *John Defends the Gospel* 1936.
 C. M. Connid, *The dramatic character of the Fourth Gospel*, *JBL* 67 (1948), 159—169.
 Clement T. Craig, *Sacramental Interest in the Fourth Gospel*, *JBL* 58 (1939), 31—41.

¹ Die Abfurzungen sind in Klammern angegeben. — Vgl. auch die Literaturberichte von W. Bouffet, *Theol. Rundschau* 12 (1909), 1ff.; 39ff.; Arn. Meyer ebd. 13 (1910), 15ff. 63ff.; 15 (1912), 239ff. 278ff. 295ff.; W. Bauer ebd. N. S. 1 (1929), 135ff. Ebenso auch in den oben genannten Werken von Bacon und Howard.

- Oscar Cullmann, Der johann. Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke. Th 3 4 (1948), 360—372.
- Les sacrements dans l'évangile Johannique 1951.
- Henry Delafosse, Le quatrième Évangile (Christianisme 5), 1925 (Delafosse).
- Martin Dibelius, Artikel „Johannesevangelium“ in Die Religion in Geschichte und Gegenwart III, 2. Aufl. 349—363.
- Joh. Dillersberger, Das Wort vom Logos 1935 (Dillersberger).
- Charles H. Dodd, The Background of the Fourth Gospel (Bull. of the John Rylands Libr.) 1935.
- The Interpretation of the Fourth Gospel 1953 (Dodd).
- Some Johannine 'Herrenworte' with Parallels in the Synoptic Gospels. NtSt 2 (1955/56), 75—86.
- Jacques Dupont, Essais sur la Christologie de St. Jean 1951 (Dupont)
- Rob. Eisler, Das Rätsel des Johannesevangeliums (Sonderdruck des Cranos-Jahrb. 1935) 1936.
- Doris Faulhaber, Das Johannesevangelium und die Kirche 1938 (Faulhaber).
- H. Fischel, Jewish Gnosticism in the Fourth Gospel. JBL 65 (1946), 157—174.
- J. B. Frey, Le Concept de „Vie“ dans l'Évangile de Saint Jean, Biblica I (1920), 37 ff. 211 ff.
- P. Gardner-Smith, St. John and the Synoptic Gospels 1938.
- Ernst Gaugler, Die Bedeutung der Kirche in den joh. Schriften (Diss. Bern) 1925.
- Das Christuszeugnis des Johannesevangeliums, in: Jesus Christus im Zeugnis der hl. Schrift und der Kirche (2. Beiheft zur Evang. Theol.) 1936 (Gaugler).
- Erwin R. Goodenough, John a primitive Gospel, JBL LXIV, 2 (1945), 145—182 (Goodenough). Dazu: Rob. P. Casey, ibid. 535—542, und G.'s Reply ibid. 543f.
- Charles Goodwin, How did John treat his Sources? JBL 73 (1954), 61—75.
- St. C. Grant, Was the Author of John Dependent upon the Gospel of Luke? JBL 56 (1937), 285—307.
- R. M. Grant, The Origin of the Fourth Gospel. JBL 69 (1950), 305—322.
- Jul. Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums, 2 Bde. 1902, 1923 (Grill I und II).
- E. G. Gulin, Die Freude im NT II. Das Johannesevangelium 1936 (Gulin).
- R. Gyllenberg, Die Anfänge der johanneischen Tradition. Neutest. Studien für R. Bultmann 1954, 144—147.
- C. Hauret, Les Adieux du Seigneur 1952.
- Em. Hirsch, Studien zum vierten Evangelium 1936 (Hirsch II).
- Stilkritik u. Literatanalyse im vierten Evangelium. ZNW 34 (1950/51), 129—143.
- R. S. Hoare, Original Order and Chapters of St. John's Gospel 1944.
- The Gospel according to St. John. Arranged in its Coniectural Order and Translated into Current English 1949.
- W. St. Howard, The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation 1931 (Howard).
- Christianity according to St. John, 2. Aufl. 1947.
- Hugo H. Huber, Der Begriff der Offenbarung im Joh.-Evg. 1934.
- H. L. Jackson, The Problem of the Fourth Gospel 1918.
- Th. Jänike, Die Herrlichkeit des Gottessohnes. Eine Einführung in das Johannesevangelium 1949.
- J. Jocz, Die Juden im Johannesevangelium. Judaica 9 (1953), 129—142.
- Nils Johansson, Parakletoi 1940.
- Joh. Kreyenbühl, Das Evangelium der Wahrheit, 2 Bde. 1900, 1905.
- Karl Kundsin, Topologische Überlieferungsstoffe im Joh.-Evg. 1925.
- Charakter und Ursprung der joh. Reden (Acta Universitatis Latviensis, Ser. theol. I) 4 1939.

- Karl Kundsin, Zur Diskussion über die Ego-Eimi-Sprüche des Johannesevangeliums. *Charisteria Johanni Köpp octogenario oblata* 1954, 95—107.
- Wilh. Sarfeld, Die beiden Johannes von Ephesus 1914.
- W. von Loewenich, Das Johannes-Verständnis im zweiten Jahrhundert 1932 (v. Loewenich).
- W. S. Lofthouse, The Disciple whom Jesus loved. 1936.
- Wilh. Lütgert, Die Johanneische Christologie, 2. Aufl. 1916.
- T. W. Manson, The Life of Jesus V. Bull. of the John Rylands Libr., Vol. 30, Nr. 2, 1947.
- Charles Masson, Le Prologue du quatrième Évangile, Rev. de Théol. et de Phil., N. S. XXVIII No. 117 (1940, 297—311) (Masson).
- Lucetta Mowry, The Dead Sea Scrolls and the Background for the Gospel of John. *The Bible. Archaeologist* 1954, 78—94.
- Philippe-H. Menoud, L'Originalité de la Pensée Johannique, Rev. de Théol. et de Phil. No. 116 (1940).
- L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes. Rev. H. Ph. rel. 29 (1941), 236—256; 30 (1942), 155—175; 31 (1943), 80—100; 32 (1944), 92 ff. = Cahiers theol. de l'actualité protestante I, 1943.
- L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes 1947 (Menoud).
- W. Michaelis, Die Sakramente im Johannesevangelium 1946.
- J. A. Montgomery, The Origin of the Gospel according to St. John 1923.
- D. H. Müller, Das Johannesevangelium im Lichte der Strophentheorie (Sä. Wien, phil.-hist. Kl. 161, Abh. 8) 1909.
- Franz Mußner, ZÖH. Die Anschauung vom „Leben“ im vierten Evangelium 1952.
- Ben Noad, Zur johanneischen Tradition 1954.
- H. P. D. Nunn, The Authorship of the Fourth Gospel 1952.
- Hugo Odeberg, The Fourth Gospel 1929 (Odeberg).
- Wilh. Oehler, Zum Missionscharakter des Johannesevangeliums 1941.
- Alfredo Omodeo, La mistica Giovanna 1930 (Omodeo, Mistica).
- Saggio di Commentario al IV evangelio (1, 1—3, 21) 1932 (Omodeo, Saggio).
- Franz Overbeck, Das Johannesevangelium, hrsg. von C. A. Bernoulli 1911.
- Ernst Percy, Untersuchungen über den Ursprung der joh. Theologie 1939 (Percy).
- Alfr. M. Perry, Is John an Alexandrian Gospel? JBL 63 (1944), 99—106.
- Herbert Preisler, Das Evangelium des Johannes als erster Teil eines apokalyptischen Doppelwerkes, ThBl 15 (1936), 185 ff.
- Hans Pribnow, Die joh. Anschauung vom „Leben“ 1934.
- W. H. Raney, The relation of the fourth gospel to the Christian cultus 1933.
- E. Basil Redlich, An Introduction to the Fourth Gospel 1939.
- Jean Réville, Le quatrième Évangile, Son origine et sa valeur historique² 1902.
- E. Rudstuhl, Literaturkritik am Johannesevangelium und eucharistische Rede. Divus Thomas 1945, 153—190. 301—333.
- Die literarische Einheit des Johannesevangeliums 1951.
- H. Sahlin, Zur Typologie des Johannesevangeliums. Uppsala Universitetes Årsskrift 1945, 5.
- J. N. Sanders, The Fourth Gospel in the early Church 1943.
- Those whom Jesus loved. NtSt 1 (1954/55), 29—41.
- Ad. Schlatter, Sprache u. Heimat des vierten Evangelisten 1902 (Schl., Spr. u. H.).
- Heinr. Schlier, Im Anfang war das Wort. H. Schlier, Die Zeit der Kirche 1956, 274—287.
- Lothar Schmid, Johannesevangelium und Religionsgeschichte 1933.
- P. W. Schmiedel, Das vierte Evangelium gegenüber den drei ersten 1906.
- Joh. Schneider, Die Christuschau des Johannesevangeliums 1935.
- Erich von Schrenk, Die joh. Anschauung vom Leben 1898.

- Ed. Schwarz, Aporien im vierten Evangelium, Nachr. der Gött. Ges. der Wiss. 1907, 342—372; 1908, 115—188. 487—560 (Schw.).
- Ed. Schweizer, EGO EIMI . . . Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der joh. Bildreden 1939.
- Tim. Sigge, Das Johannesevangelium und die Synoptiker 1935.
- H. C. Snape, The Fourth Gospel, Ephesus and Alexandria, HThR 47 (1954), 1—14.
- Wilh. Soltau, Das vierte Evangelium in seiner Entstehungsgeschichte, SB. Heidelb. 1916.
- Friedr. Spitta, Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu 1910 (Sp.).
- Erich Stange, Die Eigenart der joh. Produktion 1915.
- Gottfr. Stettinger, Textfolge der joh. Abschiedsreden 1918.
- R. H. Strachan, The Fourth Gospel, Its Significance and Environment³ (ohne Jahr, ² 1943) (Str.).
- William Temple, Readings in St. John's Gospel 1945 (Temple).
- Charles C. Torrey, The Aramaic Origin of the Gospel of John, Harvard Theol. Rev. 16 (1923), 305—344 (Torrey).
- J. T. Ubbink, Het Evangelie van Johannes 1935.
- Bernh. Weiß, Das Johannesevangelium als einheitliches Werk 1912.
- Jul. Wellhausen, Das Evangelium Johannis 1908 (Wellh.).
- Hans Hinr. Wendt, Das Johannesevangelium 1900 (Wendt I).
— Die Schichten im vierten Evangelium 1911 (Wendt II).
- G. P. Wetter, Die Verherrlichung im Johannesevangelium (Beitr. zur Religionswissenschaft II 1) 1915.
— „Der Sohn Gottes“. Eine Untersuchung über Charakter und Tendenz des Johannes-Evangeliums 1916.
- W. G. Wilson, The original Text of the Fourth Gospel, JThSt 1949, 59f.
- Hans Windisch, Johannes und die Synoptiker 1926.
— Die Abjolutheit des Johannesevangeliums, Ztschr. für systematische Theologie 5 (1928), 3—54.
— Jesus und der Geist im Johannesevangelium in: „Amicitiae Corolla“ (Festschr. für Rendel Harris) 1933, 303—318.
- Paul Winter, *Μονογενής παρὰ πατρός*, Zeitschr. f. Religions- u. Geistesgesch. 5 (1953), 335—365.
- William Wrede, Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums, 2. Aufl. 1933.
- C. J. Wright, The Mission and Message of Jesus 1938.
- Franklin W. Young, A Study of the Relation of Isaiah to the Fourth Gospel, JNW 46 (1955), 215—233.
- Otto Zuthellen, Die Heimat des vierten Evangeliums 1909.
- J. de Zwaan, John wrote in Aramaic, JBL 57 (1938), 155—171.

3. Häufiger zitierte Werke¹

- Walter Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum NT, 4. Aufl. 1952 (Br., Wörterb.).
- Matthew Black, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, 2. Aufl. 1954 (Black).
- Fr. Bläß, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearb. von A. Debrunner, 6. Aufl. 1931 (Bl.-D., immer nach §§ zitiert!).
- Günther Bornkamm, Mythos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten 1933.

¹ Die Abkürzungen sind in Klammern angegeben.

- Wilh. Bouffet, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (Handb. zum NT 21), 3. Aufl., hrsg. von H. Greßmann 1926 (Bouffet, Rel. des Judent.).
 — Hauptprobleme der Gnosis 1907 (Bouffet, Hauptpr.).
 — Kyrios Christos, 2. Aufl. 1921 (Bouffet, Kyrios).
 Émile Bréhier, Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie 1907 (Bréhier).
 Rud. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 2. Aufl. 1931 (Gesch. der synopt. Tr.).
 — Glauben und Verstehen I. 2. Aufl. 1954 (Gl. u. Verst.).
 Oscar Cullmann, Urchristentum u. Gottesdienst, 2. Aufl. 1950.
 Gustaf Dalman, Worte Jesu I, 2. Aufl. 1930 (Dalman, W. J.).
 — Orte und Wege Jesu, 3. Aufl. 1924 (Dalman, O. u. W.).
 G. Ad. Deißmann, Licht vom Osten, 3. Aufl. 1923 (Deißmann, L. v. O.).
 Martin Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, 2. Aufl. 1933 (Dibelius, Formgesch.).
 ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΑ, Studien zur Religion und Literatur des ATs und NTs Herm. Guntel . . . dargebracht, 2. Teil 1923 (Eucharisterion).
 Festgabe für Adolf Jülicher 1927 (Festg. Ad. Jül.).
 S. D. Filson, Origines of the Gospels 1938.
 Maurice Goguel, Jean Baptiste 1928 (Goguel, J.-B.).
 Frederic C. Grant, The Growth of the Gospels 1933 (Grant).
 Handbuch zum NT hrsg. von H. Sießmann (Hdb. zum NT).
 Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I 1934 (Jonas, Gnosis).
 Josef Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos 1914 (Kroll, Herm. Tism.).
 Ernst Lohmeyer, Das Urchristentum I 1932.
 Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, 3 Bde. 1921, 1923 (Meyer).
 George Soot Moore, Judaism in the first centuries of the christian era, 3 Bde. 1927, 1930 (Moore).
 J. H. Moulton, Einleitung in die Sprache des NTs 1911 (Moulton, Einl.).
 — und G. Milligan, The Vocabulary of the Greek Testament seit 1922.
 Josef Pascher, Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria 1931 (Pascher, Königsweg).
 Ludw. Radermacher, Neutestamentliche Grammatik (Handb. zum NT 1), 2. Aufl. 1925 (Raderm.).
 Richard Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 3. Aufl. 1927 (Reitzenst., H. M. R.).
 — Das iranische Erlösungsmysterium 1921 (Reitzenst., I. E. M.).
 — Die Vorgeschichte der christlichen Taufe 1929 (Reitzenst., Taufe).
 — und H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland 1926 (Reitzenst. bzw. Schaeder, Studien).
 Heinr. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen 1929 (Schlier, Relig. Unterf.).
 — Christus und die Kirche im Epheserbrief 1930.
 W. Staerk, Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen (Soter II) 1938.
 H. E. Strack=Paul Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, 4 Bde. 1922, 24, 26, 28 (Str.=B.).
 Theologisches Wörterbuch zum NT, hrsg. von Gerh. Kittel seit 1933 (ThWB).
 Josef Thomas, Le Mouvement baptiste en Palestine et Syrie 1935 (Thomas).
 Paul Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter 1934.

4. Abkürzungen von Zeitschriften und periodisch erscheinenden Publikationen

AO	= Alter Orient.
AR	= Archiv für Religionswissenschaft.
AThR	= Anglican Theol. Review.
Bibl	= Biblica.
EvTheol	= Evangelische Theologie.
HThR	= Harvard Theol. Review.
JBL	= Journal of Biblical Literature.
JThSt	= Journal of theological Studies.
NRvTheol	= Nouvelle Revue Théologique.
NtSt	= New Testament Studies.
RAA	= Reallexikon für Antike u. Christentum.
RB	= Revue Biblique.
Rech so rel	= Recherches de science religieuse.
RevH.Phrel	= Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses.
SA	= Sitzungsberichte der . . . Akademie der Wissenschaften. Der Ort der betr. Akademie ist hinter SA angegeben (z. B. Berlin, Heidelberg). Zitiert sind nur Abhandlungen der phil.-hist. Klasse.
SymbOsl	= Symbolae Osloenses.
ThBl	= Theologische Blätter.
ThLZ	= Theologische Literaturzeitung.
ThR	= Theologische Rundschau.
ThStKr	= Theologische Studien und Kritiken.
ThWB	= Theologisches Wörterbuch zum N. T.
ThZ	= Theologische Zeitschrift (Basel).
ZATW	= Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZNTW	= Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
ZyztTh	= Zeitschrift für systematische Theologie.
ZThK	= Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZwZ	= Zwischen den Zeiten.

In der Abkürzung der Texte vom Toten Meer (Qumran-Texte) hat sich noch keine einheitliche Bezeichnung durchgesetzt. Neuerdings scheinen folgende Abkürzungen üblich zu werden:

1QpH	= Pescher (Kommentar) zu Habakuk.
1QS	= Serekh ha-Yahad (Gemeinde-Ordnung; oft zitiert als „Manual of Discipline“ oder als „Gesetzesrolle“ oder auch einfach als „Sektenchrift“). Auch als DSD bezeichnet, s. u.
1QM	= Milhemet bne'Or (Der Krieg der Söhne des Lichtes gegen die Söhne der Finsternis). Auch als DSW bezeichnet.
1QH	= Hodayot (Lob- und Danklieder). Auch als DST bezeichnet.

Ich habe diese Abkürzungen gebraucht mit Ausnahme von 1QS. Diese Schrift zitiere ich (wie bisher üblich) als DSD auf Grund der Amerikanischen Publikation durch W. H. Brownlee 1951. Für die sog. Damaskus-Schrift (die auch als CDC zitiert wird) habe ich keine Abkürzung gewählt.

Das Corpus Hermeticum (C. Herm.) ist jetzt mehrfach nach Noël Festugière, *Hermès Trismégiste* 1945—1954 zitiert; doch hielt ich es nicht für notwendig, sämtliche Stellenangaben zu ändern.

11-18: Der Prolog.

1. Der erste Eindruck lehrt, daß 11-18 eine Einheit bildet und dem Evangelium als eine Art Einführung vorangestellt ist. Eine merkwürdige Einführung freilich! Denn eine Einleitung oder ein Vorwort im üblichen Sinne ist dieser Prolog nicht. Jeder Hinweis auf Inhalt und Gliederung des Folgenden fehlt; eine Begründung der Absicht des Verf.s, wie sie z. B. dem Lukas-Evangelium vorangeschickt ist, wird nicht gegeben. Vielmehr ist das Stück in sich geschlossen und abgeschlossen; es brauchte gar nichts zu folgen¹. Und diese Einführung soll dem Leser den Schlüssel für das Verständnis des Evangeliums in die Hand geben? Sie ist vielmehr selbst ein Rätsel, und ist voll verständlich erst für den, der das ganze Evangelium kennt. Erst wenn sich der Ring geschlossen hat und der „Sohn“ zurückgekehrt ist in die *δόξα*, die ihm die Liebe des „Vaters“ *πρὸ καταβολῆς κόσμου* bereitet hat (17₂₄), erst wenn der Leser aus der Sphäre der Zeit in die Ewigkeit zurückgeführt ist, ist endgültig zu ermesen, in welchem Sinne der „Prolog“ aus der Ewigkeit in die Zeit führt.

Und doch ist der Prolog eine Einführung. Er ist es etwa im Sinn einer Overtüre², die aus der Alltäglichkeit herausführt in eine neue und fremde Welt der Klänge und Gestalten; die aus dem Leben, das sich nun entfalten soll, einzelne Motive herausgreift, die zunächst noch nicht voll verständlich sind, die aber, indem sie halb verständlich, halb geheimnisvoll sind, die Spannung wecken, die Frage wecken, der allein vernehmbar werden kann, was nunmehr gesagt werden soll. Die Begriffe *ζωή* und *φῶς*, *δόξα* und *ἀλήθεια* sind solche Motive, für die der Leser ein gewisses Vorverständnis mitbringt, die er aber erst eigentlich verstehen lernen soll. Die Antithese *φῶς* — *σκοτός*, die Negationen *οὐ κατέλαβεν*, *οὐκ ἔγνω*, *οὐ παρέλαβον* sind solche Motive, die, zusammen mit ihren Gegenstücken *οσοι δὲ ἔλαβον* und *ἔθεασάμεθα*, eine Ahnung wecken, die zur deutlichen Schau erst werden muß.

2. Der literarische Charakter des Prologs. Seinem Inhalte nach wäre der Prolog auf den ersten Blick als Mythos zu charakterisieren; denn er redet von einem Gottwesen, seinem Tun und Geschid. Aber der Mythos wird nicht in der Form der Erzählung oder Spekulation vorgetragen; denn dann wäre das Subjekt des Redenden gleichgültig, das doch in dem *ἐν ἡμῖν*, *ἔθεασάμεθα*, *ἐλάβομεν* nachdrücklich hervortritt. Und der Hörer? Er wird nicht angeredet. Zu wem ist geredet? In gewissem Sinne zu keinem. Es wird nicht wie 1 Joh 11-4 zwischen dem Verfasser und den Lesern differenziert;

¹ Dieser Eindruck ist schon ein Motiv für die Versuche, die ursprüngliche Zusammengehörigkeit des Prologs mit dem Evg zu bestreiten (Ad. Harnack, *3ThK* 2 (1892), 189—231; ebenso Engländer, s. Carpenter 290). Im wesentlichen wird diese Bestreitung damit begründet daß der Logosbegriff nur im Prolog begegnet und im Evg, sonst nicht als Titel Jesu gebraucht wird, und daß die Logoslehre des Prologs dem übrigen Evg fremd ist. — Das Urteil verkennt 1. die Tatsache, daß der Prolog selbst keine literarische Einheit ist, sondern deutlich die redigierende Hand des Evangelisten verrät; 2. daß der Logosbegriff des Prologs nicht aus der philosophischen Tradition des Hellenismus, sondern aus der Mythologie stammt; 3. daß die „Logoslehre“ des Prologs dem Offenbarungsgedanken Ausdruck gibt, der das ganze Evg beherrscht; 4. daß die Sprache des Prologs die gleiche der Reden des ganzen Evgs ist. Für alles s. u.

² So Htm.; so auch Cl. R. Bowen (JBL 49 [1930] 298), der aber den Prolog nicht nur analogisch, sondern im Ernst als Overtüre auffaßt, weil er das Evg als eine Art Drama versteht.

vielmehr: wie dort die Differenzierung alsbald zurückgenommen wird in ein „Wir“, das den Redenden und den Hörenden umschließt, so steht hier von vornherein alles unter diesem umfassenden „Wir“. Es redet die Gemeinde! Und in welcher Weise redet sie? Der Form nach ist der Prolog ein Stück kultisch-liturgischer Dichtung, schwankend zwischen Offenbarungsrede und Bekenntnis. Nach der einen Seite ist der Naassener-Hymnus eine Parallele¹ als eine Offenbarungsrede, die auch mit dem Uranfang aller Dinge beginnt, die das Schicksal der Seele in der Welt schildert und dann beschreibt, wie Jesus den Vater bittet, ihn hinabzusenden, um der Seele die Gnosis zu bringen. Im Stile des Bekenntnisses dagegen beginnt die 7. Od. Sal. die Menschwerdung des Gottesohnes, der menschliche Natur annahm, um Offenbarung zu bringen, und zwar so, daß der Sänger dies alles als die ihm widerfahrne Gnade preist und zum Schluß den Chor der Gemeinde auffordert, den zu preisen, der „sich schauen läßt“. Im Hymnus wird Od. Sal. 12 das „Wort“ gepriesen, das, vom Höchsten ausgehend, den Kosmos durchwaltet, und das Wohnung in den Menschen genommen hat, sodaß zum Schluß selig gepriesen werden:

„die durch dies Wort alles verstanden
und den Herrn in seiner Wahrheit erkannt haben.“

Anders wiederum Od. Sal. 33, wo auch das „Herabsteigen“ der „Gnade“ beschrieben wird, aber so, daß die Schilderung in die Predigt der Gnade ausläuft, die dem Hörer verheißt:

„So will ich in euch eingehen
und euch fort vom Verderben führen.“

Die Parallelen zeigen, daß der Prolog — aufs Ganze gesehen — das Lied einer Gemeinde ist, die das Geheimnis der ihr geschenkten Offenbarung dankbar verehrt.

Die Form ist keine zufällige, sondern eine feste, die auch im einzelnen ihre Gesetzmäßigkeit hat². Ähnlich wie in den Od. Sal. gehören je zwei kurze Sätze als Glieder eines Doppelverses zusammen, und zwar teils so, daß die beiden Glieder einem Gedanken Ausdruck geben (D. 9. 12. 14 b), teils so, daß das zweite Glied das erste ergänzend weiterführt (D. 1. 4. 14 a. 16), teils so, daß die Glieder in Parallelismus (D. 3) oder Antithese (D. 5. 10. 11) stehen. Diese Form ist der semitischen Poesie nicht fremd⁴ und kehrt vielfach in den Reden des Evgs wieder; sie ist aber im Prolog noch durch ein besonderes Kunstmittel ausgestaltet. In den einzelnen Gliedern tragen in der Regel zwei Wörter den Ton, und vielfach kehrt das zweite dieser Tonwörter als das erste betonte Wort des nächsten Gliedes wieder; und zwar sind so nicht nur die Glieder eines Doppelverses, sondern gelegentlich auch einzelne Verse verbunden⁵, sodaß eine kettenartige Verschlingung der Sätze entsteht, z. B.:

¹ Hippol. El. V 10, 2, p. 102, 23 ff. Wendl.

² Das Doppelthema: Offenbarung und gläubige Gemeinde bestimmt in verschiedener Abwandlung die Disposition einer Reihe der Od. Sal. Die 6. Ode enthält (nach der Einleitung D. 1-5) a) ein Bekenntnis der Gemeinde D. 6-7, b) eine bildhafte Schilderung der Offenbarung D. 8-12, c) eine Seligpreisung der Gemeinde D. 13-18; die 7. Ode (nach der Einl. D. 1-2): a) Schilderung der Offenbarung D. 3-17, b) Aufruf der Gemeinde zum Preis D. 18-25; die 12. Ode (nach der Einl. D. 1-3): a) Schilderung der Offenbarung D. 4-12, b) Seligpreisung der Gemeinde D. 13. Vgl. Od. 24, wo auf die mythologische Schilderung der Offenbarung D. 1-13 in D. 14 die kurze Charakteristik der Gemeinde folgt: „die ihn erkannt haben . . .“ (vgl. Joh 11a); ähnlich Od. 30: D. 1-6 Einladung zur Quelle des Lebenswassers, D. 7 Seligpreisung der Gläubigen.

³ Der Versuch von N. W. Lund (AThR 13 [1931], 41—46), den Aufbau des Prologs (unter Auslassung von D. 6-8. 15) aus dem Prinzip des Chiasmus zu erklären, ist nicht überzeugend.

⁴ Es fehlt der für die semitische Poesie so charakteristische Synonyme und synthetische Par. membr., der in den Od. Sal. noch oft begegnet, wengleich er hier nur selten beherrschend ist (wie Od. 14. 16).

⁵ Diese Kunstform findet sich gelegentlich in den Psalmen des ATs (29s 93s 9613; bef. 121; vgl. Burney 42); sie ist bef. entwickelt in der mandäischen Poesie, wo vielfach der zweite Halbvers als erstes Glied des folgenden Verses erscheint.

D. 1.: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν.
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος

D. 4f.: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν,
καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.
καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει,
καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

So sind weiter D. 9 und 10 durch das Stichwort *κόσμος* verbunden, D. 11a und b durch den Begriff *ἰδιος*, D. 11 und 12 durch den Begriff *λαμβάνειν*, D. 14a und b durch den Begriff *δόξα*, D. 14b und 16 durch den Begriff *πλήρης*¹. Nun ist freilich diese Form im Prolog nicht rein durchgeführt; versucht man ihn im Sinne des charakterisierten Versetzthums zu lesen, so treten D. 6-8. 18. 15 störend dazwischen. Aber diese Verse widersprechen auch dem Charakter des Ganzen als eines Liedes der Gemeinde, die die Offenbarung preist; sie sind teils prosaische Erzählung mit deutlich polemischem Zweck (D. 6-8. 15), teils haben sie den Charakter einer dogmatischen Definition (D. 13). Das führt zur kritischen Analyse.

3. Literarkritische Analyse². In die Aufgabe einer kritischen Analyse führt auch das Problem der sachlichen Gliederung. Wird D. 14 die Fleischwerdung des Logos berichtet, so muß vorher vom präexistenten Logos die Rede sein. Aber kann von diesem gesagt werden *εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν* (D. 11)? So besteht der alte Streit der Exegeten, bis wie weit vom präexistenten Logos die Rede ist, von welchem Verse ab von seinem Auftreten im Fleisch³. Die Frage findet leicht ihre Antwort, wenn man sieht, daß dem Prolog eine Quellenschrift zugrunde liegt, die der Evangelist mit seinen Anmerkungen versehen hat⁴. Zu diesen gehören zunächst die vom Täufer handelnden Verse 6-8. 18. Nach der vorliegenden Textfolge spricht der D. 15 redende Täufer auch die Worte von D. 16, die er doch von rechtswegen nicht sprechen kann; denn die *ἡμεῖς* von D. 16 müssen die von D. 14 sein⁵. D. 16 sprengt den Zusammenhang und trennt die verbindenden Wörter *πλήρης* und *ἐκ τοῦ πληρώματος*; er ist eingefügt. Das Gleiche gilt dann auch für D. 6-8. D. 9 muß sich an D. 5 anschließen⁶. Wäre D. 6-8 ursprünglich im Text, so müßte D. 9-13 darauf in der Weise Bezug nehmen, daß gesagt würde: trotz dieses Zeugnisses fand der Logos keinen Glauben. Es heißt aber: obgleich die Welt durch den Logos geschaffen und sein Eigentum war . . . ; d. h. es wird auf D. 3f. Bezug genommen⁷.

¹ Über D. 3/4 s. u.

² Vgl. Eucharist. II 3, die dort gegebene Analyse ist hier weitergeführt. Einzelnes wird im Folgenden eine weitere Begründung erhalten.

³ Sp., 3n. und L. verstehen schon D. 4 vom fleischgewordenen Logos, B. Weiß D. 5. Nach Htm. redet D. 9 vom Kommen des Logos in die Welt, und D. 10f. schildert die Tragik des Lebens Jesu. So auch Bd. und Bl.; schwankend Ho., harnad, Br. — Vgl. Eucharist. II 4f.

⁴ Man hat sich vorzustellen, daß beim mündlichen Vortrag die „Anmerkungen“ durch den Ton des Redners kenntlich werden.

⁵ Die Schwierigkeit hat schon 1769 Priestley veranlaßt, D. 15 umzustellen und zwar vor D. 19 zu setzen (Carpenter 333, 2). D. h. Müller, SA Wien 1909, 2 will D. 15 und 16 vor D. 19 stellen.

⁶ So schon Chr. h. Weiße, Die Evangelienfrage 1856, 113. Vgl. Wellh. 8: der Täufer wird in D. 6-8 „erwähnt ad vocem τὸ φῶς — weil er nämlich nicht das Licht ist.“ Mit Recht betont Wdt. I 109 den Anstoß, daß der Täufer schon mit Namen genannt wird, während Jesus noch nicht genannt war.

⁷ Es wird sich außerdem zeigen (s. u.), daß in D. 9 τὸ φῶς nicht Subj., sondern Präd. ist; das ἦν τὸ φῶς erhält seine Subjektbestimmung aus D. 1-5 (Wellh.; Goguel, J.-B. 77). — Ein anderer Versuch, einen einheitlichen Gedankengang herzustellen, besteht darin, D. 6-8 samt D. 16 vor D. 19 zu stellen (vgl. Carpenter 333, 2), oder auch ohne D. 15 (Hirsch). Das scheidet daran, daß D. 6-8 offenbar ursprünglich antithetisch für den 3fsg D. 4f. 9 konzipiert ist. Erst recht abentheuerlich ist Sp.s Meinung, daß D. 6-8 der Anfang des ursprünglichen Evgs sei; vgl. G. A. v. d. Berg h van Eysinga, NThT 23 (1934), 105—123 — Daß

Diese Einfügungen sind nun nicht etwa als „Interpolationen“ zu beseitigen, sondern sie sind Erläuterungen des Evangelisten — die Antike kennt ja keine unter den Text gesetzten Anmerkungen —, wie seine Arbeitsweise im ganzen Evangelium bestätigt¹. Die Exegete hat selbstverständlich den vollständigen Text zu erklären, und die kritische Analyse steht im Dienste dieser Erklärung. Anders liegt es nur da, wo sich Glossen einer sekundären Redaktion finden².

Zu den exegetischen Anmerkungen des Verf.s gehören ferner D. 12c (τοὺς πιστεύουσιν κτλ.). 13, eine den Rhythmus störende Interpretation des Begriffs τέκνα θεοῦ (D. 12b)³. Ebenso D. 17, eine exegetische Glosse zu D. 16, in der der Name Ἰησοῦς Χριστός, der bisher verschwiegen war, plötzlich und beiläufig auftaucht⁴, und in der der sonst dem Evg fremde (paulinische) Gegensatz νόμος-χάρις verwendet ist. Endlich ist D. 18 aus stilistischen Gründen (s. u.) mit Wahrscheinlichkeit für einen Zusatz des Verf.s zu halten. Mit der Möglichkeit sonstiger kleiner Korrekturen ist natürlich zu rechnen.

Es ergibt sich also: der Evglst hat dem Prolog ein kultisches Gemeindelied zugrunde gelegt und es durch seine Anmerkungen erweitert⁵. Es ist ferner klar, daß die Quelle in D. 1-5, 9-12 vom präexistenten Logos redete und in D. 5, 11f. dessen vergebliches oder fast vergebliches Offenbarerwirken schilderte, um in D. 14 seine Fleischwerdung zu berichten. Es ist aber auch klar, daß der Evglst den Text von D. 5 an auf den Fleischgewordenen bezogen wissen will. Denn nur, weil er in dem τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει κτλ. die durch den geschichtlichen Jesus gegebene Offenbarung ausgesagt fand, konnte er an dieser Stelle den Täufer als den Zeugen für das Licht einführen.

Das zu der Einfügung von D. 6-8, 15 führende Motiv wird aus der polemischen Haltung der Verse deutlich; denn ihr Zweck ist nicht nur der positive, den Täufer als Zeugen für Jesus aufzubieten, sondern zugleich der polemische: die Autorität des Täufers als des Offenbarers zu bestreiten⁶. Diese Autorität muß also von der Täufersekte ihrem Meister zugeschrieben worden sein⁷; diese hat in Johannes das φῶς und damit dann

man aber die ursprüngliche Einheit des Textes durch Berufung auf die für einen Mystiker mögliche Konfusion retten will (Ed. Meyer I 314ff.; H. Reisinger, Pneuma hagion 1922, 55ff.), zeigt — abgesehen von der Frage, ob der Evglst ein Mystiker ist — falsche Vorstellungen von der Logik des mystischen Denkens.

¹ Vgl. auch meine Analyse von I Joh in *Sefta*. Ad. Jül. 138—158. Omodeo, der den Stilist. Wechsel innerhalb des Prologs stark empfindet, will gleichwohl auf literarisch. Scheidung verzichten und erklärt den Wechsel aus dem dramat. Aufbau der Liturgie, in der lyrische und didaktische Partien verschlungen sind (*Mystica* 50ff.).

² Daß das Evg uns nicht so vorliegt, wie der Evglst es verfaßt hat, sondern von einer Redaktion herausgegeben ist, geht 1. daraus hervor, daß sich Unordnungen im Text finden; 2. daraus, daß Kap. 21 ein Nachtrag des Herausgebers (bzw. der Herausgeber) ist. Einige Glossen dieser Redaktion lassen sich hin und wieder mit mehr oder weniger Sicherheit feststellen. — D. H. Müller a. a. O. 2 läßt es dahingestellt, ob die „historischen Glossen (D. 6-8 und 15-16) vom Autor selbst herrühren“ oder spätere Glossen sind.

³ Vgl. Edg. Hennecke, *Congrès d'Histoire du Christianisme I*, 1928, 209.

⁴ Auch 17a, wo sonst einzig im Evg das Ἰ. Χρ. begegnet, ist exegetische Glosse.

⁵ Es wird sich zeigen, daß sich das Verfahren des Evglsten nicht auf den Prolog beschränkt. Die diesem zugrunde liegende Quelle stammt vielmehr aus einer Sammlung von „Offenbarungsreden“, die ähnlich den *Od. Sal.* zu denken sind, und die der Evglst den Jesus-Reden des Evgs zugrunde gelegt hat.

⁶ So schon richtig W. Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evgs* 1898.

⁷ Die Rivalität zwischen der Jüngerschaft Jesu und der des Täufers spiegelt sich schon in der synopt. Tradition wieder (vgl. *Gesch. d. Synopt. Tr.*² 22. 177—179. 261f.) und wird durch Act 18 25f. 19 1-7 bezeugt. Vgl. M. Dibelius, *Die urchristliche Überlieferung von Joh. d. Täufer* 1911; M. Goguel, *Jean-Baptiste* 1928; P. Guénin, *Y a-t-il eu Conflit entre Jean-Baptiste et Jésus?* 1933. — Die Spuren davon, daß die Johannes-Täufer ihren Meister für den Messias und — seit wann? — für den präexistenten und fleischgewordenen Offenbarer gehalten haben, sind fast ganz verwischt. Sie finden sich (Lk. 3 15?) in den *Pf. Clem. Rec.* I 54. 60, bei Ephraem Ev. exp. ed. Moes. 288, worauf schon Baldensperger a. a. O. 138 hingewiesen hat, und in mittelalterlichen Keher-

doch wohl auch den fleischgewordenen präexistenten Logos gesehen. Damit ist schon die Vermutung angedeutet, daß der Text der Quelle ein Lied der Täufergemeinde war. Der Evangelist wäre dann, indem er es auf Jesus bezieht, ähnlich verfahren wie die Kirchenväter, die in der 4. Ekloge Vergils eine Weissagung auf Jesus Christus erblickten. Die Vermutung hat keine Schwierigkeit, wenn man annehmen darf, daß der Evangelist selbst einst zur Täufergemeinde gehörte, bis ihm die Augen dafür aufgingen, daß nicht Johannes, sondern Jesus der gottgesandte Offenbarer sei. Zweifellos bezeugt ja der Bericht 1³⁵⁻⁵¹, daß ein Teil der Täuferjünger zur christlichen Gemeinde übertrat; und ist dann nicht auch täuferische Tradition von der christlichen Gemeinde übernommen worden?¹

Die Hypothese, die vor allem durch Burney vertreten wird, daß das Joh-Evg als ganzes eine aus dem Aramäischen ins Griechische übersetzte Schrift sei², läßt sich m. E. nur für die Quelle, die dem Prolog und den Jesus-Reden des Evgs³ zugrunde liegt, aufrecht erhalten. Danach wird in der Exegese jeweils zu fragen sein⁴.

1. 1–4: Das vorgebichtliche Sein des Logos.

a) Sein Verhältnis zu Gott (1¹⁻²).

¹ ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος
καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν.
καὶ θεὸς ἦν ὁ Λόγος,

² οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν⁵.

Im feierlichen Klang des Liedes werden vier Aussagen vom Λόγος gemacht. Dieser wird dabei als eine bekannte Gestalt vorausgesetzt. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß es überhaupt einen Λόγος gibt⁶, und jede attributive Bestimmung fehlt. So versteht es sich von selbst für den Kreis der Gemeinde, aus der dieses Lied stammt; das gilt aber auch für den Evangelisten, der es übernimmt. Für uns freilich wird erst aus dem, was über ihn gesagt wird, verständlich, wer der Λόγος ist. Und schon ein Vorbild zeigt, daß er eine göttliche Gestalt ist, Schöpfer und Offenbarer zugleich. Aber darin liegt ja das Rätsel! Denn ist er damit nicht eben als Gott selbst bezeichnet? Er war ja ἐν ἀρχῇ! Und es heißt ja in der Tat θεὸς ἦν ὁ λόγος! Und doch ist er nicht Gott selbst; denn es heißt von ihm ἦν

alten (Jgn. Döllinger, Beitr. zur Sektengesch. des Mittelalters I 1890, 154. 169. 190; dazu die betr. Dokumente II 34. 65. 90. 155. 267. 283. 294. 325. 375). Ebenso sind dafür die Johannes-Partien der mandäischen Schriften ein Zeugnis, auch wenn sie einer späteren Schicht angehören. — Vgl. R. Reichenstein, Das mand. Buch des Herrn der Größe (SAHeidelb. 1919, 62, 2; Das iran. Erlösungsmyst. 1921, 125; ZNW 26 (1927) 48. 64; Die Vorgesichte der christl. Taufe 1929, 60; M. Goguel, J.-B. 105 ff. — Daß die Täufersekte gnostische Spekulationen von dem fleischgewordenen himmlischen Erlöser aufnahm, ist in der Sphäre des synkretistischen Täufertums nicht verwunderlich. Auch Schlatter (Der Evangelist Joh 13) findet es denkbar, daß die gnostische Frömmigkeit den Anschluß an den Täufer fand. — Vgl. Br., Exkurs zu 17.

¹ Das ist im übrigen zweifellos der Fall gewesen; die Ek1 vorliegende Geburts-geschichte des Täufers (und wohl auch die Geschichte vom Tode des Täufers Mt 6¹⁴⁻²⁹) stammt sicher aus täuferischer Tradition. Vgl. Gesch. der synopt. Tr. 2 320 f. 328 f.; Goguel, J.-B. 69—75. Weiteres zu 1³⁵⁻⁵¹ (S. 31). 35—51 (S. 76). 329 (S. 127).

² C. S. Burney, The Aramaic Origin of the Fourth Gospel 1922; vgl. dazu R. Bultmann, Die Christl. Welt 41 (1927), 507 f. und bes. die ausführliche Prüfung von M. Goguel, Rev. H. Ph. rel. 3 (1923), 373—382.

³ S. S. 7, Anm. 1.

⁴ Vgl. bes. zu 1⁹.

⁵ Zum Versbau s. S. 2 f. In den drei ersten Halbversen tragen je zwei Wörter den Ton, deren zweites als erstes Tonwort des folgenden Halbverses wiederkehrt. Zu D. 2 s. u.

⁶ Wie anders 3. B. C. Herm. 19 121!

πρὸς τὸν θεόν! Es wird von ihm in der mythologischen Sprache als von einer Person geredet. Aber ist wirklich eine konkrete Person gemeint? Oder ist der Mythos zum Bilde geworden, und ist der *Λόγος* eine personifizierte Kraft Gottes? Das personifizierte Wesen Gottes, sofern es in der Welt wirksam ist? Etwa gar die Zusammenfassung der in der Welt wirkenden göttlichen Kräfte? Scheint nicht der Name *Λόγος*, den diese rätselhafte Gestalt trägt, solche Interpretation zu verlangen? Denn was sollte durch „Wort“ oder „Vernunft“ anderes als eine göttliche Manifestationsweise oder ein göttliches Gesetz bezeichnet sein?¹ Dem würde auch das *σάωξ ἐγένετο* nicht im Wege stehen; denn es hätte doch guten Sinn, zu sagen, daß in einer geschichtlichen Person die Fülle göttlichen Wesens konkrete Gestalt gewann!

Indessen: „Bedenke wohl die erste Zeile,
Daß deine Feder sich nicht übereile!“

Und weder ein Raten noch ein faustisches Spekulieren kann enträtseln, was der Text sagen will. Vielmehr kann die Interpretation nur geleitet sein einerseits durch den Blick auf das Ganze und andererseits durch die Kenntnis der Tradition, aus der die Aussagen des Textes erwachsen sind. Und die Exegese hat die erste Aufgabe, die für den Verf. mit der Tradition, in der er steht, gegebenen Möglichkeiten des Redens aufzudecken². Was der Verf. hier und jetzt sagen will, ist freilich aus diesen Möglichkeiten nicht einfach abzuleiten; aber dem, was er sagen will, ist durch sie eine bestimmte Richtung gegeben und sind bestimmte Grenzen gesetzt, sodaß eine Übersicht über die Tradition das Verständnis des Textes vorbereiten muß.

Schwerlich beginnt der Evangelist sein Werk mit dem *ἐν ἀρχῇ*, ohne an das *וַיְהִי* von Gen 1 zu denken. Und wenn in Gen 1 auch nicht substantivisch vom Worte Gottes die Rede ist, so wird doch durch das „Gott sprach“ die Schöpfung auf Gottes Wort zurückgeführt. Ist also der *Λόγος* aus der alttestamentlichen Tradition vom Worte Gottes zu verstehen?

Im AT ist Gottes Wort sein Machtwort, das, indem es gesprochen wird, als Ereignis wirkt. Gottes Wort ist Gottes Tat, und seine Tat ist sein Wort, d. h. er handelt durch sein Wort, und er redet in seinem Tun, und zwar er redet den Menschen an. Sein Wort ist 1. sein gebietendes Herrscherwalten in Natur und Geschichte, sofern es dem Menschen vernehmlich ist, ihm etwas „sagt“, d. h. etwas von ihm verlangt; und zwar verlangt es zuerst dieses, daß der Mensch seiner Menschlichkeit vor Gott dem Schöpfer innererde und auf Gott als den Schöpfer sein Vertrauen setze und ihn preise³. Gottes Wort in Natur und Geschichte ist also nicht der Inbegriff einer kosmischen Gesetzmäßigkeit

¹ So hatte ja z. B. Heraclit vom *λόγος* gesprochen (h. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker I⁶ 1934, 150f., Fr. 1 und 2), zweifellos auf dem Grunde der Mythologie, wengleich die mythologische Sprache bei ihm stärker verblüht ist. Auf den Beginn des heraklitischen Werkes hatte Ed. Norden, Antike Kunstprosa² 1909, II 473, 1 den Johannes-Prolog zurückführen wollen, um aber dann in Agnostos Theos 1913, 348f. unter dem Einfluß Reizensteins „die Formelsprache der hellenistischen Mystik“ als die Quelle anzusehen. — Jedenfalls kann man nicht einfach sagen wie Schl.: „Die Vergleichung des Wortes mit Dingen oder Kräften liegt der Stelle fern; denn sie spricht von Gott.“ Damit ist nur das Problem verfleiert; denn es ist gerade die Frage, in welchem Sinne von Gott die Rede ist.

² Ich beabsichtige unter meinen „Untersuchungen zum Johannes-Evangelium“ in ZNTW auch über den *Λόγος* zu handeln und verweise vorläufig auf meinen Aufsatz „Der Begriff des Wortes Gottes im NT“ in Gl. und Verst. 268—293. Hier über das AT 268ff. — Ferner: O. Grethner, Name und Wort Gottes im AT 1934.

³ Dgl. z. B. Psj 29. 33. 145. 147; Jes 40s 55.11.

— wie der stoische Logos —, die in ihrem Sinn verständlich wäre und als Prinzip diene, aus dem die Einheit des Weltgeschehens für das Denken verständlich würde. — Gottes Wort ist 2. Gottes gebietender Befehl, durch Menschen (Priester und Propheten) an Menschen gesprochen, der dem Menschen sagt, was er tun soll¹. Und auch hier ist Gottes Wort nicht der Inbegriff der ethischen Forderungen, die von einem Prinzip aus als einheitliches Sittengesetz rational verständlich wären. — In beiden Fällen ist Gottes Wort nicht der Inbegriff eines zeitlosen Sinngehalts, sondern Anrede, die geschieht, zeitliches Ereignis, und als solches Offenbarung Gottes als des Schöpfers und Herrn.

Dem AT her ist also der *Λόγος* Joh 1 nicht zu verstehen, da dieser *Λόγος* nicht jeweiliges Ereignis in der Welt ist, sondern ewiges Wesen, das von Urbeginn bei Gott ist. Es müßte denn sein, daß der hinter allen einzelnen „Worten“ Gottes stehende und in ihnen wirksame Offenbarungswille Gottes als sein „Wort“ schlechthin bezeichnet werden sollte. Wenn der Blick auf das Evg als ganzes dieses Verständnis nahelegen könnte, so ist es doch vom AT her nicht verständlich, daß der Prolog nicht von dem „Worte Gottes“, sondern absolut vom „Worte“ redet²; er setzt den Eigennamen oder den Titel *ὁ Λόγος* voraus.

Auch sind die Aussagen über das Wirken des Logos vor seiner Fleischwerdung nicht als eine Zusammenfassung des göttlichen Offenbarungswirkens im Sinne des ATs verständlich, wie eine solche in den Rückbliden auf die Geschichte des Volkes 3. B. Ps 78. 106 Neh 9⁸⁻³¹ IV Esr 34-28 Act 7²⁻⁴⁷³ gegeben wird. Denn für solche Rückblide sind zwei Motive wesentlich: 1. die Darstellung des Wechsels von göttlichem Erbarmen und Gericht und entsprechend von Abfall und Bekehrung des Volkes, 2. die Auffassung der Geschichte als zu einem Ziele gerichtet. Beide Motive fehlen im Prolog wie im ganzen Evg. Und damit hängt zusammen, daß der für die at.lisch-jüdische Geschichtsauffassung entscheidende Gedanke von der Erwählung des Volkes und von dem Bunde Gottes mit ihm im Prolog wie im ganzen Evg fehlt⁴, und daß hier wie dort die Situation des israelitisch-jüdischen Volkes nicht als eine grundfänglich aus der übrigen Welt herausgehobene erscheint⁵. Nicht vom Verhältnis des erwählten Volkes zum Worte Gottes, sondern vom Verhältnis der Welt zum „Worte“ ist im Prolog die Rede. Endlich ist von at.lischen Voraussetzungen aus das *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* schwer verständlich, da im AT die Bestimmung eines Menschen zum Offenbarungsträger nur unter der Kategorie der Inspiration denkbar ist⁶; aber weder im Prolog noch sonst im Evg ist Jesus als Träger des göttlichen Geistes aufgefaßt.

Ist der absolute Begriff *ὁ Λόγος* ein Indizium für den Abstand des Prologs vom AT, so gilt das Gleiche für das Verhältnis des Prologs zum Judentum⁷. Denn auch hier ist Gottes Wort nicht zu einer für sich als göttliches Wesen bestehenden „Hypostase“ geworden und ist das absolute „Wort“ nicht Name oder Titel geworden. Auch die in den Targumim begegnende umschreibende Gottesbezeichnung *יְיָ מִימְרָא*, das Wort Jahves, bzw. Adonais⁸, meint nicht eine kosmische Potenz, eine „Hypostase“⁹, sondern ist Gottes Machtwort, seine Manifestation, ist er selbst als numen praesens¹⁰. Dem entspricht es,

¹ Es ist dem Menschen „gesagt“, was recht ist (Micha 6⁸). Gottes Gebote sind seine „Worte“ (II Chron 29¹⁵) usw. ² Dgl. sofort über das „Wort“ im Judentum.

³ Act 7²⁻⁴⁷ wahrscheinlich mit Verwendung einer jüdischen Quelle; verkürzt liegt ein solcher Rückblick auch Act 13¹⁷⁻²⁵ vor.

⁴ Dgl., wie anders die Geschichtsauffassung des Paulus ist!

⁵ Das gilt trotz 4²² 5³⁹ ff. und einigen anderen Stellen, wie die Erklärung zeigen wird. Für das Evg sind die Juden durchweg die Repräsentanten der „Welt“ überhaupt.

⁶ Dgl. zu 5¹⁰ f.

⁷ Dgl. Gl. und D. 271 f.

⁸ Gesprochen wurde „das Wort Adonais“; s. Str.-B. II 302 und vgl. überhaupt den ganzen Exkurs über den Memra Jahves 302—333.

⁹ So mit Recht Str.-B.; unrichtig freilich, daß *יְיָ מִימְרָא* nur die Abkürzung der Formel sei „der da sprach, und es geschah“.

¹⁰ Das zeigt die Parallelität von *יְיָ מִימְרָא* mit *נְבוֹרָה* und *רְעוּתָא* und bes. *שְׂכִינָה*; sie

daß vom Memra nie absolut geredet wird wie vom *Λόγος*, sondern daß immer ein Genetiv dabei steht¹. Auch hier ist also Gottes Wort sein jeweiliges Machtwirken in der Zeit.

Dagegen scheint die im Judentum, ja schon im AT, begegnende Gestalt der Weisheit mit der Gestalt des Logos im Joh-Prolog verwandt zu sein. Von ihr ist in mythologischer Sprache als von einer göttlichen Gestalt die Rede, und sie hat einen Mythos, von dem die Überlieferung wenigstens Fragmente enthält². Sie ist präexistent und ist Gottes Genossin bei der Schöpfung³. Sie sucht Wohnung auf Erden unter den Menschen, wird aber abgewiesen; sie kommt in ihr Eigentum, aber die Ihren nehmen sie nicht auf. So kehrt sie in die himmlische Welt zurück und weilt dort verborgen. Wohl sucht man sie jetzt, aber niemand findet den Weg zu ihr⁴. Nur einzelnen Frommen offenbart sie sich und macht sie zu Freunden Gottes und Propheten⁵. Der Selbständigkeit dieser Gestalt entspricht es, daß sie absolut „die Weisheit“ genannt wird⁶. — Es kann in der Tat nicht zweifelhaft sein, daß zwischen dem jüdischen Weisheitsmythos und dem Joh-Prolog ein Zusammenhang besteht⁷. Aber dieser Zusammenhang kann nicht der sein, daß die jüdische Spekulation die Quelle für den Prolog ist⁸. Denn abgesehen davon, daß der Logosname des Prologs dann noch eine besondere Erklärung verlangen würde: der Weisheitsmythos ist im Judentum gar nicht als solcher lebendig gewesen; er ist in ihm nur mythologisch-poetische Einkleidung der Lehre vom Gesetz gewesen. Auf die Thora wurde übertragen, was der Mythos von der Weisheit erzählte: Die Thora ist präexistent; sie war Gottes Schöpfungsplan und Werkzeug; in Israel hat die Weisheit, die im Gesetz gewissermaßen inkarniert ist, ihre von Gott bereitete Wohnung gefunden⁹. Aber der Weisheitsmythos hat auch gar nicht im AT bzw. in Israel seinen Ursprung, sondern kann nur aus heidnischer Mythologie stammen; die israelitische Weisheitsdichtung hat sich des Mythos bemächtigt und ihn entmythologisiert¹⁰. Der Weisheitsmythos ist aber nur eine Variante des Offen-

entspricht der Parallelität von חָכְמָה und $\text{חַי$ im AT, wie denn im Targum der מִימְרָא die חַי des ATs öfter ersetzt.

¹ Der Memra Jahwes bzw. Adonais, oder „mein Memra“. Selbst Philo, dessen Logos weitbin aus der hellenistischen Tradition stammt (f. u.), sagt unter dem Einfluß der jüdischen Redeweise nie absolut *ὁ λόγος*, sondern immer *ὁ θεῖος λόγος* u. dgl.; vgl. Apf 191a.

² Vgl. meinen Aufsatz „Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium“, Eucharist. II 3—26; W. Schenke, Die Chotma (Sophia) in der jüdischen hypostasenspekulation (Videnskapselskabet Skriften II. Hist.-Filos. Kl. 1912, Nr. 6) 1913.

³ Prov 8²²⁻³⁰ Sir 11-9 24^{3f.} 9 Sap 8 3 9 4. 9; Philo ebriet. 30; leg. all. II 49; virt. II 62; Rabbinisches bei Str.-B. II 356f. (hier auf das Gesetz übertragen, f. u.).

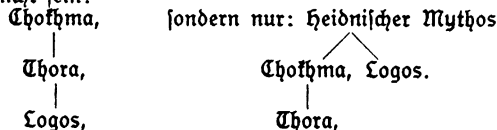
⁴ Prov 1²⁰⁻³² Hiob 28 Sir 24 7 Bar 3¹⁰⁻¹³. 29-38 äth. hen. 42¹⁻³ Mt 23³⁷⁻³⁹ par. (vgl. Ges. d. der synopt. Tr. 120f.). ⁵ Sap 7¹⁴. 27f. Sir 1¹⁵ (nach Smend).

⁶ Prov 8¹ Sir 1⁶ 24¹ Sap 7²² Bar 3²⁰ usw.

⁷ Auf den Zusammenhang der paulin. Christologie mit der Weisheitspekulation hat h. Windisch, Neutest. Studien für Heinrici 1914, 220—234 hingewiesen.

⁸ So J. Rendel Harris, The origin of the prologue to St. Johns gospel 1917; ders., The Bull. of the John Rylands Library 7 (1922), 1—17.

⁹ Sir 24 8. 23 Bar 3³⁷ 41. Rabbinisches bei Str.-B. II 353—357. Es ist also verständlich, wenn K. Bornhäuser, Das Johannes-Evangelium, eine Missionschrift für Israel, 1928, 5ff. den Joh-Prolog aus der „Thoralogie“ erklären will, d. h. daraus, daß das im Judentum über die Thora Gesagte hier auf Jesus übertragen wird. Aber die Genealogie kann nicht sein:



¹⁰ Wie die israelit. Weisheitsdichtung selbst nur in dem Zusammenhang der internationalen Weisheitsliteratur des alten Orients verständlich ist; vgl. W. Baumgartner,

barer-Mythos, der in der hellenistischen und gnostischen Literatur verbreitet ist; und die Verwandtschaft des Joh-Prologs mit der jüdischen Weisheits speculation beruht darauf, daß beide auf die gleiche Tradition als ihre Quelle zurückgehen¹.

Diese Tradition ist weit verzweigt und infolge ihrer Kombination mit verschiedenen Mythologemen und Philosophemen schwer entwirrbar. Es kommt indessen für das Verständnis des Joh.-Prologs nicht darauf an, die ganze Tradition zu analysieren und zu ihrem Ursprung zurückzuverfolgen; es genügt zu erkennen, daß die mythologische Gestalt des *Λόγος* ihren Sitz in einem ganz bestimmten Weltverständnis, eben dem gnostischen, hat.

Nicht in Frage kommt die griechisch-philosophische Tradition, in der der *λόγος* als kosmisch-göttliche Potenz zum erstenmal bei Heraclit begegnet und dann in der Stoa zu seiner geschichtlich bedeutungsvollsten Rolle gelangte². Der *λόγος* ist hier keine mythologische Gestalt³, sondern er ist die Gesetzmäßigkeit des Geschehens im *κόσμος* der *κοινός νόμος τῆς φύσεως*, der zugleich die dem *κόσμος* immanente *τοιική δύναμις* ist, die ihn einheitgebend durchwaltet. Als *λόγος ὁρθός* ist diese Weltgesetzlichkeit zugleich das Gesetz, das das Denken und Handeln des Individuums leitet, dessen individueller *λόγος* mit dem Weltlogos identisch ist. Mit diesem immanenten Weltgesetz hat der *Λόγος* des Joh-Prologs nur das gemein, daß beide grundlegende Bedeutung für die Welt haben; da aber die Welt hier und dort völlig verschieden verstanden ist und demzufolge auch das Verhältnis des Logos zur Welt — hier Transzendenz, dort Immanenz —, so bleibt nur die Gleichheit des Namens, die doch eine scheinbare ist, da *λόγος* in der Stoa Begriffswort und nicht Name ist⁴.

Zur mythischen Gestalt wird der stoische Logos auch dadurch nicht, daß die stoische Allegorese ihn in der Gestalt des Hermes⁴ oder in anderen Götterfiguren wie dem ägyptischen *Chot* wiederfindet⁵. Wohl aber erscheint eine ganz andere Logosgestalt in gewissen kosmologischen und religionsphilosophischen Speculationen des Hellenismus. Das sind einmal die ursprünglich dualistischen Systeme der im engeren Sinne sogenannten Gnosis, in denen die griechische Tradition, soweit sie aufgenommen ist, ein sekundäres Element darstellt, das der gedanklichen Ausbildung der Gnosis in der griechischen Welt

Jraelit. und altoriental. Weisheit 1933 und seinen Forschungsbericht *ThR*, NS 5 (1933), 259—288. — Den Mythos auf einen bestimmten Ursprung zurückzuführen, ist bisher nicht gelungen; vgl. Baumgartner, *ThR* a. a. O. 286f.; P. Humbert, *RGW*² V 1800f.

¹ Im alexandrinischen Judentum sind die beiden Varianten der *σοφία* und der *λόγος*-Speculation zusammengefloßen, jene offenbar aus jüdischer, diese aus hellenistischer Tradition. Die Sap, in der einmal (91f.) *λόγος* und *σοφία* in Parallele erscheinen, folgt der *σοφία*-Tradition, stattet aber die *σοφία* mit den Attributen des *λόγος* aus (s. Grill I 154ff.). Bei Philo konfundieren *λόγος* und *σοφία* und zwar so, daß diese wesentlich durch jenen verdrängt ist. Dazu ist die orientalische *σοφία*-Gestalt, wie es scheint, durch die Isis-Theologie umgeformt worden (Bréhier 115ff.; Boussset, *Rel. des Jdt.* 345; Pascher, *Königsweg* 60ff.). — Auch Plotin scheint den Weisheitsmythos zu kennen, wenn er die *ζωή* als die *σοφία* bezeichnet, die charakterisiert wird als *ἡ πρώτη καὶ οὐκ ἀπ' ἀλλης*, die die *πάρεδρος* des *νοῦς* ist, und deren Größe und Kraft daran kenntlich ist, *ὅτι μετ' αὐτῆς ἔχει καὶ πεποίηκε τὰ ὄντα πάντα* . . . Enn. V 8, 4, p. 236, 21ff. *Volltm.* — Merkwürdig ist, daß auch in den *Od. Sal.* neben dem „Wort“, das in der Regel die Offenbarung verkörpert, in *Od. 33* die mit der *Sophia* identische „reine Jungfrau“ steht (G. Bornkamm, *Mythos und Legende* 93).

² Vgl. M. Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie* 1872; A. Hall, *Geschichte der Logisidee in der griech. Philosophie* (*Der Logos I*) 1896; K. Prümmer, *Der christl. Glaube und die altheidnische Welt* 1935, I, 227—252. — Für den Zusammenhang des philosophischen *λόγος*-Begriffs mit dem ursprünglichen griechischen Wort-Begriff vgl. *Gl. und Verst.* 274ff.

³ Natürlich heißt es absolut *ὁ λόγος*; aber *λόγος* ist hier nicht Eigenname oder Titel, sondern Begriffswort.

⁴ Kornutos, *Theol. gr.* 16. Schon Platon hatte (*Krat.* 407e) den Hermes einmal als *λόγος* und *ἐρμηνεύς* gedeutet, wie auch die Orphik (*Fr.* 297a Kern) ihn als *ἐρμηνεύς* auffaßte.

⁵ Vgl. Boussset, *Kyrios*² 309—312; J. Schmiewind, *Evangelion* 219.