

Ueber das Verhältniß des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk.

Von

Adolf Harnack.

Das Verständniß des vierten Evangeliums hat durch die Untersuchungen von Weizsäcker (Apost. Zeitalter. 2. Aufl. S. 513 ff. 530 ff.) dankenswerthe Förderung erfahren. Daß sich in dem Verf. des Evangeliums, unter der mächtigen Einwirkung des Zeugnisses eines Urapostels, die Combination des persönlichen Christusglaubens mit einer universalen Weltanschauung vollzogen hat — diese Erkenntniß hat er so eindrucksvoll vorgetragen, daß sie schwerlich mehr verloren gehen kann. „Der Schülerkreis, welcher sich dieses Charakterbild Jesu aneignete, ist eine erneuerte Christuspartei im höheren Sinne.“ Mit diesem Worte, mag es mit der alten Christuspartei wie immer sich verhalten, ist sehr viel gesagt. Wie es in der Weizsäcker'schen Darstellung die Untersuchung des Verhältnisses des johanneischen Christusbildes zum paulinischen einerseits, zum synoptischen andererseits abschließt, ist es der kürzeste Ausdruck für die Eigenart und Wirkung des „pneumatischen“ Evangeliums. Dieses pneumatische Evangelium hat den „geschichtlichen Christus des Glaubens“ vor die Augen gestellt. Es hat „die ideale Größe des Glaubens wieder in das Leben Jesu selbst zurückverlegt.“ „Es hat der Person zu ihrem ganzen Rechte im Glauben verholfen.“ Es hat den entscheidenden Eindruck von dieser Person so in die Geschichte projicirt, als wäre das Empfundene und Verstandene in Raum und Zeit sichtbar, hörbar und faßbar gewesen, ja noch eben sichtbar. Das vierte Evangelium läßt die paulinische „Lehre“ von der Heilsbedeutung Christi ebenso hinter sich wie die synoptischen Sprüche und das synoptische Christusbild.

Verständniß

executed

prolog

190 Harnad, Ueber das Verhältniß des Prologs des vierten

Aber in gewissem Sinn combinirt es beide — nicht mit den Formeln irgend welcher Kunst oder Schule, sondern in einer ursprünglichen Intuition oder vielmehr als Ausdruck eines Erlebten und eines Besitzes. Das Erlebte aber und der Besitz ist der erschienene Jesus Christus, der Sohn Gottes.

Nicht mit den Formeln irgend welcher Kunst oder Schule: ist damit nicht zuviel gesagt? Im Sinne der Kritik, der wir große Fortschritte in der Erkenntniß des Evangeliums verdanken, unzweifelhaft. Sie hat erkannt, daß der Prolog des Evangeliums nicht ohne Recurs auf die Logoslehre des alexandrinischen Judenthums (Philo's) geschichtlich verstanden werden kann. Sie hat diese Einsicht so überzeugend erhärtet — i. vor allem D. Holzmann (Das Joh. ev. 1887) u. H. Holzmann (Handcommentar IV,1 S. 21—36) —, daß alle Versuche, die in einer anderen Richtung gehen, dagegen nicht aufkommen. Sie ist dabei in ihren neuesten Untersuchungen in Bezug auf die Bestimmung des Maßes von Bedeutung, welches der alexandrinischen Logoslehre für das vierte Evangelium zukommt, vorsichtiger geworden¹⁾. Aber sie behandelt sie doch als einen Schlüssel für das Verständnis des Evangeliums und hält es für geboten, die Reden des johanneischen Christus und das ganze Christusbild auch von hier aus zu verstehen, resp. nach der Logoslehre zu erklären. Sie spricht vom „Logoschristus“ und vom „Logosevangelium“.

Nach einer Wendung, die Weizsäcker im Eingang seiner Darstellung der johanneischen Logoslehre braucht, könnte man fast erwarten, daß er ihr eine wesentlich andere Bedeutung für das Ganze der johanneischen Anschauung beilegen wolle. Er schreibt (S. 530): „Wie der paulinische Begriff (des Sohnes Gottes als himmlischen Geistwesens) sich anlehnte an die weitverbreitete jüdische Vorstellung von der himmlischen Welt, in welcher der Messias und die Güter des messianischen Reichs vorausgeschaffen sind und nur der Enthüllung harren, so dient der johanneischen Lehre der Logosbegriff des alexandrinischen Judenthums, durch welchen dieses den alten Gottesglauben zu einer Philosophie umgestaltet, die alle

¹⁾ S. Holzmann, a. a. O. S. 36. Pfeleiderer, Urchristenthum S. 743. 754 f.; dagegen Thoma, die Genesis des Joh. Ev. S. 194.

undoubtedly
- Logos - understood via Philo

Beyond this, they have Logoslehre
key for understanding the Gospel
"Logoslehre"

Anschauung - view
beilegen - attach

Weltrathiel lösen und diesen Glauben auch dem heidnischen Denken genehm machen sollte."') Man könnte voraussetzen, daß Weizsäcker dem letzten Satz eine Anwendung auf die Absichten auch des vierten Evangelisten geben wolle. Allein, soviel ich sehe, geschieht dies nicht. Vielmehr bestimmt er die Bedeutung der Logoslehre für den Verfasser wesentlich ebenso wie Holtzmann und Pfleiderer. „Die Erzählung selbst, ebenso wie die Worte Jesu (im 4. Ev.), können den Ursprung aus der Logoslehre nicht verleugnen“ (S. 536). „Diese Philosophie ist nicht nur wie ein Mantel, der über die Geschichte und den Glauben gehängt ist, sondern sie bestimmt die Begriffe durchgängig. Licht und Leben im Bewußtsein des Glaubenden als Mittheilung Jesu sind nichts anderes als das, was der Logos überhaupt der Welt giebt“ (S. 533). Hiernach ist die Logoslehre sowohl als ein Ursprung des eigenthümlichen Inhalts des Evangeliums wie als ein ihn durchgängig bestimmender Factor anzusehen, wenn auch sofort hinzugefügt wird: „Die Annahme der Logoslehre ist nicht eine einfache Uebersetzung, sondern eine Verarbeitung und Umgestaltung derselben. Aus der jüdischen Philosophie geschöpft, ist sie doch eine wesentlich neue Lehre auf christlichem Boden geworden. Im Grunde ist dies schon darin gegeben, daß der Logos damit in einem ganz anderen Sinn Person geworden ist, als er es dort war.“

Es scheint mir, daß auch nach diesen sehr wesentlichen Einschränkungen die Bedeutung der alexandrinischen Logoslehre im 4. Evangelium noch immer überschätzt ist, so gewiß daran nicht gedacht werden darf, daß sie als ein bloßer Mantel über der Geschichte und dem Glauben dienen sollte. [Wenn ich nicht irre, kommt hier Alles darauf an, das Verhältniß des Prologs zu dem ganzen Werk sicher zu bestimmen. Es handelt sich dabei nicht nur um das formelle, sondern vor Allem um das materielle Verhältniß. Welchen Zweck hat das Evangelium, welchen der Prolog? Fallen diese Zwecke einfach zusammen oder ist der Prolog wirklich Einleitung, Einleitung in das Evangelium? Setzt das Evangelium dort ein, wo der Prolog aufhört, oder ist der Prolog gleichsam die vorausgeschickte Quintessenz des Evangeliums? Ist er der

disown

Everything arrives, the understanding of the Prolog to define the entire work

1) Von mir gesperrt.

Schlüssel zum Verständniß oder der Schlüssel zum Eintritt in das Heiligthum des Evangeliums? Diese Fragen werde ich im Folgenden zu beantworten versuchen. Alles das, worüber kein Streit ist, soll dabei aufs kürzeste behandelt werden. Zunächst sei das Evangelium ins Auge gefaßt ohne den Prolog.

1.

Der Zweck des Evangeliums ist, vom Verfasser im Schlußverse (20,31) unmißverständlich deutlich angegeben. Nicht doppelt ist in diesen Worten der Zweck bestimmt; denn, wie das ganze Evangelium lehrt, folgt das „Leben“ als Besitz mit Nothwendigkeit dem Glauben. Den das „Leben“ einschließenden Glauben zu erwecken und zu begründen, Jesus sei der Messias, welcher der Sohn Gottes ist: das war die Absicht des Verfassers.

Die Ausführung entspricht in jedem Capitel dieser Absicht. Sie ist auf den weitesten Plan gestellt. Sie gilt dem Kreise der schon gewonnenen Jünger, den Halbgläubigen, den Juden in ihren verschiedenen Schattirungen — selbst die Samaritaner sind nicht vergessen —, den Griechen, der ganzen Menschheit. Auch zeitlich vollzieht sie sich in universalen Verhältnissen. Sie blickt zurück bis auf Abraham, Moses und das Gesetz und vormwärts auf alle zukünftigen Gläubigen. Doch auch diese Grenzen sind noch überschritten. Am Anfang und am Ende liegt die Ewigkeit; der, von dem geredet wird, schließt sie zusammen. Dabei ist nichts lehrhaft ausgeführt, und alles historische Detail verschwindet in der Einheit des Ganzen. Es hat niemals, weder früher noch später, einen Schriftsteller gegeben, der in dieser Weise sub specie aeternitatis Geschichte zu schreiben vermocht hat. Der Verfasser hebt die Zeit nicht nur in die Ewigkeit auf, sondern er vermag durch seine Darstellung auch die entsprechende Stimmung hervorzurufen. Er selbst schwebt und athmet in einem überirdischen Elemente und führt die, die ihm lauschen, mit starkem aber sanftem Flügel zu jener Höhe empor.

Doch nur dem flüchtigsten Eindruck kann es so erscheinen, als handle es sich um eine allgemeine Erhebung ins Ueberirdische. Das, wozu er erheben will, ist nicht eine unbestimmte neue Sphäre des Daseins, sei sie auch noch so licht und rein, sondern er führt

*Verfasser - writer, author's
Absicht - mind, intention*

verschwinde - lost

zu einer Person. Sie ist ihm das Licht, die Wahrheit, das Leben. Dieser höchste Besitz ist ihm als Inhalt eines geschichtlichen Lebens eine Wirklichkeit auf Erden geworden. Ist das Vermögen des Verfassers erstaunlich, die Geschichte in die Ewigkeit aufzuheben, so ist sein Vermögen noch viel erstaunlicher, dieses Verfahren mit der Hervorhebung einer geschichtlichen Person zu verknüpfen, welche die Fülle aller überweltlichen Güter umfaßt und mittheilt.

Indem er den Glauben an diese Person erwecken und begründen will, führt er vor Allem ihr Selbstzeugniß vor. Das Selbstzeugniß Jesu hat in dem Evangelium seinen kürzesten Ausdruck in den drei Sätzen, daß er der von Gott „Gesendete“, daß er der „Menschensohn“ d. h. der Verheißene, und daß er „der Sohn“ d. h. der Sohn Gottes ist. Aber jeder dieser Sätze genügt dem Verfasser für sich schon als Träger des entscheidenden Gedankens, um den es ihm zu thun ist. Er vermag aus jedem das Ganze der Bedeutung dieser Person zur Empfindung zu bringen. Doch ist es offenbar, daß nur der Ausdruck „der Sohn“, d. h. der Sohn Gottes, dem Wesen dieser Persönlichkeit an sich im Sinne des Verfassers entspricht. Dies ist um so bemerkenswerther, als in dem Evangelium überall von dem geschichtlichen Jesus ausgegangen wird. Er ist das Subject aller Aussagen, nicht ein Unbekannter, dessen Träger oder dessen Verkleidung er ist. In keinem Sinne ist von einer Doppelpersönlichkeit oder von einer Scheidung eines Himmlischen und eines Irdischen, eines Göttlichen und eines Menschlichen, in ihm die Rede. Man erkennt daher die Absichten des Evangelisten, wenn man eine solche einträgt. Vielmehr was da gesagt wird, alles Große und Erhabene, gilt von der ganzen Person, so wie sie den Jüngern und den Feinden entgegentritt. Eben darin zeigt sich der durch keine Speculation aufgelöste geschichtliche Zug des Evangeliums. Die Erinnerung an die wirkliche Geschichte ist noch zu stark, um an diesem Punkte irgend welche gnostische Spaltungen zuzulassen. Diese werden vielmehr, wie es scheint, bekämpft¹⁾.

¹⁾ Die Bekämpfung ist in dem ganzen Evangelium eine indirecte, in den Briefen, die von demselben Verfasser herrühren, eine directe. Gegen die Spaltung des Jesus und Christus ist in dem Evangelium z. B. der 13. Vers des 3. Cap. gerichtet.

verknüpfen - to link, combine

thun = fun

Der Name „Sohn Gottes“ für Jesus wird in dem Selbstzeugnisse Jesu in einer doppelten Richtung bewiesen. Er ergibt sich einerseits aus der vollkommensten Einheit des Sohnes mit dem Vater, andererseits aus der vollkommensten Abhängigkeit. Jene Einheit braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Sie erschöpft sich in den Sätzen, daß der Sohn in dem Vater und der Vater in dem Sohn ist, daß Vater und Sohn Eins sind, und daß wer den Sohn siehet, den Vater siehet. Aus dieser Einheit folgt aber auch, daß der Sohn alles das besitzt und ist, was der Vater besitzt und ist. Der Sohn ist das Leben, das Licht, die Wahrheit. Weil er sich als Leben u. s. w. durch sein Selbstzeugniß und durch seine Thaten erweist, ist er der Sohn: daß Leben, Licht und Wahrheit der Gottheit, d. h. dem Vater, angehören, brauchte nicht ausdrücklich gesagt zu werden. Ueberall geht hier der Nachweis nicht aus der Spitze in die Breite, sondern den umgekehrten Weg. Nicht soll aus dem zugestandenem Sohnesprädikat nachgewiesen werden, daß dieser Sohn Leben, Licht und Wahrheit ist, sondern aus diesen offenbaren Eigenschaften soll gezeigt werden, daß er „der Sohn“ ist.

Andererseits beweist die vollkommene Abhängigkeit, daß er der Sohn ist. Die Sprüche, in denen in immer neuen Wendungen gesagt wird, daß Jesus nichts von sich selber thut, sondern das Werk ausführt, das ihm der Vater übertragen, mittheilt, was er vom Vater gehört, das Gebot erfüllt, welches ihm der Vater gegeben hat¹⁾, sind vielleicht die zahlreichsten im Evangelium. Der stärkste Ausdruck in dieser Richtung ist der Satz, daß die Vollziehung des väterlichen Willens die Speise des Sohnes ist; er lebt also von diesem Wollen; vgl. 3,34 u. außerdem 6,38 (ich)

¹⁾ Diese Stellen sind in diesem Zusammenhang die wichtigsten. Der Sohn thut nicht nur den Willen des Vaters, sondern dieser Wille tritt ihm als Gebot gegenüber, freilich als ein solches, welches zu erfüllen der selbstgewollte Inhalt seines Lebens ist; vgl. 10,18; 12,49 (der Vater selbst hat mir ein Gebot gegeben, was ich reden und sagen soll und ich weiß, daß sein Gebot ewiges Leben ist); 14,31 (wie mir der Vater ein Gebot gegeben hat, so thue ich); 15,10 (wie ich die Gebote des Vaters bewahrt habe und bleibe in seiner Liebe).

bin vom Himmel herabgestiegen, nicht daß ich meinen Willen thue, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat); 6,57 (ich lebe durch den Vater); 5,19 (der Sohn kann nichts von sich selber thun, er sähe denn den Vater etwas thun; denn was Jener thut, das thut auch der Sohn in gleicher Weise); 5,20 (der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm Alles was er thut). Die Fortsetzung des letzten Spruchs: *καὶ μείζονα τούτων δείξει αὐτῷ ἔργα*, beweist deutlich, daß der Sohn nicht ein vom Anfang an fertiges, selbständiges Wissen und Schauen des Göttlichen hat, sondern daß er vom Vater Wissen und Schauen, Werke und Gebot zugetheilt erhalten hat und noch erhält. „Ich kann nichts von mir selber thun; wie ich höre, so richte ich“ (5,30). „Was ich von dem, der mich gesandt hat, gehört habe, das spreche ich zu der Welt“ (8,26).

Es wäre überflüssig, die Anführungen ähnlicher Sprüche zu vermehren. Sie werden nicht aufgehoben durch einen Satz wie den 5,26: „Wie der Vater hat das Leben in ihm selber, so hat er auch dem Sohne gegeben, zu haben das Leben in ihm selber, und hat ihm Macht gegeben, Gericht zu halten, weil er des Menschen Sohn ist.“ Man hat hier erstlich das „ἔδωκεν“ und zweitens den Ausdruck 6,53 zu vergleichen: „Wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohns und trinket sein Blut, so habt ihr nicht das Leben in euch selber.“ Diese Stelle lehrt, daß das ἐν ἑαυτῷ nicht zu pressen ist¹⁾. Auch aus 10,17 f. darf nicht gefolgert werden, daß ihm die absolute Selbstbestimmung ebenso zusteht wie dem Vater; denn den Worten: „ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι τὴν ψυχὴν μου, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν, wird sofort die nähere Bestimmung hinzugefügt: *ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρὸς μου*. Damit ist ausgesagt, daß eben aus der Anordnung des Vaters die volle Freiheit des Sohnes entspringt. Der Schlüssel

¹⁾ Dunkel, aber auch nicht aus der Logoslehre zu erklären, bleibt allerdings das betonte „ὅς θέλει“ in dem Satze 5,21: *ὥσπερ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς ὅς θέλει ζωοποιεῖ*. Es giebt hier in dem Evangelium keine deutliche Parallele; jedenfalls darf der Ausdruck aber nicht so gedeutet werden, daß der absolut ausgesprochene Gedanke: „Ich kann nichts von mir selber thun“, beeinträchtigt wird.

zum Verständniß aller der Aussagen, in denen Jesus sich als Gesandter und Sohn bezeichnet, liegt in dem Verse 14,28: „Der Vater ist größer als ich.“ Kein Satz findet sich in dem Evangelium, der diesem Satze widerspricht, vielmehr setzt jede Selbstausgabe Jesu die Geltung desselben voraus¹⁾. Der Evangelist läßt eben deshalb die Juden dem Herrn zunächst nicht vorwerfen, er mache sich zum Gott, sondern der Vorwurf lautet, er nenne Gott seinen eigenen Vater und mache sich dadurch zum Gott (5,18). Wo der Vorwurf zum zweiten Mal wiederkehrt (10,33 f.) lautet er freilich absolut: „Du machst dich, während du ein Mensch bist, selbst zum Gott.“ Aber der Evangelist hat ihn hier in schärferer Fassung eingeführt, um Gelegenheit zu nehmen, die in seiner Zeit unzweifelhaft brennende Frage zu einer — die, welche sie aufgeworfen haben, vielleicht nicht befriedigenden — Antwort zu bringen. Diese Antwort legt sich in drei Sätzen auseinander: 1) nach der heiligen Schrift dürfen im weiteren Sinn alle „Götter“ genannt werden, *πρὸς οὗς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο*, 2) gebührt in diesem Sinn auch Jesu die Bezeichnung „Gott“, so hat er doch selbst die Bezeichnung „*υἱὸς τοῦ θεοῦ*“, nicht „*θεός*“ für sich in Anspruch genommen; diese drückt im Sinne des Evangelisten mehr aus als die jenen anderen zukommende allgemeine Bezeichnung „Gott“, aber sie hebt andererseits die Blasphemie, die in der vollkommenen Identificirung der Sohnes- und der Vaterpersönlichkeit liegen würde, auf, 3) der Erkenntnißgrund für das Recht der Bezeichnung „der Gottessohn“ liegt darin, daß Jesus „die Werke seines Vaters thut“, und der Sinn und Realgrund der Bezeichnung faßt sich in dem Gedanken zusammen: „in mir ist der Vater und ich bin in dem Vater“²⁾. Man darf nach dieser entscheidenden Stelle mithin sagen, daß eine „metaphysische Gottessohnschaft“ in keinem Sinne im Gesichtskreis des Evangelisten liegt, daß er weit davon entfernt ist, die Unterordnung des Sohnes

¹⁾ Es ist lehrreich, daß auch unmittelbar vor der höchsten Selbstaussage: „Ich und der Vater sind eins“ (10,30), die Worte stehen, daß der Vater größer ist als Alle“ (so nach der wahrscheinlicheren, wenn auch minder gut bezeugten VA.). G. 4,22 schließt sich Jesus in die Zahl der Anbeter Gottes mit ein.

²⁾ G. 10,34—38.

unter den Vater aufzuheben, und daß er doch dem Sohne das Prädicat „Gott“ in einem viel höheren Sinne zu geben vermag als allen denen, πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο (20,29: ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου) ¹⁾. Wie die vollkommene Unterordnung bei jener Immanenz des Vaters in dem Sohne noch bestehen kann, mag räthselhaft erscheinen und ist bekanntlich der Folgezeit ein Anstoß geworden, den sie in kühner Entschließung einfach aufgehoben hat. Aber für den Evangelisten war sie weder ein Anstoß noch ein quälendes Räthsel. Aus seinem Briefe erkennt man, warum er hier kein Problem gefunden hat: er selbst lebte — durch den Sohn — in einer Gemeinschaft mit Gott, in der er sich als aus Gott geboren und in ihm bleibend wußte, ohne das Gefühl der Majestät Gottes zu verlieren. Der Wille des Vaters, der Licht und Leben ist, ist die Mittheilung des Lichts und des Lebens erst an den Sohn, dann durch den Sohn an die anderen alle. Dieser Wille bestimmt und beherrscht den Sohn, giebt ihm den Inhalt seines Lebens und bezeichnet ihm den Umfang seines Wirkens. Aus diesem Willen, der der Wille der Liebe ist, stammt die Sendung des Sohnes. Die vollkommenste Einheit von Vater und Sohn hebt dieses Verhältniß nicht auf, vielmehr ist sie selbst das Product göttlichen Willens in Bezug auf den Sohn.

Aber um dieses Verhältniß von Vater und Sohn sicherer zu erkennen und vor Betrachtungen zu schützen, die dem Evangelisten fremd sind, ist erstlich der Sinn des Wortes „Sohn“ noch näher zu bestimmen und dabei der Ausdruck „Menschensohn“ in Betracht zu ziehen. Zweitens sind die Aussagen des Sohnes über seine vorzeitliche Existenz beim Vater zu würdigen. Drittens ist der Gebrauch des Wortes „ὁ λόγος“ im Evangelium — abgesehen vom Prolog — zu ermitteln, und endlich viertens sind solche Stellen zu untersuchen, in denen das Wirken des Vaters von dem Wirken des Sohnes verschieden erscheint.

¹⁾ Man beachte aber das „μου“. Der Satz in dem Brief (I, 5,20): οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινός θεός καὶ ζωὴ αἰώνιος, bezieht sich gewiß nicht auf den Sohn, sondern auf Gott selbst; s. Holtzmann u. Westcott z. d. St. (gegen Weisk.).

1. Der Ausdruck γεννάσθαι kommt im Evangelium an mehreren Stellen von der leiblichen Geburt vor, C. 3,3—8 von der Geburt aus Gott (ἄνωθεν — ἐκ τοῦ πνεύματος); an einer einzigen Stelle wird er von Jesus selbst gebraucht und bezeichnet hier unzweifelhaft seine irdische Geburt (18,37: ἐγὼ εἰς τοῦτο γενένημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον κτλ.). Nirgendwo bezeichnet sich Jesus, wo er sich Sohn Gottes (oder „Sohn“) nennt und dabei auf sein ewiges Verhältniß zum Vater zurückblickt, als den „Geborenen“ weder im realistischen noch im übertragenen Sinn¹⁾. Demgemäß würde, wenn in dem Ausdruck μονογενής das „Geboren sein“ überhaupt hervorzuheben wäre, bei diesen Worten nur an die irdische Geburt zu denken sein. Allein im Gebrauch ist diese Wortbildung wesentlich gleich „unicus“ geworden²⁾. Sie kommt im Evangelium — vom Prolog abgesehen — nur 3,16. 18 vor³⁾. Der Zusammenhang legt es nicht nahe, daß auf der zweiten Hälfte des Worts irgendwie Nachdruck liegt. Betont man sie aber, so ist, bei dem völligen Schweigen des Evangeliums über eine vorzeitliche Geburt, auch hier zu urtheilen, daß der Evangelist den geschichtlichen Jesus in der Totalität seiner Erscheinung so nennt. Der Jesus Christus, wie er nicht als Phantom, nicht als Doppelwesen, sondern in menschlicher Art in Raum und Zeit gelebt hat, ist der Sohn Gottes. Wie allen Menschen kommt auch ihm nur eine Geburt zu, die, durch welche er in die Erscheinung getreten ist. Der Evangelist spricht es nicht aus, ob und inwiefern in der Art dieser Geburt ins Irdische die besondere Gottessohnschaft dieses Jesus begründet ist. Man kann daher annehmen, daß er an eine wunderbare Geburt gedacht hat, wie sie bei Matthäus und Lucas erzählt ist. Man kann aber auch annehmen, daß der Evangelist die Sohnschaft lediglich in der

¹⁾ Auch der erste Johannesbrief braucht den Ausdruck „von Gott geboren sein“ nur für die Gläubigen, nicht für Christus, 1. 2,29; 3,9; 4,7; 5,1. 4.18. Diese Beobachtung erlitt allerdings eine Ausnahme, wenn 5,18 ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ Christum bedeuten sollte, wie Westcott u. A. annehmen. Allein diese Auslegung ist nicht zu halten.

²⁾ S. Westcott zu I Joh. 4,9.

³⁾ Hier im Munde des Evangelisten, nicht Jesu selbst.

besonderen Beziehung angeschaut hat, in die sich der Vater zu diesem Jesus von Anfang angelegt hat. Man würde den Worten des Evangelisten Gewalt anthun, wenn man hier entscheiden wollte. Man ist vielmehr verpflichtet, dort stehen zu bleiben, wo er selbst in der Betrachtung stehen geblieben ist. Bestimmt ausgeschlossen, weil durch keinen Ausdruck angezeigt, ist nur die Vorstellung einer vorzeitlichen Zeugung und Geburt.

Neben dem Ausdruck „der Sohn“ „der Gottessohn“ findet sich aber in dem Evangelium, und zwar im Munde Jesu selbst, nicht ganz selten die Bezeichnung „der Menschensohn“. Es fragt sich erstlich, ob diese Bezeichnung dem Evangelisten von selbständigem Werth ist oder ob er sie lediglich der Ueberlieferung als einen feststehenden terminus entnommen hat, zweitens wie er sie, wenn sie ihm werthvoll war, verstanden wissen wollte. Die Beantwortung der ersten Frage scheint mir nicht zweifelhaft. Ein Verfasser, der sich so souverän der synoptischen Tradition gegenüber gestellt hat und der überall zeigt, daß er die verhältnißmäßig wenigen Begriffe, die er braucht, mit Bedacht braucht und selbst in ihnen lebt, hat sich zur Wahl jener Bezeichnung nicht durch äußere Gründe nöthigen lassen. Was aber den Sinn der Bezeichnung „Menschensohn“ betrifft, so zeigt der Context 1,51; 3,13. 14; 8,28, besonders aber 5,27; 6,62; 12,34, daß sie = „der Messias“ zu verstehen ist¹⁾, aber als der Messias, wie ihn Daniel (nach dem damaligen Verständniß seiner Prophetie) geschaut hat, nämlich als der im Himmel bei Gott weilende und vom Himmel herabgekommene²⁾. Daß der Evangelist den Namen „Menschensohn“ für „Messias“ gerade dort braucht, wo der Messias als himmlisches Wesen in Betracht

¹⁾ An der letzten Stelle wird ὁ Χριστός zunächst durch ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου einfach aufgenommen: ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου ὅτι ὁ Χριστός μένει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ πῶς λέγεις αὐτῷ ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Wenn dann fortgeföhren wird: τίς ἐστὶν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, so wird nicht nach dem richtigen Verständniß des Ausdrucks gefragt — er ist keineswegs controvers —, sondern nach der Berechtigung Jesu ihn zu tragen, wenn er doch selbst ankündigt, daß er, wie andere vor ihm, wieder verschwinden werde.

²⁾ Richtig D. Holkmann, das Joh. Ev. S. 83: „Das von Daniel prophezeite Ereigniß ist aber für Johannes nicht mehr zukünftig, sondern vergangen.“

200 Harnad, Ueber das Verhältniß des Prologs des vierten

kommt, macht es offenbar, daß ihm der Glaube an die himmlische Art des Messias ebenso geläufig war, wie das Wort „Menschensohn“ zur Bezeichnung dieser Art¹⁾. Nach den deutlichen Stellen sind die minder deutlichen zu beurtheilen. Man darf daher annehmen, daß 6,27 der Ausdruck „Menschensohn“ steht, weil von der himmlischen Speise die Rede ist, welche Jesus als der himmlische Messias geben wird. Demgemäß ist auch 6,53 vom φαγεῖν τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου die Rede: nicht um das Essen des Fleisches eines Menschen, sondern eines himmlischen Menschen, nämlich des Messias, handelt es sich. In C. 12,23 und 13,31 steht derselbe Ausdruck; denn durch die himmlische Verklärung, die nun anbricht, erhält der himmlische Messias, was ihm gebührt.

Der Ausdruck „Sohn“ „Gottessohn“ drückt nach dem Evangelisten das einzigartige Verhältniß zum Vater aus. Eine Theorie über den Ursprung dieses Verhältnisses ist dabei nicht gegeben, auch überschreitet die Vorstellung — wenigstens soweit wir die Zeugnisse bisher eingesehen haben — nicht die Grenzen des menschlichen Daseins Jesu. Jesus ist der „Sohn“ auf Grund der Immanenz Gottes des Vaters in ihm und der ihr entsprechenden Mittheilung des Vaters an ihn. Diese „Sohnschaft“ ist erkennbar an den Werken und an der Lehre, die sich als göttliche erweisen. Der Ausdruck „Menschensohn“ bezeichnet Jesum als den Gott untergebenen Messias; mit dieser Bezeichnung aber ist unabtrennbar die Vorstellung gesetzt, daß er im Himmel geweilt hat, vom Himmel herabgestiegen ist, auffahren und verherrlicht werden, endlich das Gericht halten wird. Es ist also genau das Umgekehrte von dem wahr, was die gemeine Meinung voraussetzt. Die Bezeichnung „Menschensohn“ für Jesus führt direct ins Himmlische und in die „Metaphysik“, nicht die Bezeichnung „Gottessohn“.

2. Die Vorstellung der himmlischen Herkunft und Präexistenz erscheint also nach dem Evangelium zunächst an die Messianität Jesu geknüpft. Es ist wichtig, dies zu constatiren. Das jüdische

¹⁾ Eine Combination von „Messias“ und „Gottessohn“ findet sich 11,27: οὐ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος. Hier spricht Martha, die schon Gläubige ist und Jesum so erkannt hat, wie er erkannt sein will; vgl. dieselbe Formel am Schluß des Ev'g.

Bewußtsein des Verfassers tritt darin scharf und bestimmt hervor. Auf den Messias wird man die Engel Gottes hinauf- und hinabsteigen sehen (1,51). Nur der, der vom Himmel herabgestiegen ist, nämlich der Messias, kann zum Himmel auffahren (3,13) und erhöht werden (3,14; 8,28; 12,34). Man wird den Messias dorthin auffahren sehen, wo er früher gewesen ist (6,62). Wie sind diese Sätze zu verstehen? Wollen sie die Menschheit des Messias in Abrede stellen? oder setzen sie den Messias als ein Doppelwesen voraus? Beides ist nicht der Fall. Die Menschheit ist eben durch den Ausdruck „*ὄψις τοῦ ἀνθρώπου*“, der gerade in diesem Zusammenhang gebraucht wird, so deutlich wie möglich vorausgesetzt, und eine Doppelpersönlichkeit ist durch nichts angedeutet. Auch liegt diese Vorstellung der ganzen Zeit vollständig fern. Also bleibt nur der Thatbestand übrig, daß der Messias zwar „*ἄνθρωπος*“ ist, aber dennoch, und zwar als solcher, vor seiner zeitlichen Erscheinung bei Gott geweiht hat. Wie dieser Thatbestand geschichtlich und sachlich zu erklären ist, habe ich in meinem Lehrbuch der Dogmengesch. I² S. 710 ff. 717 f. zu zeigen versucht. Man hat vor allem jede rationelle Erklärung fern zu halten, aber auch die empirische Vorstellbarkeit¹⁾. Weil Gott die Geschichte hervorruft, ihre Zwecke setzt und sie lenkt, darum steht Alles vor ihm, und was von ihm als Großes und Erhabenes ausgeführt werden soll, ist *πρὸ καταβολῆς κόσμου* von ihm bereitet. So ist schon vorher im Himmel da, was nachher auf Erden in die Erscheinung treten soll, und es ist um so sicherer da, je größer und erhabener es ist. Diese religiöse Speculation diente ursprünglich der Verherrlichung Gottes. Aber es konnte nicht ausbleiben, daß sie allmählich auch der Verherrlichung der Dinge und Personen diente, auf die man sie anwandte. Im Zeitalter Christi und der Apostel wurde sie auf den Messias angewandt. Eine ausdrückliche prophetische Offenbarung bestätigte sie — die Vision des Daniel. Der Messias,

¹⁾ Damit ist gesagt, daß auch die Vorstellung eines „himmlischen Menschen“, eines Ideal- und Armenmenschen zu verbannen ist. In gewissen Grenzen trifft sie für die paulinische Theologie zu; doch wird auch hier sehr Vieles eingetragen, woran der Apostel sicherlich nicht gedacht hat. Im 4. Ev. aber hat der „Ideal Mensch“ keine Stelle.

der als Mensch aus den Menschen geboren werden wird, weil bereits bei Gott im Himmel. Geboren, wird er in die Verborgenheit gehen — sei es bei Gott, sei es auf Erden —, um dann zu erscheinen und zu bleiben εις τον αιωνα (Joh. 12,34). Wie Jemand, der als Mensch geboren werden wird, schon vor Erschaffung der Welt bei Gott weilen kann, fragte man nicht, weil man nicht philosophirte, sondern Gott und den Messias durch solche Betrachtung preisen wollte. Machte man aber die Erfahrung, daß der erschienene Messias noch nicht sofort in himmlischer Glorie auftrat, so war der Schluß gefordert, daß er ein δοξαζουσα: erleben werde (Joh. 12,23; 13,31), daß er, wie er vom Himmel gekommen, in den Himmel aufgefahren sei, um zum Gericht in Herrlichkeit zurückzukehren.

Ein Theil der Aussagen über die Präexistenz Jesu im 4. Evangelium ist unter dem hier gegebenen Gesichtspunkt zu verstehen. Es sind keine Aussagen über „Präexistenz“ in dem Sinne, den man heute mit diesem Worte verbindet; denn sie behaupten nicht, daß Jesus als göttliches Geistwesen (etwa als Λόγος ἄσαρκος) vor seiner irdischen Existenz existirt habe, sondern sie versetzen den ganzen Menschen in die vorweltliche Zeit zu Gott.

Aber finden sich nicht im 4. Evangelium andere Stellen, die eine Präexistenz des „Sohnes“ — unabhängig vom Gedanken der Messianität — und in der Form eines fleischlosen Geistwesens aussagen? Es wird dies fast allgemein behauptet, und in einer Richtung ist wirklich im Evangelium ein außerordentlicher Fortschritt der Betrachtung gegeben, wie er sich selbst bei Paulus nicht so deutlich findet. Der Präexistenzgedanke hat eine selbstständige, die ganze Vorstellung von Jesus beherrschende Stellung erhalten. Er liegt nicht mehr am Horizonte, er bildet nicht mehr einen ungewissen Hintergrund, er schließt nicht mehr nur die Persönlichkeit Jesu in den Weltzweck Gottes ein, sondern er wird als eine entscheidende Aussage über diesen Jesus vorgetragen, und er giebt ihm in gewisser Weise Selbständigkeit neben Gott. So nur ist es zu verstehen, wenn der Täufer sein Zeugniß über ihn in die Worte zusammenfassen kann (1,30): ὁτιω μου ἔρχεται ἄνθρωπος ὃς ἔμπροσθεν μου ἕσται, ὅτι: πρῶτος μου ἦν, und wenn es (3,31 f.) heißt: ὁ ἄνωθεν

ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν · ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστίν καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ. ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν.
vgl. 8,23: ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ. ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί. ὑμεῖς ἐκ τούτου τοῦ κόσμου ἐστέ, ἐγὼ οὐκ εἰμί ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. In einen anderen Zusammenhang, den spezifisch messianischen, gehört vielleicht noch die Aussage 6,33; aber die Wendung, welche die Rede mit den Juden dann nimmt, zeigt deutlich, daß die Präexistenz von ihnen als Paradoxie, ja als Blasphemie empfunden werden soll. Daraus geht hervor, daß der Verf. sich bewußt ist, etwas zu sagen, was über die gewöhnlichen Vorstellungen vom Messias weit hinaus geht. Das „vom Himmel gekommen“ soll als reale Thatsache verstanden werden und erhält den strengsten Sinn (6,38 ff.). Die Frage der Juden: „Wie kann der, dessen Vater und Mutter wir kennen, sagen: ich bin vom Himmel herabgekommen“, wird freilich nicht beantwortet — es ist das für die Haltung des Evangeliums bemerkenswerth —; sie wird vielmehr benutzt, um die starke Aussage zu bringen: „Niemand hat den Vater geschaut außer ὁ ὢν παρὰ (τοῦ) θεοῦ, οὗτος ἐώρακεν τὸν πατέρα.“ Man erkennt, welche Bedeutung für den Evangelisten das εἶναι παρὰ τοῦ θεοῦ besitzen muß. Hierher gehören auch Aussagen wie die 8,14: οἶδα πόθεν ἦλθον καὶ ποῦ ὑπάγω, 7,33: ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με. 13,3; 16,27. Statt ἀπὸ (παρὰ) τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον kann der Evangelist sogar zweimal Jesum sagen lassen: ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον (8,42. 16,28); jedoch darf dieses „ἐκ“, eben weil es mit ἀπὸ und παρὰ wechselt und weil es überhaupt im vierten Ev. einen sehr weitschichtigen Gebrauch hat, nicht gepreßt und etwa mit: „aus dem Wesen“ übersetzt werden. Die deutlichste Stelle dafür, welche Bedeutung für den Evangelisten die Präexistenz Jesu hat, wird 8,58 (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί) bleiben¹⁾. Die Feierlichkeit, mit der sie eingeführt und zur Lösung eines Räthfels verwendet wird, zeigt, daß der Gedanke, den sie enthält, dem Verf. nicht nur eine Hülfslinie gewesen ist, sondern eine entscheidende Position in seinem Glauben

¹⁾ Die Stellen im hohenpriesterlichen Gebet 17,5 und 24 sind nicht so schlagend, weil sie aus dem messianischen Gedankenkreis erklärt werden können; s. z. B. 24 die ältere Bezeichnung des Messias als des „Geliebten.“

an Jesus. Es kann somit schwerlich bezweifelt werden, daß er nicht nur eine „ideale“ — wenn man sie so nennen will — messianische Präexistenz Jesu vorgestellt hat, sondern eine reale Existenz bei Gott¹⁾. Aber weder hat er diese reale Präexistenz bei Gott mit dem Sohnesnamen verknüpft, noch hat er sich darüber ausgesprochen, wie sie näher zu denken ist. Die, welche Jenes behaupten und zugleich eine nähere Darlegung der Art der Präexistenz geben, tragen in die Texte ein, was dort nicht zu finden ist. Nur das Eine läßt sich sagen, daß die Aussagen über die Präexistenz mit der Grundvoraussetzung des Evangelisten zusammenhängen von dem Gegensatz des Oben und Unten, des Himmels und der Erde, des Geistes und des Fleisches, Gottes und der Welt. Man hat sich aber auch hier vor „metaphysischen“ Ausdeutungen zu hüten. Die Präexistenz des Sohnes ist für den Verfasser der selbstverständliche Schluß aus den Thatfachen, daß er der Gesandte Gottes ist und daß er nicht von der Welt ist. Sie enthält darum nicht mehr, als was in diesen beiden Thatfachen liegt; aber sie bringt das zu voller und bewußter Aussage, was sie enthalten. Hier ist kein Halbdunkel, kein Zerfließen der Zeit in die Ewigkeit übrig gelassen, vielmehr führt der Evangelist Jesum bestimmt in die Ewigkeit zurück und hebt ihn somit aus dem Gegensatz, der das irdische

bevor er sie dem Sohne gegeben hat (17,6: *οἱ ἦσαν κίμοι αὐτοῦς ἔδωκας*), und Jesus sagt von ihnen: *οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμου καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμι ἐκ τοῦ κόσμου*. Die Wiederholung (17,14. 16) macht diesen Satz besonders bedeutsam. Allein daß hier der geschichtliche Effect sub specie aeternitatis angeschaut wird, lehrt unzweideutig der Satz: *ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἔστε, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου* (15,19). Nicht das Gleiche gilt von Jesus selbst. Zwar scheint eine Aussage nahe an diesen Gedanken heranzustreifen — 10,36: *ὃν ὁ πατήρ ἠγάπησεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον* — und es wird stets bedeutsam bleiben, daß sich der Evangelist auch so ausdrücken konnte; aber diese Betrachtung tritt doch hinter der anderen ganz zurück, daß Jesus das von Ewigkeit her bei Gott ist, was die, welche ihm gegeben sind, durch ihn werden sollen und nur proleptisch bereits sind (als die von Gott Bestimmten und Erwählten und deshalb Empfänglichen ¹⁾).

Ist aber in diesem Sinn die Präexistenz Jesu im vierten Evangelium etwas, was ihn von allen Anderen unterscheidet — sie sind nur das sub specie aeternitatis, was er ist — ²⁾, so gilt

¹⁾ Man darf sich dagegen nicht auf 3,21 berufen; denn der Abschnitt 3,19—21 sagt nichts darüber, wie es zum *παῦλα πράσσειν* und zum *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* (zu den in Gott gethanen Werken) kommt, sondern nur, was ihnen wird.

²⁾ Die Behauptung der neueren Exegeten (s. namentlich D. Holzmann S. 88 f.), daß der Evangelist Gottes Erbarmen gegen die Sünder nicht kennt, muß ich theils für eine Uebertreibung theils für ein Mißverständniß halten. Der Evangelist spricht durchweg so, als sei bereits Alles entschieden. Deshalb hat er stets das Ergebnis im Auge und trägt es in den Anfang zurück. Wie ernst er es mit der Sünde nimmt und von wie entscheidender Wichtigkeit ihm die Sündenvergebung ist, zeigt vor Allem 1,29 und 20,23. (Man vgl. auch 9,41: *ἡ ἀμαρτία ὑμῶν μένει*, 15,22. 24 u. 8,21—34.) Mit dem Hinweis auf das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt, beginnt das Evangelium, und mit der Uebertragung der Befugniß, Sünden zu vergeben, schließt es. Das, was bei den Synoptikern *μετάνοια* ist, ist Ev. 3,8 ff. tief gefaßt und nachdrücklich gefordert; es klingt in jedem Spruch wieder, der davon handelt, daß man ohne Gott nichts thun kann. Wer den Verfasser des Briefs mit dem des Evangeliums für identisch hält, dem wird es vollends nicht in den Sinn kommen, zu behaupten, daß Sünde und Sündenvergebung unterschätzt würden. Biegt hier ein Mißverständniß vor, welches sich sogar in die Worte gelleidet

206 Harnad, Ueber das Verhältniß des Logos des vierten

auch hier, daß Jesus das, was er von Ewigkeit ist, als dieser Jesus ist. Auch in diesem Zusammenhang nämlich findet sich nirgends ein Hinweis auf ein Doppeltes in ihm, auf eine göttliche und eine menschliche Natur¹⁾. Aber — was noch mehr sagen will — es findet sich nicht einmal eine Spur, daß der Evangelist hier ein Räthsel oder ein Problem erkannt hat. Es kann das nur daran liegen, daß er überhaupt nicht nach den Eindrücken von Raum und Zeit urtheilt, sondern nach dem Inhalt. Seine „Metaphysik“, von der doch nur per abusum gesprochen werden darf, so lange man auf das Evangelium selbst blickt, wurzelt in dem Satze, den er Jesum sprechen läßt (6,13): τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωὴ ἐστιν, und in dem Bekenntniß der Jünger (6,68): ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχετε, καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνωκάμεν, ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. Eben deshalb spürt er keine Veranlassung zu einem speculativen Raisonement. Es ist ihm gewiß, daß der, welcher die Gottesworte spricht, selbst Geist und Leben ist und deshalb zu Gott und in die Ewigkeit gehört.

3. Die Probe auf diese Erkenntniß bildet der völlig un-

hat: „Wie ein Magnet das Metall an sich zieht, während das todtte Gestein unbewegt bleibt, so fühlen die Kinder Gottes sich angezogen vom Logos und kommen zum Lichte“ — als stünde e. 3,3 ff. nicht im Evangelium! —, so liegt andererseits allerdings Grund zur Verwunderung vor, nämlich darüber, daß der Evangelist sich von den concreten Schilderungen der Sünderliebe Jesu, wie sie sich bei den Synoptikern finden, und von ihrer Terminologie so weit entfernt bezw. sie vernachlässigt hat. Allein augenscheinlich hängt das mit dem Zweck zusammen, den er sich gestellt hat, und mit der Art und Weise, wie er durchweg diesen Zweck zu erreichen sucht. Nicht Armen, Blinden, Lahmen, Zerrütteten und Zerstoßenen will er Jesum als den Heiland zeigen, sondern die, denen er Jesum als den Christus, den Sohn Gottes, verkündet, sind „Denkende“, und er selbst ist ein Solcher. Für diese stehen aber auch die höchsten Güter und die sittlichen Forderungen unter der Kritik des Geistes, und er schildert ihnen als abgeschlossene, ruhende Größen, was eigentlich ein Werden-
des ist.

¹⁾ Es liegt auf der Hand, daß der Spruch 6,68: τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιῶν, ἢ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν, hier nicht verwerthet werden darf; denn er ist allgemein gefaßt und hat es nicht mit dem Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen zu thun.

befangene Gebrauch des Wortes „ὁ λόγος“ in dem Evangelium ¹⁾. Es findet sich, abgesehen von dem Prolog, 36 mal. Neunmal wird das Wort von der Rede Anderer gebraucht, neunmal von Einzelworten Jesu, elfmal von der ganzen Predigt Jesu (4,41; 5,24; 8,31. 37. 43. 51. 52; 14,23. 24; 15,3. 20^b). Schon dies wäre auffallend, daß der Evangelist Jesus so unbesungen von „ὁ λόγος μου“ sprechen läßt, wenn ihm wirklich der „Logos-Christus“ der „Centralbegriff“ wäre. Allein noch wichtiger sind die noch übrigen acht Stellen. Eine von ihnen ist es deshalb, weil der „Logos Jesu“ hier eine Art von Personification erfährt (12,48: ὁ ἀθετῶν ἐμὲ καὶ μὴ λαμβάνων τὰ ῥήματα μου ἔχει τὸν κρίνοντα αὐτόν· ὁ λόγος ἐν ἐλάλησά, ἐκεῖνος κρίνει αὐτόν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ). Schwebte dem Verfasser immer vor, daß Jesus selbst der Logos Gottes ist, so entstünde hier eine seltsame Quadrirung des Begriffs. An den sieben anderen Stellen ist überall von dem λόγος τοῦ θεοῦ (= Wort im Sinn der Gnadenbotschaft) die Rede, und zwar in einer Weise, die die Annahme schlechthin ausschließt, daß Jesus selbst dieser Logos sei oder daß der Verfasser ihn als „den Logos“ neben jenem „Logos“ gedacht haben kann. Im hohenpriesterlichen Gebet heißt es: „sie (die Menschen, die Gott dem Sohn gegeben hat) haben deinen Logos bewahrt (17,6); ich habe ihnen deinen Logos gegeben (B. 14); dein Logos ist Wahrheit“ (B. 17). Weder ist der, der hier spricht, selbst als der Logos gedacht, noch bedeutet Logos hier etwas anderes als „Lehre“. Dies geht besonders schlagend aus 14,24^b im Vergleich mit 7,16 hervor. Dort heißt es: ὁ λόγος ἐν ἀκούετε οὐκ ἔστιν ἐμὸς ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρός, hier: ἡ ἐμὴ διδασχὴ οὐκ ἔστιν ἐμὴ ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με. In c. 10,35 wird eine Psalmstelle als „ὁ λόγος τοῦ θεοῦ“ bezeichnet. Von entscheidender Bedeutung aber ist, daß Jesus 8,55 von sich selbst zeugt: οἶδα (θεὸν) καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ τηρῶ. In unbesungenster Weise sagt hier der Evangelist, daß der Logos Gottes auch für den Sohn das zu bewahrende Gut und die Norm ist. Endlich

Schwebte - had in mind

17 - Word

¹⁾ Dieser unbesungen Gebrauch ist um so bemerkenswerther, als der Evangelist den Ausdruck τὰ ῥήματα nicht selten anwendet und ihn in demselben Sinne wie ὁ λόγος braucht. Er hätte also den letztern Ausdruck leicht vermeiden können.

heißt es 5,38: τὸν λόγον (τοῦ πατρὸς) οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα, ὅτι ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος τούτῳ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε. Der Logos Gottes, d. h. seine Auswirkung im kanonischen Wort, erscheint hier wie ein Selbständiges. Aber wenn dem Verfasser, als er diese Worte niederschrieb, der Logos-Christus vorgezeichnet hätte, wie verworren wären Gedanken und Ausdruck! „Logos Gottes“ ist der ganze Umfang der göttlichen Lehre, jedes einzelne Gotteswort, die heilige Schrift; aber schlechterdings nichts im ganzen Evangelium von 1,19 an weist darauf hin, daß Jesus selbst der „Logos“ ist oder sein könnte oder daß ein Doppelsein beabsichtigt wäre. So stehen auch — was nach dem Ausgeführten selbstverständlich ist — die Stellen, wo von der Präexistenz die Rede ist, in keiner Verbindung mit denen, wo der Ausdruck „Logos Gottes“ oder „mein Logos“ gebraucht wird ¹⁾.

4. Es erübrigt noch, auf ein paar Stellen einzugehen, welche die Verschiedenheit des Wirkens des Vaters und des Sohnes hervorheben. In erster Linie kommen hier die Stellen in Betracht, in denen das Zeugniß des Vaters für den Sohn scharf vom Zeugniß des Sohnes unterschieden wird. Von dem Sohne heißt es: „Was er gesehen und gehört hat, das bezeugt er“ (3,32; 3,11 gehört vielleicht nicht hierher), und er ist gekommen „für die Wahrheit zu zeugen“ (18,37). Umgekehrt wird (5,31 f.) gesagt, daß ein Anderer ist, der für den Sohn zeugt, nämlich der Vater (s. 5,37: ὁ πέμπας με πατὴρ ἐκεῖνος μεμαρτύρηκεν περὶ ἐμοῦ, vgl. 8,18). Damit ist ein besonderes Wirken des Vaters ausgesagt, welches nicht in dem des Sohnes aufgeht, sondern neben demselben einhergeht; denn das Zeugniß des Vaters vollzieht sich nicht nur in

¹⁾ Es ist sehr beachtenswerth, daß sich der Gebrauch des Wortes „ὁ λόγος“ im ersten Brief mit dem im Evangelium deckt (nur 3,18 kommt das Wort im Gegensatz zu ἔργον und ἀλήθεια neben γλώσση vor, eine Verwendung, die im Evangelium fehlt). C. 1,1 des Briefs steht ὁ λόγος in ebenso eigenthümlicher Bedeutung wie im Ev. 1,1 (s. darüber unten). Dann folgt es noch viermal und ist hier immer als Wort Gottes im Sinne der Gnadenbotschaft zu verstehen; c. 1,10: ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. 2,5: ὅς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον. 2,7: ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιὰ ἐστὶν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε. 2,14: ὁ λόγος (τοῦ θεοῦ) ἐν ὑμῖν μένει. Die letzte Stelle ist besonders wichtig, weil sie sich mit Ev. 5,38 deckt.

den Werken und Worten, die er dem Sohne gegeben hat, sondern wird ausdrücklich noch von ihnen unterschieden (vgl. 5,36 mit 5,37). Daher kann der Evangelist sogar Jesum sprechen lassen: „Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn ziehe“ und: „Jeglicher, der vom Vater (die rechte Lehre) gehört und gelernt hat, kommt zu mir“ (6,44. 45). Im folgenden Vers wird allerdings sofort das Mißverständniß abgeschnitten, als gäbe es Menschen außer und neben dem Sohne, die Gott „geschaut“ hätten; aber damit wird der Gedanke nicht aufgehoben, daß der Vater zum Sohne zieht, daß es also ein unmittelbares Wirken des Vaters auf die Herzen derer giebt, die er dem Sohn gegeben hat und für die er das Leben bestimmt hat (vgl. auch 6,65: οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρὸς με, εἰ μὴ ἢ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρὸς, und 3,27: οὐ δύναται ἄνθρωπος λαμβάνειν οὐδέν ἐὰν μὴ ἢ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ). Daß der Evangelist ein solches unmittelbares Wirken des Vaters in der Welt neben dem Wirken des Sohnes festhält, ist von höchster Bedeutung; denn es zeigt, daß er frei ist von jeder, die selbständige Wirksamkeit Gottes beschränkenden theologischen Theorie über das Wirken Gottes. An die Logoslehre wird man hier nicht nur nicht erinnert, sondern vielmehr in eine dieser Lehre entgegengesetzte Richtung verwiesen. Man darf dagegen auch nicht einwenden, daß der Zug des Vaters zum Sohne lediglich die Ausgestaltung des Gedankens ist, daß der Sohn nur solche für sich gewinnen kann, die bereits vorher von Gott erwählt und für ihn bestimmt sind; denn wenn es sich nur um diesen Gedanken gehandelt hätte, wäre eine „Ausgestaltung“ überflüssig, resp. störend gewesen. Hat sie der Evangelist dennoch geboten, so kann sie nur ein Ausdruck dafür sein, daß er das Wirken des Vaters nicht in dem des Sohnes aufgehen lassen wollte¹⁾, daß ihm Vater und Sohn bei aller Einheit des Inhalts ihres Wesens (als Licht, Leben und Wahrheit) zwei wirklich verschiedene Subjecte sind (ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, καὶ γὰρ ἐργάζομαι 5,17), die eine

¹⁾ Aus 4,22 folgt, daß der Evangelist von einer vorchristlichen Gotteserkenntniß weiß.

210 Harnack, Ueber das Verhältniß des Vaters des Wortes

verschiedene Weltwirksamkeit haben ¹⁾, und von denen das eine das, was es thut, kraft seiner Selbstherrlichkeit thut, das andere kraft des ihm übertragenen Berufs, der freilich nicht nur die Uebertragung eines Amtes ist, sondern die Heiligung der Person. Die Menschen sollen den Sohn ehren wie sie den Vater ehren (5,23); aber der Sohn ist trotzdem der Weinstock und der Vater der Gärtner (15,1) ²⁾.

Es ist gewiß eine irrige und dazu noch ganz hohle Anschauung, auf Grund deren behauptet wird, das Bewußtsein Jesu, wie es im 4. Evangelium vorgestellt wird, sei ein einfach menschliches. Aber es scheint mir kaum minder irrig, zu behaupten, das Bewußtsein Jesu in unserem Evangelium sei das göttliche oder ein göttliches. Was dieses Bewußtsein für die neutral-psychologische Betrachtung ist, hat der Evangelist überhaupt nicht gesagt. Daß er absichtlich schillernde Begriffe eingeführt und auch für seine christologische Betrachtung der Theorie von dem dreifachen Schriftsinn gehuldigt hat — ob er ihr sonst huldigt, lasse ich hier dahingestellt —, hat sich uns nirgends ergeben. Ebenso wenig führt vom 19. Verse des 1. Capitels ab irgend etwas darauf, daß er auf die Identificirung von Jesus und einem irgendwie gefaßten „Logos“ Gewicht legt. Wir haben vielmehr gesehen, daß er Ausführungen bietet, die dieser Identificirung direkt entgegenstehen. Eine Stelle im Evangelium, wo sie sich als die natürliche Erklärung resp. Ergänzung des Selbstzeugnisses Jesu bietet, habe ich nirgends gefunden ³⁾. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich be-

¹⁾ Der Vater redet direkt zu Johannes dem Täufer 1,33; er liebt die Welt 3,16; er weckt die Todten auf 5,21; er hat zu Moses geredet 9,29; die Sprüche im Alten Testament sind seine Sprüche 10,34 f.; er liebt die Jünger Jesu 16,27 und erhört von sich aus die Gebete 16,23, 26; 9,31 u. f. w.

²⁾ Hier tritt die volle Selbständigkeit des Wirkens des Vaters in der Welt noch einmal besonders deutlich hervor (B. 2): πάν κλημα ἐν ἐμοὶ μὴ φέρον καρπὸν αἶρει αὐτό, καὶ πάν τὸ καρπὸν φέρον καθαιρει αὐτό ἵνα καρπὸν πλείονα φέρει.

³⁾ Die Ausleger haben sie an vielen Stellen gefunden. Um sie zu widerlegen, müßte man eine fortlaufende Erklärung des Evangeliums geben. Hier

haupte, daß es (nie) Jemandem in den Sinn gekommen wäre, den johanneischen Christus mit dem alexandrinischen oder mit irgend einem personificirten göttlichen Logos zu identificieren, wenn diese Identificirung nicht im Prologe vollzogen wäre. Man wird noch mehr sagen dürfen: man hätte die nicht zu widerlegen vermocht, welche (unter der Voraussetzung, daß dem Evangelium der Prolog fehlt) gezeigt hätten, daß das Evangelium die Identificirung Jesu mit dem Logos nicht zulasse. Der Weltheiland, der uns in dem Evangelium entgegentritt, mag er nun „Menschensohn“ oder „Sohn“ oder „Gottessohn“ genannt werden, ist nicht von der Welt, sondern aus Gott; aber er wäre nicht „Menschensohn“, „Sohn“ und „Gottessohn“, wenn er nicht geboren wäre d. h. Mensch wäre. Er offenbart den Vater durch seine Worte, seine Reden, seine Person und verlangt, wie Gott geehrt zu werden, da er mit ihm eins ist. Aber seine Beziehung zu Gott ruht auf dem Willen des Vaters, auf seiner Begabung und Willenseinheit mit dem Vater. Eben deshalb mußte man ihn als Menschen bezeichnen.

Aber in heiliger Ehrfurcht hat der Evangelist dies nie unzweideutig ausgesprochen, weil er verlangt, daß dieser Heiland nur nach dem Geist und dem Leben erkannt und beurtheilt werde, die von ihm ausgehen. Nur so erkennt er ihn selber. Indem der Evangelist auf dieser Position verharret, muß er jedem Hellenen und allen denen, die wie sie forschen und fragen, völlig unverständlich bleiben. Hat er doch die Hauptfrage nicht rund beantwortet, ob dieser Jesus „Gott“ oder „Mensch“ ist. Für ihn war es nicht die Hauptfrage, ja, in dieser strengen Fassung, überhaupt keine Frage; denn er stand in der jüdischen Ueberlieferung. Diese aber kannte ein Wesen, für welches jene dilemmatische Frage im strengsten Sinn auch nicht existirte — den Messias. Gewiß hat der Evangelist das,

muß es genügen, gezeigt zu haben, daß die wichtigsten Stellen, nämlich die des Selbstzeugnisses Jesu, eine solche Erklärung oder Ergänzung nicht verlangen. Am wenigsten kann man sie 16,28—29 finden (O. Holtmann, S. 85: „Der Logos als zeitweilige Schranke zwischen Gott und den Gläubigen, darum auch Christus zeitweilige Schranke“); man mußte denn den Gedanken, daß der Vater größer ist als der Sohn und daß die Gläubigen in unmittelbare Gemeinschaft mit Gott treten sollen, für „alexandrinisch“ halten.

Only in Prologue
icon of Jsh Christ identical with
the Person of the Logos

not allow
Weltheiland
World Saviour

Ehrfurcht = awe
unzweideutig = unambiguously
verlangt = desires
beurtheilt = judged

212 Harnack, Ueber das Verhältniß des Prologs des vierten

was der Messias in seiner Beziehung zu Gott und als Vertreter Gottes ist, auf Grund der Erkenntnis Jesu Christi in einer Weise gefaßt, die die jüdische messianische Dogmatik tief unter sich ließ; aber die Grundform der Vorstellungen vom Messias hat er beibehalten. Er hat nicht gesagt, wie kommt der Messias zu Stande und was ist er der Konstitution seines Wesens nach, sondern er hat nur gesagt, was bringt der Messias. Weil er aber erkannt hat, daß der Messias Jesus das selbst ist, was er bringt, daß er also vor Allem sich selbst bringt, und weil er deshalb diesen Messias als das offenbare göttliche Licht, Leben und Wahrheit schildert und zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit mit aller Klarheit zum Ausdruck bringt, daß nur die Person die Person befreit —, geht er scheinbar auf das Gebiet der Frage nach der Konstitution und dem Wesen dieses Jesus-Messias über. Allein es ist nur scheinbar, oder vielmehr: er versteht unter der Frage nach dem Wesen nicht das „natürliche“ Wesen. (Überall versagt das Evangelium von c. 1, 19 an, wo man es nach dem „natürlichen“ Wesen Jesu befragt.) Sein Verfasser hat die Frage wohl gefannt, aber gerade die Weise, wie er sie 10, 33—38 beantwortet hat (s. oben S. 196), zeigt, daß er sich nicht von seiner Position abdrängen lassen wollte. Die Antwort, die er giebt, ist für Jeden, der von außen herantritt und wirklich über Konstitution und Wesen Aufschluß begehrt, völlig unbefriedigend. Sie ist „schillernd“, wenn man sie hellenisch auffaßt oder mit hellenischen Voraussetzungen an sie herantritt. Aber sie ist befriedigend, wenn man an den Begriff des Messias denkt und wenn man aus dem Rahmen der religiösen Betrachtung nicht heraustritt. Beides fällt wirklich bis zu einem gewissen Grade zusammen. Die Religion sucht nach einem faßbaren Heiland, an dem sie Gottes gewiß wird und durch den sie Gottes Wirkung erfährt; alles Übrige ist ihr gleichgiltig. Auch die, welche einen Messias erwarteten, blickten nach einem Menschen aus, der in Kraft Jahveh's das Reich Jahveh's verwirklichen sollte. In diesem Sinne ist der religiöse Standpunkt des Evangelisten die verwirklichte, durch die Erkenntnis Jesu Christi entwickelte, gereinigte und zur absoluten Religion erhobene Hoffnung Israels. Der Evangelist konnte sich deshalb keine höhere

in Jesus Zeit
Humanity
John does not take
a stand,
Only on what brings
the Messiah

John 19-21 tells
where one examines
the "natural" existence
of Jesus

"colorful"
rewarding, satisfactory
view

Aufgabe stellen und hat sich keine höhere Aufgabe gestellt, als den Glauben zu erwecken, Jesus sei der Messias, der Sohn Gottes. Aber freilich verstand er unter „Messias“ extensiv und intensiv etwas ganz anderes, als was die Juden unter diesem Begriff verstanden.

2.

Aber das Evangelium wird durch den Prolog eröffnet. Wir haben bisher von ihm abgesehen und müssen uns ihm nun zuwenden.

Zunächst — das, was den Prolog mit dem Evangelium verbindet, was jede Abtrennung desselben vom Evangelium unmöglich macht, ist die Übereinstimmung in einer großen Anzahl von entscheidenden Begriffen und darum in der theologischen Weltanschauung. Den Versuchen, den Prolog abzutrennen oder große Partien aus ihm auszuscheiden, wird man daher entgegenzutreten müssen, so schwierig auch die Bestimmung seines Verhältnisses zum Ganzen sein mag.

constant
Analysis

Daß die fünf ersten Verse des Prologs sich weder aus dem N. T. noch aus der Litteratur des späteren palästinensischen Judenthums erklären lassen, ist in neuerer Zeit von mehreren ausgezeichneten Gelehrten aufs gründlichste gezeigt worden ¹⁾. Der Logos, der hier eingeführt wird, ist der Logos des alexandrinischen Judenthums, der Logos Philo's. Nichts steht in diesen Versen, wenn man auf die Begriffe als einzelne blickt, was nicht auch ein jüdischer Philosoph Alexandriens hätte schreiben können ²⁾, und andererseits — es ist uns schlechthin unbekannt, daß um das Jahr 100 irgend ein Anderer als ein alexandrinischer Philosoph so schreiben konnte ³⁾.

Philo's Logos

Concept

Der Evangelist beginnt also den Prolog, indem er den

¹⁾ Siehe besonders Réville und G. Holtmann, a. a. O. S. 34, wo indeß nicht alle aufgeführten Parallelen gleich schlagend sind.

²⁾ Von der majestätischen Form, die nur einem Genius gelingen konnte, ist natürlich abzusehen. Ueber die Auswahl und eigenthümliche Anordnung des hier Gebotenen s. unten.

³⁾ Namentlich der 3. Vers macht den alexandrinischen Ursprung zweifellos.

alexandrinischen Logosbegriff an die Spitze stellt und, wie das Folgende beweist, diesen Begriff fortführt, ihn zum Subjekt der Erzählung macht. Es fragt sich, wie er ihn fortführt und wie weit er ihn festhält. Um dies zu erkennen, ist eine Analyse des Prologs erforderlich.

Logos as subject

Den wichtigsten Fingerzeig für das Verständnis des Prologs giebt die Vergleichung seines Anfangs und Schlusses:

1.1 + 1.18

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος· οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.

Θεὸν οὐδεὶς ἐώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεός¹⁾ ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

Der Eingang erzählt, daß der Logos „Gott“ ist und im Anfang alles Seins — d. h. vor allem Sein — in einer lebendigen Beziehung zu Gott gestanden hat. Der Schluß setzt 1) an die Stelle des unsichtbaren Logos den sichtbaren deus unigenitus (oder den filius unicus), 2) an die Stelle des Ausdrucks „lebendige Beziehung zu Gott“, das „in den Schooß des Vaters zurückkehren und dort weilen“, 3) an die Stelle der Aussage über ein überweltliches, für das menschliche Auge und den menschlichen Sinn unzugängliches Mysterium die Mittheilung, daß die Erkenntniß des göttlichen Wesens nun zugänglich geworden ist. Augenscheinlich ist der Eingang bereits in Hinblick auf diesen Schlußvers geschrieben, und wenn der Verfasser mit ihm abschließt, um nun zur Erzählung der Geschichte des Wirkens Jesu überzugehen, so ist offenbar, daß er mit der Substitution des 18. Verses für die Verse 1 u. 2 die Absicht, die er mit dem Prolog gehabt, erfüllt hat.

Obviously

Allein der 18. Vers ist für sich nicht verständlich; denn das absolute „ἐξηγήσατο“ weist auf den 17. Vers zurück, und eine Untersuchung des Verhältnisses der beiden Verse zeigt, daß der zweite die Begründung des ersten bringt, obgleich er ajyndetisch angereicht ist und obgleich er — was übrigens bei Begründungen nichts Auffallendes ist — den Begriff, auf den es ankommt, erst in seiner vollen Größe enthüllt. Daß nun der 17. Vers seinerseits wieder zur Begründung des 16. und dieser zur Begründung des

¹⁾ Die VA. ist hier bekanntlich schwankend.

14. dient, kann hier zunächst außer Betracht bleiben. Der 17. Vers enthält die Mittheilung, daß die Gnade und die Wahrheit — d. h. die volle Gotteserkenntnis, die nach Inhalt und Form dem Gesetz gegenübersteht — durch Jesus Christus geworden sei. Sie konnte aber nur durch ihn (uns) werden, weil nur eine Selbstmanifestation Gottes menschlichem Sinn die Erkenntnis Gottes enthüllen konnte und Jesus Christus als $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ diese Selbstmanifestation ist ¹⁾. Der Schlußgedanke des Prologs lautet also: Eine geschichtliche Person wie Moses, Jesus Christus, hat die volle Gotteserkenntnis, welche nach Form und Inhalt dem Gesetz gegenübersteht, offenbart und auf Erden zu Bestand gebracht; er ist — weil nie ein Mensch Gott geschaut hat — der einzig und innigst mit Gott, von dem er stammt, verbundene „Gott“, zu dem er zurückgekehrt ist und bei dem er weilt.

Diese Schlusssausführung des Prologs ist wirklich wie Überschrift so Thema des folgenden „Evangeliums“. Wie in ihr nicht mehr vom Logos die Rede ist, so auch nicht im Evangelium; was sie aber behauptet, wird wirklich in der folgenden Geschichtserzählung ausgeführt ²⁾.

Sieht man genau zu, so enthält sie in sich bereits eine Begründung des „ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ “, die jede andere Begründung überflüssig zu machen scheint. Steht es fest, daß Jesus Christus die vollkommene Gotteserkenntnis gebracht hat, so folgt aus dem Obersatz: „ $\theta\epsilon\acute{o}\nu$ οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε“, mit strenger Nothwendigkeit, daß er selbst „ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ “ ist, und da er nicht „ \acute{o} $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ “ sein kann, weil

¹⁾ Man erkennt hier leicht, warum die \mathcal{VA} . $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ auch aus inneren Gründen der anderen \acute{o} $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ $\upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma$ vorzuziehen ist, zumal da auch der Schluß des Evangeliums das „ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ “ wiederum bringt (20,28). In der \mathcal{VA} . \acute{o} $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ $\upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma$ müßte man jedenfalls eben dies Moment ausdrücklich erst betonen, was in der andern \mathcal{VA} . als das entscheidende sich selber bietet, d. h. man müßte jenen Ausdruck so erklären, als stünde $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$.

²⁾ Man beachte, daß der Schluß des Evangeliums \mathcal{C} . 20,28 das „ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ “ und \mathcal{B} . 31 „ \acute{o} $\upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma$ τοῦ $\theta\epsilon\acute{o}\upsilon$ “ bringt. Eine korrektere Zusammenfassung beider Ausdrücke läßt sich nicht denken, als „ $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ “.

1.17

1.17

Theme

Reason

er geschichtliche Person ist, so muß er „θεός μονογενής“ sein ¹⁾. Also sind die Verse 17 u. 18 in sich geschlossen.

Aber der Verfasser scheint in dem Prolog die Nothwendigkeit empfunden zu haben, die er sonst nirgends in seiner Geschichtserzählung empfunden hat, nachzuweisen, wie es möglich ist, daß dieser Jesus Christus θεός μονογενής ist. Sonst will er überall nur zeigen, daß er es ist; hier scheint er einen Nachweis geben zu wollen, warum er es ist. Es genügt ihm nicht, auf Grund des Selbstzeugnisses Jesu, seiner Worte und Werke, zu zeigen, daß er aus Gott und nicht von der Welt ist, sondern er antwortet, wie es scheint, auf die Frage: „Wie kann das zugehen?“ — mag diese Frage nun von solchen erhoben sein worden, welche den Thatbestand glauben oder ihn bezweifeln. Dem Nachweise, wie es zugehen kann, scheinen die Verse 1—5 u. 9—14 zu dienen. Man beantwortete in der christlichen Gemeinde dieselbe Frage mit den Worten: „Heiliger Geist ist auf die Mutter Jesu gekommen und Kraft des Höchsten hat sie überschattet; darum ist der von ihr Geborene heilig und Sohn Gottes“. Diese Antwort hat unseren Verfasser, scheint es, nicht befriedigt. Er geht weiter zurück, knüpft an einen bekannten und geläufigen Begriff an, aber bildet ihn entscheidender Weise um. Es wird jedoch später festzustellen sein, ob das, was wir hier als scheinbares Motiv bezeichnet haben, das wirkliche gewesen ist.

Daß es sich um einen bekannten und geläufigen Begriff handelt, zeigt die Art der Einführung, und daß es sich um eine Umbildung handelt, lehrt die Ausführung. Die Einführung: nicht auf ὁ λόγος liegt der Ton, sondern auf ἐν ἀρχῇ ἦν, auf πρὸς τὸν θεόν und auf θεός. Nicht daß es einen Logos giebt, will er sagen,

¹⁾ In diesem Ausdruck liegt ein dreifaches: 1) das göttliche Wesen, 2) die Unterschiedenheit von Gott und die geschichtliche Erscheinung, 3) die Einzigartigkeit. Das göttliche Wesen folgt aus der ἐξήγησις der ἀλήθεια, die nach dem Evangelium Licht, Leben und alle Güter einschließt; die geschichtliche Erscheinung ist eine Thatfache; die Einzigartigkeit folgt daraus, daß er selbst Moses weit hinter sich läßt. Bestritten wird allerdings — und es gilt dies auch für den Ausdruck ὁ υἱός μονογενής —, daß der Ausdruck die geschichtliche Erscheinung involvirt. Aber man kann weder im Prolog noch im Evangelium eine Stelle nachweisen, nach der Jesus Christus als Sohn Gottes außerhalb seiner geschichtlichen Erscheinung betrachtet wird; siehe auch zu V. 14.

sondern was von diesem Logos gilt. Nicht an solche richtet er sich, die darüber aufgeklärt werden sollen, daß ein Logos da ist, sondern an solche, die ihn voraussetzen, die aber hören sollen, was er ist. Wer den Prolog aufmerksam liest, wird nicht finden, daß hier eine neue Lehre gebracht werden soll — etwa die, daß es einen Logos Gottes giebt, der erschienen ist —, sondern er wird erkennen, daß der Verfasser ein dreifaches von dem bekannten Logos aussagt: 1) daß er θεός ist und ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν war, 2) daß das Verhältniß des durch ihn geschaffenen Kosmos zu ihm, dem erschienenen, dem Leben und Licht, kein harmonisches, ungetrübtes gewesen ist. 3) daß er Fleisch geworden ist. Um diese drei Aussagen handelt es sich für ihn. Indem er sie durchführt, gewinnt und rechtfertigt er einerseits die These, auf die es ihm ankommt, daß Jesus Christus μονογενὴς θεός ist, und scheint sich andererseits gegen die Vorstellungen solcher zu richten, die in Jesus den Logos Gottes zwar anerkennen, aber sein Wesen als Gott von Art verkennen ¹⁾, sein Verhältniß zum Kosmos nicht durchschauen ²⁾ und das θεός ἐν σαρκί auflösen ³⁾.

Eine kurze Analyse des Prologs soll dies bestätigen. Es ist oben gesagt worden, daß in den fünf ersten Versen nichts stünde, was nicht ein alexandrinischer Jude schreiben konnte. Dies ist gewiß, aber ebenso gewiß ist auch, daß das, was hier aus der Logoslehre geboten wird, eine Auswahl ist, die bereits in Hinblick auf Jesus Christus getroffen ist, eine eigenthümliche Anordnung der Begriffe zeigt, und deshalb schwerlich so von einem beliebigen Anhänger der Logoslehre getroffen worden wäre. Nachdem der Verfasser gesagt hat, was vom Logos in seinem Verhältniß zu Gott und zur Zeit gilt, hebt er hervor, was in seinem Verhältniß zur Welt gilt. Nichts, was geworden ist, ist ohne ihn geworden ⁴⁾. Diese negative Wen-

¹⁾ Indem sie ihn für ein bloßes himmlisches Wesen, einen Kon halten.

²⁾ Indem sie eine natürliche Harmonie zwischen ihm und dem Kosmos, resp. den ἰδιόις, voraussetzen.

³⁾ Indem sie den λόγος (den ἄνω Χριστός) und den Jesus spalten; siehe den 1. und 2. Brief.

⁴⁾ Das ἢ γέγονεν auf das Folgende zu beziehen, verwickelt in unlösbare Schwierigkeiten.

218 Harnack. Ueber das Verhältniß des Prologs des vierten

derung des positiven Ausdrucks: „πάντα ἐ: αὐτῷ ἐγένετα, ist schwerlich ohne polemische Absicht. Der Verfasser geht nun zur Beschreibung des Verhältnisses des Logos zu den Menschen über: sie haben nicht Leben in sich, sondern in ihm war Leben und dieses Leben war ihr Licht¹⁾. Die Identificirung von Leben und Licht ist der Ausdruck der Anschauung der idealen Größen, die der Evangelist durchweg befolgt und die sich nicht ohne Einfluß des Hellenismus in ihm gebildet hat. Aber zu beachten ist, daß er nicht sagt, das Licht d. h. die Erkenntniß war das Leben, sondern das Leben war das Licht. „Leben“ ist für ihn der entscheidende Begriff, wo „Licht“ ist, da ist auch die Erkenntniß. Gewiß, die Menschen bedürfen auf Erden vor allem des Lichtes — in diesem Gedanken stimmt der Verfasser mit den Hellenisten überein —, aber nur wer das Leben hat, hat das Licht. Diese Ordnung der Begriffe ist der hellenistischen entgegengesetzt. Der Logos ist das Licht. Das Geschaffene hat nicht nur seinen Ursprung durch ihn empfangen, sondern wird von ihm durchleuchtet. Hier aber hebt das tragische Verhältniß an. Das Licht scheint²⁾ in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht ergriffen (festgehalten)³⁾.

Der erste Ruhepunkt im Prolog ist hier zu suchen. Nicht

¹⁾ Das Imperfektum ist noch immer das der Erzählung.

²⁾ Der Wechsel des Tempus, aber überhaupt der Gebrauch der Tempora hat den Auslegern große Schwierigkeiten gemacht. Soll die vormenschliche Wirkksamkeit des Logos in der Welt bezeichnet werden? Wo fängt sie an und wo hört sie auf? Die zutreffendste Lösung im Sinne des Evangelisten scheint mir die zu sein, daß er, sofern er an die erleuchtende Wirkksamkeit des Logos denkt, bereits immer schon die menschliche Wirkksamkeit im Auge hat, aber sie sub specie aeternitatis betrachtet. Wie es in jenen Sphären kein Oben und kein Unten giebt, so auch kein Vorher und Nachher. Hätte aber der Evangelist ein wirkliches, selbständiges Gewicht auf den Gedanken gelegt, daß der Logos erstens vor der geschichtlichen Erscheinung, zweitens ἐν σαρκί gewirkt habe, so hätte er sich wahrscheinlich anders ausgedrückt. Statt dessen geht er in einer majestätischen Schilderung aus der Ewigkeit und von der Welterschöpfung zur geschichtlichen Wirkksamkeit des Logos, der Jesus Christus ist, über. Ihm strahlt aus der Wirkksamkeit dieses Christus das Licht ebenso über die Vergangenheit wie über die eigene Gegenwart (B. 18: ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς). So beurtheilt scheint mir das Präsens φαίει: in B. 5 besonders charakteristisch. Der Verfasser sagt nicht nur aus, was in der Vorzeit der Fall war, noch was

Not
Light → Light
but
Life - Light

eine Geschichte hat der Verfasser erzählt — etwa wie der Logos aus Gott hervorgegangen ist, was er vorher und nachher gethan hat, u. i. w. —, sondern einen bekannten, aber unbestimmten Begriff eines Wesens hat er bestimmt, und er hat ihn so bestimmt, daß dieses Wesen immer concreter erschien. Er ist 1) von Ewigkeit, 2) πρὸς τὸν θεόν, 3) θεός, 4) Schöpfungsmittler, 5) Inhaber von „Leben“, 6) als solcher das Licht der Menschen. Nun erst am Schluß tritt eine geschichtliche Aussage ein: „(er scheint als das Licht in der Finsterniß) und die Finsterniß hat ihn nicht ergriffen“. Sofort wird nun von dem geschichtlichen Vorläufer Jesu, Johannes, gesprochen (V. 6—8), so daß schon hier kein Zweifel darüber sein kann, wer unter dem näher bestimmten Wesen gemeint ist und inwiefern sich das bewahrheitet, daß die Finsterniß ihn nicht ergriffen hat.

Das Einzelne der Verse (6—8) kann hier übergangen werden. Zu beachten aber ist der Contrast zwischen: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεός ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν und Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης · οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν. Daß hier Absicht vorliegt, vielleicht polemische, läßt sich nicht verkennen. Vers 9 greift auf Vers 5 zurück. Im ersten Theil des Prologs sollte das unbestimmte Wesen „ὁ λόγος“ immer concreter erscheinen; nun soll der Satz: τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν, seine concrete Bestimmtheit erhalten. Es geschieht das 1) durch Fixirung des Zeitmoments: damals als Johannes predigte, war das wahrhaftige Licht im Begriff zu kommen, ja es war bereits gegenwärtig, 2) durch nähere Bestimmung des Begriffs σκοτία: er wird genauer präcisirt als „Welt“, und zwar als die durch den Logos geschaffene Welt und als die wider ihn sich verstockende „Welt“. Eine nähere Bestimmung geschichtlicher Art

zur Zeit des geschichtlichen Wirkens Jesu sich ereignete, sondern was noch eben zutrifft. Er bindet Plusquamperfektum, Perfektum und Gegenwart zusammen. Er kommt in seiner Schilderung V. 1—14 nicht der Gegenwart immer näher, sondern dem Concretum, welches er von Anfang an im Auge hat.

³⁾ Wider die Deutung des οὐ κατέλαβεν als „nicht überwältigt“ spricht das οὐκ ἔγνω des 10. und das οὐ παρέλαβον des 11. Verses. Auch ist sprach-

220 Harnad, Ueber das Verhältniß des Prologs des vierten

endlich ist es, wenn dann noch hinzugefügt wird, daß er in sein Eigenthum gekommen ist, d. h. zu dem Volke Israel. Aber die Tragik des Erfolges erscheint nur verstärkt: die Seinen nahmen ihn nicht auf. Der allgemeine Satz: τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει: καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. hat also seine concrete Präzisierung in den Sätzen empfangen, daß der, von dem Johannes als dem Lichte gezeugt hat, in die durch ihn geschaffene Welt gekommen ist, aber mit dem tragischen Erfolg, daß die „Welt“ ihn nicht erkannt hat, und daß er sogar von dem Volke des Eigenthums verworfen worden ist.

Aber nur diesen Mißerfolg zur Aussage zu bringen, hätte den Thatsachen nicht entsprochen. Der Verfasser fügt deshalb bei, daß bei einigen ein herrlicher Erfolg die Frucht des Kommens gewesen ist. Die, welche meinen, es handle sich im Prolog bis zu Vers 14 um den „λόγος ἄσαρκος“, gerathen angeichts der Verse 12 u. 13 in besondere Schwierigkeiten. In Wahrheit zeigen eben diese Verse, daß der Verfasser keine fortlaufende Geschichte des Logos erzählen wollte, sondern sagen, wer er ist und welches Verhältniß der erschienene Logos zur Welt hat. So ergänzt er denn den tragischen Erfolg durch die Erklärung, daß das Kommen des Logos in die Welt den Gläubigen die Kindschafft gebracht habe, die sie durch eine Geburt aus Gott ¹⁾ erwerben ²⁾. Damit ist der zweite Ruhepunkt im Prolog gewonnen. Aber nun soll drittens das, was schon längst stillschweigend vorausgesetzt war, zur deutlichen Aussage kommen. Nachdem der, der als Logos bekannt ist, nach Wesen und Wirkung bezeichnet worden ist, soll er nach seiner geschichtlichen Erscheinung, die von Anfang an dem Verfasser vorschwebte, bestimmt werden. Paradox waren schon die Aussagen von Vers 9 ab, wenn man an den geläufigen Logosbegriff denkt;

lich die Übersetzung kaum möglich; endlich empfiehlt sie sich auch deshalb nicht, weil sie ἡ σκοτία zu einem Activum macht.

¹⁾ Man beachte das „ἐκ“, s. oben S. 208.

²⁾ Näheres über die Verse 12 u. 13 gehört nicht hierher. Die vorlänonische WA. δὲ ... ἐγεννήθη entspricht dem johanneischen Sprachgebrauch nicht ganz und ist daher, obschon sie höchst wahrscheinlich dem Justin bekannt war, wohl zu verwerfen.

Präzisierung? clarifizierte

2100 Point

denn wie kann dieser Logos in die Welt „kommen“, und wie können ihn die Seinigen nicht aufnehmen? Aber das Paradoxeste folgt nun: „Und der Logos wurde Fleisch“. Der Verfasser sagt nicht „er war Fleisch“ oder „er wurde Mensch“. Jenes sagt er nicht, weil der Logos nicht immer Fleisch gewesen ist, dieses nicht, weil „Fleisch“ der stärkere Gegensatz zu „Logos“ ist. Aber das ἐγένετο ist nicht so zu verstehen, daß er nun erst von dem „λόγος ἄσαρκος“ zu dem „λόγος ἐνσαρκος“ übergeht, sondern die geschichtliche Tatsache, die in ihren Wirkungen schon von Vers 5 ab ins Auge gefaßt war, wird nun besonders hervorgehoben.

Der Logos ist wirklich Fleisch geworden und hat unter uns gezeltet. Hatte der Verfasser in Vers 12 u. 13 von der subjektiven Folge gesprochen, welche die Erscheinung für die Gläubigen hatte, so feiert er hier die Erscheinung selber, bevor er ihren Ertrag für uns noch einmal zum Ausdruck bringt: „Wir schauten seine Herrlichkeit, nicht die Herrlichkeit des „λόγος“, sondern die Herrlichkeit des „λόγος ἐν σαρκί“. Daß diese „δόξα“ qualitativ die göttliche ist, liegt schon im Namen; aber weil sie an einem Menschen erschaut worden ist, wird sie beschrieben als die δόξα eines Eingeborenen vom Vater her. Nur in der Form eines Gleichnisses führt der Verfasser den Begriff der Sohnschaft ein, und er führt ihn erst ein, nachdem er über die irdische Erscheinung keine Zweifel gelassen¹⁾. In den Worten: „πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας“ liegt der Übergang von dem objektiven Eindruck zum subjektiven Erfolg. Der Erschienene ist voll Gnade und Wahrheit (d. h. vollkommene Gotteserkenntnis = πῶς). Dieser Thatbestand, der in dem, was die Person ist, seine objektive Begründung hat, bestätigt sich subjektiv: „denn aus seiner Fülle haben wir alle empfangen und zwar Gnade in immer höherem Maße“ (V. 16)²⁾. Aus seiner Fülle haben wir sie em-

¹⁾ Daß μονογενής υἱός in Vers 14 nur als Gleichniß eingeführt ist, darüber sollte kein Zweifel sein. Man könnte aber wohl annehmen, daß es den Begriff ὁ μονογενής υἱός (V. 18) einleiten sollte und daß sich der auffallende Artikel „ὁ“ hier aus dem vorhergegangenen Gleichnisse erklärt. Leicht ist aber diese Annahme nicht; eben deshalb ist die *ἡ* μονογενής θεός vorzuziehen.

²⁾ Den zwischenliegenden Vers 15, der als Parenthese zu verstehen ist, lasse ich bei Seite. Er ist eingeschoben — aus demselben Grunde wie die Verse

Εγένετο =
→ 1.5-1.13 - in mind

In the words - "full of grace and truth" lies the transition from the objective impression to the subjective success.

Light

pfangen; denn durch Moses wurde (nur) das Gesetz gegeben; aber durch Jesus Christus wurde (uns) die Gnade und die Wahrheit.

Nun erst ist der Name, der vom ersten Verse an über dem Prologe schwebte, der Name Jesu Christi, enthüllt. Der Verfasser ist wie ein Mytagoge verfahren. Indem er die enthüllte Wahrheit feiert, hat er den, der sie gebracht hat, in stufenmäßigem Gange enthüllt, nicht indem er seine Geschichte erzählte, sondern indem er immer deutlicher ihn als den, der er ist, und der als geschichtliche Person bekannt ist, vor die Seele stellte. „Fragst du, wer er ist — er heißt Jesus Christ“. Zugleich aber liegt eine bemerkenswerte Wendung in dem Fortgang der Ausführung darin, daß er von Vers 14 ab die Aussagen über die Person, die in der ersten Hälfte als Behauptungen vorgetragen waren, nun aus dem subjektiven Eindruck und Erfolg begründet. Er schließt mit dem Zeugniß, welches wir bereits oben zusammengefaßt haben: Eine geschichtliche Person wie Moses, Jesus Christus, hat die volle Gotteserkenntniß, welche nach Form und Inhalt dem Gesetz gegenüber steht, offenbart und auf Erden zu Bestand gebracht; er ist — weil nie ein Mensch Gott geschaut hat — der einzig und innigst mit Gott, von dem er stammt, verbundene „Gott“, zu dem er zurückgekehrt ist und bei dem er weilt. — Damit ist das Thema der Geschichtserzählung erreicht. Vom Logos aber ist in diesen entscheidenden Versen nicht mehr die Rede, sondern von Jesus Christus, dem *μονογενὴς θεός*.

3.

Welche Resultate ergeben sich aus der Analyse des Prologs im Vergleich mit der des Evangeliums?

1) Unmöglich kann der Evangelist der Erste gewesen sein, der den Logosnamen für Jesus (resp. für den Messias) gebraucht hat, vielmehr muß er ihn als eine verständliche, resp. gebräuchliche

6 bis 8 —, um das „Jesus Christus“ des 17. Verses vorzubereiten. Was der Käufer in der Geschichte bedeutet mit seinem Zeugniß: „Dieser ist es“, das bedeuten die Verse 6—8 u. 15 in der Ökonomie des Prologs.

Bezeichnung vorgefunden haben ¹⁾. Andernfalls erklärt sich die Art seiner Einführung nicht ²⁾.

2) Blickt man auf die Ausführungen im Prolog, so ergeben sich drei Möglichkeiten in Bezug auf die Wahl des Ausdrucks. Er kann gewählt sein, entweder um hellenistische Leser in das Verständnis der Person Jesu Christi, des Sohnes Gottes, einzuführen (sie für dieses Verständnisses vorzubereiten), oder um eine falsche Auffassung der Gleichung „Jesus Christus = Logos“ zu berichtigen, oder um die Lehre von dem aus Gott geborenen präexistenten Jesus Christus durch objektive Begründung sicher zu stellen. Die beiden ersten Möglichkeiten schließen sich nicht aus, sondern liegen sich, zumal da die Bezeichnung „ὁ λόγος“ für Christus bekannt war, so nahe, daß man sie in Eins zusammenfassen darf. Beide lassen sich aus dem Prolog als Zwecke erweisen. Stellt man sich auf den Standpunkt eines hellenistischen Lesers, so steht nicht, wie für uns, im Prolog Paradoxes voran, sondern die Entwicklung schreitet umgekehrt von Bekanntem zu Paradoxem; sie hält also einen Gang inne, wie er angemessen ist, wo es sich um Vorbereitung und Einführung handelt. Zugleich aber läßt sich schwerlich verkennen, daß es dem Verfasser darum zu thun ist, die richtige Auffassung vom Logos ans Licht zu stellen in seinem Verhältniß zu Gott und zur Welt sowie in seiner geschichtlichen Erscheinung. Hier müssen Vorstellungen geherrscht haben, die er für bedenklich hielt. Der erste Brief erhebt das über jeden Zweifel. Was die dritte Möglichkeit betrifft, so haben wir sie oben (S. 216) für „scheinbar“ erklärt. Allein sieht man näher zu, so ist sie wirklich nur scheinbar. Hätte der Verfasser die Frage, warum es von Jesus gilt, daß er präexistirter, aus Gott geborener Sohn ist, objektiv beantworten

¹⁾ So richtig D. Holzhmann, a. a. O. S. 91, Weizsäcker a. a. O. S. 531.

²⁾ Weizsäcker (S. 532 f.) und H. Holzhmann (Handcommentar S. 32) meinen einräumen zu müssen, daß den Christen die Uebertragung des Logosnamens auf Jesus und damit die Annahme der Logoslehre überhaupt dadurch erleichtert war, daß die evangelische Verkündigung „ὁ λόγος τοῦ θεοῦ“ hieß. Das ist möglich; allein beweisen läßt es sich nicht. In dem 4. Evangelium wenigstens ist keine Verbindungslinie zwischen dem persönlichen Logos und dem Logos als Gnadenbotschaft Gottes (evangelische Verkündigung) gezogen.

224 Harnad, Ueber das Verhältnis des Prologs des vierten

wollen, so hätte er die Ausführung nicht so schließen können, wie er es Vers 14—18 thut. Außerdem richtete er sich an solche, die den Begriff des Logos voraussetzten und ihm entgegentrugen. Also nicht die objektive Begründung war controvers, sondern das Subjekt, um das es sich handelte, war nicht sicher und zutreffend bestimmt. Endlich giebt der Verfasser in dem Evangelium nirgendwo eine „objektive“ Begründung der Sohnschaft Jesu aus Gott, obgleich er eine Begründung giebt. Er giebt nur die Begründung, die er Vers 16—18 als Schluß seiner Einleitung vorgetragen hat ¹⁾.

Reason

3) Die geläufige Vorstellung vom Logos hat der Verfasser nicht nur verarbeitet und umgestaltet, sondern ihr die Person Jesu Christi als *μονογενής θεός* substituirt. Die Verarbeitung und Umgestaltung wird zugestanden, und es ist nicht nöthig, viele Worte zu verlieren. Wer den Vater völlig selbständig neben dem Sohn in der Welt wirken läßt, von einem Zuge des Vaters zum Sohne spricht, vom Logos behauptet, er sei Fleisch geworden, der hat die philonische und jede uns sonst bekannte Logoslehre verlassen, resp. sie aufs gründlichste umgearbeitet. Allein damit ist noch nicht genug gesagt. Beachtet man 1) daß der Verfasser Vers 18 nicht sagt: *ὁ λόγος σαρκωθείς ἐξηγήσατο*, sondern *μονογενής θεός (ὁ μονογενής υἱός) ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο*. 2) daß er in seinem ganzen Evangelium nie auf den Logos zurückkommt, sondern vom „Sohne“, „dem Menschensohn“, „dem Gottessohn“ spricht, 3) daß die Unterscheidung von *ὁ λόγος* und *σάρξ* in der Erlöserpersönlichkeit im Evangelium ebenso wenig zu finden ist, wie die Vorstellung der Präexistenz eines *λόγος ἄσαρκος*, 4) daß in dem Evangelium in unbefangener Weise vom *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* im Sinne der Gnadenbotschaft Gottes gesprochen wird ²⁾, so kann man

1)
2) - Doesn't return to Logos

¹⁾ Meint man dennoch, dem Verfasser sei es um eine vernünftige Begründung der Präexistenz und Göttlichkeit Christi zu thun gewesen, so hätte diese für seine eigentliche Darstellung doch keine größere Bedeutung gehabt, als die Theorie von der Jungfraugeburt für die Darstellung des Matthäus und Lucas.

²⁾ Der Versuch von Wendt, Lehre Jesu I S. 306 f., den Logos des Prologs nach den Stellen zu bestimmen, wo im Evangelium *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* vorkommt, scheint mir nicht geglückt.

sich dem Schlusse nicht entziehen, daß der Verfasser sich die Aufgabe im Prolog gestellt hat, dem Logosbegriff den Begriff des Sohnes Gottes, der Gott von Art ist, zu substituieren — nicht so zu substituieren, wie man ein Nichtiges an die Stelle eines Falschen stellt, sondern so, wie man ein Bestimmtes an die Stelle eines Unbestimmten rückt. Ist das Bestimmte gewonnen, so hat man das Unbestimmte nicht mehr nöthig. Für den Metaphysiker, den des 1. und den des 19. Jahrhunderts, freilich ist „Sohn Gottes“ „μονογενής θεός“ der vage Begriff und ὁ λόγος der determinirte; aber daß für den Evangelisten das Umgekehrte der Fall gewesen ist, zeigt der Prolog für sich, das Evangelium für sich und zeigt das Verhältniß, in dem beide zu einander stehen. Auch schließt das Evangelium nicht mit dem Satze: „Damit ihr glaubt, Jesus sei der Logos“, sondern „der Christus, der Sohn Gottes“.

Substituirte the
describable & etc
un-describable.

vague

Jun 20:31

4) Ist es erwiesen, daß der Evangelist dem Logos den Sohn Gottes Jesus Christus substituirt hat, so darf man die johanneische Logoslehre weder eine „Hilfsvorstellung“ nennen, noch gar behaupten, daß die Daten der johanneischen Weltanschauung durch

¹⁾ Aus dem Brief erkennt man, wie konstant die Bezeichnung des Verfassers gewesen ist. Auch hier steht ὁ λόγος (τῆς ζωῆς) voran; auch hier ist nicht τὸ φῶς, sondern ἡ ζωὴ der höchste Ausdruck; auch hier wird der Logosbegriff sofort determinirt: „Das ewige Leben“ — nicht der Logos oder das Licht ist genannt — „war beim Vater“; auch hier endlich schließt der volle Ausdruck: „ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ Ἰησοῦς Χριστός“ die Ausführung ab, und nun heißt Jesus nicht mehr der Logos, sondern, wie im Evangelium, wird von ὁ λόγος τοῦ θεοῦ im neutralen Sinn gesprochen. Dieses merkwürdige Verfahren erklärt sich dann aufs beste, wenn „ὁ λόγος“ in den Kreisen, für die der Verfasser schrieb, die bevorzugte Bezeichnung Jesu gewesen ist, unter der man ihn kannte und feierte, wenn der Verfasser sie gelten ließ, aber doch das Bedürfnis fühlte, sie zu determiniren, um dann selbst nur den determinirten Begriff zu brauchen. Höchst beachtenswerth ist es dabei, daß sich auch in den christlichen Stücken der Offenbarung derselbe Thatbestand findet. Jesus Christus heißt der Sohn Gottes (2,18) und spricht, wie im Evangelium, von seinem Vater (2,27; 3,5. 21); ὁ λόγος (οἱ λόγοι) τοῦ θεοῦ wird in der Regel neutral gebraucht; aber einmal — an entscheidender Stelle — heißt es: καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (19,13). Eine Determinirung war hier nicht nöthig, da sie sich aus dem Zusammenhang von selbst ergab. Als den göttlichen Logos müssen die Leser Jesum gekannt und gefeiert haben.

(x)

226 Harnack, Ueber das Verhältniß des Prologs des vierten

sie in lebendige Verbindung gebracht werden. Es wird aber auch unglaublich, daß die Worte Jesu im Evangelium zum Teil ihren Ursprung in der Logoslehre haben. Eine „Hilfsvorstellung“ ist die Logoslehre nicht, weil sie nirgends zu Hilfe gerufen wird, wo man sie erwartet; sie ist vielmehr dem Verfasser geboten gewesen, und er hat sie benutzt, um zum Heiligthum des Evangeliums zu führen, also wirklich als Einleitung. Hätte ferner die Logoslehre gar die Bedeutung, die Daten der johanneischen Weltanschauung in eine lebendige Verbindung zu bringen, so mußte sie in den Reden Jesu mindestens deutlich vorausgesetzt werden. Das ist aber nicht der Fall; diese verhalten sich vielmehr zu ihr ganz disparat. Damit ist aber auch erwiesen, daß die Reden nicht aus der Logoslehre stammen. Sie reicht genau bis an den Punkt, wo die Bezeichnung des Erlösers als Jesus Christus und als $\mu\omega\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ eintritt. Wie eine Logoslehre aussieht, die wirklich die lebendige Verbindung aller Teile einer Weltanschauung darstellt, das kann man aus den Werken der Apologeten des 2. Jahrhunderts lernen. Aber wie verschieden ist ihre Weltanschauung von der des 4. Evangelisten! Für sie existirt wirklich nur der Logos, und Jesus Christus ist eine seiner Erscheinungsformen — wenn sie es überhaupt für nöthig erachten, diese Erscheinungsform zu nennen. Für den 4. Evangelisten dagegen existirt Jesus, der Christ, der Sohn Gottes. Weil er aus seiner Fülle Gnade und Wahrheit geschöpft hat, weiß er, daß dieser Jesus der Messias von oben ist, $\epsilon\kappa$ $\tau\omicron\upsilon$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$. Weil er das weiß, weiß er auch, daß dieser Jesus war, bevor er wurde. Eben deshalb kann er seinerseits die Spekulation aufnehmen, die Andere begonnen haben und ihn mit dem Logos identificiren. Aber er nimmt diese Spekulation auf, weil er sie — sie berichtigend und umgestaltend — als Einführung in das benutzen kann, was er von diesem Jesus zu predigen und zu verkündigen hat: daß er der Sohn Gottes ist. Gewiß, die johanneische Theologie hat Elemente, die nicht ohne Rekurs auf den Hellenismus geschichtlich verständlich sind; die Art, wie Glauben, Erkennen und Leben verknüpft sind, scheint mir nicht jüdisch; [aber wer die Logoslehre für den Schlüssel zum Verständniß des vierten Evangeliums erklärt, muß zuvor aus den Reden Jesu im Evan-

Logoslehre ist
h. l. p.

Nicht Logoslehre

gelium und den übrigen Reden eine Reihe von Fragen und Problemen abstrahiren, die der Evangelist selbst entweder gar nicht gestellt oder anders als mit Hilfe der Logoslehre beantwortet hat. Er hat sie nicht gestellt, weil ihm die Eigenart des Messias als des himmlischen Menschensohns kein metaphysisches Problem gewesen ist, und weil er das $\epsilon\kappa\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ und die Präexistenz von ihm bezeugen konnte, ohne in philosophische Skrupeln zu gerathen. Von einem „Logosevangelium“ zu sprechen und den Jesus des 4. Evangeliums als „Logos-Christus“ zu bezeichnen, ist daher irreführend. Der Jesus der Apologeten ist der „Logos-Christus“. Sie stehen, in ihrer Zeit beurteilt, auf einem vor der Vernunft haltbaren Standpunkt. „Wenn ihr das Wort den Sohn nennt“, läßt Celsus seinen Juden gegen die Christen sagen, „so stimmen wir euch bei“. Der 4. Evangelist hat aber nicht das „Wort“ den „Sohn“ genannt, sondern er hat Jesum so genannt und hat diese Bezeichnung durch die andere „das Wort“ vorbereitet. Dabei hat er nicht gesorgt, ob alle Züge, die von dem geschichtlichen Jesus gelten und die er selbst anführt, mit dem gewöhnlich vorausgesetzten Inhalt des Begriffs „Logos“ stimmten. Oder stimmt es, daß der Vater dem Sohn später noch größere Werke zeigen wird? daß er neben dem Sohne wirkt und zu diesem zieht? Gewiß nicht; aber alle Züge stimmen damit, daß Jesus selbst „ $\acute{\omicron}\ \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \zeta\omega\eta\varsigma$ “ ist.

5) Jedoch, wird man einwenden, in dem 4. Evangelium stehen die Worte: $\acute{\omicron}\ \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma\ \sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}\ \epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$. Wo sie stehen, ob im Prolog oder in der geschichtlichen Darstellung, ist völlig gleichgültig: sie haben überall dasselbe Gewicht, und dieses Gewicht ist ein absolutes. Wer sie geschrieben hat, der hat in ihnen den Schlüssel zu seiner theologischen Weltanschauung dargeboten; denn die Worte sind so gewaltig, daß sie schlechterdings nicht an die zweite Stelle gerückt werden dürfen. Also ist es a priori gewiß, daß die Theologie des 4. Evangelisten von hier aus zu verstehen ist. Der Monotheismus, der Gegensatz von $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ und $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$, und die Thatfache: $\acute{\omicron}\ \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma\ \sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}\ \epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$, sind dieser Theologie zu Grunde zu legen.

Dieses Apriori erscheint in der That das stärkste Gewicht zu besitzen. Allein bei genauerer Erwägung ist ihm keine Folge zu geben.

— Misleading

Logos is the Son

The Key to theol. worldview

228 Harnad, Ueber das Verhältnis des Prologs des vierten

Wir lesen heute unwillkürlich das 4. Evangelium unter dem überwältigenden Eindruck der dogmengeschichtlichen Entwicklung. Daher ist es für uns selbstverständlich, daß uns das „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“ — und zwar genau in dieser Formulierung — wie der Höhepunkt des Evangeliums erscheint und zugleich wie der Quell eines Stromes, den wir durch die Jahrhunderte verfolgen können und der die lebendige Bewegung des christlichen Gedankens in sich gefaßt hat. Aber wir haben vor Allem die Pflicht, zu untersuchen, was der Satz seinem Verfasser bedeutete. Wichtige dogmengeschichtliche Fortschritte sind bekanntlich öfters aus „versuchten Ideen“ entstanden oder aus Formulierungen, die erst in der zweiten und dritten Hand den Sinn und die Bedeutung erhielten, in der sie dogmengeschichtliche Faktoren wurden, oder die man in einer Weise fructificirte, die ihren Urhebern fern lag. Man denke an den „Menschensohn“ bei Daniel oder an zahlreiche Formulierungen Tertullian's oder Augustin's. Vergleicht man nun den Satz: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο mit dem ganzen Evangelium und mit dem Brief, so bedarf es freilich keines Beweises, daß dem Verfasser der Gedanke, „der Menschensohn ist von Oben gekommen“, „der Sohn ist bei Gott gewesen und von Gott gekommen“, der entscheidende gewesen ist; aber von der besonderen Formulierung: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, läßt sich das nicht sagen. Weder ist sie ihm „die Erklärung“ jenes Gedankens, noch wiederholt er die in ihr liegenden Begriffe (er braucht zum Theil andere), noch verfolgt er sie in irgend einer Richtung, während er andererseits durch seine Prämissen einfach gezwungen war, sie einmal zu formuliren. Aus den Prämissen Jesus Christus ist der Logos und Jesus Christus ist die geschichtliche Erscheinung, die wir geschaut haben, ergab sich das „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“ mit Nothwendigkeit, zumal wenn schon solche vorhanden waren, die die Erlöserpersönlichkeit spalteten, in ihr zwar den Logos anerkannten, aber diesen Logos nicht voll und ganz mit der geschichtlichen Erscheinung identificirten. Nirgendwo zeigt der 4. Evangelist etwas von dem berausenden Eindruck, den die Folgezeit an dem ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο gewonnen hat; nirgendwo bringt er eine Formulierung, die aus diesem Satze geflossen ist. Das Irenäische: „Er ist geworden was wir sind, damit wir würden

Premise

was er ist", liegt nicht in seinem Gesichtskreise. Er kennt einen verwandten Gedanken; aber dieser Gedanke lautet sehr anders: „damit sie Eins seien gleichwie wir; damit die Liebe, mit der du mich liebtest, in ihnen sei und ich in ihnen“.

Aber, wendet man ein, die ganze Unterscheidung von $\epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ und $\epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\upsilon$, von Oben und Unten, von Geist und Fleisch, die der Theologie des Evangeliums zu Grunde liegt — dieser überbrückte und doch nicht überbrückte Dualismus enthält in sich schon das „ $\acute{\omicron}\ \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma\ \sigma\alpha\rho\acute{\epsilon}\ \epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$ “ implicite. Der Dualismus, sagt man, ist philonisch; somit ist in dem Dualismus der Logos mitgesetzt; der Christ constatirt ihn, hebt ihn aber für die Gläubigen eben durch jenen Satz auf. Allein der Dualismus ist an sich nicht alexandrinisch-philonisch, sondern er ist der dem Evangelium selbst zu Grunde liegende Gegensatz von Himmelreich und Irdischem in einer Formulirung, die allerdings nicht ganz ohne Einfluß der hellenistischen Denkweise zu Stande gekommen ist. Aber dieser Einfluß liegt nicht in der Aufnahme von Schulätzen oder in einem erwachten Interesse an der Kosmologie oder an einer kosmologischen Begründung ethischer Probleme¹⁾, sondern in der Vergeistigung und reinen Darstellung der Gegensätze und in ihrer Formulirung vom Standpunkt des nun erst erworbenen Lebens und der vollen Gotteserkenntniß aus. Hierauf haben aber Sprüche Jesu wie der Matth. 11,27 unzweifelhaft auch aufs bedeutendste eingewirkt, und ich fürchte, die Frage ist eine höchst subtile, was der Verfasser in dieser Beziehung den Worten Jesu und was er der hellenistischen Luft, die er geathmet hat, verdankt. Ich vermuthe auch, die Abschätzung dessen, was jedem Faktor gebührt, könnte den hellenistischen Einfluß kleiner erscheinen

*From standpoint of the Now
/ acquired life and from the goal
- knowledge of God*

¹⁾ Weizsäcker spricht S. 533 von der „philosophischen Gotteserkenntniß“, die dem Evangelisten als willkommene Ergänzung sein eigenes Bewußtsein erklärt habe. Gewiß darf man jede rein geistige Gotteserkenntniß eine philosophische nennen, da sie sich nicht ohne einen Denkproceß gebildet haben kann. Aber es ist mir fraglich, ob man die Gotteslehre des 4. Evangelisten, wie es nach Weizsäcker erscheint, als ein Produkt der Gottesoffenbarung im Evangelium Jesu und einer philosophischen Gotteslehre auffassen darf. Mir scheint es zutreffender, sie als Fortbildung der evangelischen Gotteserkenntniß unter dem formalen Einfluß hellenistischer Denkweise zu verstehen.

230 Harnack, Ueber das Verhältniß des Prologs des vierten

lassen, als man nach dem Prolog anzunehmen geneigt ist¹⁾; allein ich leugne diesen Einfluß nicht. Das aber muß ich in Abrede stellen, daß gerade der Logosbegriff von hier aus gefordert erscheint. Der Beweis hierfür ist nicht erbracht, und nach dem, was wir über das Verhältniß des Prologs zum Evangelium festgestellt haben, muß es als ein verhängnisvoller Irrthum erscheinen, den alexandrinischen Logos oder einen aus dem Prolog als der „Quintessenz“ des Evangeliums zu recht gemachten Logos zum stillen Coefficienten des Jesus Christus zu machen, der im Ev. spricht, und seine Reden aus diesem Coefficienten zu erklären. Der Prolog des Evangeliums ist nicht der Schlüssel zum Verständniß des Evangeliums, sondern er bereitet die hellenischen Leser auf dieses vor. Er knüpft an eine bekannte Größe, den Logos, an, bearbeitet ihn und gestaltet ihn um — falsche Christologien implicite bekämpfend —, um ihm Jesus Christus, den $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ θεός, zu substituieren, resp. ihn als diesen Jesus Christus zu enthüllen. Von dem Momente an, wo dies geschehen ist, ist der Logosbegriff fallen gelassen. Der Verfasser erzählt nur noch von Jesus, um den Glauben zu begründen, daß er der Messias, der Sohn Gottes sei. Dieser Glaube hat zu seinem Hauptstück die Anerkennung, daß Jesus aus Gott stammt und vom Himmel; aber der Verfasser ist weit von der Ansicht entfernt, diese Anerkennung aus kosmologisch-philosophischen Erwägungen zu bewirken. Auf Grund seines Selbstzeugnisses und weil er volle Gottes-

Keyne - 69

*Not the Key
Prepared the Hellenistic Reader*

¹⁾ Die Entscheidung über das Maß des Einflusses liegt darin, ob nach dem Evangelisten Licht und Leben als Mittheilung Jesu nichts anderes sind als das, was der Logos überhaupt der Welt giebt, oder ob vom Logos nur in Hinblick auf Jesus gesprochen wird. Ferner, ob der, welcher das Wort Jesu annimmt, damit nur die Bestimmung erfüllt, die schon in ihm liegt, und die große Scheidung des Glaubens und Unglaubens nur ans Licht bringt, was schon zuvor vorhanden ist. Auf jene Frage antwortet unsere ganze Abhandlung; diese Frage darf nicht ohne Rücksicht auf Cap. 3,3 ff. beantwortet werden. Endlich sind die dualistischen Wendungen, die in ihren Formulierungen alexandrinischen Einfluß verrathen, auch unter den Gesichtspunkt der Prädestinationslehre zu stellen.

erkenntniß und Leben — schlechthin überirdische, göttliche Güter — gebracht hat, erweist sich Jesus nach dem Evangelisten als der Messias, der Sohn Gottes.

Ein ausgesprochener Gedanke wirkt nicht immer nur in der Richtung und in dem Maße, welche ihm sein Urheber gegeben hat, sondern nach eigener Logik und eigenem Schwergewicht. Der Gedanke: $\acute{\omicron}$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{x}$ $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$, hat eine Geschichte gehabt, die von dem vierten Evangelisten nicht absichtlich so begonnen worden ist. Zwar weiß man nicht, welchen Antheil der Prolog des Evangeliums an der Verbreitung und Ausgestaltung der Logoslehre in der Kirche gehabt hat, wie man auch nicht weiß, wer zuerst die Identificirung des Messias Jesus und des Logos vollzogen hat — aber ohne Einfluß auf die Reception und Entwicklung der Logoslehre ist das 4. Evangelium schon im 2. Jahrhundert nicht gewesen, und sehr bald wird man es so gelesen haben, wie man es heute noch meint lesen zu müssen, als das „Logosevangelium“. In Wahrheit jedoch enthält das Evangelium keine Logoslehre, sondern es enthüllt den Logos als Jesus den Christ, den Sohn Gottes; es beschreibt ihn, den heidnische, jüdische und christliche Religionsphilosophen zu kennen glaubten, als den ewigen Sohn Gottes, der Jesus Christus ist.
