

Theologisch-homiletisches
B i b e l w e r k.

Die Heilige Schrift

Alten und Neuen Testaments

mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Bedürfnis des pastoralen Amtes in
Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen

bearbeitet und herausgegeben

von

J. P. Lange.

Des

Neuen Testaments

Fünfzehnter Teil:

Die drei Briefe des Apostels Johannes.

Dritte Auflage.



Bielefeld und Leipzig.

Verlag von Velhagen & Klasing.

1886.

Die
**Drei Briefe des Apostels
Johannes.**

Theologisch-homiletisch bearbeitet

von

Karl Braune,

weiland Doktor der Theologie, Geh. Konsistorialrate und Generalsuperintendenten in Altenburg, Mitgliede der
historisch-theologischen Gesellschaft in Leipzig.

Dritte Auflage,

beforgt von

Dr. phil. Arnold Braune,

Stiftspfarrer in Altenburg.



Bielefeld und Leipzig.

Verlag von Velhagen & Klasing.

1886.

Theologische Anstalt

Drei Bände des Apostels

Paulus

Die Heilige Schrift

Alten und Neuen Testaments

von Dr. phil. Ernst Wilhelm Hengstenberg, Professor der Theologie an der Universität zu Halle, Mitglied des Preussischen Abgeordnetenhauses, und Mitglied des Königl. Preussischen Ausschusses für die Revision des Kirchenrechts

Verlag von G. Neumann, Neudamm

Das Übersetzungsrecht wird von Verfasser und Verlegern vorbehalten.

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, Vervielfältigung und Verbreitung, auch auszugsweise, ist ohne schriftliche Genehmigung des Verlegers. Druck von G. Neumann, Neudamm.

Neuen Testaments

Erster Band

Dr. phil. Ernst Wilhelm Hengstenberg



Verlag von G. Neumann, Neudamm

Verlag von G. Neumann, Neudamm

1862

Vorwort.

Mit großer Liebe und dankbarer Freude — beides wachsend während der Arbeit — habe ich auf Wunsch des verehrten Herrn Verlegers diese hier vorliegende dritte Auflage des Kommentars über die Briefe des Johannes von meinem lieben seligen Vater († 26. April 1879) besorgt. Es lag mir vor allem daran, die charaktervollen Züge des Werkes nicht zu verwischen: die saubere Reproduktion der Gedanken des heiligen Schriftstellers, das feinsinnige Verständnis für die verborgenen Schönheiten dieser schönen und tiefen Schriften, die philologische Akribie, die fleißige Benutzung und scharfsinnige Kritik der exegetischen Arbeit der Jahrhunderte, die Prägnanz und die kühne Kürze des Ausdrucks. Diese vorliegende Ausgabe ist im wesentlichen ein Abdruck der zweiten v. J. 1869.

Meine Aufgabe war es zunächst, die Zitate, soweit das eben möglich war und dienlich erschien, sorgfältig zu prüfen, eine unscheinbare Leistung, die der Kenner der früheren Auflagen erkennen wird. Nur zu einer Stelle (S. 12, § 7, 2) fand sich eine Marginalbemerkung im Handexemplar des Verfassers. An wenigen Stellen habe ich die exegetische Grundanschauung der 2. Auflage zu einer schärferen Ausprägung zu bringen gesucht; an einer Stelle (S. 19: *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*) in möglichst zurückhaltender Weise meiner abweichenden exegetischen Überzeugung Raum verschafft.

Unter den neueren Kommentaren zogen neben R. Kothes praktischer Auslegung des ersten Briefes (aus seinem Nachlasse herausgegeben von Dr. K. Mühlhäuser) besonders drei die Aufmerksamkeit auf sich. Huthers sorgsame und die exegetischen Resultate umsichtig abwägende Arbeit in vierter Auflage (1879) steht an erster Stelle. Des Engländers William Edward Felf Kommentar zum ersten Brief aus dem Jahre 1877, eine nach dem Tode des Autors von Webster besorgte Herausgabe von Kollegienheften, wirkt durch die feine logische und grammatische*) Analyse und durch die sichere Erfassung des Gedankengehaltes einem Schriftsteller

*) Felf gab im Jahre 1866 in 4. Auflage bei Parker, Oxford und London, eine vielfach gerühmte Grammatik der griechischen Sprache mit besonderer Berücksichtigung des neutestamentlichen Sprachidioms heraus.

gegenüber wie Johannes, dessen Logik mehr in den Gedanken als in den Worten liegt, und bei welchem die Glieder der Gedankenkette wohl getrennt sind, aber nicht fehlen, besonders anziehend. Endlich hat Erich Haupt i. J. 1870 eine Auslegung des ersten Briefes veröffentlicht, bei welcher zwar das rechte Ideal eines Kommentars ins Auge gefaßt ist, wie es von Hofmann, dieser originellste und lehrreichste aller neueren Kommentatoren, dessen Auslegung der johanneischen Schriften zu vermissen immer schmerzlich fühlbar bleiben wird, uns gezeigt hat, welche aber, von allem andern abgesehen, schon durch die umständliche Breite wenig erquicklich ist. Leider konnte B. F. Westcotts in ihrer Originalität und hervorragenden Bedeutung vielfach anerkannte Auslegung der Briefe (vergl. darüber D. Zöckler in Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1885. Heft II. S. 68 f.), ein in erster Auflage (1884) vergriffenes Werk, nicht selbst benutzt werden. Mit um so größerem Danke, dem auch an dieser Stelle einen öffentlichen Ausdruck zu geben ich mich tief verpflichtet fühle, ist die dem ersten Brief als Nachtrag (s. u. S. 160 f.) beigefügte Gabe begrüßt worden.

Endlich sollten auf ausdrücklichen Wunsch des Herrn Verlegers Kürzungen eintreten. In den exegetischen Erläuterungen habe ich mich dazu nicht entschließen können, und in den dogmatischen und ethischen Grundgedanken, sowie in den homiletischen Andeutungen oft schweren Herzens die Feder geführt, möglichst nur Wiederholungen bereits ausgesprochener Gedanken streichend. Leichterem Herzens habe ich eine Anzahl Predigt-Dispositionen fallen lassen.

Der Herr der Kirche sei mit diesem Werke auch in der vorliegenden neuen Gestalt!

Altensburg, am Geburtstage Bugenhagens 1885.

Arnold Braune.

Der erste Brief des Apostels Johannes.

Einleitung

Druckfehler:

- Seite 35 Zeile 8 von oben lies statt 23, 13 — 28, 13.
- „ 41 „ 28 von unten „ „ 18; — 28;
- „ 129 „ 7 von unten „ „ Löbe — Löber.

gegründet: die Dehmann'sche Regel nicht in der Schachtel, als in den Worten
liegt, und bei welchem die Wörter der Verbindungen nicht getrennt sind, aber nicht
wollen, besonders unklarheit. Derselbe hat Fried. Haupt 1. S. 1870 eine Aus-
legung des ersten Theils veröffentlicht, bei welcher zwar das rechte Ideal eines
Kommentars bei Frage gestellt ist, wie es von Hartmann, viele originelle und
Sinnvolle aller unserer Commentatoren, dessen Auslegung der johanneischen
Evidenzen zu verstehen immer schwieriglich ist, aber nicht wird, und gezeigt hat,
nämlich aber, von allen anderen abzuweichen, schon durch die vollständige Breite
wenn vollständig ist. Neben kommt H. F. Wehmann in ihrer Originalität und
veranschaulichender Bedeutung wieder eine neue Auslegung der Briefe (vgl. darüber
C. G. Müller'sche Zeitschrift für christl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1835. Heft II.
S. 100 L.) in der ersten Auflage (1834) herausgegeben, und nicht wenig werden
die man so gesehen hätte, dass auch in diese Stelle eine gründliche Erklärung
zu geben ist, und die Erklärung, die in der ersten Auflage der Erklärung
S. 100 L.) folgende Gelehrte gegeben werden.

Es wäre selten auf unvollständigen Grund bei dem Vorhanden derjenigen
dieser. In der ersten Auflage (1834) ist die Erklärung der Briefe in der
ersten Auflage in der ersten Auflage (1834) herausgegeben, und nicht wenig werden
die man so gesehen hätte, dass auch in diese Stelle eine gründliche Erklärung
zu geben ist, und die Erklärung, die in der ersten Auflage der Erklärung
S. 100 L.) folgende Gelehrte gegeben werden.

Die Briefe der Briefe in der ersten Auflage sind in der ersten Auflage
dieser.

Hamburg, am 1. August 1834.
H. F. Wehmann.

Der erste Brief des Apostels Johannes.

Einleitung.

§ 1.

Der Inhalt des Briefs.

I. Der Eingang (1, 1—4) hebt den Gegenstand der apostolischen Verkündigung (1, 2) und deren Zweck (3) hervor; der Zweck des Schreibens wird beigefügt (4).

II. Der erste Hauptteil (1, 5—2, 28): Wenn ihr im Lichte wandelt (1, 5—2, 2), im Gehorsam gegen sein Gesetz überhaupt (2, 3—6) und gegen das Gebot der Bruderliebe insbesondere (2, 7—14), unbeirrt durch die Lüfte (2, 15—17) und die Lügen der Welt (2, 18—23), so werdet ihr einst vor Christo bestehen. — 1. Der Grundgedanke: Gott ist Licht (1, 5). 2. Erste Folgerung: wahre Gemeinschaft (1, 6, 7). 3. Zweite Folgerung: Sünden=Er- und =Bekentnis (1, 8—10). 4. Dritte Folgerung: Versöhnung und Erlösung (2, 1, 2). 5. Merkmal des Lichtwandels: Gehorsam gegen die Gebote, namentlich Bruderliebe (2, 3—11). 6. Warnung und Trost wider Weltliebe (2, 12—17). 7. Warnung und Trost wider den Antichrist (2, 18—28): Schilderung seiner Vorläufer, deren Auftreten in die letzte Zeit weist (18—23), Ermahnung der Gläubigen zur Beständigkeit bei der Gewißheit über den Besitz der Wahrheit und ewigen Lebens (24—28).

III. Der zweite Hauptteil (2, 29 bis 5, 12): Der aus dem Wesen Gottes, des Gerechten, Wiedergeborene (2, 29), ein Wunder Seiner Liebe hier und einst (3, 1 bis 3), ist an Seinen Willen gebunden (3, 4 bis 10^a), insbesondere an die Bruderliebe (3, 10^b—18), und selig vor und in Ihm

(3, 19—24), wie sicher prüfend die Irregeister (4, 1—6), genießt Gottes Liebe und beweist Bruderliebe (4, 7—21), siegreich über die Welt, ewigen Lebens gewiß (5, 1 bis 12). — 1. Der Grundgedanke: Der aus dem gerechten Gott Geborne thut Gerechtigkeit (2, 29). 2. Die Herrlichkeit der Kindershaft (3, 1—3). 3. Der Weg der Gotteskinder geht durch Gottes Gesetz (3, 4—10^a). 4. Die Bruderliebe ist die Hauptsumme des göttlichen Gesetzes (3, 10^b—18). 5. Die seligen Folgen des Kindesverhältnisses zu Gott (3, 19—24). 6. Warnung und Mahnung den Irrelehrern gegenüber (4, 1—6). 7. Bruderliebe und Gottesliebe in ihren Beziehungen zu einander auf Grund der Erscheinung Christi (4, 7—21). 8. Des Glaubens Kraft (5, 1—5), Zeugnis (6—10) und Gehalt (11 und 12).

IV. Schluß (5, 12—21) erinnert an die Gabe ewigen Lebens (13), die Zuversicht der Gebetserhörung (14 u. 15), mahnt zur Fürbitte für sündigende Brüder (16—17), und in Erinnerung an die Gewißheit der Erlösung von der Sünde (18) warnt er, der Welt (19) und dem Erlöser (20) gegenüber, vor Abgötterei (21).

Dieser Versuch wird sich erst in der Auslegung zu rechtfertigen haben. Die Sachlage aber ist hier kürzlich zu verzeichnen. Früher dachte man gar nicht daran, in diesem Briefe einen wohlgeordneten Gedankengang oder nur bestimmte Gedankengruppen, die aneinander anschließen, zu suchen und zu finden. Augustin (expos. in ep. Jo.) begnügte sich mit dem: locuturus est multa et prope

omnia de caritate. So sagt Luther in seinen beiden Auslegungen: „Der Apostel will in dieser Epistel den Glauben wider die Ketzer und die wahre Liebe wider die Lasterhaften lehren.“ — „Der Hauptinhalt dieses ersten Briefes geht auf die Liebe.“ Calvin (in comment. zu den Briefen des Neuen Testaments): *doctrinam exhortationibus istam continet. Dissertit enim de aeterna Christi deitate, simul de incomparabili, quam mundo patefactus secum attulit, gratia; tum de omnibus in genere beneficiis, ac praesertim inaestimabilem divinae adoptionis gratiam commendat atque extollit. Inde sumit exhortandi materiam; et nunc quidem in genere pie et sancte vivendum admonet, nunc de caritate praecipit. Verum nihil horum continua serie facit; nam sparsim docendo et exhortando varius est; praesertim vero multus est in urgenda fraterna dilectione. Alia quoque breviter attingit.* Lutherische Exegeten, wie Valentin Löschner, Nappolt, meinten, der Brief sei ohne Methode geschrieben; dieser nannte des Johannes Methode die aphoristische. Erst mit dem 18. Jahrhundert, bestimmter seit der Mitte des Jahrhunderts, nach einem Programm des Göttinger Joach. Operinus (1741) geschahen Fortschritte, den Plan und die Ordnung in dem Briefe zu erkennen. Bengel erkannte den Eingang (1, 1—4), die tractatio (und zwar die speziellere 1, 5—4, 21 und die allgemeinere 5, 1—12) und den Schluß (5, 13—21). Lücke näherte sich mit seinen 10 Abschnitten (1, 1—4; 1, 5 bis 2, 2; 2, 3—17; 2, 18—28; 2, 29 bis 3, 10; 3, 10—24; 4, 1—6; 4, 7 bis 5, 5; 5, 6—12; 5, 13—21) wieder der aphoristischen Weise. Nach v. Hofmanns Vorgang, der (Schriftbew. 2, 2 S. 335 bis 337 und Heilige Schrift N. T. Bd. 9, S. 365 ff.), vom Eingang (1, 1—4) und vom Schluß (5, 18—21) abgesehen, 4 Teile annimmt (1, 5—2, 11; 2, 12—28; 2, 29 bis 3, 22; 3, 23—4, 21; 5, 1—17), hat Luthardt in einem Programm 1860 nach dem Eingang folgende Teile angenommen: 1, 5—2, 11; 2, 12—27; 2, 28—3, 24a; 3, 24b—4, 21; 5, 1—21. — Ehrard teilt: 1, 1—4; 1, 5—2, 6; 2, 7—29; 3, 1—24; 4, 1—5, 3^a; 5, 3^b—21. —

Ewald hat nur 3 Teile: 1, 1—2, 17; 2, 18—4, 6; 4, 7—5, 21 angenommen. Luther, der auf de Wettes Veranlassung, in der ersten Ausgabe seines Kommentars, nach den drei Grundgedanken: Gott ist Licht (1, 5), gerecht (2, 29), die Liebe (4, 8), gruppiert hatte, hat diese Ordnung als unhaltbar aufgegeben und in der neunten (4.) Auflage (1880) 1, 5—2, 28 (Warnung vor Indifferentismus, Weltliebe, Antichrist); 2, 29—3, 22 (ein gerechtes Leben in der Bruderliebe entspricht der Natur des Christen); 3, 23—5, 17 (der Glaube an Jesus Christus, den Sohn Gottes, ist der von Gott bezugte Grund des christlichen Lebens) als Teile angenommen. Düsterdieck nimmt nach dem Eingang 1, 1—4 zwei Hauptteile (1, 5—2, 28; und 2, 29—5, 5) und einen doppelten Schlußsatz (5, 6—13 und 14 bis 21); ähnlich Erich Haupt und J. Stodmeyer (Vortrag 1873 über die Struktur des Briefes).

Vergl. Lücke Kap. 5. Düsterdieck 1, S. XI—XXVII. Luther S. 2—13 und in den Jahrb. für deutsche Theologie XVIII, S. 584—630. Erdmann, *Primae Joannis ep. argumentum nexus et consilium*. 1855. G. L. Stricker, *Introduction analytique à la première ép. de St. Jean*. Strasbourg 1862.

§ 2.

Der Charakter des Briefs.

1. Was der Brief behandelt, ist: Gott ist Licht, Liebe, gerecht; aus Gott, Gottes Kind sein, aus Gott geboren sein, in Gott sein und bleiben; Sein Sohn, der von Anfang ist und den der Vater gesandt hat, der im Fleisch erschienen ist, des Teufels Werke zu zerstören, der sein Leben für uns gelassen hat, der die Veröhnung ist für alle, der ganzen Welt Sünde, unser Paraklet ist, in dem ewiges Leben ist, in dem wir sind und bleiben, den wir schauen werden, wie Er ist; Sein Geist, der Geist der Wahrheit, von dem wir haben: Sein Wort, das ewig ist; die Gemeinschaft mit den Aposteln, mit dem Vater und dem Sohne, das Gebet, die Fürbitte, die Freimütigkeit auch im Gerichte, den Glauben, der die Welt besiegt, die Liebe zu den Brüdern, die auch das Leben läßt, die Hoffnung, die sich reinigt; — der Teufel,

der Geist des Betrugs, der Lüge, Finsternis, der Widerchrist, die Welt, die Lust der Augen, des Fleisches, die Hoffahrt, die Sünde, welche formell Gesetzmäßigkeit, innerlich Ungerechtigkeit ist, die Todssünde, vom Teufel, des Teufels Kind sein, der Haß, der Tod, die Abgötter. — Es sind fast durchaus ethische Begriffe, sehr wenige sind dogmatische, und diese sind immer gleich von dem Ethischen, das sie in sich tragen, entbunden und so mit diesem Gehalte eingereicht; so Christi Sterben und Tod (2, 2; 3, 16). Das ganze Lebensgebiet durchweilt der Verfasser in diesem Briefe, aber nur ein kleiner Kreis dogmatischer Begriffe ist es, aus dem er dazu die Kraft entlehnt: die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleische, Sein Wandel und Sein Streben, wie Sein Fürbitten ist die in Wirksamkeit gesetzte Christologie und das Leben des durch die Wiedergeburt der Macht des Teufels entrisenen und mit dem Vater und dem Sohne verbundenen Christen in kirchlicher Gemeinschaft durch die Welt hin mit ihrer Verführungsmacht im einzelnen und in Gruppen bis in die Seligkeit ewigen Lebens nach dem Gericht — ist das Lebensgebiet, der Umfang ethischer Anschauungen in diesem Briefe. Wir haben es hier ebensowohl mit dem ins Leben umgesetzten Glauben an die Gottheit Christi, dann mit dem Leben in Christo, als mit dem theologisch durchdachten Leben in Christo zu thun, das auf den Glauben an die Gottheit Christi hinführt. — Während das Evangelium den Glauben an Jesum stärken und mehren will, wie v. Hofmann (Schriftbeweis 2, 2, S. 337 und Heilige Schrift des N. T. 9, 367) sagt, zeigt der Brief das sittliche Verhalten auf, welches dem Glauben notwendig und nur dem Gläubigen möglich ist.

2. Unser Brief behandelt nun diese Begriffe nicht als abstrakte Gedankendinge, sondern als Lebensanschauungen, Lebenserfahrungen, Thatfachen, konkrete Erscheinungen des Lebens. „Man kann nicht sagen, ob uns aus dem Briefe mehr die kunstlose Naivität eines kindlichen Gemüths, oder die ernste Hoheit eines tief sinnigen Mannes entgegentritt, weil hier in der That beides in der innigsten Verbindung erscheint“ (Düsterdieck). Sicher, leicht, gewandt handhabt der Verfasser die wichtigsten Begriffe und

Gedanken; er ist ihrer vollkommen mächtig, er hat sie eben erlebt, sie sind ihm eigen, er ist mit ihnen vertraut. Er will sie auch bei seinen Lesern ins Bewußtsein erheben, auf die Erkenntnis kommt's ihm an. Daher *οἴδατε, οἴδαμεν, δοκιμάζετε, γινώσκετε, ἵνα γινώσκωμεν, ἵνα εἰδῆτε*. Eigentümlich ist die immer wiederkehrende Wiederholung von Satz und Gegensatz; das ist aber nicht einfache Antithese; das Prädikat des Satzes wird zum Subjekt des Gegensatzes oder umgekehrt; es hebt der Gegensatz fast immer eine neue Seite hervor und führt so weiter. Vergl. 1, 6 f., 8 f., 2, 4—6. 9 ff., 22 f., 3, 3—6 u. Über den Gebrauch von *καί* statt *δέ*, von *οἶτι*, *ἵνα* und dergl. s. Erhard, S. 9. Johannes verfährt eben weder dialektisch, wie Paulus, oder rhetorisch, wie der Hebräerbrief, sondern spekulativ, kontemplativ, den Gedankengehalt notierend, ohne die Verhältnisse der Gedanken zu einander zu markieren. Treffend erinnert Huther an den Akkord, den der Apostel anschlägt und eine Zeitlang fortönen läßt, aus dem er einen Ton festhält zu neuem Akkord, durch den er in eine neue Tonart weiter führt. Es ist die Dialektik der Kontemplation, der Erfahrung. „Charakteristisch ist die Einfachheit und Schmucklosigkeit der Darstellung; mag der Apostel die göttlichen Wahrheiten an sich darlegen, mag er ermahnen, mag er warnend zu seinen Lesern reden, immer behält die Sprache die gleiche Ruhe und Bestimmtheit: nirgends zeigt er eine leidenschaftlich erregte Gemüthsstimmung; überall spiegelt sich die Stille des im seligen Frieden ruhenden Herzens ab, in der er sicher ist, daß das einfache Aussprechen der Wahrheit genügt, um seiner Rede den Eingang in die Gemüther zu verschaffen. Zugleich herrscht in dem Briefe ein fester männlicher Ton, entgegengesetzt jeder weichlichen Gefühlschwärmerei, die dem Apostel so wenig eigen ist, daß er bei aller Innerlichkeit des Lebens beständig darauf dringt, daß die Wahrheit derselben sich in der That bezeuge. — Bemerkenswert ist auch, daß er einerseits zu seinen Lesern, wie ein Vater zu seinen Kindern redet, andererseits aber nicht verkennt, daß sie nicht mehr Unmündige seien, denen er Neues zu verkündigen habe, sondern daß sie ihm ganz gleich seien, mit ihm im Besitz der Wahrheit, die

er ausspricht, alles des Lebens, das er nicht erst in ihnen schaffen, sondern nur in ihnen zu erhalten bemüht ist, stehen“ (Huther). Dieser Brief, „eine That heiliger Liebe“, „erscheint dem einfachsten Leser, wenn nur sein Herz eine Erfahrung von der christlichen Heilswahrheit hat, unmittelbar verständlich, aber auch dem tiefsten christlichen Denker unergündlich, beiden aber gleich lieb und erquicklich. Gerade in der Weise, wie der Verfasser unsers Briefs das christliche Leben, Glauben, Lieben in seinem tiefsten Grunde, in seinem unendlichen Reichthum erfasst, zeigt sich in besonderer Klarheit, daß die Thorheit Gottes alle Weisheit der Welt zu schanden macht; denn was in unserm Briefe mit fast spielender Leichtigkeit oder wenigstens mit der völlig kunstlosen Einfalt eines Herzens, das in der wirklichen Lebensgemeinschaft mit dem Herrn alle Schätze der göttlichen Weisheit besitzt und in der heiligen Sorge der Liebe theilt, und was hier mit der siegreichen Zuversicht und der freudigen Gewißheit der unwidersprechlichen Wahrheit über den Duell und das Wesen des christlichen, d. h. ewigen Lebens gesagt ist, das ist unendlich viel mehr, als alle Weisheit der Welt zu Haus jemals erreichen kann, und auch mehr, als selbst die christliche Weisheit je ausdenken und ergründen kann“ (Düsterdieck). Ganz unverkennbar verbindet sich mit unübertrefflicher Milde, Zärtlichkeit und Innigkeit der Liebe auf wunderbare Weise der entschiedenste Ernst und eine tiefschneidende Schärfe des Urtheils. „Es scheint nicht sowohl, als ob nur ein Vater zu seinen geliebten Kindern, sondern als ob ein Verkürter aus der höheren Welt zu Menschen rede. Die Lehre von der ruhig thätigen, alles unermüdet versuchenden, nie sich erschöpfenden himmlischen Liebe hat nirgends in einer Schrift sich so vollkommen bewährt, wie in dieser“ (Gwald). — Mit solchen durch die Auslegung aufs glänzendste bestätigten Zeugnissen kann man sich schon trösten über die Anklagen, daß in der Ordnungslosigkeit des Briefes die Altersschwäche des Verfassers zu erkennen sei, der bald einen angeregten Gedanken planlos abbreche, bald in das ewige Einerlei eines alten Mannes ver falle (S. G. Lange, Eichhorn, Ziegler). Und dem Vorwurf des Meisters der Tübinger Schule,

v. Baur, daß es an der Frische des unmittelbaren Lebens fehle und die Zartheit und tiefe Innigkeit der Johanneischen Anschauungs- und Darstellungsweise sich gar zu sehr in einen kindlich weichlichen, ins Unbestimmte zerfließenden, in steten Wiederholungen sich ergehenden, der logischen Energie ermangelnden Ton aufgelöst habe, ist Hilgenfelds Erklärung entgegenzustellen, daß dieser Brief zu den schönsten Schriften des Neuen Testaments gehöre, daß er gerade in dem, was das subjektive, intensive Leben des Christentums betrifft, besonders reich und originell sei, und daß der frische, lebendige, anziehende Charakter des Briefes gerade darin bestehe, daß er uns mit solcher Vorliebe in die innere Erfahrung des echt christlichen Lebens einführe.

§ 3.

Verfasser des Briefs.

1. Wenn man die Zeugnisse der alten Kirche ins Auge faßt und die Zeugen über den Verfasser unsers Briefs genau vernimmt, so bleibt kein Zweifel darüber, daß der Apostel Johannes für den Verfasser ohne allen Widerspruch gehalten worden ist. — Bei den apostolischen Vätern kommen mehrere Anspielungen und Erinnerungen an unsern Brief vor. Ebrard hat sie in der Einleitung § 3, S. 14—16 mitgeteilt und Verwandtes beigefügt. Von Papias sagt Eusebius (h. e. III, 39): *κέρρηται μαρτυρίας ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ τῆς Πέτρον ὁμοίως*. Das wichtigste Zeugnis ist jedenfalls bei Polycarp, einem Schüler des Johannes, der 168 als Märtyrer starb, in dessen Brief an die Philipper Kap. 7: *πᾶς γὰρ ὁς ἀν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστόν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστι*. Das nennt Ebrard eine „unverkennbare deutliche Reminiscenz“, Düsterdieck eine „un-gezwungene Benutzung von 4, 2. 3 und v. Hofmann eine Verbindung von 2, 22 und 4, 3. — Sehr bedeutend ist das Zeugnis des Kanon des Neuen Testaments, den Muratori vor etwa 100 Jahren edierte und der deshalb der muratorische Kanon heißt. Er ist nach Wieseners sorgfältiger Forschung (siehe Studien und Krit. 1847, S. 815—857) nach 170 post Christ. von einem Kirchen-

Lehrer aufgezeichnet, um Katechumenen über die in seiner Gemeinde geltenden Urkunden des christlichen Glaubens zu unterrichten; Laurent (Neutestamentl. Studien, S. 198) läßt denselben bereits 160 n. Chr. verfaßt sein. Hesse in seiner trefflichen Schrift: Das Muratorische Fragment (1873), setzt dieses vor Jrenäus (180). Dort steht nun nach dem, was über das vierte Evangelium und dessen Entstehung gesagt ist: quid ergo mirum, si Johannes tam constanter singula etiam in epistolis suis proferat, dicens in semet ipso (1 Joh. 1, 1): „Quae vidimus oculis nostris et auribus audivimus et manus nostrae palpaverunt, haec scripsimus“; sic enim non solum visorem se et auditorem, sed et scriptorem omnium mirabilium domini per ordinem proficitur. Und nach Aufzählung der paulinischen Briefe: epistola sane Judae et superscriptae Johannis duae in catholica habentur. Unter diesen zwei Briefen des Johannes sind nicht, als sei jenes Citat aus dem 1. Joh. zugleich für Aufführung dieses Briefs genug, der 2. und 3. Johannes zu verstehen, wie Luther, noch ist der 2. nur als Anhang des 1. aufgefaßt und dieser und der 3. gemeint, wie Hug annimmt, sondern der 1. u. 2. als eigentliche katholische Briefe, da der zweite an die *ἐκκλησία* gerichtete Brief nicht als für eine Person, sondern als an eine Gemeinde geschriebener galt; es ist also der 3. Brief übergangen, nicht weil er für weniger johanneisch gegolten, sondern weil er weniger lehrhaft und nur als Privatbrief an eine einzelne Person angesehen wurde. — Die dem muratorischen Fragment gleichzeitige Peshito bezeugt gleichfalls die Authentie dieses Briefs. — Seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts werden die Anführungen dieses Briefs bei den Kirchenvätern Jrenäus (Eusebius h. e. 5, 8: μένεται δὲ καὶ τῆς Ἰωάννου πρώτης ἐπιστολῆς), Tertullian, Clemens von Alexandria, Origenes, Cyprian häufiger. — Daß die Mloger, welche, wie Epiphanius angibt, des Johannes Evangelium und Apokalypse verwerfen, auch den ersten Brief verworfen haben, ist sehr wahrscheinlich, aber ohne große Bedeutung. Ebenso kann's nichts austragen, daß Marcion und dessen Anhänger die johanneischen Schriften

nicht in ihrem Kanon hatten. Eusebius, dessen formelle Mängel, schwülstiger Stil, lückenhafte Behandlung, unpragmatische Darstellung von der Gründlichkeit, Sorgfalt und Gediegenheit seiner umfassenden und mühsamen historischen Forschungen weit überragt und aufgewogen werden, rechnet den Brief in seiner Kirchengeschichte (3, 24, 25) zu den Homologumenen, und Hieronymus bemerkt (de viris illust. c. 9): ab universis ecclesiasticis eruditus viris probatur. — Ganz vortrefflich ist auch für diesen Punkt die kleine, aber schwerwiegende Schrift C. Tischendorfs: Wann unsere Evangelien geschrieben wurden, Leipzig, 1865, 4., wesentlich erweiterte Auflage 1866. 2. unveränderter Abdr. 1880. — J. T. Henssen, Die Authentie der Schriften des Ev. Joh. — Riemens (S. 39—43 und 45 ff.) hat mit Sorgfalt des Briefs die Zeugnisse und Anklänge bei den Vätern gesammelt.

2. Unterstützt werden diese äußern Zeugnisse durch die innern, welche sich aus einer Vergleichung des Briefs mit dem Evangelium Johannis ergeben. Sowohl der Kreis der Gedanken, als der Ausdruck derselben und die Diktion im ersten Brief und im Evangelium sind ganz dieselben, und was § 2, 1. 2 über jenen gesagt ist, kann und muß mit geringen Modifikationen auf dieses angewendet werden. Vergl. Grimm: Über das Evangelium und den 1. Brief des Johannes, als Werke eines und desselben Verfassers in Stud. und Krit. 1847, S. 171 bis 181 und über den 1. Brief und sein Verhältnis zum 4. Evangelium ebenda 1849, S. 269—303. — „Wie im Evangelium tritt der Schriftsteller als solcher auch hier ganz zurück, mag von sich selbst nicht reden, noch weniger irgend etwas durch das Gewicht seines Namens und seines Ruhmes stützen, obgleich er hier nicht einmal als ruhiger Erzähler, sondern als Briefsteller, als Ermahner und Lehrer, als Apostel und dazu als dieser damals einzige Apostel seinen Lesern gegenübertritt. Es ist dieselbe zarte Scheu des allgemeinen Sinnes, dieselbe höhere Ruhe und Gelassenheit seines Geistes und besonders auch dieselbe echt christliche Selbstbescheidung, die ihn als Apostel so ganz zurücktreten und überhaupt so wenig von sich

reden läßt: nur raten und warnen, nur an die einmal gewonnene höhere Wahrheit erinnern will er; und je höher er steht, desto weniger will er die „Brüder“ durch sein besonderes Ansehen und seine Befehle beugen. Aber er wußte, wer er sei, und jedem Worte fühlt man an, daß nur er so reden, so raten, so warnen konnte. Das einzigartige Bewußtsein, welches ein Apostel, je älter er wurde, in sich fühlen konnte, und welches besonders er, als der einstige Lieblingsjünger hatte, die ruhige Überlegenheit, Klarheit und Festigkeit alles Denkens über die christlichen Dinge, die reichste Erfahrung eines im siegreichen Kampfe mit allem Unchristlichen gestählten langen Lebens und die unter dieser Ruhe verborgene Glut einer Rede, der man leicht anföhlt, wie wenig sie die Liebe als ein Höchstes im Christentume umsonst empfehle — dies alles trifft bei unserm Sendschreiben so wunderbar zusammen, daß jeder Leser jener Zeit freilich auch wohl ohne alle weitere Andeutung leicht merken konnte, wer er sei. Aber wo es der Zusammenhang der Rede mit sich brachte, läßt der Schriftsteller auch offen genug fühlen, daß er einst Christus selbst so nahe als möglich stand (1, 1—3. 5; 3, 6; 4, 16), ganz ähnlich wie er im Evangelium in solchen Fällen sich ausdrückt; und das alles so ungesucht und so einfach, so sehr ohne die geringste Spur einer Nachahmung auf irgend einer der beiden Seiten, daß niemand verkennen kann, derselbe Schriftsteller und derselbe Apostel müsse beide Schriften verfaßt haben“ (Ewald, Die Johann. Schriften I, S. 431 f.). — Füge dazu das kühne Selbstzeugnis mit dem Gepräge der Wahrheit, 4, 6. — Überraschend ist die Summe von Parallelstellen in beiden Schriften:

1 Joh.	Ev. Joh.
1, 1. 2.	1, 1. 2. 14.
4.	15, 11.
	16, 24.
10.	5, 38.
2, 1. 2.	14, 16.
	11, 51. 52.
3.	13, 15. 34. 35.
4—6.	14, 21—24.
	15, 10.
8.	13, 34.
11.	12, 35.

1 Joh.	Ev. Joh.
23.	15, 23. 24.
	5, 24.
27.	14, 26.
3, 1.	17, 25.
8.	8, 44.
10.	8, 47.
13—15.	5, 24. 38.
	15, 18. 19.
16.	15, 12. 13.
22.	9, 31.
	16, 23.
4, 5. 6.	3, 31.
	15, 19.
	8, 47.
9.	3, 16.
16.	6, 69.
5, 3. 4.	14, 15.
	16, 33.
9.	5, 36.
12.	3, 36.
	14, 6.
13.	20, 31.
14.	14, 13. 14.
	16, 23.

Weit über die Hälfte der aus dem Evangelio entnommenen 35 Stellen ist aus den letzten Reden des Herrn vom 12. bis 17. Kapitel. Da ist die Rezeptivität des Zeugen besonders stark in Anspruch genommen; da hat sie ihre Stärke bewährt. Da, wo er sich am lebendigsten hingab, nahm er am stärksten in sich auf. Das ist ganz johanneisch. Vergleiche darüber besonders Lange, Das Evangelium Johannis, §§ 1—3, Bd. IV, S. 1 ff. Ausgezeichnetes bietet auch hier Riemens a. a. D. S. 56 ff. über Lehrbegriff und Stil der beiden Schriften. Vergl. auch: Erich Haupt a. a. D., der besonders darauf hinweist, daß „zu dem, was wir sonst von Johannes hören, der Charakter des Briefs“ trefflich stimmt. Weber, *authenticia epistolae Joannis primae argumentorum internorum usu vindicata*, 1823.

3. An der Echtheit dieses Briefs als eines apostolischen Sendschreibens hielt ohne allen Widerspruch die Kirche fest, bis Joseph Scaliger keck den Einfall aussprach: *Tres epistolae Johannis non sunt apostoli Johannis* (Scaligerana, p. 138.). Darauf erhob sich in der Zeit der atomistischen Kritik des Nationalismus S. G. Lange (Die

Schriften des Johannes übersezt und erklärt, 3 Bde. 1795—1797. 3. Bd. S. 4 ff.), und obwohl er den äußeren Zeugnissen nicht zu widersprechen wagte, mäfelte er doch aus inneren Gründen an demselben: es fehle alles Individuelle und Lokale, die Übereinstimmung mit dem Evangelium erwecke den Verdacht von ängstlicher Imitation, slavischem Nachahmen; vor der Zerstörung Jerusalems war Johannes noch nicht alt genug, um solch' Werk der Altersschwäche zu produzieren; er mag die Zerstörung nicht erwähnt haben, weil sie ein kizlicher Punkt sei und dergl. — Bretschneider (*Probabilia* 1820) ist ein bedeutenderer Gegner; allein er hat sich selber von der Grundlosigkeit seiner Zweifel an der Authentie der johanneischen Schriften überzeugt. Cludius (*Ursichten des Christentums*), welcher behauptete, der Brief sei ein Nachwerk eines Judenchristsen, und Horst (*in Henkes Museum für Religionswissenschaft I.*, 1803), sind nur wegen ihrer Reckheit, und Paulus (*Die drei Lehrbriefe des Johannes wortgetreu mit erläuternden Zwischensätzen übersezt und nach philologisch-notiologischer Methode erklärt*. Mit exegetisch-kirchenshistorischen Nachweisungen über eine sittenverderbliche magisch-persische Gnosis, gegen welche diese Briefe warnen, 1829), der wie Bretschneider den Presbyter Johannes als Verfasser annahm und welchem später Lüzelsberger (*Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen* 1840) folgte, wegen der Mißhandlung dieses Briefs zu notieren.

4. Viel bedeutender sind die Angriffe der Tübinger Schule auf die Authentie unsers Briefs. Sie geht mit Hegel von einem Gottesbegriff aus, nach dem der Mensch das wahrhaft Andre Gottes ist; die Darwinische Theorie, kann man sagen, haben sie bereits für ihre Geschichtsauffassung angewandt: Das Christentum ist nicht fertig vom Himmel gekommen, kein Wunder, kein Privilegium bestimmter Personen, sondern aus dem innersten Wesen des Geistes, dem natürlichen Bewußtsein des Menschen echt geschichtlich, ohne Offenbarung und Inspiration, in einem nach allgemeinen Gesetzen geschichtlicher Entwicklung verlaufenden Prozesse entstanden. Das

wahre Urchristentum war ein von Christus wenig modifiziertes Judentum, ganz ebionitisch, wie bei Petrus und Johannes in der Apokalypse, oder heidenchristlich, wie bei Paulus (*Römer-, Korinther-, Galaterbriefe*), der freilich in der Lehre vom Gesetze weiter fortgeschritten ist. Daher entstand ein Kampf zwischen ihm und den andern Aposteln, in welchem Männer, die befähigt genug waren, Verständigung und Versöhnung der beiden Parteien zu bewirken, zu christlicher Anschauung fortgeschritten sind und die übrigen neutestamentlichen Schriften geschrieben haben, in welchen eigentlich nichts als unhistorische Tendenzschriften nicht ohne Legenden zu sehen sind, und das ist geschehen in der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Das gilt nun auch von diesem Brief. Zuerst hielten K. K. Köstlin (*Lehrbegriff des Ev. v. 1843*) und Georgii (*Theol. Jahrbücher* 1845) den Verfasser der Briefe auch für den Evangelisten; dann hielt zuerst Zeller, der die Identität des Verfassers beider Schriften noch (*Theol. Jahrb.* 1842) vorausgesetzt hatte, in der Rezension von Köstlin's Schrift (1845) es für denkbar, daß Briefe und Evangelium von zwei verschiedenen Verfassern geschrieben seien. So auch K. Planck (*Judentum und Urchristent. Theol. Jahrb.* 1847). Diese Ansicht erhob v. Baur, der Meister (*Theologische Jahrbücher* 1848, 1855), zu apodiktischer Gewißheit und zwar in der Weise, daß der Brief ein schwaches Nachbild des Evangeliums ward, wogegen Hilgenfeld (*Das Evangelium und die Briefe Johannis* 1849 und die *theologischen Jahrb.* 1855) in dem Brief ein glänzendes Vorbild für das Evangelium erkannte und nachwies. — Baur geht von der unbegründeten Supposition aus, daß der Verfasser 1 Joh. 1, 1—3 das absichtliche und angelegteste Bemühen zeige, für eine und dieselbe Person mit dem Evangelisten angesehen zu werden; in 5, 6—9 (cf. Joh. 8, 16 ff) sieht er infolge eines exegetischen Mißverständnisses eine leere Spielerei, göttliches und menschliches Zeugnis zu unterscheiden. Daraus erweist er das ungeschickte Nachahmen des Briefstellers. Aus dem Vergleich der eschatologischen Vorstellungen des Briefs (2, 18—23; 3, 2) mit denen des Evangeliums (14, 3. 18 ff. 23; 16, 16. 22), wie 5, 6 mit Joh. 19, 34 entnimmt

er, daß im Briefe eine materiellere, äußerlichere, im Evangelium eine ideellere und innerlichere Anschauungsweise herrsche. Die Vorstellung der Sühne, *ἵλασμός* (1, 7; 2, 2; 4, 10) und des *παράκλητος*, des fürbitenden Hohenpriesters, eigne mehr dem Ideenkreis des Hebräerbriefes und liege dem des Evangelium fern, ihm fremd. Endlich findet Baur den Brief ganz montanistisch, da derselbe die Gemeinschaft der Christen als eine sündlose, heilige ansehe, das *χοῖσμα* erwähne (1. Joh. 2, 20—27) und unctionalisch erlässliche von Todssünden unterscheidet (1. Joh. 5, 16). Aber unser Brief unterscheidet nicht eine höhere Klasse von spiritualen Christen von niederern Klassen der übrigen Christen, der Psychici, sondern die gläubigen Christen von der unheiligen Welt; an das Salböl für die Täuflinge, dessen Tertullian zuerst Erwähnung thut, ist im Briefe nicht zu denken, noch gedacht; und aus den von Tertullian aufgeführten Todssünden (*homicidium, idololatria, frans, negatio, blasphemia, moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi dei*) hätte Baur nicht bloß drei: Abgötterei (5, 21; 3, 4), Mord (3, 15), Ehebruch oder Hurerei (aus der Überschrift ad Parthos, die aus *πρός παρθένους* forrumpiert ward) sehr willkürlich ausheben und noch weniger bemerken dürfen, daß der Verfasser nicht die äußere Handlung, sondern das Innere der sittlichen Gesinnung überhaupt meine; denn das ist eben nicht montanistisch. — Wenn Hilgenfeld 1 Joh. 1, 5. 7 darin, daß Gott *φῶς, ἐν τῷ φωτί* sei, eine zu materielle und räumliche Vorstellung findet, aus 1 Joh. 3, 4, wo die Sünde *ἀνομία* genannt ist, und 2, 7. 8, wo von dem alten Gebote der Liebe die Rede ist, auf ein befreundetes Verhältnis zum mosaischen Gesetze geschlossen wird; wenn er behauptet, dem Briefe sei die im Evangelio bestimmte ausgesprochene Idee des persönlichen Logos fremd, obwohl *ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ* dem Logos identisch und *ἡ ζωὴ* in Christo hypostatisch gedacht ist; dem Heiligen Geist sei Persönlichkeit nicht zugeschrieben, da er ihn mit *χοῖσμα* bezeichne und nicht mit *παράκλητος* benenne, obwohl er *τὸ μαρτυροῦν* heißt (1 Joh. 5, 6; Ev. Joh. 15, 26); es schließe die Mahnung des Briefes, sich so zu verhalten, daß der Gerichtstag ohne Beschämung erwartet und bestanden werden könne, die Vor-

stellung des Evangeliums aus, das für die Gläubigen ein Gericht nicht annimmt, — so ist das exegetisch ebenso unhaltbar, als in der Idee des *σπέρμα* (3, 9), in der Vorstellung des *χοῖσμα* (2, 20) und in dem Gedanken, daß man Gott nicht fürchten, sondern lieben solle (4, 18. 19), gnostische Elemente zu erkennen, welche in das nach-apostolische Zeitalter gehören. Auf das *χοῖσμα* führte bei dem Gegensatz des Christen zu dem *ἀντιχριστος* das Salben als alttestamentlicher Typus, auf das *σπέρμα* die Vorstellung von der Geburt aus Gott, wobei die Grundanschauung von der Sühne für alle Sünde der ganzen Welt einen Gedanken an eine dualistische Scheidung und einen metaphysischen Grund ohne ethischen Lebensprozeß nicht aufgenommen läßt, und die Liebe zu Gott ist nicht ein gnostisches Fündlein, sondern einfach christliche, göttliche Forderung. Was hilft da alles Lob, das Hilgenfeld dem 1. Briefe Johannis, auf den er sich auch nur allein bezieht, ohne auf den 2. und 3. einzugehen, wenn auch auf dem Titel seines Buchs steht: Briefe, und dessen Verfasser spendet, ihn einen großen selbständigen Denker nennt, und doch als blinden Nachbeter des gnostischen Systems seiner Zeit ansieht, der nur die spekulativen Momente desselben zu praktischen ausgeprägt habe, so daß er den 1. Brief als weniger vergeistigt und daher für älter ansieht als das Evangelium! Und wie vermag derselbe diejenigen, welche eine pseudepigraphische Literatur des Neuen Testaments perhorreszieren, beschuldigen, sie übersehen den wichtigen Umstand, daß in der ersten christlichen Zeit der Begriff des literarischen Eigentums, wie er jetzt ist, fehlte; der moderne Begriff fehlte, das ist auch nicht übersehen worden, aber es fehlte noch mehr jede Leichtfertigkeit irgend eines Fälschers. Der Präntension der Tübinger Schule entspricht in keiner Weise, was sie bietet. Vergl. Dietlein: Urchristentum. Düsterdieck, Bd. 1, S. XXXV—LI. Huther, S. 19—30. Brückner zu de Wettes Handbuch, S. 316 ff. H. Gebhardt, der Lehrbegriff der Apokalypse und sein Verhältnis zum Lehrbegr. des Evangeliums und der Episteln des Johannes. 1873. — Karl Wieseler, Zur Gesch. der neutestamentl. Schrift u. des Urchristentums. Untersuchungen. Leipzig. 1880. — Heinrich W. S. Thierich,

Die Kirche im apostol. Zeitalter u. die Entstehung der neutestamentl. Schriften. 3. verb. Aufl. Augsburg 1879. — Besonders wertvoll ist das von dem Holländer Joh. Niemens (S. 4—22) Ausgeführte.

§ 4.

Die Leser des Briefs.

1. Augustin citiert 1 Joh. 3, 2 wörtlich, indem er sagt: quod dictum est ab Joanne in epistola ad Parthos (quaest. evang. 2, 39). Possidius führt in seinem *induculus operum S. Augustini* die Traktate über unsern Brief als de ep. ad Parthos sermones decem an. So ist diese Bezeichnung wenigstens in die Benediktiner-Ausgabe der Werke Augustins und sogar in einige lateinische Codices und in mehrere Schriften (Vigilius Tapsensis, Cassiodor, Beda) gekommen. — Grotius weiß schon sie zu deuten und zu verwenden: *vocata olim fuit epistola ad Parthos i. e. ad Judaeos Christum professos, qui non sub Romanorum sed Parthorum vivebant imperio in locis trans Euphratem, ubi ingens erat Judaeorum multitudo, ut Neardae, Nisibi et aliis in locis. Et hanc causam puto, cur haec epistola neque in fronte nomen titulumque apostoli, neque in fine salutationes apostolici moris contineat, quia nimirum in terras hostiles Romanis haec epistola per mercatores ephesios mittebatur multumque nocere Christianis poterat, si deprehensum fuisset hoc, quamquam innocens, litterarum commercium.* Clemens von Alexandrien (*opera ed. Potter fragm. 1011*) bemerkt, der 2. Brief sei ad virgines geschrieben (vgl. Einleitung zum 2. Brief). Es konnte *πρὸς παρθένους* in *πρὸς πάνθους* verschrieben und die korrupte Unterschrift des 2. Briefs entstanden, Aufschrift desselben geworden und so als Unterschrift zum 1. Brief gezogen worden sein, wie Hug annimmt. Oder es kann, wie bei einem Codex der Apokalypse, in der Unterschrift des 1. u. 2. Briefes *Ἰωάννου* nach *παρθένου* gestanden haben, woraus dann jene Verstümmelung und Bezeichnung entstanden sei, wie Gieseler (N. G. 1, S. 139) meint. Offenbar liegt ein Versehen vor, und da Hugs Annahme doch noch einfacher als die Gieseler's ist, dürfte sie sich zur Lösung

des Rätsels empfehlen. Mit dem Heidelberger Paulus diese Überschrift aus *πρὸς πάντας* entstanden sein zu lassen, oder eine Corruption bei Augustin und als ursprünglich: ad Pathmios (Serrarius), ad sparsos (Wegscheider), adpertius (Semler) zu konjekturieren, hilft nicht weiter. Offenbar wird der Leserkreis auf diesem Wege nicht gefunden.

2. Ebenjowenig ist mit Benjon aus *ἀπ' ἀρχῆς* (2, 7. 13. 14) an die Leser in Judäa und mit Lightfoot wegen des Gajus 3 Joh. 1 und 1 Kor. 1, 14, an Korinth, als die Gemeinde zu denken, an die der 1. Brief geschrieben sei. Der Brief ist eben nicht an eine bestimmte Gemeinde gerichtet; deshalb fehlen auch nähere Angaben von konkreten Beziehungen und persönlichen Verhältnissen. Da alttestamentliche Vorstellungen nur gelegentlich und leise durchblicken, vor Götzendienst aber ausdrücklich gewarnt wird, hat man nach Düsterdiecks seiner Bemerkung §. 7 an heidnischchristliche Gemeinden zu denken, und zwar da er „die das ewige Leben einschließende Erkenntnis des wahren Gottes in Jesu Christo einem blendenden Heidentum und einer widerchristlichen Gnosis entgegenstellt“, stimmt es ganz gut mit der Geschichte, nach welcher Johannes seinen Sitz in Kleinasien genommen hat, wenn hier auch die Gemeinden gesucht werden, an welche diese Encyklika gerichtet sein dürfte. Man wird aber nicht an eine einzelne, am wenigsten mit Hug an die zu Ephesus, sondern an mehrere, „an den ephesinischen Gemeindegreis des Johannes“ (Lücke), vielleicht an alle, auf die sich die persönliche Wirksamkeit des Apostels ausdehnte (Guther), zu denken haben. Vgl. W. C. V. Ziegler, *Der 1. Brief des Joh., ein Sendschreiben an eine bestimmte Gem.* (Henke Mag. T. V.); C. F. Wunder, *utrum prima Jo. epistola coetui e Judaeis et Judaeo-christianis mixto scripta sit?* Witt. 1799. —

§ 5.

Die Briefform.

1. Mit der Aufgabe einer Encyklika, einem Zirkularschreiben, hängt es zusammen, daß manches fehlen kann und fehlt, was sonst bei Briefen sich findet: die spezielle Zuschrift, die besondern Grüße. So fehlt die gewöhnliche Briefaufschrift ja auch bei dem Brief an die

Hebräer und alle Begrüßung zum Schluß im Jakobusbrief. Sieht man davon ab, so fehlt nichts, was zur brieflichen Form gehört: *χαίρω* findet sich 6, *χαίρομεν* 1, *εργαζα* 6 mal; *ὑμῖν*, *ἐν ὑμῶν*, *ὑμεῖς* und *ὑμᾶς* kommt 36 mal, die Anrede *τεκνία* 7 und *παιδιά* 2, *ἀγαπητοί* 6, *πατέρες* und *νεανίσκοι* je 2, *ἀδελφοί* 1 mal vor. Den Eingang (1, 1—4) kann man mit Calov (biblia N. T. illustrata, Tom. II, S. 1582, Francof. 1676) nach dem Vorgange von Estius schon so ansehen, als liege ihm das gewöhnliche Schema einer Briefaufschrift zu Grunde; Lücke nimmt ihn als Erweiterung einer solchen. Des Baronius Ansicht (anal. eccl. an. 99 Mogunt 1601. II, S. 964), die Aufschrift möchte, wie etwa ein Couvert unsrer Tage, verloren gegangen sein, ist ebenso unnötig als grundlos. Diesem Formellen entspricht der Briefgeist, den Baco treffend zeichnet, wenn er sagt: *epistolae habent plus nativi sensus, quam orationes; plus etiam maturitatis, quam colloquia subita*. Sehr richtig bemerkt daher Düsterdieck (I, S. X): „Das ganze Schreiben ist so sehr von dem lebendigen, persönlichen Verhältnis zwischen Schreiber und Leser getragen, die Pertinenz der schriftlichen Parallele ist eine so unmittelbare, persönliche, daß schon aus diesem Grunde das Schreiben als ein wirklicher Brief erscheinen muß. Diese briefliche Natur drückt sich aber auch in der ganzen Haltung und Bewegung der kleinen Schrift aus. Bei aller Ordnungsmäßigkeit herrscht jene leichte Natürlichkeit und Ungezwungenheit in der Darstellung, wie sie dem unmittelbaren Interesse und der parakletischen Tendenz eines Sendschreibens entspricht; dagegen tritt die strenge fortschreitende dialektische Entwicklung, welche einer Abhandlung oder auch einer Homilie eigentümlich ist, zurück.“

2. Man thut daher ganz gut, wenn man mit der alten Kirche diese Schrift als johanneischen Brief festhält. Erst Ende des 17. Jahrhunderts trat Heidegger (enchiridion bibl. Tig. 1681. p. 986) mit seiner neuen Ansicht hervor: *accedit, quod scriptum hoc, licet epistola insigniatur, censeri tamen possit brevis quaedam christianae doctrinae epitome et evangelii a Johanne scripti succinctum quoddam enchiridion, cui adhortationes quaedam pro communi totius ecclesiae conditione adjectae sunt*. Non enim,

ut reliquae epistolae, inscriptione ac salutatione inchoatur, neque etiam salutatione et voto clauditur. Obwohl Bengel die Schrift epistola nennt, sieht er sie doch mehr für libellus an. Michaelis (Einleitung, S. 1520) nennt sie Abhandlung. Storr (Über den Zweck der evang. Gesch. und der Briefe Johannis, S. 384, 401 f.) nennt sie den polemischen, Berger (Versuch einer moralischen Einleitung ins N. T. II. S. 179 f.) den praktischen Teil des Evangeliums; Keuß (Die Gesch. der Heiligen Schriften Neuen Testaments, Seite 217) „einen homiletischen Aufsatz, höchstens ein Pastoral Schreiben (so auch Westkott), das die Leser gegenwärtig hat“; v. Hofmann (a. a. D. 367) „eine schriftliche Ansprache, welche auf Vielfältigung berechnet ist,“ keinen Brief im eigentlichen Sinne. — Wenn Augusti den Brief Anakephaläose des Evangeliums nennt, Hug, Frommann (Stud. und Krit. 1840, S. 853), Thiersch (Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts, S. 78, und die Kirche im apostolischen Zeitalter, S. 266) Erhard (Kritik der evangel. Geschichte, S. 168, und Kommentar), und Haupt ihn ein Begleit Schreiben des Evangeliums nennen, oder wie eine Vorrede, als epistola dedicatoria ansehen, ohne selbständige Bestimmung für sich, so müßte doch irgend eine Notiz oder Beziehung darauf hinweisen. Diese Auffassung erklärt wenigstens jenen Mangel einer Aufschrift, Begrüßung und eines Schlußvotums nicht. Es wird sich übrigens § 8, 3 ergeben, daß diese Auffassung unmöglich ist.

§ 6.

Die Gemeindeverhältnisse und Zustände.

1. Die äußeren Verhältnisse können keine besonders schwierige gewesen sein; es werden zunächst in keiner Weise Verfolgungen angedeutet, wie sie die Christen entweder von den Juden zu Pauli Zeit erfuhren, oder wie sie unter Nero (54—68) in Rom, oder in der letzten Zeit des Domitian (81—96) und unter Trajan (97—117) und dessen Statthalter Plinius in Bithynien vorgekommen sind. Der Brief redet vom Haß der Welt (*ὁ κόσμος μισεῖ ὑμᾶς* 3, 13). Was vom Sieg der Jünglinge (2, 13. 14: *νενικήκατε τὸν*

πονηρόν) und dem Sieg über die Welt (5, 4: ἡ νίκη ἡ νικῆσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν) gesagt ist, weist alles vielmehr auf innere Kämpfe, innerhalb der Gemeinde, innerhalb der eignen Persönlichkeit. Aber Veranlassungen waren das, um von den äußern Mötten etwas zu sagen, sie irgendwie zu markieren, wenn solche da waren. Die äußern Verhältnisse müssen im ganzen günstig, wenigstens können äußere Besorgnisse nicht von der Art gewesen sein, daß sie in Betracht gekommen wären. Vergl. Ewald, Bd. 1, S. 437 f.

2. Auf Ruhe von außen deutet die Unruhe und Bewegung im Innern, die das Schreiben markiert. Die Gemeinden haben nicht nötig gehabt zusammenzuhalten, in sich geschlossen zu bleiben. Es fehlt dem Schreiben an Trostsprüchen, aber nicht an Mahnungen zur Bruderliebe, zur Beständigkeit in der Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne, an Warnungen sich nicht irren und verführen zu lassen von Lüsten der Welt und falschen Brüdern. Die Zeit der ersten Begeisterung ist vorüber; dem Eifer und der Liebe fehlt der Schwung, in den das gewichtige Pendel der Hindernisse und Feindschaft versetzt. Es tritt nach der Reaktion des Bösen von außen her die verderblichere Reaktion des Bösen im Innern hervor: der Abfall ohne heftige Krise hat begonnen; die Energie des Bösen wie des Guten hat nachgelassen. Die erste Generation, die sich losgerissen von den Bösen und der Welt und inbrünstig Gott in Christo ergriffen hatte, ist todt; Schein- und Namenschristentum ist eingedrungen in die Gemeinden. Gläubige, wie Gajus, entfalten alle christlichen Tugenden (3. Joh. 5 u. 6), Greise mit christlicher Weisheit, Jünglinge mit kräftigem Streben (1 Joh. 2, 13. 14) sind erfreuliche Zeugnisse christlichen Lebens. Aber der Ehrgeiz macht sich breit, wie in dem Diotrephes (3 Joh. 9 und 10), die Lüste der Welt machen sich geltend (1 Joh. 2, 15—17), falsche Brüder treten auf und reißen nicht bloß sich, auch andere von der wahren Gemeinschaft (2, 18 ff.; 3, 7; 4, 1 ff.). Und was von der Welt eindringt, ist nicht sowohl jüdische Beschränktheit, als vielmehr heidnische Leichtfertigkeit.

3. Die Häresie, welche der Brief bekämpft,

ist ein heidnischer Doketismus. Jesus ist der Christ, der Sohn Gottes! Jesus ist der im Fleisch gekommene Gottes Sohn! Das Bekenntnis hält der Brief von Anfang bis Ende in den verschiedensten Beziehungen als Panier, unter dem zu kämpfen und in dem zu siegen gewiß ist, hoch und fest und weist so auf den Doketismus, der noch nicht als System, aber doch als Richtung aufgetreten war, wie Cerinth, des Johannes Zeitgenosse, bezeugt. Dieser hielt ja Jesum für Josephs Sohn, mit dem sich bei der Taufe der Logos vereinigt, von dem er sich aber wieder nach dem Kreuzestode getrennt habe. Vergl. Dorner, Entwicklungsgeschichte I, 314 ff., Pressensé, Geschichte der 3 ersten Jahrhunderte II, S. 233 ff. v. Hofmann a. a. D. S. 368. Vergl. auch C. Flatt: *variae de antichristis et pseudopropheticis in prima Jo. epistola notatis sententiae*. Tab. 1809. Auf das Erkennen und die Erkenntnis dringt der Brief, der falschen spiritualistischen Gnosis gegenüber, welche bereits mit dem Doketismus begonnen und dem Ergismus des Judentums gegenüber die Philosphie in synkretistischer Weise hervortreten und statt des Erlösungswerks auf ethischem Wege eine sinnreiche Theorie auf intellektuellem Wege wirken ließ. — Dem heidnischen Dualismus gegenüber, der dem Doketismus zu Grunde liegt, indem er die Antinomie des Geistes und der Materie metaphysisch fixiert, weist der Brief in die Gegensätze des Lichts und der Finsternis, der Wahrheit und der Lüge, der Welt mit dem Argen und Gottes mit Seinem Sohne und Seinen Kindern, welche durchaus ethischer Natur sind und im Flusse eines ethischen Lebensprozesses, so daß das Widerstrebende überwunden, aufgelöst und verworfen wird, oder gerettet werden kann und soll. — Man findet noch nicht den Gnostizismus in seiner Blüte, nicht einmal den strengeren Doketismus, wie Lücke, Sander, Ewald, Thiersch meinen; man findet auch nicht mehr den von Paulus bekämpften Antinomismus, auch noch nicht den spätern Antinomismus der Gnostiker, wie Hilgenfeld annimmt. Auch nicht die leiseste Spur von Bekämpfung der Johannesjünger ist zu erkennen, die doch Paulus (Apostelg. 19, 1 ff.) in Ephesus gefunden, Johannes in seinem Evangelio (3, 22—36)

berücksichtigt haben kann, und die zu berücksichtigen in diesem Brief (5, 6. 8) die nächste Veranlassung gegeben war.

4. Eine andere Gliederung der Gemeinde als nach Lebensaltern, Hausvätern und Jünglingen (1 Joh. 2, 12—14) kennt der Brief nicht. Das aber hebt er bestimmt hervor, daß jeder die Salbung des Heiligen Geistes empfängt (1 Joh. 2, 20. 27); der Apostel bekennt mit seinen Lesern seine Sünde (1 Joh. 1, 8. 9), stellt sich nicht über seine Brüder und erkennt die unveräußerlichen Rechte des christlichen Volks, zu prüfen (1 Joh. 4, 1), wie dessen eigene Verantwortlichkeit dem Herrn gegenüber (1 Joh. 2, 28) an.

§ 7.

Der Zweck und die Bedeutung des Briefs.

1. Den Zweck seines Schreibens spricht der Apostel zweimal bestimmt aus: 1, 4: *ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ἢ πεπληρωμένη*, und 5, 13: *ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον*. Der Apostel hat schon Freude an dem Glauben der Gemeinde und an ihrem Besitz des ewigen Lebens; aber diese soll zunehmen, wachsen, bis sie vollkommen ist; die Gemeinde hat das ewige Leben, aber sie soll's wissen, dessen sich bewußt sein und darin sich bewähren. Aus dem vorhergehenden Paragraph ist das Nähere zu entnehmen über den Zweck des Briefs. Bei Christo, ohne den sie weder das ewige Leben, noch ein ungetrübes und klares Bewußtsein dessen, was sie sind und haben, sich gewinnen und erhalten können, müssen sie bleiben; bei Christo begehrt Johannes seine Gemeinde zu erhalten, bei Ihm, der von Anfang her ist und als Richter wieder kommt, aber in der Knechtsgestalt Erlöser und Heiland geworden ist (1, 1. 3. 5—10; 2, 1—3. 22—28; 3, 1—6; 4, 1—6; 5, 1. 2. 18—20). Im Gehorsam gegen Gottes Gesetz und Gebot und in treuer Nachfolge Christi will er die Seinen immer fester gründen in der Gemeinschaft mit Gott und in der Theilnahme göttlichen Wesens als Gotteskinder (2, 3—11; 3, 4—18). In christlicher Demut vor dem Vater und dem Sohne wie der kirchlichen Gemeinschaft will er sie mit Mut erfüllen, allen stolzen Geistern und antichristlichen Mächten der Welt gegenüber;

schwüchern, irgendwie die Wahrheit und Gottes Wort und sich selbst zu verletzen, sollen sie freimütig und unverzagt sein in Zuversicht zu Gott und im Kampfe mit der Welt und deren Lüsten oder deren Dräuen (2, 12—21; 4, 7—27). Deshalb sollen sie den Glauben nicht gering ansehen, als ginge eine Weltweisheit darüber, sondern ihn festhalten als den, der Christum mit dem ewigen Leben und dem Vater selbst ergreift und sich zueignet so, daß er in Ihn den Herrn des Lebens hinein verklärt (3, 1—3; 3, 23. 24; 5, 1—5). „So pflanzt Johannes wie Paulus in dem Momente, da das apostolische Zeitalter zu Ende geht, mit fester Hand das Kreuz vor der Kirche auf, als den hellen Leuchtturm, der ihr in allen Stürmen, die sie zu bestehen hat, Licht geben soll. Die Thorheit des Gekreuzigten soll für immer ihre Weisheit sein, und alle Anstrengungen der Irrlehre werden daran scheitern“ (Pressensé, Geschichte der 3 ersten Jahrh. II, S. 234 ff.). Vergl. F. H. Kern, de primae Jo. epistolae consilio. Tub. 1830.

2. Zur Bedeutung unsers Briefs lohnt es wohl, darauf hinzuweisen, daß Schelling in seiner positiven Philosophie (s. Erdmann, Geschichte der Philos., Band II, S. 724) gesagt hat, der Keim, den Christus gelegt hat, entwickelte sich in der Kirche, die ihre petrinisch-katholische und paulinisch-protestantische Zeit hinter, die johanneische Zeit vor sich hat. Auf dieses Wort haben viele hingewiesen; freilich bauten sie nicht an der Kirche der Zukunft, sondern verdarben vielmehr die Zukunft der Kirche. Die Grundidee des Christentums ist die Gottesgemeinschaft, und zwar die persönliche Gottesgemeinschaft. Hierin liegt die Quelle der Sittlichkeit, d. h. der Gottesgemäßheit. So sehen wir es schon aus der Bergpredigt. Gott ist der Heilige und Gott ist die Liebe, dieser Gott ist Quelle und Ziel und darum auch Norm alles unsers sittlichen Verhaltens. Dieser Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit, von Gottesgemeinschaft und Gottesgemäßheit ist der Grundgedanke des 1. Johannesbriefes. Es ist der gemeinsame Gedanke aller neutestamentlichen Briefe. Aber keiner behandelt ihn so absichtlich wie der 1. Brief des Johannes. Unsere Zeit ist wesentlich auf Ethisches gerichtet, so sehr, daß darum Antipathie gegen

das Dogma vorherrscht; sie will christlich sein, ohne kirchlich zu sein; aber das geht nicht.

§ 8.

Abfassungszeit.

Drei Standpunkte sind einzunehmen zur Umschau in dem bereits beigebrachten, in den voranstehenden Paragraphen niedergelegten Material; diese sind der Brief an sich, der Verfasser, der Apostel Johannes, und die dem Brief verwandte Schrift, das Evangelium:

1. Vom Brief selbst aus ist zu beachten:

a) Es ist keine Zeit von Verfolgungen notiert, in der er geschrieben sei (§. 6, 1); er muß also vor der Zeit Trajans (98—117), ja vor dem Ende der Regierung Domitians, der bis 96 regierte, aber auch erst nach Neros Regierung und der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein, also zwischen 70 und 96 und eher gegen 90, als bald nach 70, da bei der Größe und Bedeutung dieser Katastrophe irgend eine Erinnerung an sie gar zu natürlich gewesen wäre, wenn nicht schon längere Zeit darüber würde vergangen sein. Aus 2, 18 wird ein chronologisches Datum nicht entnommen werden können; dazu ist *ἐσχάτη ὥρα* ein viel zu unbestimmter Ausdruck, wozu noch kommt, daß sein Kontext gar nicht auf äußere Ereignisse zu deuten ist, sondern sich nur auf innere Verwirrung durch antichristliche Häresien bezieht. Man darf deshalb nicht mit Düsterdieck (I, S. CIII) einen prophetischen Hinblick auf das bevorstehende Gericht über Jerusalem erkennen, sondern muß mit demselben die Beziehung dieser Stelle auf das Ende des jüdischen Staats, welche Grotius, Benj. u. a. statuieren, entschieden abweisen.

b) Und das umsomehr, da nicht jüdische Widrigkeit, sondern heidnisches Verderben markiert ist; jene ist eben seit Jerusalems Zerstörung gebrochen.

c) Das Gemeindeleben mit seinem geordneten Verlaufe und langjährigen Bestande weist ebenfalls in die Zeit nach 70 (§. 6, 2).

d) Die Häresien weisen ebenfalls in die Zeit nach Jerusalems Zerstörung bis Ende des Jahrhunderts (§. 6, 3).

2. Der Apostel Johannes kann erst

nach Pauli Tode 64 in diesen Gemeindefreis (§. 4, 1. 2) in Kleinasien eingetreten sein; bis etwa 60 war er in Jerusalem, von da an ist er nicht mehr in Jerusalem zu finden. (Gegen Ewald, Gesch. d. Volkes Israel VII. S. 202 ff.) Auch wird man nicht gegen die ganze Haltung der Epistel annehmen dürfen, daß er mit ihr als mit einem Hirtenbriefe seine Wirksamkeit in diesem Kreise begonnen habe. Vergl. Huther, S. 32 ff. Diese Ansicht ist zu modern für das kirchliche Altertum. Unter Domitian ward der Apostel nach Patmos verbannt, also vor 96, und starb nach 100 hochbetagt. Vergl. Lange zum Evangelium Johannis im Bibelwerk.

4. Das Evangelium ist jedenfalls früher als unser Brief geschrieben. Wenn es im Evangelium 20, 31 heißt: *ταῦτα γέγραπται, ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*, so wird das Glauben an Jesus den Christ und das Leben in Seinem Namen als Ziel in Aussicht genommen. Wenn es aber in unserer Schrift 1 Joh. 5, 13 heißt: *ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτ' ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*, so ist nur das Wissen bezweckt bei den Gläubigen, die Glauben und ewiges Leben bereits haben. Demnach ist das Evangelium vor dem Brief geschrieben, und zwar so, daß die beiden nicht gleichzeitig geschrieben sein können, der Brief nicht Begleitschreiben zum Evangelium sein kann. So konnte Johannes nicht gleichzeitig an dieselben Leser geschrieben haben; in der Epistel ist erreicht, was im Evangelium erstrebt wird. v. Hofmann (a. a. D. 9. S. 367) läßt den Brief im Anschluß an eine andere Schrift („wohl das Evangelium“) geschrieben sein. — Was Keuß (a. a. D. S. 218) als unbewiesen, Rothe (a. a. D. S. 2 f., vergl. übrigens S. 16) als lustige Annahme und Düsterdieck (I. S. LIX) als möglich hinstellt, daß der Brief später als das Evangelium geschrieben sei, muß als notwendig festgehalten werden und läßt sich auch dadurch erweisen, daß der Brief an sehr vielen Stellen eine prägnantere, kürzere Form für die im Evangelium explizierten Gedanken gibt. Man vergleiche:

1 Joh. 2,	2. mit Ev. 11,	52.
2,	4.	15, 10.
	27.	14, 26.
3,	8.	8, 44.
	13.	15, 18. 19.
	14.	5, 24.
3,	22.	9, 31; 16, 23. 26.
4,	6.	8, 47.
	16.	3, 16.
5,	12.	3, 36; 14, 6.
	14.	14, 13. 14.
		16, 33.

Es wird die kürzere Form in der Regel die spätere, reifere Form des Gedankens sein, wie im großen dafür der kleine Katechismus Luthers, der dem größern gefolgt ist, als die schwierigste Gabe, ein glänzendes Zeugnis gibt. Aber man wird doch die Umstände, unter denen geschrieben, und die Verhältnisse, die ins Auge zu fassen waren, nicht unbeachtet lassen dürfen. Daher ist jedenfalls der Vergleich des Eingangs der Epistel mit dem Anfang des Prologs hier nicht passend, weil der Apostel dort im Monolog, hier aber ebenso sehr in lebhafter Freude an dem Herrn als in zärtlicher Fürsorge für seine Gemeinde beginnt. Und der Ausdruck *ὁ λόγος σαφὲς ἐγένετο* Joh. 1, 14 ist dem Ausdruck: *Ἰησοῦς χριστὸς ἐν σαρκὶ ἐληλυθὼς* gegenüber nicht der bestimmtere und daher spätere zu nennen, da dieser vielmehr um der Häresie willen, die zu bekämpfen war, gewählt und festgehalten ist (gegen Luther).

4. Alles zusammen genommen, wird man auf die Zeit um das Jahr 90 als die Abfassungszeit unsers Briefs gewiesen, wie auch Ewald (Die johann. Schriften I, S. 471) annimmt. Mit Hilgenfeld aber, der das Evangelium ins Jahr 150 setzt, den Brief vorher 125—150 geschrieben sein zu lassen, ist unmöglich, wenn man ihn nicht zur pseudoepigraphischen Litteratur mit den Täbingtonern rechnet. Ein gediegener englischer Exeget (Westcott s. u.) bestimmt den Brief seiner Abfassungszeit und geschichtlichen Bedeutung nach „als die wahrscheinlich späteste Kundgebung des offenbarenden Gottesgeistes und zugleich als abschließende Deutung (final interpretation) der ganzen vorhergegangenen Reihe göttlicher Offenbarungen im Neuen Testament.“ — Vergl. auch Niemens a. a. D. S. 34 ff.

§ 9.

Abfassungsort.

Derjelbe ist nicht bekannt und nicht zu bestimmen. Einige nehmen Ephesus an; so nach einer alten, nicht einmal den Namen einer Tradition verdienenden Vermutung in einigen Unterschriften bei Mill, Wetstein, Griesbach, Matthäi. Das nimmt auch Bengel mit der Bemerkung an: *non videtur peregre misisse, sed coram impertiisse auditoribus*. So auch v. Hofmann, Luther. — Hug, Grotius, Erhard, Haupt lassen den Brief mit dem Evangelium in Patmos geschrieben sein; der erstere mit Berufung auf 2 Joh. 12 und 3 Joh. 13, als ob da ein Mangel an Schreibmaterialien bemerkt sei, der auf die Verbannung hinwiese; der letztere, weil das Fehlen jedes Grußes sich nur erkläre, wenn der Brief aus Patmos geschrieben sei, wo der Apostel keine Gemeinde um sich hatte, als ob das sich nicht gerade dadurch erkläre, daß der Apostel von Ephesus aus an Gemeinden schreibt, zu denen die zu Ephesus mit gehörte. Doch weist auch die ältere Tradition auf Ephesus als Abfassungsort des Evangeliums. S. Lange zum Bibelwerk IV, S. 33. cf. Steiß, Die Tradition von der Wirksamkeit des Ap. Joh. in Ephesus. Stud. und Krit. 1868. III. 487 ff.

§ 10.

Litteratur des Briefs.

Zu vergleichen ist und verglichen zu werden verdient bei Lücke der Abschnitt: die Hauptmomente aus der Geschichte der Auslegung des 1. johann. Briefs.

Von den Erklärungsschriften der griechischen Kirchenväter sind einige (Diodorus von Tarsus, Chrys.) gänzlich, andere bis auf geringe (Clemens von Alexandrien) oder auf nicht ganz unbedeutende (Didymus von Alexandrien) Fragmente verloren gegangen. — Erhalten sind die Catenen des Dekumenius und Theophylakt und zwei Scholasten.

Von lateinischen Vätern haben wir die *expositio* Augustins und die des Beda.

Aus der Reformationszeit sind neben Erasmus *annotationes in novum testamentum* zwei Auslegungen Luthers (Werke

ed. Walch. IX. 909—1079 und 1080—1252), Calvins und Bezas Kommentare, eine von Megander nachgeschriebene und unter dem Namen *expositio* edierte Vorlesung Zwinglis und Bullingers *brevis et catholica expositio* zu bemerken.

Neben dem Lutheraner A. Calovius ist der Arminianer Hugo Grotius zu nennen. Sehr beachtlich ist wie immer Bengel in seinem *gnomon*. Am Ende des 18. Jahrhunderts erschienen: S. F. Nath. Morus, *praelectiones in tres Jo. epp.* Lips. 1786, und C. F. C. Dertel, *Johannis drei Briefe* hebraismenfrei übersetzt und philosophisch erklärt. Frankfurt. 1795.

In neuerer Zeit vor allem Sander (*Ubersfeld* 1851) und Dücke, dessen Kommentar die 3. Aufl. 1856 erlebt hat, und de Wette, dessen Handbuch Brückner in mehreren Punkten glücklich gebessert hat. Erhard hat für Olshausens biblischen Kommentar die Briefe Johannes bearbeitet. Ausgezeichnet ist Düsterdieck, *Die drei johanneischen Briefe*, 2 Bände, Göttingen 1852 bis 1854. — Sehr gut gearbeitet ist Huthers Kommentar in Meyers kritisch-exegetischem Handbuch. 4. Aufl. 1880. Interessant ist Ewald, *die johann. Schriften* 2 Bde. 1861. 1862. Jelf, *the first epistle of St. John*. London. Longmans 1877. — B. F. Westcott, *The Epistles of St. John. The Greek Text with Notes and Essays*. London. Macmillan 1884.

Der praktischen Exegese dienen, nach Speners Erklärung von 1699, Romani Tellers (*Archidiaconus* zu St. Nicolai in Leipzig) Erklärung der ersten Epistel St. Johannes in 206 Predigten. 1709. Semler, *paraphrasis*. Riga 1792. Steinhofer, *Der 1. Brief Johannes* 1762, Hamburg 1848. Rickli, *Johannis 1. Brief erklärt und angewendet in Predigten*, Luzern 1828. Johannsen, *Predigten über den 1. Brief des Johannes*, Altona 1838. K. Braune, *Die Briefe des Johannes*, Grimma 1847. A. Reander, *Der 1. Brief Johannes praktisch erläutert*, Berlin 1851. Wolf, *Praktischer Kommentar zum 1. Briefe Johannes in kirch-*

lichen Katechisationen, Leipzig 1851. Heubner, *Praktische Erklärung des N. T.*, Bd. 4, S. 378—440. Besser, *Bibelstunden*, Bd. 5: *Die Briefe St. Johannes*, 3. Auflage, 1862. H. Biedebant, *Der 1. Brief St. Johannes des Evangelisten*, 15 Betrachtungen für die Gemeinde, 2. Abdruck, 1868. Bunsen, *Bibelwerk. Neues Testam.* 1868. R. Nothe, *Entwürfe zu den Abendandachten*. Bd. 2. herausgegeben von C. Palmié, 1877. S. 3—95. Derselbe, *Der 1. Brief Johannes*, prakt. erklärt. Aus R. Nothes Nachlaß herausgegeben von D. K. Mühlhäuser. Wittenberg, Kölling. 1878. — Vilmar, *Collegium biblicum. Des Neuen Testaments* 2. Teil. S. 508—516. Gütersloh. 1880. — Grau, *Bibelwerk für die Gemeinde. N. T.* 2. Bd. Bielefeld. Velhagen u. Klasing 1880. S. 689—723 (ausgelegt v. G. Behrmann). — Dächsel, *Bibelwerk. N. T.* 2. Hälfte. 1881. Leipzig. Naumann. S. 781 bis 840. — D. Gerlach, *d. N. T.* 6. Bd. — C. A. Wolf, *ein exeget. und prakt. Komm. zu den 3 Briefen Johannes*. Leipzig 1881. — *Summarien, Die Würtemberger. Neu herausgegeben.* 2. Auflage. VI, 2. Gütersloh. 1882.

Zum Lehrbegriffe: Schmid, *Biblische Theologie zum N. T.* 1853, Bd. 2, S. 359 ff. B. Weiß, *Der johanneische Lehrbegriff in seinen Grundzügen*, Berlin 1862. — Derselben Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T. 4. Auflage 1884. — Erich Haupt, *Der 1. Brief des Johannes. Ein Beitrag zur biblischen Theologie*. Kolberg. Zandke. 1870. — Huther über *ζωή* und *μωσαίαν* in den *Joh. Schriften. Theolog. Jahrbücher* XVII. Heft 1. (1872). — Ed. Neuf, *la théologie Johannique* Paris 1879. *Les épîtres Johanniques* S. 355—403. — A. Herm. Francke, *Das Alte Testament bei Johannes. Ein Beitrag zur Erklärung und Beurteilung der johann. Schriften*. Göttingen 1885. Vandenhöck und Ruprecht. — Rühmend muß hier noch hervorgehoben werden: Niemens, *de Beteekenis van den eersten Brief van Johannes*. Utrecht. 1869. Hoofdstuk II.

Der erste Brief des Apostels Johannes.

(*Ιωαννου* (B. *ανου*) α in AB. *Ιωαννου επιστολη* α cod. Sin. u. a.)

I. Der Eingang.

Gegenstand und Zweck der apostolischen Verkündigung (1—3). Zweck des Briefs (4).

- 1 Was war von Anfang an, was wir gehört haben, was wir mit unsern Augen gesehen haben, was wir beschauten und unsre Hände betasteten, von dem Worte des
- 2 Lebens — *und das Leben ward offenbar, und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, als welches es war bei dem Vater und ward uns offenbar.
- 3 — *Was wir gesehen und gehört haben, verkündigen ¹⁾ wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft habet mit uns; und unsere Gemeinschaft ²⁾ ist doch mit dem Vater und mit
- 4 seinem Sohne Jesus Christus. *Und dieses schreiben wir ³⁾, damit unsere ⁴⁾ Freude erfüllt werde.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Eingang B. 1—4 bezeichnet ebenso lebhaft als bestimmt den Gegenstand und Zweck der apostolischen Verkündigung und dieses Sendschreibens. — Die Verwandtschaft dieses Eingangs mit dem Prolog im johan-
neischen Evangelium ist unverkennbar:

Evangelium:	Erster Brief:
B. 1: Im Anfang (<i>ἐν ἀρχῇ</i>) war das Wort.	B. 1: Was war von Anfang an (<i>ἀπ' ἀρχῆς</i>).
= 1. 2: Und es war bei Gott (<i>πρὸς τὸν θεόν</i>).	= 2: Welches (das Leben) bei Gott (<i>πρὸς τὸν πατέρα</i>) war.
= 1—4: Das Wort (<i>λόγος</i>) in Ihm war das Leben (<i>ζωή</i>).	= 1: Das Wort des Lebens (<i>τοῦ λόγου τῆς ζωῆς</i>)
= 4. 5: Das Leben war das Licht der Menschen und das Licht scheint (<i>φαίνει</i>).	= 2: Das Leben ward offenbar, ist erschienen (<i>ἐφανερώθη</i>).

Evangelium:	Erster Brief:
B. 9: Er war das wahrhaftige Licht, das jeden Menschen erleuchtet, in die Welt gekommen.	B. 1. 2: Was wir mit unsern Augen gesehen haben, was wir beschauten (<i>ἐθεασάμεθα</i>).
= 14: Wir sahen (<i>εἶδε</i>) Seine Herrlichkeit.	= 14: Seine Herrlichkeit (<i>θεοσέβεια</i>).

Ebenso unverkennbar ist aber auch der Unterschied beider Eingänge: der Prolog des Evangeliums ist ein Monolog, ein Zeugnis und Bekenntnis, dabei der Apostel stehend, wie ein Adler über allem Sturm des Lebens, ruhig schwebt und schaut; der Eingang unsers Briefes ist dagegen in großer Bewegung unter den Eindrücken des selig Erlebten und der Gegenwart in innigster Teilnahme und Fürsorge für die Empfänger geschrieben, eine be-
redete Ansprache, andringend und bewegend.

¹⁾ B. 3: *καὶ ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν* hat Cod. Sinait. Das erste *καὶ* findet sich auch bei Theophylakt und Vulgata (nach cod. amiatinus); es mag aus B. 2 herübergenommen sein. Das zweite *καὶ* hat auch A. B. C. Im Cod. Sinait. ist vor diesem zweiten *καὶ* ein radiertes *καὶ*, als hätte gleich *ἔνα καὶ ὑμεῖς* folgen sollen; es scheint daher *καὶ ὑμῖν* gerade mit Fleiß hinzugeschrieben zu sein.

²⁾ B. 3: Nach *ἡμετέρα* hat Cod. Sinait. *ὑμῶν*, aber auch eine Mißbilligung in margine.

³⁾ B. 4: *ἡμεῖς* ohne *ὑμῖν* Sin. B. P. Bei A zeigt sich die Korrektur *ὑμῖν*, die dann in C. K. L. übergegangen ist.

⁴⁾ *ἡμῶν* Sinait. B. L.; *ὑμῶν* A. C. K. P. Vulgata: *gaudium nostrum* mit der Variante *ut gaudeatis et gaudium nostrum sit plenum*. *ὑμῶν* ist weniger gut bezeugt, *ἡμῶν* ist lectio difficilior; die vorhergehenden *ἡμεῖς*, *ἡμῶν*, *μεθ'* *ἡμῶν* und *ἡμετέρα* erklären das hier sehr auffällige *ἡμῶν* nicht hinreichend, am allerwenigsten in den besten Handschriften.

Formell weicht dieser Eingang ab von der Weise der Eingänge fast aller neutestamentlichen Briefe und hat nur Ähnlichkeit mit dem Eingang des Briefs an die Hebräer: es fehlt der Name des Verfassers, eine Bezeichnung der Empfänger, der Gruß. Allein selbst bei dem 2. und 3. Briefe, die doch an einzelne Personen gerichtet und deren Namen oder Bezeichnung angegeben sind, ist auch des Verfassers Name nicht angegeben, nur sein Stand, (*προεσβύτερος*). Johannes liebt es eben wie im Evangelium (1, 35 vergl. 41; 13, 23; 18, 15; 19, 26; 20, 3; 21, 20; so in den Briefen sich selber nicht zu nennen. Ob er sich auch nicht nennt, der apostolische Stand und Beruf des Verfassers ist genau bezeichnet. Und wenn auch die Empfänger nicht einmal bezeichnet sind, die Beziehung zu ihnen tritt stark genug hervor, so daß man sagen muß, es ist nicht bloß für sie, sondern an sie geschrieben. Selbst der Gruß (*χαίρειν*) dürfte im 4. Verse angedeutet sein.

2. Der Satzbau B. 1—3 ist infolge lebhafter Bewegung nicht ganz einfach; er ist mehrfach unterbrochen, hat auch verschiedene Auffassung erfahren. Das Grundwort, das verbum finitum, ist jedenfalls *ἀπαγγέλλομεν* B. 3. Es hat ganz richtig um der Deutlichkeit willen seine Stellung in der Mitte zwischen dem Objecte der Verkündigung und dem Zwecke derselben erhalten. Der Zweck wird einfach und bestimmt angefügt: *ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν*. Bei der Bezeichnung des Objectes ringt Johannes mit den Ausdrücken. In zwei Satzreihen hebt es der Apostel hervor; zuerst *ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς* — *ἐψηλάγησαν*, dann B. 1. 2: *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς* — *ἐφανηρώθη ἡμῖν*. Es wird zuerst in seiner Bedeutung und in seinem Wesen B. 1: *ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς*, und beim zweiten Anlauf B. 1: *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*, B. 2: *ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα*, und dann in seiner Erscheinung B. 1: *ὃ ἐωράκαμεν* — *ἐψηλάγησαν* — B. 2: *ἐφανηρώθη* — *ἡμῖν*, oder zuerst in seiner geheimnisvollen Erhabenheit und Fülle und dann in den mannigfachen innigen Beziehungen markiert, in denen es zu dem Johannes und seinen Genossen stand und steht. Indem der Apostel das Object der apostolischen Verkündigung nach der ersten Reihe von relativischen Sätzen mit *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς* scharf bezeichnet, gibt ihm der genitivische Zusatz *τῆς ζωῆς* Veranlassung zu einer Parenthese B. 2, die erst mit *ἐφανηρώθη ἡμῖν* abschließt und sich nicht auflösen oder zerreißen läßt. Dadurch ist er genötigt, den durch die längere Parenthese un-

terbrochenen Satz an das Frühere anzuknüpfen und mit *ὃ ἐωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν* geschieht das so, daß derselbe, wie er relativisch begonnen, nun auch nach bestimmter Fixierung des Objectes in *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς* wieder relativisch abschließt. Es ist daher keine Periode mit Vorder- und Nachsatz, sondern ein einfacher, sehr erweiterter und durch größere Parenthesen unterbrochener Satz, dessen Bau aber klar genug ist und andre Auffassung nicht zuläßt. Ein Anacoluth liegt hier nicht vor, da Johannes Objectsakkusative und *περὶ τοῦ λόγου*, also zwei entsprechende Konstruktionen verbindet, nicht aber die angefangne Konstruktion verläßt; er kommt nach der Einschaltung B. 2 ja wieder auf *ὃ* zurück. S. Winer, Gramm. 7. Aufl. S. 527.

3. Das Object der Verkündigung. B. 1 bis 3^a. — a) Die erste Satzreihe B. 1. **Was war von Anfang an.** Der Anfang erinnert an Joh. 1, 1: Im Anfang war das Wort, 1 Mos. 1, 1: Im Anfang schuf Gott. Es ist nicht der Moment, da geschaffen worden ist, sondern das rein ewige Sein bis zum Beginne der Welt und ihrer Geschichte. Das Wort *ἀρχή* ist stets nur aus dem Kontext näher zu bestimmen. So 1 Joh. 2, 7: ihr hattet von Anfang an, d. i. seit ihr Christen seid; 3, 8: der Teufel sündigt von Anfang an, d. i. seit er Teufel ist, und das ist gleich nach dem Beginn der Schöpfung geschehen; 2, 13. 14: ihr habt erkannt den, der von Anfang an ist, d. i. von Ewigkeit, nämlich Jesus Christus. Der Anfang des Teufels (3, 8) liegt gleich nach der Schöpfung, der Anfang des Glaubens (2, 7) in dem eignen Leben der Leser, der Anfang hier und 2, 13 — in der Ewigkeit vor Schöpfung der Welt. Es erklärt sich aus dem parallelen Satz B. 2: *ἦν πρὸς τὸν πατέρα*. Dem Sinne nach entspricht's daher dem *πρὸ πάντων* (Kol. 1, 17), *πρὸ καταβολῆς κόσμου* (Eph. 1, 4), dem *πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι* (Joh. 17, 5), oder dem *ἀπὸ τῶν αἰώνων* (Eph. 3, 9; Kol. 1, 26). Aber *ἀπὸ* ist nicht gleich *πρὸ*, und *ἀπ' ἀρχῆς* nicht gleich *ἐν ἀρχῇ* (Joh. 1, 1). Der Eine, den der Apostel im Sinne hat, Er war also, ehe die Welt war, und war, ehe Er erschien, in die Geschichte eintrat. Der Apostel schaut von seinen Erlebnissen aus zurück bis in die Ewigkeit, von da her Er gekommen ist; über Jahrtausende läßt der Apostel seine Blicke vom Anfang her bis in die Zeit seiner eignen Erlebnisse schweifen. So wenig der Sohn Gottes ward, als Er Mensch ward, eben so wenig ward Er, als die Welt entstand, diese ihren Anfang nahm. Es ist also nicht an das *μυστήριον θεοῦ* (Theophylakt, Dekumenius), auch nicht

an das Evangelium Jesu Christi (Sozin) oder res a deo destinatae (Grotius) zu denken. Die Bezeichnung Jesu Christi durch das Neutrum δ läßt sich am einfachsten dadurch erklären, daß der Apostel in der geheimnisvollen Erhabenheit und Fülle innerer Herrlichkeit, welche erst bei der endlichen Offenbarung in der Wiederkunft völlig erkannt wird (3, 2: $\alpha\alpha\theta\acute{o}\varsigma \epsilon\sigma\tau\iota\nu$) die Person, welche er meint, zugleich als Prinzip der Welt und ihrer Geschichte anschaut. Ähnlich geht bei Paulus $\tau\acute{o} \kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$ (2 Theß. 2, 6) dem δ $\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$ vorher. Ähnlich ist noch Luk. 1, 35; Joh. 3, 6; 6, 37; Ebr. 7, 7; 1 Kor. 1, 27 f.; Kol. 1, 16; 1 Joh. 5, 4. Es handelt sich also nicht um ein Abstraktum, das Leben, da Christus dieses und „nicht bloß ein lebendiges Individuum“ sei (Huther mit Berufung auf Joh. 14, 6), auch nicht um eine Verbindung der Person Jesu und Seiner Geschichte wie Seiner Lehre (Erdmann, Lücke, Ebrard), auch nicht um Zusammenfassung des vorweltlichen Seins und des geschichtlichen Erscheinens (Düsterdieck), auch nicht um bloße Bezeichnung des Gegenstandes der apostolischen Verkündigung (Hofmann), auch nicht um „das, was das ewige Wesen des Sohnes ausgemacht hat“ (Weiß) oder als ob „die Verkündigung des Apostels in diesem Briefe nicht dieser Person an sich gälte, sondern nur einer Qualität derselben, dem Leben, das in ihr ist und aus ihr fließt“ (Haupt). — Was wir **gehört** — **gesehen** — **besehen** — **betasteten** ist eine Gradation von unten nach oben: hören ist die unterste Stufe der Klimax; es fällt aus gewisser Ferne ins Ohr, vielleicht ungesucht; gesehen wird mit besonderm Nachdruck verstärkt durch **mit unsern Augen** (kein Neonasmus, s. Winer, Gramm. 7. Aufl. S. 564); auch ins Auge fällt es unwillkürlich, aber es ist schon die beginnende Selbstthätigkeit markiert; besehen hebt diese mit dem Nebenbegriff des Verweilens hervor; **unsere Hände** betasteten bezeichnet den nächsten und unmittelbarsten Verkehr. Natürlich geht der Apostel mit dem was wir gehört haben von dem ewigen Sein Jesu Christi zu dessen historischem Erscheinen. Er gibt sich zuerst und am natürlichsten im Wort zu erkennen. Nicht was er von ihm gehört, im alttestamentlichen Wort, in den Weissagungen bis auf den Täufer Johannes, sondern daß er Ihn selber gehört. O kann doch kein andres Subjekt sein, als im ersten Gliede; für alle Satzglieder ist dasselbe Wort, δ , dasselbe Objekt; verschieden sind nur die Wahrnehmungen, die Offenbarungsweisen. Der Apostel hat nicht nur Worte des Mundes, Reden aus Menschenmund gehört, sondern in eben diesen Menschenworten und

durch sie den Sprechenden selber; nicht des Apostels Ohr, sondern er selber hat gehört, seine Seele, freilich durch das Ohr mit seinem Gehör. — Gesehen hat er, wie er sagt, um seine Ohren- und Augenzeugenschaft nachdrücklich hervorzuheben, mit eignen Augen die Knechtsgestalt, den Menschensohn, aber doch, was darin lebte, daraus hervorleuchtete in Blick, Miene, Geberde, Bewegung; also die Seele des Johannes sah mit Leibesaugen hinein in das Wesen des erschienenen, Mensch gewordenen $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (Joh. 1, 14). Also wieder dasselbe Objekt. Sagt Er selber ja: Wer mich gesehen, hat den Vater gesehen (Joh. 14, 9 vergl. mit 12, 45). — Was wir besehen (ἐθεασάμεθα) — betasteten (ἐψηλάγησαν) — sind Aoriste, nicht Perfekta, wie eben zuvor (ἀρχιόβαμεν — ἐσοσάμεν). Dieser Wechsel der Tempora ist nicht Willkür, nicht Ungenauigkeit, sondern Absicht und Weisheit. Gehört und gesehen hat der Apostel in einzelnen Momenten; das sind abgeschlossene Akte, Thatsachen mit ihrer Nachwirkung; nun aber will er mit den Aoristen in die Vergangenheit als eine verlaufende Gegenwart weisen, wie er thatsächlich immer wieder in unmittelbarster Nähe und lebhafter Selbstthätigkeit mit Ihm verkehrt hat. Sene zwei Verba, hören und sehen, markieren mehr die unwillkürlichen Wahrnehmungen, diese andern zwei, besehen und betasteten die absichtlichen, um der Wirklichkeit und des Wesens gewiß zu werden (Huther). Beshaut wurde nur der Mensch Jesus, und betastet wurde nur sein Leib, aber durch alle Sinnlichkeit hindurch ward der Gottessohn erkannt und gefühlt, Seine Gottesherrlichkeit empfunden und erfahren. Also immer wieder dasselbe Objekt. Mit dem Besehen erinnert Johannes an Joh. 1, 14: Das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns, und wir sahen (ἐθεασάμεθα) Seine Herrlichkeit, Seine Glorie. Das Betasteten knüpft an das Wort des Auferstandenen (Luk. 24, 39 f.): Seht meine Hände und meine Füße, daß ich es bin; fühlet mich (ψηλάγησατέ με), und sehet, daß ein Geist nicht Fleisch und Knochen hat, wie ihr sehet, daß ich habe. Vergl. Joh. 20, 27. Johannes, der an seiner Brust lag, Joh. 13, 23: ἐν τῷ κόλπῳ, Joh. 13, 25; 21, 20: ἐπὶ τὸ στήθος, bezeichnet damit den innigsten Verkehr mit Händereichen und Küssen und dergl., wodurch die wirkliche Menschheit und Leiblichkeit als unzweifelhaft hervorgehoben wird. „Hat Er sich doch von Mördern gedulbig angreifen lassen; warum nicht von denen, die Ihn lieben“, (Pfenniger). So markiert der Apostel zweierlei, die Fülle der Wahrnehmungen, die

er gemacht und die Verbürgtheit derselben. Luther sagt mit Recht: „Er häuſet die Worte und macht damit die Sache groß und wichtig. Wir haben, spricht er, mit allem Fleiß und genau beſchaut und betrachtet; wir ſind nicht betrogen worden, ſondern ſind gewiß, daß es kein Blendwerk geweſen iſt. Dieſes ſagt er darum, daß er ſeine Zuhörer der Sache gewiß machen will.“ So iſt beides, die Herrlichkeit des Erſchienenen, welche ſchwer zu faſſen, und die Verbürgtheit des Zeugniſſes, worauf viel ankommt, gerade um deſ Gegenſtandes willen, in lebhafter Rede markiert. — b) Die zweite Sakreihe B. 1—3^a. **Vom Wort des Lebens**, *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*, iſt weder ein ſelbſtändiger appoſitioneller Zuſatz zu den voranſtehenden Objektivbezeichnungen, wie Luther annimmt, noch von dem letzten Zeitworte *ἐψηλάφησαν* abhängig (Graßmuſ u. a.), oder gar von *ἦν ἀπ' ἀρχῆς* (C. G. Lange: Waß ſich mit dem Worte deſ Lebens von Anfang an zuge tragen!). Es iſt ein neuer, der relativ iſchen Sakreihe in der Sache paralleler Saſanfang (Düſterdieck), der in *ἀπαγγέλλομεν* mit jener zu Ende kommt. *ὁ λόγος τῆς ζωῆς*, mag der Gen. *τῆς ζωῆς* die Dualität (Sozin, Grotiuſ), wie *ὁ ἄριστος τῆς ζωῆς* Joh. 6, 35, *τὸ φῶς τῆς ζωῆς* Joh. 8, 12, oder daſ Objekt (Luther, Düſterdieck) bezeichnen, wie *ὁ λόγος ὁ τ. σταυροῦ* 1. Kor. 1, 18, tritt in Gegenſatz zu einem *λόγος τοῦ θανάτου*, wie die *διακονία τοῦ πνεύματος* zu der *διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμματι* (2. Kor. 3, 7. 8), wie daſ Evangelium zu dem Geſetz, wie N. T. zu A. T., wie die Gerechtigkeit *ἐκ πίστεως* zu der Gerechtigkeit *ἐκ τοῦ νόμου* (Röm. 10, 5. 6). Daß *ὁ λόγος τῆς ζωῆς* und nicht nur *ἡ ζωῆς* der Gegenſtand der apoſtoliſchen Verkündigung iſt und die Perſon deſ eingeborenen Sohneſ Gottes durchſchimmern läßt, iſt unſtreitbar; daß *ὁ λόγος* ſtrikt im Sinne von Joh. 1, 1 ff. zu faſſen iſt, beſtreitbar. Man vergl. zu dem Jogen. Johann. Logoſ die 2. Auflage dieſer Schrift; ferner Weiſſäcker, Die johanneiſche Logoſlehre, deutſche Jahrbücher 1862, S. 619—708. — Köhrich, Zur johanneiſchen Logoſlehre. Stud. und Krit. 1868, II. 299 ff. 1871, III. 503 ff. — W. Heinze, die Lehre vom Logoſ in der griech. Philoſophie, 1872. — Wyluſ, Der fleiſchgewordene Logoſ, 1883. — Böhl, Die Inkarnation deſ göttlichen Wortes. Wien, 1883. — B. 2: **Und daſ Leben ward offenbar**. *Καί* iſt lebhafter Anſchluß einer Erläuterung, durch welche eine Parentheſe eingeho ben und der Saß unterbrochen wird; *ἐφανερώθη* erinnert an Joh. 1, 4. 5: Und daſ Leben war daſ Licht und daſ Licht ſcheinet (*φαίνει*) in der Finſter-

niß. Daſ Leben erſchien, ward offenbar, daſ, waß wahrhaft Leben iſt. Durchſchlagend für die Auffaſſung dieſer Stelle iſt Joh. 14, 6: *ἐγὼ εἰμι... ἡ ζωῆς*, während Chriſtuſ nie ſich *ὁ λόγος* nennt. **Und wir haben geſehen — zeugen — verkündigen** (*εἶδοκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν*). Gegenſatz von Joh. 1, 5: Und die Finſterniß hat (Luther: haben) eſ nicht begriffen. Die Klimax iſt: *εἶδοκαμεν* im Anſchluß an *ἐφανερώθη*, er war Zuſchauer, aber hat nicht vergeblich geſehen, ſondern iſt Zeuge geworden im Verkehr mit dem Offenbargewordenen; alſ ſolcher faßt er daſ Sichtbargewordene, die Alte und Thatſachen, die er erlebt, inſ Auge und inſ Wort rein objektiv, ohne Rückſicht auf Zuhörer und deren Bedürfniſſe wie Verhältniſſe, aber im Intereſſe der Sache und für ſie. Dabei bleibt ſ nicht; er verkündigt nun auch, waß er geſehen: er expliziert und appliziert zugleich, legt die in dem Erfahren und Erlebten zuſammengefaßten Gedanken und Thaten in ihrer Fülle auseinander mit beſonderem Intereſſe an den Zuhörern. Daſ Objektive wird ſubjektiv vermittelt. So gedenkt er mit lebhafter Freude der ſeligen Erſcheinung und kann eſ nicht laſſen zu zeugen für ſich und zu verkündigen für andere, daß ſie auch ſolche Erfahrung machen. *Ἀπαγγέλλειν* iſt = *καταγγέλλειν* Apoſtelg. 17, 23 und *κρῶναι* Röm. 10, 14 f.; vergl. Matth. 28, 8. 11; Apoſtelg. 26, 20. Eſter wird bei Johannes *ὄραν* und *μαρτυροῦν* mit einander verbunden, 1, 34; 3, 32; 19, 35; nur in der letzten Stelle, wie 15, 27, ohne Objekt, daſ freilich auſ dem Zuſammenhange leicht erſetzt wird. Objekt für die drei Verba iſt **daſ ewige Leben** (Dekumeniuſ, Lücke, Luther), nicht bloß für *ἀπαγγέλλειν* (Friſche, de Wette, Düſterdieck). Daſ Leben heißt ewig, *ἡ αἰώνιος*, weil eſ nicht erſt einen Anfang in der Welt genommen, ſondern der Welt ſelbſt erſt den Anfang gegeben hat und dem Leben, daſ in der Welt iſt. Eſ iſt daſ Leben überhaupt, darin alleſ Leben in der Welt Grund und Quell hat, phyſiſcheſ und ethiſcheſ Leben (Lücke zu Joh. 1, 4). Eſ war, ehe eſ erſchien; eſ ward nicht etwa erſt, da eſ erſchien. Darum ſetzt der Apoſtel hinzu: *ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα*. Daſ Relativum *ἥτις* iſt nicht gleich *ἦ*, ſondern = *ut quae*, alſo ewigeſ Leben, auſ welcheſ eſ war, daſ nämlich alſ ſolcheſ war (*ἦν*) vor ſeiner Offenbarung und zwar zu dem Vater hin, nicht: bei, neben Ihm; eſ iſt kein bloßeſ Nebeneinanderſein, ſondern ein Beieinanderſein, ein mit einander in Verkehr ſtehen; eſ iſt auſ Ihn gerichtet, Ihm zugewendet, Ihm zuſtrebend und zuſührend ſeiner eigenſten Natur nach. Eſ iſt

nicht im Vater, aber von Ihm her und daher zu Ihm hin. Hier ist von der *ζωή* gesagt, was Joh. 1, 1 vom *λόγος*; in Ihm ist ja solches Leben, in Ihm ist's auch offenbar geworden. Weil Johannes an das Leben, was in Wahrheit Leben ist, gedacht hat, hat er neutral beginnen können: *ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς*; denn ohne die Welt, vor der Welt ist es da, bei Gott — **und ward uns offenbar.** Gerade ewiges Leben ist erschienen, eben jetzt, uns, den Aposteln, offenbar geworden. So wird die Parenthese wieder in den Anfang zurückgehend abgeschlossen. Um dieses Schlusses willen (*ἐγαρεύσθη*) nimmt Johannes mit nun vorangestellt: **was wir gesehen und gehört haben** den unterbrochenen Satz wieder auf und zwar infolge der längern Unterbrechung, die mit *περὶ τοῦ λόγου* begonnene Satzreihe abbrechend, fallen lassend, und auf die erste Satzreihe zurückgreifend, kurz und bestimmt zusammenfassend. Das Objekt ist daselbe, wie B. 1.

4. Das Subjekt der Verkündigung. B. 3. über *ἀπαγγέλλειν* ist oben zu B. 2 das Nötige gesagt. **Verkündigen wir auch euch.** Das *καὶ ἐμῶν* stellt die Leser neben andere Gemeinden, denen die apostolische Verkündigung zu teil geworden. Deshalb wird mit der Pluralform in den Verben von B. 1 an und dem *ἡμῶν* B. 2 Johannes nicht etwa nur sich selbst nach Schrittmüllerart gemeint, sondern sich und seine Brüder, die Jünger Jesu insbesondere und die Apostel gemeint haben; die Entgegenstellung von *ἡμῶν* und *ἐμῶν* ist ja nur Entgegenstellung von den ersten Christen, den unmittelbaren Jüngern des Herrn und den durch sie gewonnenen, oder der Apostel und der durch sie gestifteten Gemeinden. Johannes liebt es, sich mit der ganzen Christenheit zusammenzuschließen (1, 6—8; 2, 1. 28; 3, 1). Hier aber dürfte wohl anzunehmen sein, daß er nach Joh. 15, 27 sich mit den Aposteln zusammendenkt, da es sich um Verkündigung zur Bildung und Bewahrung von Christengemeinden handelt. Er steht eben nicht allein, sondern mit ihm haben alle Apostel gesehen, gehört, betastet und zeugen mit ihm.

5. Zweck der Verkündigung. B. 3^b. **Damit auch ihr Gemeinschaft habet mit uns.** Das auch, *καὶ* vor *ἡμεῖς* nach dem *καὶ ἐμῶν* vorher markiert sehr stark, daß der Zweck der apostolischen Verkündigung bei allen Aposteln, bei allen Gemeinden, stets und überall derselbe ist: Einheit, Gemeinschaft. Gemeinschaft mit uns ist nicht gleich Gemeinschaft wie wir, gleich uns, mit dem Vater und dem Sohne (Sozin, Episcopus, Bengel). Dagegen ist schon die Wortstellung. Sondern es ist Gemeinschaft mit uns, die kirchliche

Gemeinschaft der Christen untereinander. *Μετὰ* (von *μεῶς*, zwischen, unter) *τινός* bezeichnet den Kreis, in den man eintritt, also die Koeristenz, *ὄν τι* mehr den Anschluß, die Kohärenz (nach Krüger). Die Gemeinde der ersten Jünger, der Apostel, ist die Urgemeinde, in die man hineinzutreten hat, um teil zu haben: es reicht nicht aus, sich bloß anzuschließen. (Vergl. auch v. Hofmann zu Röm. 11, 13 ff.). Die Apostel sind und bleiben der Grund, auf den man sich zu stellen hat (Eph. 2, 20), die Vermittler, von denen man Handreichung annehmen muß (Eph. 4, 11. 12); sie bilden den Stamm, aus dem die Gemeinden wie Zweige hervorbrechen und wachsen. Die Gemeinden sollen alle (*καὶ*) in kirchlicher Gemeinschaft mit den Aposteln stehen. *Ἐγγίτε* ist nicht: erlanget (Friszche), oder auf Fortschritt zu deuten (a Lapide), sondern weist einfach auf dauernden Besitz, Beständigkeit — **und unsre Gemeinschaft ist doch mit dem Vater** u. s. w. *Καὶ* verbindet nicht mit dem vorhergehenden Satze so, daß nun auch der folgende von *ἡμῶν* abhängt (Luther: und unsre Gemeinschaft sei, auch Augustin, Calvin, Grotius, Ebrard, Haupt); es folgt ja nach *κοινωνία* noch *δέ*. Es ist also wohl von einer *κοινωνία* die Rede, wie im Vorhergehenden; daher *καὶ ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα*. Aber es ist diese Gemeinschaft doch eine andere, *μετὰ τοῦ πατρὸς* u. Mit dieser steht jene in einem gewissen Gegensatz; es muß über jene, in ihr zu dieser kommen; daher *δέ*. Ähnlich ist es Joh. 6, 51; 8, 16. 17; Matth. 16, 18; Mark. 4, 36; Luk. 2, 35; Winer S. 412. Buttmann, Gram. des neutestamentl. Sprachgeb. S. 312. Wir haben einen besondern Satz, in welchem *ἐστί* zu supplieren ist, der etwas Neues, Verschiedenes hinzufügt, als ob geschrieben wäre: *καὶ ἡμεῖς ἔχομεν κοινωνίαν μετὰ τοῦ πατρὸς* u., so daß sie nicht bloß mit den Aposteln, sondern mit dem Vater und dem Sohne Gemeinschaft haben. Der Gedanke selbst läßt auch nicht die ganz enge Verbindung mit *ἡμῶν* zu. Es ist nicht Zweck der apostolischen Verkündigung, mit dem Vater und dem Sohne zu verbinden; das ist Sache des Mittlers, Jesu des Christ. Die Apostel gehen auf kirchliche Gemeinschaft, und diese genügt, da in ihr die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne ist; es ist nicht erst aus der kirchlichen Gemeinschaft eine Gemeinschaft mit Gott in Christo zu schaffen; jene ist nicht ohne diese, und diese ist in jener; es wäre sonst die kirchliche keine kirchliche, apostolische, mit den Aposteln. *Κοινωνία* ist eine Gemeinschaft mit dem Vater und Sohne, so daß wir an Ihnen teil haben, persönlich

mit Ihnen verbunden sind, Sie in uns sind (Joh. 14, 23), wir in Ihnen, Ihr Leben unser Leben ist. B. 6. Hier wird nun neben dem Vater Sein Sohn Jesus Christus genannt; hiermit ist der Abschluß gefunden. Vergl. Joh. 17, 22—26.

6. Der Brief und dessen Ziel. B. 4. **Und dieses schreiben wir.** *Kai* knüpft nicht bloß an; es führt weiter, markiert den nächsten Fortschritt: die bezeichnete Gemeinschaft hilft zur Freude, wirkt in die Tiefe des Herzens. *Tavta* ist nicht das Vorhergehende (Sander, Haupt), auch nicht das zunächst Folgende (Sozin), sondern der ganze Inhalt des Briefs (Lücke, de Wette, Düsterdieck, Huther, Ebrard). Johannes faßt eben den Brief mit seinem Inhalte als ein Aktenstück zu der mündlichen Verkündigung. *Γράφομεν.* Obwohl die persönliche Beziehung des Apostels zu den Lesern hier mehr hervortritt als in den vorangehenden Briefen, ist es doch nicht nach Schriftstellerart statt des Singular. Johannes fährt unter dem Eindruck des Bewußtseins von der gemeinsamen apostolischen Verkündigung fort; er weiß, daß er mit den Aposteln allen übereinstimmt, und er wie sie, und sie wie er reden; er steht auch nicht allein, hat eben auch seine Gehilfen und Genossen wie Paulus (1 Kor. 1, 1: *Παῦλος καὶ Σωσθένης ὁ ἀδελφός.* 2 Kor. 1, 1; Kol. 1, 1; Phil. 1, 1: *Παῦλος καὶ Τιμόθεος δούλοι Ἰησ. Χρ.* 1 Thess. 1, 1; 2 Thess. 1, 1: *Παῦλος καὶ Σιλοvanός καὶ Τιμόθεος*). Ist ja doch das Schreiben die andere, der mündlichen Verkündigung koordinierte Art der *μαρτυρία*. Bengel: Testimonium, genus; species duae: annuntiatio et scriptio; annuntiatio ponit fundamentum, scriptio superaedificat. Der Brief dient nur dem Auf- und Ausbau des in den Lesern schon vorhandenen Lebens (Düsterdieck). **Somit unsere Freude erfüllt werde.** *Iva* markiert die Absicht des Schreibers, seinen Zweck. *ἡ χαρὰ ἡμῶν* bestimmt der Kontext als die Freude der Apostel, die beim *γράφουεν* mitgedacht sind. Der Gegenstand der Freude sind die Gemeinden mit ihrer christlichen Entwicklung und kirchlichen Gestaltung. Vergl. Phil. 2, 2; 4, 1; 2 Kor. 2, 3; 1 Thess. 2, 20; 2 Joh. 12; 3 Joh. 4. *Gaudium doctorum sit plenum, cum multis praedicando ad sanctae ecclesiae societatem-perducant* (Veda). Wenn nun der Apostel sagt: *ἡ πεπληρωμένη*, so setzt er die Freude an der Gemeinde, die im Christentum wächst, als da seiend, als gegeben voraus. Aber sie ist eben wie ein Weizenkorn, das wachsen muß, um völlig zu werden und bleibende Frucht zu bringen. Ohne Ent-

wicklungsstufen, Entwicklungskrankheiten, Kämpfe, Gefahren geht's nicht ab; es geschieht nicht zauberisch, magisch, mit einem Schlag, mühelos. Die Apostel haben eben an den Gemeinden ihre Arbeit, um an ihnen ihre Freude zu haben. Der Ausspruch aus dem Munde des Apostels entspricht dem Ausspruch aus dem Munde des Herrn (Joh. 16, 24): *ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν* (Johannes sagt *ἡμῶν*) *ἡ πεπληρωμένη*. Vergl. auch Joh. 15, 11. Es ist eine für die Apostel immer vollkommener werdende Freude, daß die Leser in der Gnade und Erkenntnis Christi wachsen. Das Gebet im Namen Jesu hat zum Gegenstand, das Streben der Apostel hat zum Ziel, ihre Freude hat zu ihrer selbst Erfüllung das Wachstum des Leibes Christi, der Kirche, die kirchliche Gemeinschaft der Christen untereinander und in dem Vater und in Seinem Sohne Jesus Christus. Wenn Augustin sagt: *Gaudium plenum in ipsa societate, in ipsa caritate, in ipsa unitate* (sc. Christi), und Luther: *Principium hujus gaudii est quum incipimus credere; postea quum fides augescit meditando, docendo, studendo, tum fit plenum gaudium, so mag das an seinem Orte treffend sein; aber es darf hier nicht übersehen werden, was Christus sagt (Joh. 17, 13), daß er will, daß seine Freude vollkommen werde in den Seinen; auf diesem Wege sich vervollkommnender Freude wandelten die Apostel. Der Christ freut sich nicht isoliert seines Glaubens, seiner persönlichen Seligkeit, der Gesundheit seiner Seele. Seine Freude ist wie seine individuelle Wahrheitserkennntnis und Sittlichkeit generell bedingt. — Daß gerade die Freude (*χαρὰ*) und nicht der Friede von dem Apostel ins Auge gefaßt ist, mag seinen Grund darin haben, daß er beim Anfang des Briefs in Rücksicht auf die Empfänger den Gruß, *χαίρειν*, in Gedanken hat, welcher, abgesehen von des Claudius Lysias Brief an den Felix (Apostelg. 23, 26—30), nur in dem Schreiben der Apostel auf dem Konzil zu Jerusalem (Apostelg. 15, 23 und Jak. 1, 1) vorkommt.*

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Über das Wort *ὁ λόγος* s. ob., S. 19. Es ist ganz dem Evangelium entsprechend, echt johanneisch, vom geschichtlichen Standpunkte aus (B. 1. 2. 3; vergl. Joh. 1, 14) auszugehen und zurückzuschließen auf das ewige Sein und Wesen und nur da gleichsam eine feste Stellung einnehmend den Erscheinungen und Wirkungen Christi in der Welt, der Zeit, unter den Menschen nachzusehen. Darum

beginnt der Apostel wie in seinem Evangelium mit der Präexistenz Christi (ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς ἢ ζωὴ ἢ αἰώνιος, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα). Er verliert sich nicht in die Genesis Christi, wie die Theostiker mit ihren Theogonien, sondern hebt nur sein Wesen hervor als ζωὴ αἰώνιος in Beziehung zum Vater (πρὸς τὸν πατέρα). Ewiges, wahres, volles Leben ist nur des Sohnes Wesen, wie es des Vaters Wesen ist. Aber Er hat nicht etwa bloß als einen Besitz solch Leben in sich, wie Joh. 1, 4: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, sondern Er war selber ganz und gar Leben, ewiges Leben Sein Wesen (B. 2), von derselben Lebenssubstanz mit Gott dem Vater, mit demselben unzertrennlich verbunden, wenn auch persönlich unterschieden, nichts ist in Ihm, das nicht auch im Vater, aber Er ist selbständig, dem Vater zugewendet und zugehörig (πρὸς τὸν πατέρα).

2. Dreifach ist die Existenzweise Christi: vorweltlich oder vorzeitlich, irdisch-menschlich, verklärt. Keine hebt der Anfang des Briefs hervor: ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, die andere ist mit ἐγὰρ ἐβόθῃ markiert und mit der dritten zugleich in ὁ υἱὸς αὐτοῦ Ἰησοῦς Χριστός. Christus wird nicht erst Sohn Gottes, und es hat auch diese Bezeichnung nicht sowohl ethische als metaphysische Bedeutung. Nur wegen des seiner Person wesentlichen, ewigen und vorzeitlichen Verhältnisses zu Gott heißt und ist Er Gottes Sohn. (Gegen Ritschl, Herm. Schulz.)

3. Mit besonderm Nachdruck ist auf die Menschheit Christi hingewiesen mit dem ἀκούειν, δοῦν, ἰθεῖσθαι, ψιλασθῆναι, B. 1. 2. 3. Er ist Menschentündern hörbar, sichtbar, fühlbar geworden, der Menschensohn. Daß er den Jüngern ἐγὰρ ἐβόθῃ, ist nur durch seine menschliche Natur vermittelt, aber so, daß er wirklich σὰρξ ἐγένετο und ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (Joh. 1, 14). Er ist vollkommener Mensch. Aber bei Johannes tritt die Menschwerdung nicht so sehr als Erniedrigung auf, wie bei den andern Aposteln, weil er in der Knechtsgestalt die Gotte Herrlichkeit, in der menschlichen Erscheinungsform die göttlichen Wesenseigenschaften erkannte, deren Spuren mit besonderer Liebe aufsuchte und mit jubelnder Seele fand. Dem Johannes lag mehr am Herzen, was der Gottessohn mitbrachte, Sein ewiges Leben, das Er hatte in sich selbst, als was Er angenommen, Fleisch und Blut der Menschen. Er gibt mehr für die ζωὴν als die κένωσις Zeugnis, aber auch mehr für das lutherische Zueinander des Göttlichen und Menschlichen in Christo. — Auch kann man hier Spuren der Transzendenz und Imma-

nenz Gottes finden und nachweisen, und wie beides zugleich festzuhalten ist.

4. Christus ist für das Leben der Menschen und der Welt überhaupt ewiges Prinzip: Er ist Vermittler aller auf die Welt gerichteten Thätigkeit des Vaters. Was der Erbräuerbrief meint mit γέρον τὰ πάντα τῷ ὄηματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, dasselbe liegt als Voraussetzung dem ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ζωὴ αἰώνιος, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα, κοινωνία μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, wie dem ἴνα — πληρωμένη zu Grunde. Johannes will mit seinem ἀπ' ἀρχῆς, das gegenüber dem ἐν ἀρχῇ (Joh. 1, 1), innerhalb des Anfangs, als einer bestimmten Sphäre und dem κατ' ἀρχὰς (Ebr. 1, 10), den Anfängen entlang, an den Anfängen hin, gebunden an eine, wenn auch längere Linie, mehr als ἐξ ἀρχῆς (Joh. 6, 64), aus dem Anfange heraus, als aus einer Quelle, auf einen geschichtlichen Verlauf nach dem Anfang hinweist, die in der Ewigkeit existente als die in der Zeit und dem geschichtlichen Verlauf präzise und wirkliche Potenz markieren. Freilich handelt es sich bei dem Apostel mehr um das Leben der Einzelnen, der Apostel, der Gemeinden, als der gesamten Welt. Was aber für den einzelnen Menschen, den Mikrokosmos, gilt, muß für die ganze Welt, den Makrokosmos, gelten. Für den Einzelnen würde Christus nicht Prinzip des Heils sein können, wenn Er es nicht für die Welt vermögend und bestimmt wäre. Weil Er bei der Schöpfung Mittler ist (Joh. 1, 3) für des Weltlebens Anfang, ist Er es natürlich auch bei der Erlösung für des Weltlebens Vollen- dung. Es bedarf die Erde keiner neuen Sonnen, und die Menschheit keines andern Heilands. Christi Wahrheit ist die einzige und ewige für alle Völker und Zeiten. Christus ist nicht eine weltgeschichtliche Persönlichkeit, sondern der Lebendige, welcher die Schlüssel hat der Hölle und des Todes (Offenb. 1, 18).

5. Das Verhältnis von Kirchlichkeit und Christlichkeit, Kirchentum und Christentum wird B. 3 angedeutet. Denn ἡ κοινωνία μετ' ἡμῶν, die Gemeinschaft der Gemeinden mit den Aposteln und untereinander ist eben Kirche, und κοινωνία μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ Wesen des Christentums. Johannes will aber nur kirchliche Gemeinschaft zur Förderung der Christlichkeit. So apostolisch es ist, daß die Gemeinden zu den Aposteln und ihrer Verkündigung halten und ohne Zueinander sein miteinander verbunden sind, so apostolisch ist es aber auch und allein, daß Basis und Ziel des Kirchlichen das Christliche ist.

An diesem ist jenes immer wieder zu messen und zu richten.

6. Die Kirche ist ein Ganzes, ein Organismus, der in der Streitenden und triumphierenden Kirche Himmel und Erde, in der streitenden alle verschiedenen lokalen (*καὶ ἴδιαι, καὶ ἰμαίς* B. 3) Gemeinden, wie die Gemeinden aller Jahrhunderte (*ἀπαγγέλλομεν*) durch das apostolische Predigtamt überhaupt in seiner fortwährenden Thätigkeit (Lücke) zusammenfaßt. Was Paulus (1 Kor. 3, 9—11. 16; Eph. 2, 20 f. coll. 1 Petr. 2, 5) von der Kirche als einem auf dem Ecksteine, Christus, gegründeten Bau des Tempels Gottes, oder (Eph. 1, 22 f.; 5, 23; Kol. 1, 18) als einem Leibe, deß Haupt Christus ist, sagt, hat Johannes auch hier im Sinne, indem er mehr nach Joh. 15, 1 an ein Wachstum denkt, wo an dem von Christo gegründeten Stamme der Gemeinde von allen Seiten Gläubige wie Zweige hervorgekommen (Joh. 17, 20).

7. Die apostolische Verkündigung, *ἀπαγγελία*, hat selbsteigene Erfahrungen und Erlebnisse im Verkehr mit dem Erlöser zur Voraussetzung und die apostolische Schrift (*γραφομεν*) zur Begleitung. An ihr hat sich das aus der mündlichen Mitteilung Gewonnene oder Entnommene zu befestigen, zu richten, zu klären, zu vollenden. Für den Herrn und die Brüder kann nur wirken, wer mit Ihm gelebt im innigsten Verkehr, dem Er sich hin gegeben hat, den Er an Sich genommen hat, so daß er nun nicht lassen kann zu reden von dem, was er gesehen und gehört hat (Apostelg. 4, 19. 20).

8. Freude ist des Christentums Wesen. Augustin conf. 10, 22: est enim gaudium, quod non datur impiis, sed iis tantum, qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es. Et ipsa est beata vita gaudere ad te, de te, propter te; ipsa est, et non est altera. Christi Wort und Leben ist des Christen Element, wie die Luft des Vogels, das Wasser des Fisches. Ihm bringt die Gottesfurcht nicht düstere Welt- und Selbstverleugnung, als bestes des Christen Leben nur in Entbehrung und Unterdrückung heißer Wünsche, sondern in Freuden, die er genießt, gemäß der Mahnung des Paulus in der Adventsepistel (Phil. 4, 4): Freuet euch in dem Herrn alle Wege, und abermals sage ich euch: freuet euch! Oder nach der Zusage des Erlösers in dem Evangel. für den Sonnt. Jubil. (Joh. 16, 22): Euer Herz soll sich freuen und eure Freude soll niemand von euch nehmen! Daher die wiederholte Mahnung: Fürchtet euch nicht! und die Zusage

des Trösters und des Friedens. Im Lobe und der Liebe Gottes ist ein Merkmal und ein Maßstab wahren Christentums gegeben. Lust an dem Herrn (Psalm 37, 4) mit Seiner schöpferischen, erhaltenden, regierenden, Sünde vergebenden, Sünde vertilgenden und verherrlichenden (3, 2) Liebe ist des Christen Pflicht und Leben. Nur daß er bleibe und Christi Freude in ihm bleibe und seine Freude vollkommen werde (Joh. 15, 1—11).

Homiletische Andeutungen.

Suche Jesum und sein Licht, alles andre hilft dir nicht! — Suche in allen zeitlichen Erfahrungen, was von Ewigkeit her ist. — Suche in allen sinnlichen Erscheinungen den übersinnlichen Kern mit seinem Leben, das bleibt in Ewigkeit, wie es von Ewigkeit ist. — Nichts ist gewisser, als was Christi ist: Er ist von Ewigkeit und bringt in des Vaters Reich, was Sein ist. — Erkenne immer mehr, daß Gott nicht bloß über, sondern in der Welt und nicht ferne von dir, sondern dir recht nahe ist. — Rede von Christo nur als Sein Zeuge. Rede von Ihm, weil du Ihn erkannt und gefühlt hast in dir, nicht aber bloß weil du Prediger, oder Theologe, oder getauft bist. — Verachte die kirchliche Gemeinschaft nicht; es ist ein Segen darin, ein ewiger. — Gib dich nicht mit deiner Kirchlichkeit zufrieden, wenn du nicht des Vaters und Seines Sohnes froher und gewisser wirst. — Christliche Erkenntnis ist, wie alle Wissenschaft, nur in Gemeinschaft mit dem Ganzen, namentlich im Zurückgehen auf die Quellen in den apostolischen Schriften und Zeugnissen möglich. — Heiligkeit und Freude ist dem Christen ein untrennbares Paar, der Welt aber Unheiligkeit und Lust. — Schäme dich, daß du kleinmütig oder unnutzig, gar mißmütig deines Herrn dich nicht freuest. — Fürchte dich, daß deine Freude an Christo und dem Himmelreich nicht abnehme. — Ringe, daß deine Lust am Herrn immer völliger werde. — Lust am Herrn ist deine Pflicht, damit deine Pflicht deine Lust, deine Würde werde, und nicht deine Bürde und deine Last sei. — Der Christ muß ein fröhlicher Mensch sein, denn er hat die Wahrheit, welche frei macht, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, die Freiheit der Kinder Gottes, den Frieden, der höher ist als alle Vernunft, die Freude, die niemand von ihm nehmen kann, die Kindlichkeit und Erbschaft bei Gott, das Leben, das kein Tod töten kann, die Seligkeit, welche in Ewigkeit währt und wächst.

Starke: Christus ist das selbständige Leben und wir haben auch von ihm das Leben zu erwarten, das zeitliche, das ewige und selige Leben. — Wer das Wort des Evangeliums verachtet, der verachtet auch das selbständige Wort Gottes, denn Christus ist der Kern und Stern der ganzen Heiligen Schrift. — Christus lebt und die Gläubigen sollen auch leben. — Es ist nicht genug zur Seligkeit, wissen und glauben, daß Christus in die Welt gekommen, sondern das muß einer wissen und

glauben, daß Er auch in seinem Herzen als der rechte Morgenstern aufgegangen und erschienen. — Des Evangeliums Zweck ist, die Menschen zur völligen Freude zu bringen; denn Gott hat uns nicht zur Traurigkeit, sondern zur Freude berufen. — Verwandelt sich die Freude bisweilen in Traurigkeit, wenn äußere Trübsal, innerliche Anfechtungen auf sie gleichsam einströmen, so gereicht zu ihrer Aufrichtung und Trost: Christus will sie wiedersehen und ihre Traurigkeit soll in Freude verwandelt werden. — Spener: Unser Leben, das wir in Christo haben, ist ein ewiges Leben, und außer ihm ist kein Leben; indessen ist es noch verborgen, soll aber erscheinen. — Das göttliche Wort des Evangeliums ist uns gegeben, uns wieder zu der Gemeinschaft Gottes zu bringen, und also ist es wohl eine theure Wohlthat, daß es uns nicht bloß zur Erkenntnis gewisser Wahrheiten bringt, sondern uns die Güter, die es uns verkündigt, selbst darreicht. — Das geschriebene Wort Gottes hat nicht weniger Kraft, den Glauben zu wirken, als das gepredigte Wort. Dieses Wort haben die Apostel hinterlassen, daß man es zu aller Zeit lesen und hören könnte, und soll uns deshalb das geschriebene Wort sicherer und gewisser sein, als was wir von Menschen hören. — Lange: Im Geistlichen muß jeder für sich die Wahrheiten Gottes einsehen, und nicht andern blindlings glauben, damit er nicht gleich dem Blinden verleitet und schändlich betrogen werde. — Es muß alle Gemeinschaft mit Menschen also eingerichtet werden und also beschaffen sein, daß sie der Gemeinschaft mit Gott nicht entgegenstehe. Wir haben die Briefe der Apostel als Briefe Gottes an uns anzusehen und zu erkennen, daß sie auch allerdings uns geschrieben sind und zwar zu dem Ende, daß auch wir gleichsam lebendige Briefe Gottes werden mögen, welche von jedermann können gelesen werden. — Rieger: Die Erkenntnis Christi kann man eigentlich nicht bei Seiner ewigen Gottheit anfangen, bei dem, wie Er bei Gott war. Sondern das Evangelium predigt uns zuvor das, was erschienen ist. Bei der Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch gab es zu sehen, zu hören Eröffnungen, dergleichen vorher nie verliehen waren. Sehen, hören, prüfen konnte alles in einem gemeinsamen Umgange, Tischgenossenschaft, Liegen an Seiner Brust, in Seinem Schoß vorgenommen werden, wie besonders dem Johannes vergönnt war. — Man darf nicht denken, das Geheimste sei aus der nachmaligen Verkündigung weggeblieben. — Schreiben dient zur völligen Freude, unterstützt den Glauben des Herzens, das Bekenntnis des Mundes, daß keine Anfälle von Ungewißheit und Mißtrauen aufkommen, sondern es sich zum fröhlichen Ruhm anläßt. — Besser: Es gibt keine Gemeinschaft mit dem Haupte der Gemeinde, die nicht durch die Gelenke der Apostel vermittelst wäre. Wer eingefügt ward in den Bau der Kirche, der wird getragen von dem Grunde der Apostel und Propheten und mit diesem Grunde zugleich von dem Eckstein, Jesu Christo. — Aus unendlicher Liebe ist der Sohn Gottes geworden, was wir sind, auf daß er uns Macht gebe zu werden, was Er ist; theilhaftig ist Er wor-

den unserer Natur, daß wir Genossen der göttlichen Natur würden (Zenoäus). — Heubner: Zum Christentum gehört eine ernste, tiefe, ganz in Christum eindringende Kontemplation: ein flüchtiges, leichtsinniges Blicken und Wegeilen gewährt Nichts; das Christentum will tiefe Gemüther. — Das Christentum stützt sich hauptsächlich auf Thatfachen, als äußere Offenbarungen Gottes. — Die Schriften der Apostel sind uns ein Ersatz für das, was wir selbst nicht mehr schauen. Dazu haben wir noch die Kirche als Zeugen jener Thatfachen; sie würde ohne dieselben gar nicht entstanden sein. — Der Beruf der Apostel war der menschenfreundlichste, wohlthätigste; der Zweck ihres Zeugnisses und der Predigt des Evangeliums überhaupt ist: alle zur Gemeinschaft desselben Lebens zu führen, das die Apostel hatten. Die Apostel wollten ihr Leben nicht für sich selbst behalten, mittheilen wollten sie es. Das ist die rechte Art des Lebens, daß, wo es ist, es auch den Drang hat, sich in andere zu ergießen. Die Apostel waren den ersten Christen und sind noch allen Christen Kanäle, Leiter zum ewigen Leben; ohne die Apostel gäbe es für uns keinen Christum und kein Christentum. Die Apostel führen uns zu Ihm. Wer sie, wer ihr Zeugnis verwirft, tann vernünftigerweise von gar keinem Christentum mehr reden: es bleibt ihm nur ein Christentum, das er sich selbst macht. — Die Schrift ist ein stehendes, nicht zu verfälschendes Denkmal der Geschichte; sie blieb eine reine, immer zugängliche Quelle: die mündliche Erzählung wäre immer unsicherer geworden, das Gedächtnis hätte viel wieder verloren; die Freude über den Genuß des Evangeliums wäre vermindert worden. — Spurgeon: Es steht wohl geschrieben (Sprüchw. 14, 10): In seine Freude menget sich kein Fremder. Das Geheimnis ist bei denen, die ihn fürchten, und ihre Freude nimmt niemand von ihnen. Wir wollen euch jedoch nur an das Sprichwort erinnern: Stille Wasser gründen tief. Der Bach, der über die Steine rauscht, vertrocknet im Sommer, aber der Strom von tiefen Gründen fließt gleichförmig dahin, unter Wassergüssen oder in der Dürre und Hitze und gleitet dennoch ruhig durch das Gefilde. Wir reden und rühmen nicht so laut von unsern Freuden, wie ihr von euren Lustbarkeiten, weil wir's nicht nötig haben; die unsrigen sind ebenso bekannt im Stillen, wie in belebter Gesellschaft. Wir brauchen eure Gesellschaft nicht, um uns der Freude hinzugeben, noch weniger der mannigfachen Zuthaten, mit denen ihr eure Freude zu würzen sucht. Wir brauchen keine Becher, keine Gastmähler, keine Weigen, keinen Tanz, um vergnügt zu sein. — Unsere Freude hängt nicht ab von vergänglichem Dingen, sondern ruht in dem ewigen, unwandelbaren Schöpfer aller Dinge. Ich weiß zwar wohl, trotz allem, was wir sagen werden, wird diese Verleumdung fortleben: daß Gottes Kinder ein elendes Volk seien. — Wir haben Freude, wir haben Wonne, so köstlich, daß wir kein Quentchen der unsern gegen eine Schiffsladung der euren vertauschen möchten; nicht Tropfen unsrer Lust gegen Ströme eurer Wohlust. Unsere Lust ist kein Flittergold, keine geschminkte Freude, sondern

wahrhafte Wirklichkeit; unsere Freuden sind solche, die wir mit uns nehmen zur stillen Ruhestätte unterm Staube; Freuden, die mit uns im Grabe schlafen, und mit uns erwachen in der Ewigkeit, Freuden, auf die wir getrost zurückblicken dürfen, und die wir also auch in der Erinnerung noch einmal genießen, Freuden, die wir auch zuvor genießen und hienieden schon kennen im Vorgefühl der ewigen Freude und Wonne. Unsere Freuden sind keine Seifenblasen, die nur glänzen und in allerlei Farben prangen, um zu zerplatzen; sie sind keine Sodomsäpfel, die in der Hand zusammenfallen zu einer Fingerspitze voll Asche; wahre Freuden sind wirklich, wahrhaftig, gehaltvoll,

dauernd, bleibend, ewig! Was soll ich mehr sagen? Lust und wahrhafte Gottesfurcht sind ewig miteinander verbunden, wie Wurzel und Blüte, so unzertrennbar wie Wahrheit und Gewißheit; sie sind in der That zwei köstliche Edelsteine, nebeneinander gefaßt in derselben goldnen Fassung. — Biedebant: Das Christentum wird in seiner Herrlichkeit und Wirklichkeit ebensowohl angetastet, wenn man nicht die göttliche Natur, wie wenn man nicht die menschliche Natur Christi zu ihrem Rechte kommen läßt. Jesus, der Gottmensch, kann uns allein zu Menichen Gottes machen. Der Glaube an Christum hilft zur Seligkeit, aber nur ein solcher Glaube, der auch zur Heiligung führt.

II. Der erste Hauptteil.

Kap. 1, 5—2, 28.

Wenn ihr im Licht wandelt (1, 5—2, 2) — im Gehorsam gegen sein Geheiß überhaupt (2, 3—6) und gegen das Gebot der Bruderliebe insbesondere (2, 7—14), unbeirrt durch die Lüfte (2, 15—17) und die Lügen der Welt (2, 18—23), so werdet ihr einst vor Christo bestehen (2, 24—28).

1. Grundgedanke: Gott ist Licht.

Und es ist¹⁾ das die Botschaft²⁾, welche wir von Ihm her gehört haben und wir euch⁵ wieder verkündigen, daß Gott Licht ist, und Finsternis in Ihm gar keine ist.

Exegetische Erläuterungen.

Kai ist nicht gleich *οὖν* (igitur, Beza), oder *δέ* (Episcopiüs); denn es ist weder eine Folgerung, noch ein, wenn auch noch so seiner Gegensatz. Es ist eine Anknüpfung an das Vorhergehende, wie *kai* — *ῥοῶμεν* (B. 4) an das *ἀπαγγέλλομεν*. Während *ταῦτα* (B. 4) auf den Inhalt des nun beginnenden Briefs weist, so knüpft *kai* an den Eingang an, in dem, was folgt, vorbereitet ist, und *ἐστὶν αὐτῆ ἡ ἀγγελία* weist auf das nun Folgende: **es ist das die Botschaft**. Mit besonderm Nachdruck ist gegen die gewöhnliche Stellung (*αὐτῆ ἐστὶν*, 2, 25; 3, 11. 23; 4, 3; 5, 11. 14; vergl. Joh. 17, 3) *ἐστὶν* vorangestellt, um die Existenz und Realität der Botschaft zu markieren. Die wenig bezugte Lesart *ἐπαγγελία* ist sehr unbequem, da das Wort nicht Ankündigung (Defuenius, Beza, de Wette gegen den Sprachgebrauch des N. T.) bedeutet, weder hier noch anderwärts (2, 25; 3, 11; s. Varianten; 2 Tim. 1, 1; Apostelg. 23, 21), und

im Sinne von Verheißung, Zusage, eine an dieser Stelle berechtigte Erweiterung des Gedankens mit Calov forderte: non jube-mur tantum in luce ambulare ac mundari sanguine Christi, sed utriusque etiam gratia nobis promittitur, illius per Spiritus Sancti illuminationem, hujus per expiationis Christi applicationem; quia utraque fruimur per beatam cum deo et Christo communionem. Dafür *ἀπαγγελία*, was sonst im Neuen Testament nicht vorkommt, mit Sozin, Episcopiüs zu lesen, ist willkürliche Korrektur. Die äußerlich am besten beglaubigte Lesart findet im Kontext eine starke Stütze, indem sie in dem folgenden *ἀπαγγέλλομεν* anklingt: die Botschaft Christi entbieten seine Apostel wieder: quod filius annunciat a patre, hoc apostolus acceptum a filio renunciat nobis (Craßmus). — **Welche wir von Ihm gehört haben**. Der Apostel erinnert an B. 1. Er denkt an die ersten Jünger und die Apostel insbesondere. Es ist daher sowohl um der *ἀγγελία* und des *ἀκηκόομεν* willen, wie wegen des Inhalts der Botschaft: *ὁ Θεός*

¹⁾ *ἐστὶν αὐτῆ* Sinait. B. C. K. L. P.

²⁾ statt *ἡ ἀγγελία* bei A. B. K. L. lesen C. P. *ἡ ἐπαγγελία*. Die ursprüngliche Lesart des Sinait. ist *ἡ ἀπαγγελία*; darüber findet sich *ῥοῶμεν*; und daraus entstand *ἡ ἀγάπη τῆς ἐπαγγελίας*; ein Abschreiber im 7. Jahrhundert hat aus andern Handschriften das richtige *ἡ ἀγγελία* herübergenommen.

φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἐστὶν — bei ἀπ' αὐτοῦ an Jesus den Christ zu denken; dazu nötig die Präposition ἀπό, welche den redenden Propheten, die Person des Meisters markiert, an dessen Mund die Apostel als Hörer und Schüler hängen. Sonst sagt Johannes ἀκούει παρά, Ev. 8, 26. 40; 15, 15; doch ist da der Vater der Redende, der Sohn der Hörende; dieses (παρά) setzt die Nähe, das Beisammensein voraus und mußte daher stehen, wenn der Sohn vom Vater hört; jenes (ἀπό) deutet auf die Ferne und konnte in den angezogenen Stellen kaum stehen; παρά weist zugleich auf Vertraulichkeit, ἀπό nur auf Herkunft im allgemeinen. Unter αὐτοῦ ist auch mit Beziehung auf B. 3: τῷ υἱῷ αὐτοῦ, Christus zu verstehen; daß es, im Unterschied von ζῆλος, das immer auf Christus gehe, stets auf den Vater gehe (Paulus, Baumgarten-Crusius), ist nicht richtig. Also: von Ihm, dem im Fleisch erschienenen Gottessohne her, den wir gehört — haben (B. 1), haben wir die Botschaft über Gott den Vater erhalten (Düsterdieck, Huther). Sozin, der das Verhältnis Gottes und Christi nicht als conjunctio essentiae, sondern nur als conjunctio voluntatis et rerum aliarum omnium faßt, versteht a deo et Christo, d. i. a deo per Christum, um diesen als bloßen Vermittler, nicht als Urheber der Botschaft erscheinen zu lassen. — **Und wir euch wieder verkündigen, καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν.** Nächst Erasmus (f. v.), Bengel vortrefflich: quae in ore Christi fuit ἀγγελία, eam apostoli ἀναγγέλλουσι; nam ἀγγέλιαν, ab Ipso acceptam reddunt et propagant. Es ist nicht ganz gleich mit ἀπαγγέλλειν; dieses heißt fort, weiter verkündigen, ἀναγγέλλειν aber aufs neue, wieder verkündigen, wie Ev. 4, 25. Wie der Samariterin gegenüber Jesus als Bote Gottes redet, der wieder sagt, was ihm der Vater zuerst gesagt, so reden die Apostel wieder, was ihnen der Herr zuerst gesagt, Joh. 20, 21. — **Gott ist Licht,** das ist Inhalt der ἀγγελία: ὅτι ὁ θεὸς φῶς. Christus aber hat das nicht gesagt. Sich selbst hat Er zwar das Licht genannt (Joh. 8, 12; 12, 46). Sonst redet Er wohl von den „Kindern des Lichts“ (Joh. 12, 36) und Jakobus vom „Vater des Lichts“, τῶν φῶτων 1, 17 (vergl. Wiesinger; Huther; dagegen: v. Hofmann). Aber Christus ist als der Sohn Gottes ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χάριτος τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (Ebr. 1, 3), und das ist's ja, was Johannes mit seinen Genossen (B. 1) gehört, gesehen, beschaut, so daß also mit Recht die Summa und das Centrum der Botschaft Christi, wie seiner persön-

lichen Erscheinung und Offenbarung im Fleische ist: Gott ist Licht. Φῶς, ist sowohl was hell, klar ist (Röm. 13, 12), als das was hell, klar macht, da alle Entfaltung und Gestaltung des Lebens vom Lichte bedingt ist (1 Moj. 1, 3); es schließt Sünde und Unseligkeit aus (B. 7. 2, 9. 10). Vergl. Gremer, Bibl. theolog. Wörterbuch d. n. t. Gräc. 3. Aufl. S. 768. Gottes Wesen ist so von Christus offenbart; aber kein Philosoph vermag solches zu finden; ohne Christus gehen die Weltweisen daran vorüber. Es heißt nicht: ein Licht, wie Luther übersetzt, als ob anderes Licht neben und außer Ihm sei. Gottes Wesen ist eben Licht. Auch nicht: im Lichte, als sei's nur um Ihn her; noch: wie das Licht. Es ist nicht: secundum similitudinem, sondern: secundum substantiam (gegen Vulgänger). Licht ist Sein (Psalm 104, 2); als ein Feuer, rein und hell wie Blieseleuchten erscheint dem Ezechiel (Kap. 1) und dem Habakuk (3, 3 f.) die Majestät des Herrn. Er ist nicht bloß der Schöpfer des Lichts, dem Sein erstes: Es werde! gilt (1 Moj. 1, 3), sondern Vater alles Lichts (Jak. 1, 17), und ihn umgibt eine gewaltige Lichtsphäre (1 Tim. 6, 16); Gottes ist das wunderbare Licht, in dem die Christen wandeln (1 Petr. 2, 9). Es ist der Satz parallel dem Satze: Gott ist die Liebe (4, 8. 16), im Grunde mit demselben Gedanken, nur daß das eine Mal der Ausdruck bildlich, das andre Mal eigentlich ist und die bildliche Bezeichnung eine Seite besonders markiert, und diese ist auch um des Gegensatzes in den folgenden Versen (6—10) willen die Heiligkeit, völlige Reinheit, nicht aber zugleich die Allwissenheit, wie Calov will, obwohl Dan. 2, 22 Licht Abbild der göttlichen Allwissenheit ist; eher ist die Weisheit noch dabei mitzudenken (vergl. Huther, Haupt, Rothe). — **Und Finsternis in Ihm gar keine ist.** Dieses zweite negative Glied, das mit besonderm Nachdruck (οὐκ ἐστὶν οὐδεμία, ähnlich Joh. 15, 5 ff. f. Winer Gr. 7. Aufl. S. 464 f.) auftritt, weist alle und jede Finsternis, σκοτία, d. i. Unreinheit zurück. Dekumen.: ἦτοι τὴν ἀγνοίαν, ἢ τὴν ἁμαρτίαν. Vielmehr beides: weder eine Unwahrheit, Lüge, noch eine Sünde ist in Ihm. Das ist die thatächliche Verkündigung in Christi Erscheinung. Die Fülle der hier gegebenen Beziehungen gibt Vorinus (bei Huther) so an: deus lux est, quia clarissime se ipsum percipit, omnique in se ipso, utpote prima et ipsissima veritas; quia summe bonus, ac summa et ipsissima bonitas; fidelis absque ulla iniquitate, justus et rectus, quia fons omnis

lucis in aliis, i. e. veritatis atque virtutis, non solum illustrans mentem, docensque quid agendum sit, verum etiam operans in nobis, ut agamus, et sic radiis suis liberans mentem ab ignorantiae tenebris, purgans a pravitae voluntatem. — Des Johannes Spekulation oder Mystik ist so sehr ethisch, daß es ihm nur auf die „praktische Auswirkung“ der Wahrheit: Gott ist Licht — ankommt. Wie er an das Vorhergehende die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne, anknüpft (*zai*), so legt er das Wesen des Gemeinschaftslebens weiter auseinander (V. 6 bis 2, 28). Weil nun von dem Wesen des Vaters das Wesen der Gemeinschaft und des Lebens in derselben bestimmt wird, stellt er den Grundgedanken (V. 5) an die Spitze, und zwar im Hinblick auf die Verirrungen, zweigliedrig, positiv und negativ.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Der Monotheismus und die absolute Persönlichkeit Gottes sind bei Johannes zwei Hauptpunkte, die auch hier erkennbar sind, wenn auch nur eine Seite hervorgehoben wird. Von den zwei Sätzen: Geist ist Gott (Joh. 4, 24) und Gott ist Liebe (1 Joh. 4, 8. 16), deren erster das Wesen Gottes nach dessen physischer, der andere nach dessen ethischer Seite bezeichnet, so daß jener die Natur, die Substanz, dieser den Charakter Gottes hervorhebt, wird doch nur der andere mit dem hier ausgesprochenen Satze: Gott ist Licht zu verbinden sein und eine nähere Bestimmung im bildlichen Ausdruck erhalten. Zwar sind Geist und Liebe correlate Grundbegriffe, indem Geist „die freie Selbstherlichkeit in Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung über eine substantielle Fülle von realen Lebenskräften“, Liebe, „die freie Selbsthingebung mit bewußter und gewollter Bewahrung ebensowohl der eignen wesentlichen Grundbestimmtheit, als der des andern“ (Plitt) notiert. Aber in dem: Gott ist Licht — wird „die Erhabenheit Gottes über alle irdischen Mängel“ (Köstlin), die Heiligkeit ausgesprochen und damit näher bestimmt der Charakter Gottes, Seine Liebe, und diese als eine heilige, und läßt hinwiederum die Liebe Gottes als solche fassen, die auch auf Mitteilung Seiner Heiligkeit gerichtet ist. Als Correlat kann man auch: Gott ist — das ewige Leben (5, 20) hinzunehmen, so daß wie Seine Liebe auch Seine Heiligkeit lebendig ist. Es ist **keinerlei** Finsternis in Ihm. Er ist kein werdender Gott, der erst zu sich kommen müßte in der Geschichte der Kreatur, der Welt oder dem Menschengenisse, wie der

Pantheismus will: Er ist vor aller *ένη*, die Plato, oder dem dunkeln Urgrund, den Schelling setzt, wirksam, und zwar als selbstbewußter, heiliger, liebender, lebendiger Gott. Auch hat nicht die Sünde, das Böse, in Ihm einen urgründlichen Anfang, wie die Gnostiker lehrten mit ihren Emanationen.

2. Gott ist Licht — darf nicht als eine Notiz, eine Wahrheit ohne Wirklichkeit, eine Wirklichkeit ohne Wirksamkeit und Wirkung gefaßt werden. Wie dem Satze: Geist ist Gott (Joh. 4, 24) sofort der Zusatz gegeben ist: und die Ihn anbeten, müssen Ihn im Geist und in Wahrheit anbeten, so ist auch dieser Satz als Prinzip aufzufassen und dessen Geltung im Nachfolgenden zu erkennen. Der Satz ist durch und durch ethisch, praktisch. Es will Johannes keine Wissenschaft ohne Praxis. Er mag keine Aufklärung des Verstandes gelten lassen, wenn die Richtung und Reinigung des Willens fehlt.

3. Die Frage: woher ist die Sünde, das Böse in der Welt? — entscheidet der Apostel sehr bestimmt hier negativ: keinesfalls von Gott. Anerkennen ist das Böse nicht, nur angeboren.

4. Gelehrt und verkündigt darf nichts werden, das nicht auf dem Zeugnis Christi ruht, noch mit demselben stimmt. Wer ewige Wahrheit, welche frei macht, anders wissen will, als Er, weiß sie nicht besser, und ist nicht ein Diener, sondern ein Widersacher, ein Rebell. — Das ist eben apostolisch und protestantisch zugleich, auf den Anfang des Evangeliums in Christo zurückzugehen. Wir sind vielmehr apostol. Kirche als die röm. Kirche mit ihren Ansprüchen auf Apostolizität.

Homiletische Andeutungen.

Gott ist Licht. 1. Woher weißt du's? 2. Was heißt's? 3. Wohin weist es? — Was du Rechtes und Richtiges von Gott dem Vater weißt, hast du von Christo, mag's nun ein Bote des Heils, ein Diener der Kirche, verkündigt, oder Muttermund dir gesagt, oder Freundesrede dir aus's Herz gelegt, oder Christenhand in der Bibel zugetragen, oder der Heilige Geist in dir aufgespracht haben. — An nichts freuen sich die Menschen mehr als am Licht; aber wie haben sie das Wort gemißbraucht und ihm das beste Teil entzogen und können's reimen mit Unheiligkeit in Gedanken, Worten und Werken! — Der Welt Licht blendet, ohne zu erleuchten, scheint an, ohne Frühling mit Blüten, oder Herbst mit Früchten zu schaffen. — Der Welt Licht kann Nutzen schaffen, im Leben Brücken der Ehre bauen, Kränze für Künstler und Ruhm für Weise bringen, auch Ordnung im Lande und auf den Straßen geben, und dabei in geselligen Kreisen Herz erfreuen, Geist erfrischen, aber auch der Seele Heil unterwühlen, zerrümmern. Aber es

kann keinen Schein von Trost in die Nacht des Lebens, noch weniger in die Nacht des Sterbens bringen; es kann der Seele nicht helfen zur Liebe, zum Leben, das kein Tod tödten kann. — Der Welt Licht geht unter, wie die Sonne des Himmels; aber das Licht, das Gott der Herr ist, scheint durch alle Nacht der Sünde, des Lebens, des Todes. — Prüfe jedes Licht, ob Gott dabei ist! — Fehlt Er, der Heilige, so ist das Licht kein Licht, das den Namen verdient, sondern Scheinlicht, Irrlicht eines Sumpfes. — Erwarte von keinem Licht der Wissenschaft oder der Kultur Heil, wenn das heilige Licht darin verleugnet wird. Fürchte nur die Finsternis, dabei Gott der Vater sich nicht findet. —

Starke: Lehrer sollen in göttlichen Dingen nichts verkündigen, als was sie von dem Herrn in Seinem Wort gehört haben. — Weil Gott ein Licht ist und in ihm keine Finsternis, so ist es ganz unmöglich, daß Er die Ursache der Sünde, als der größten Finsternis, sein könne. — Gott ist lauter Licht, Weisheit, Heiligkeit, Herrlichkeit, Trost und Freude; wer sollte nicht ein Verlangen tragen, mit Ihm vereinigt zu sein? — Heubner: Das Christentum hat in Christo die Lichtnatur Gottes allen Menschen in heller Klarheit gezeigt: wie Er durch und durch lauter vollkommenes Wissen, Allwissenheit, Weisheit, Liebe, Gnade,

Heiligkeit, Seligkeit ist und Lust hat an der Seligkeit der Geschöpfe. Warum führt Johannes das als Hauptverkündigung an? 1) Weil es den durch Sünde unheiligen Menschen das Erste und Notwendigste ist, zu wissen, daß sie nicht durch feindselige, tückische Bestimmung eines allmächtigen Wesens in dieses Elend gestoßen sind, daß ihr Verderben nicht von Gott beabsichtigt ist, nicht von Ihm herrührt, weil Er rein und gut ist. 2) Weil von diesem Gott eine Erlösung, eine Wiederherstellung der Seligkeit zu hoffen ist, weil Er die Seligkeit aller will. Dieses zu glauben ist für den Menschen der erste Haltpunkt seiner Rettung. Und diesen Seinen Willen hat Gott durch die That kräftig bewiesen — durch Christum. — Besser: Dreierlei Geister strast Johannes Lügen, indem er den Ruhm der Gemeinschaft mit Gott für eitel erklärt im Munde solcher, die anstatt im Lichte in der Finsternis wandeln; solcher, die anstatt der fortwährenden Reinigung durch das Blut Christi einer bereits vollendeten Reinheit sich trösten; solcher endlich, die anstatt ihre Sünden zu bekennen, ihre Sünderschaft leugnen. Weltstolz und Selbstgerechtigkeit stellt der Apostel ins richtende Licht der Wahrheit und ermahnt zu aufrichtigem, demütigem und bußfertigen Wandel im Lichte.

2. Erste Folgerung: die wahre Gemeinschaft.

Kap. 1, 6. 7.

6 So wir sagen, daß wir Gemeinschaft haben mit Ihm, und in der Finsternis wandeln, 7 so lügen wir und thun die Wahrheit nicht. * So wir aber in dem Lichte wandeln, wie Er im Lichte ist, so haben wir Gemeinschaft miteinander¹⁾ und das Blut Jesu²⁾, Seines Sohnes, reinigt³⁾ uns von aller Sünde.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Fortschritt ist klar: der Apostel folgert aus Gottes Wesen, wie das Leben derrer, die mit Ihm in Gemeinschaft stehen und leben, beschaffen sein müsse. Die Voraussetzung ist, daß alle geistige Gemeinschaft eine Verwandtschaft erfordere zwischen den in Gemeinschaft mit einander Stehenden und diese im Innern begründete Gemeinschaft sich auch in der äußerlichen Erscheinung, im Leben, offenbaren müsse, also auch keine Gemeinschaft mit Gott stattfinden könne ohne ein gottverwandtes Leben, das sich auch im Wandel des Menschen als solches darstellen müsse.

2. Der negative Teil der Folgerung (B. 6) steht voran, an das zuletzt Gesagte (und in Ihm keine Finsternis) anschließend.

So wir sagen, *ὅτι ἔτιμωμεν*. Johannes liebt gerade diese Redeweise, B. 7. 8. 9. 10; 4, 12; ähnlich ist *ὅτι τις* 2, 1. 15: 4, 20 oder *ὅς ἔτι* 3, 17; 4, 15. Parallel ist dem Sinne nach *ἡμεῖς ὁ ἔτιμω* 3, 3, *ἡμεῖς ὁ ποιῶν* 3, 4, *μεῖναι* 3, 6, *ἀποτόμενος* 2, 23; ohne *ἡμεῖς* 2, 4. 6. 9. 10. Es bezeichnet der Apostel so einen Fall in seiner objektiven Möglichkeit (Winer Gr. 7. Aufl. S. 273. 2. b.), d. i. er nimmt an, es könne so sein, und ob es so sein werde, werde der Erfolg lehren. Zu einer allgemein geltenden Annahme erhebt der Apostel diese durch den kommunikativen Plural in lebendiger Rede: wenn wir, mich und die Apostel selber nicht ausgeschloffen, von mir bis auf den geringsten Leser des Briefs oder das einzelne Glied der Gemeinde herab sagen sollten. So verbindet Johannes allgemeine Beziehung und schonende

¹⁾ B. 7. *μετ' ἀλλήλων* die besten Codd., auch Sinait. Die gering, besonders durch latein. Codd. bezeugte Lesart *μετ' αὐτῶν* ist offenbar Korrektur, um B. 7 mit B. 6 konform zu machen.

²⁾ Nach *Ἰησοῦ* fügen A. K. L. *Χριστοῦ* hinzu; wahrscheinlich wegen B. 3.

³⁾ *καθαρίζει* oder *καθαρίζει* ist zu schwach bezeugt. Sinait. B. u. a. haben *καθαρίζει*.

Feinheit in der kommunikativen und hypothetischen Form (Lücke). Sagen ist hier aber nicht ein Reden im Herzen, also denken, sondern ein Aussprechen und Behaupten, zu dem die Stärke der Überzeugung treibt, welche man hat. — Darum ist dieses aber auch nicht gleich *nos gerere* (*Episcopius*), als handle sich's um ein Zeugnis unsers Wandels, des thatfächlichen Verhaltens, wenn schon das Reden und Behaupten als eine That, Handlung, Thatsache gelten muß. **Daß wir Gemeinschaft mit Ihm haben**, *ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ*. Vergl. B. 3. Unter *αὐτοῦ* ist der Vater zu verstehen, von dem oben gesagt ist, daß Er Licht sei, um daraus einen Schluß auf das Wesen des christlichen Lebens zu machen. — **Und in der Finsternis wandeln**. *Καί* verbindet *περιπατοῦμεν* mit *ἔπομεν*. *Περιπατεῖν* (2, 6; 2. Joh. 6), auch bei Paulus (Röm. 6, 4; 8, 4); synonym ist *πολίτευμα* (Phil. 3, 20), *ἀναστοργή* und *ἀναστρέφειν* (Ephes. 4, 22; 2, 3) Bengel: *actione interna et externa, quoquo nos vertimus*. Es umfaßt alle sittlichen Akte, nicht bloß die für Menschen erkennbaren (Ehrard), sondern auch was sie voraussetzt, sie bewirkt, die innern Lebensakte. *Ἐν τῷ σκότει* gibt nun die Sphäre, das Element an, darin das Wandeln vollzogen wird. Vergl. Joh. 8, 12. Finsternis, die gar nicht in Gott ist, oder zu Ihm gehört, ist das Ungöttliche, Unheilige, das von Ihm Getrennte, die Sünde, das Böse. Da *περιπατεῖν* nicht bloß das äußere Thun bezeichnet, sondern zugleich den innern Zug des Sinnes, der im äußern Thun erkennbar hervortritt (s. zu Ephes. 2, 2. Bibelwerk IX. b S. 51 ff.), markiert, so bezeichnet das Wandeln in der Finsternis nicht bloß in äußerlich grober, gemeiner Sünde sich ergehen, sondern schon am Bösen innerlich hangen, von einer Sünde innerlich beherrscht sein. In der Finsternis wandelt noch nicht, oder nicht mehr, wer Böses, Sünde noch an sich hat, noch fehlt und fällt in Versuchung, aus Übereilung oder Schwachheit, sonst aber kämpfend, ringend mit dem Bösen, ohne Lust an der Sünde. Man sagt's auch nicht von solchen nur, die verworfen das ganze Gebiet der Sünde nach allen Seiten durchmessen, ohne Freude am Bösen gerade zu haben; es kann sich auch nur auf eine Seite des Lebens beziehen; mancher will ein Christ sein und erweist sich so in allem, nur in Sachen der Ehre weicht er ab; ein anderer ist nur bei einem Gut der Welt, oder einer Lust, die ihm zu schaffen macht, nicht streng gegen sich, noch treu zu seinem Gott oder Gottes Wort. Solcher wandelt doch auch in der Finsternis. Auch von solchen gilt: **so lügen wir**, *ψευδόμεθα*. Es ist

ein Widerspruch und Widerstreit. Vergl. 2 Kor. 6, 14 ff. Es ist nicht gerade absichtliche Lüge, bewußte Heuchelei; es ist der thatfächliche Widerspruch zwischen dem christlichen Prinzip und Lebenskreis und den wirklichen Lebenserweisungen, freilich nicht ohne persönliche Verschuldung; es ist unsere Schuld und Sünde, unsere eigne Lüge, wir selber sind Lügner. Wo wir so sagen, mit Ihm Gemeinschaft zu haben, da lügen wir; wir belügen uns, wenn wir es nur bei uns sagen, in unserm Herzen, uns denken, einbilden, oder andere, wenn wir es ihnen gegenüber behaupten, sei's in Worten oder Werken. Solch Lügen besteht daher in Gedanken, Worten, Werken. **Und thun die Wahrheit nicht**, *καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν*. Das ist nicht gleich dem *ψευδεσθαι*, als wäre *ποιεῖν τ. ἀλ.* gleich dem *ἀληθεύειν* (Eph. 4, 15); dies ist auch nicht gleich dem agere recte (*Sozin*), *sincere* (*Beza*, *Grotius*, *Carpzov*), *veraciter* (*Calvin*). Die Wahrheit besteht nicht nur in Worten, auch in Gedanken und Thaten; ihr Gebiet umfaßt das ganze Leben, den ganzen Menschen. Die Wahrheit muß, nach des Johannes Anschauung, gethan werden; ihm ist das Reden auch ein Handeln; die Wahrheit nicht thun, ist hier parallel dem Wandel in Finsternis, wie die Wahrheit thun dem Wandel im Licht entspricht. Correlat ist Licht und Wahrheit, Gott und Wahrheit, wie Gott Licht ist. Wahrheit ist, was dem Wesen und Willen Gottes entspricht. „Es ist eine und dieselbe Wahrheit, welche im Glauben ergriffen und mit dem Munde bekannt wird, welche als heilige, göttliche Macht das Leben des neuen Menschen wiedergebärend schafft und in der innern und äußern That sich darstellt“ (*Düsterdieck*). Vergl. Joh. 3, 19—21. — So erklärt sich der Apostel mit Macht gegen alles und jedes Schein- oder Wort- oder Lippenchristentum. Christen aber hat er im Sinne. Darum geht er

3. im positiven Teil B. 7 weiter: **So wir aber im Lichte wandeln**. Es ist ein Gegensatz (*δέ*). *Ἐν τῷ φωτί* erklärt sich aus dem Gegensatz *ἐν τῷ σκότει* und aus dem auf B. 5 verweisenden Zusatz: **wie er im Lichte ist**. Unser Wandel im Licht umfaßt demnach die Heiligkeit unsers Innern und Lebens, eine Heiligkeit, welche, ihrem Erfolge nach, eine Gemeinschaft unter den Brüdern wirkend, ganz entsprechend dem Lichtsein Gottes, das auch Liebe ist, ihre wesentliche Kraft im Gemeinschaftsbilden- und Erhalten hat. *Ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί* unterscheidet sich von dem: *ὁ θεὸς γῶς* nur in der Form der Vorstellung: dort ist Licht das Wesen in Gott, hier das Element,

in dem Er lebt und ist. Durch $\omega\varsigma$ wird bezeichnet, daß wir mit Gott denselben Grund, dasselbe Element für unsern Wandel haben: Seine Heiligkeit muß bei uns zu spüren sein, wenn wir mit Ihm Gemeinschaft haben. — Er freilich ist im Lichte, wir wandeln im Lichte, wenn auch in noch so schwachen Versuchen, in noch so mangelhafter Weise. Dem Sinne nach sehr ähnlich ist 1 Petr. 1, 14—16 und 2 Petr. 1, 4. — **So haben wir Gemeinschaft untereinander.** Es kann die Lesart $\mu\epsilon\tau' \alpha\upsilon\tau\omega\upsilon$ nicht richtig sein; denn im Lichte wandeln und Gemeinschaft mit Ihm haben, fällt ja zusammen. Hier soll doch ein Fortschritt sein. Deshalb ist es auch nicht richtig $\mu\epsilon\tau' \alpha\lambda\lambda\eta\lambda\omega\upsilon$ als $\eta\mu\omega\upsilon\upsilon\tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omega\upsilon\ \gamma\omega\tau\acute{o}\varsigma$ (Theophrast. Dekumen) zu fassen, zumal Menschen und Gott, Kreatur und Schöpfer, nicht so gleich stehen, daß sie in $\mu\epsilon\tau' \alpha\lambda\lambda\eta\lambda\omega\upsilon$ zusammengefaßt werden können. Selbst mit $\beta\epsilon\zeta\alpha$ (cum illo mutuum communionem) oder de Wette an unsere Gemeinschaft mit Gott zu denken, ist unzulässig. Es ist die Gemeinschaft der Christen untereinander, wie B. 3 $\mu\epsilon\tau' \eta\mu\omega\upsilon\upsilon$. Vergl. 3, 11; 4, 7. 11. 12. Diese Gemeinschaft haben (s. z. B. 3) und halten ist nichts geringes; es ist Frucht des Wandels im Licht, der Gemeinschaft mit Gott, des heiligen Lebens und Strebens. Denn die Sünde trennt, erschwert die Gemeinschaft, löst sie immer wieder auf. Darum fährt der Apostel fort: **und das Blut Jesu, Seines Sohnes, reinigt uns.** Die Verbindung $\kappa\alpha\iota$ stellt in Parallele zu dem Vorhergehenden, weist also nicht in eine erst zu stiftende Gemeinschaft mit Gott und den Brüdern, sondern in bereits gestiftete, gewordene, so sehr, daß das Erste, die Gemeinschaft mit Gott, bereits als Frucht das Andere gewirkt hat, die Gemeinschaft mit den Brüdern. Unmöglich kann $\kappa\alpha\iota$ = $\gamma\acute{\alpha}\rho$ genommen und gedeutet werden, wie Dekumen, Beda, Calov, Semler u. a. wollen. Es handelt sich nicht um eine Begründung der Gemeinschaft mit den Brüdern, sondern um eine Folge des Wandels im Lichte. Es kann nur die Frage sein, ob die Reinigung durch das Blut des Herrn neben oder innerhalb der Gemeinschaft der Brüder unter einander sich vollzieht. Das Erlösungswerk ist ein Ganzes, und nichts Mechanisches, sondern ein organisches, sittliches, so daß innerhalb kirchlicher Gemeinschaft, der zur Erlösung gehörigen und gestifteten Gemeinschaft, diese Reinigung geschieht. Wichtig ist ferner für die Erklärung die Bedeutung und die Präsenzform: $\kappa\alpha\tau\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota$. Dieses Wort kann nicht dasselbe sein wie $\acute{\alpha}\gamma\epsilon\upsilon\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\varsigma$, da es neben und nach diesem im 9. Verse wieder vorkommt.

Es handelt sich also nicht um Sündenvergebung, um Erlassung der Strafe, der Schuld, sondern um Tilgung der Sünde, Erlösung von ihr. Hier ist nicht die Rede von der Rechtfertigung, der Wiedergeburt, der Befehung, dem actus judicialis oder forensis über den Sünder, sondern von der Heiligung. Das Präsens jetzt zwar tägliche Buße und Sündenvergebung voraus; aber die Bedeutung des Zeitworts läßt's dabei nicht bewenden. Worin aber die Reinigung besteht, bestimmt sich durch das reinigende Subjekt: das Blut Jesu, Seines Sohnes. Es ist gesagt $\alpha\iota\mu\alpha$, also nicht: der neue Bund Gottes mit uns, durch Christi Blut gestiftet (Sozin), nicht: unser Glaube an Christi Leiden (Grotius), nicht: Jesus Christus, der Sein Blut für uns hingegeben, nicht: die Betrachtung des Todes Jesu (Paulus), nicht: der vernünftige Glaube an den moralischen Zweck der Hinrichtung Jesu (Vertel); $\tau\acute{o}\ \alpha\iota\mu\alpha\ \text{I}\eta\sigma\omega\upsilon$ ist das am Kreuz vergossene Blut, der blutige Kreuzestod Jesu, wie 5, 6 ff. Damit ist die geschichtliche Thatsache bezeichnet, da der Mensch Jesus auf Golgatha am Kreuz starb, das Leiden des Herrn, indem er die Sünden der Menschen erfuhr, erlitt, aber auch ertrug, auf Sich nahm (Joh. 1, 29) und wegnahm versöhnend, sie aber auch wegnimmt als Erlöser, nachdem er für uns gestorben, in uns lebt und wirkt. Vergl. zu 3, 5. — Der Zusatz $\tau\omega\upsilon\ \nu\acute{o}\omega\ \alpha\upsilon\tau\omega\upsilon$ weist auf dessen Verhältnis zu Gott dem Vater, also auf dessen Gottheit, so daß beides zu bedenken ist, die Hoheit und Herrlichkeit, wie die Niedrigkeit und Knechtsgestalt des Gekreuzigten; das Blut des Gottmenschen ist Subjekt, welches reinigt. Nun ist der Tod Jesu ein Opfertod, Sein Blut Opferblut zur Sühnung begangener Schuld, zur Versöhnung der beleidigten Majestät des Herrn und des feindselig abgewigten Sünders, ein Lösegeld für die dem Tode und der Verdammnis verfallene Menschheit (2, 2; 3, 5; 4, 9; 5, 6 ff.). Er schafft den Gläubigen die Rechtfertigung vor Gott. Aber die Kräfte, die schaffen, erhalten auch das Geschaffene. Die Erlösten treten zusammen unter dem Kreuze Jesu; die Sünde ist vergeben, die Schuld erlassen, und es ist nun die Sünde zu tilgen und vor neuer Schuld zu wahren; peccatum manet, wenn auch non regnat in den Gläubigen. So wirkt nun in der unter dem Kreuz versammelten und in Einigkeit bewahrten Gemeinde die Heiligung fort, nachdem in der Rechtfertigung ihre Wirksamkeit begonnen. Nicht unser Lichtwandel, nicht unsere Selbstanstrengung in der Heiligung reinigt uns, sondern das Blut Jesu (vergl. dogmatische Grundgedanken Nr. 3). — **Von aller Sünde, $\alpha\pi\omicron$**

πάσης ἀμαρτίας. Da der Artikel bei πᾶς fehlt, ist nicht an die ganze Sünde, sondern an allerlei Sünde zu denken (Winer, Gr. 7. Aufl. S. 105. Vergl. Röm. 3, 19), — seien es Gedanken-, Wort- oder Thatfünden, seien es Übereilungs-, Unwissenheits- oder Bosheitsfünden, Unterlassungs- oder Begehungsfünden, Sünden in affectu oder defectu, Sünden in Lust oder in Schmerz, bei Arbeit oder Erholung, gegen die erste oder zweite Tafel des Dekalog's. Bengel: originali, actuali. Die Präposition markiert die Entfernung, die nicht mit einem Schlage herbeigeführt wird, sondern Schritt für Schritt allmählich sich vollzieht und vollendet.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Wie Er im Lichte ist (V. 7) — ist kein gnostischer Lehrsatz, den man nur zu wissen und zu verstehen brauchte, sondern ein ethischer Grundsatz, nach welchem wir unsern Wandel einzurichten haben. Licht ist, wie Gottes Wesen (V. 5), so auch Gottes Element, und weil Gottes Wesen, deshalb auch Sein Element, darin Er heimisch ist und lebt. Licht muß unser Element werden, damit es auch unser Wesen werden kann; wir müssen in Ihm leben, auf daß Er immer völliger in uns lebe, denn wir sollen *θεῖα κοινωνοὶ γένεως* werden (2 Petr. 1, 4). Es ist daher zu wenig gesagt: nach Gottähnlichkeit streben (Lücke). Auch sagt Bengel nicht ganz recht: imitatio dei criterium communionis cum Illo. Denn wenn der Herr sagt (Matth. 5, 48): Ihr sollt vollkommen sein, gleichwie Euer Vater im Himmel vollkommen ist (vergl. Luk. 6, 36), so wird die Vollkommenheit oder Barmherzigkeit nicht als ein fremdes, fernes Strebeziel hingestellt oder als ideale Norm vorgehalten, sondern die Erfahrung und der Genuß der vollkommenen Barmherzigkeit Gottes soll Trieb werden, solche an und in sich kommen zu lassen, um sie wieder beweisen zu können. Ähnlich ist's 1 Petr. 1, 15—16. Selbst Paulus sagt (Eph. 5, 1): *γίνεσθε ὡς ἡμεῖς τὸν Θεὸν ὡς τέκνα ἀγαπητά*. Als Kinder sollen sie in dem Verkehr mit dem Vater einatmen und in sich aufnehmen, was sie von Ihm erleben, um in sich eine lebendige Quelle zu haben, die wieder ausströmen läßt göttliches Leben, und thut, wie der Vater thut. Es handelt sich nicht um ein künstlerisches Nachahmen, sondern um ein kindliches Nachfolgen in Anhänglichkeit. Das Kind soll doch nicht sowohl eigentlich nachahmen, als anhängen und annehmen und, wie der Herr so oft fordert, nachfolgen. Solch Leben im Verkehr mit Gott, in der Le-

benssphäre Gottes, hebt Johannes als Hauptforderung an den einzelnen Christen und die ganze Gemeinde mit Nachdruck hervor.

2. Jesu Person wird wieder als die Gottheit und Menschheit in sich vereinende aufgefaßt, wenn von Seinem Blute als dem *αἷμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* (Gottes) geredet wird. Gegen den Doketismus zeugt das Wort *αἷμα*, das als eine reale Macht wirksam ist, und gegen den Ebionitismus das Wort: Sein Sohn, dessen das Blut ist; die Gottheit ist eben ein Faktor in dem Erlösungswerke. Es spricht dieser kombinierende Ausdruck eben so gegen den beide Naturen trennenden Nestorianismus, als den sie vermischenden Eutychianismus und zeugt für die lutherische Lehre mit ihrer *communicatio idiomatum* und wider den reformierten Grundsatz: finitum non capax infiniti. Luther sagt in seinem Glaubensbekenntnis vom Jahre 1528/29 (Guerike: Symbolik S. 666): „Zum andern glaube ich und weiß, daß die Schrift lehret, daß — Gott der Sohn — eine ganze völlige Menschheit angenommen und rechter Samen oder Kind, Abraham und David verheißten, und natürlicher Sohn Mariä geboren sei, in aller Weise und Gestalt ein rechter Mensch, wie ich selbst bin und alle andere; ohne daß Er ohne Sünde, allein von der Jungfrauen, durch den Heiligen Geist kommen ist. Und daß solcher Mensch sei wahrhaftig Gott, als eine einige unzertrennliche Person aus Gott und Menschen worden (andere Lesart: geboren), also daß Maria die heilige Jungfrau sei eine rechte wahrhaftige Mutter nicht allein des Menschen Christi, wie die Nestorianer lehren, sondern des Sohnes Gottes“. Wenn Luther aber in einer Trinitätspredigt (Erlanger Ausg. 9, S. 25) auf Grund von Apostelg. 20, 28 Christi Blut geradezu Gottes Blut nennt, so ist doch zu bedenken, daß dort *υἱοῦ* und nicht *θεοῦ* die bestbeglaubigte Lesart ist, und solch oxymoron nicht weiter gepreßt werden darf, als darin den unzertrennlichen Gottmenschen gelehrt zu finden. Calov's Nachfolge kann nicht als ein weiter zu beachtender Vorgang angesehen werden, da die Schrift nicht dazu anhält mit ihrer Weisheit in der Wahl der Ausdrücke. — Vergl. B. 3. Dogmatische Erläuterung Nr. 3, S. 17.

3. Jesu Werk wird nach einer Seite hin sehr bestimmt charakterisiert: Sein Blut reinigt von aller Sünde. Darin liegt erstens: Wir kommen nie dazu, uns selber zu reinigen, unsere Reinigung bleibt Christi Werk. Zweitens: Es ist gerade der Tod Christi, der unsere Reinigung bewirkt und vollzieht; indem Er der Sünde erliegt, überwindet Er sie; ihr

Sieg ist ihre Niederlage, und Seine Niederlage ist Sein Sieg; indem Er sich zu Tode kämpft, gewinnt Er das Leben der Seinen, und indem die Sünde über Ihn am Kreuz triumphiert, wird sie zu schanden. Gott wendet sich um Seinetwillen der Welt zu als verjöhnt, und im Glauben an den Gekreuzigten läßt die Welt von der Sünde, die eine Feindschaft ist wider Gott. Das Kreuz, der Kreuzestod hat eine überwältigende Anziehungskraft und das im Leibesleben verschlossene Leben des Gottesjohnes bricht hindurch im Geistesleben, im Wirken des von Ihn und dem Vater gesendeten Geistes, der nun thätig wird in den Gläubigen (Joh. 7, 39; Col. 1, 16—20; Apostelg. 2, 33). — Drittens: Den Gerechtfertigten hängt die Sünde noch an; die Rechtfertigung tilgt nicht zauberisch, magisch, durch einen Gesichtsspruch die Sünde, spricht nur von Strafe, Schuld, Verdammnis los, bedarf aber der Fortführung des Erlösungswerks, dessen Anfang sie ist, und der Vollendung in der Heiligung; die Rechtfertigung schließt nicht die Erlösung ab, leitet sie nur ein. Viertens: Die Rechtfertigung macht nicht einmal den Gläubigen selbständig, sondern führt ihn nur in den Wandel im Licht, in die Gemeinschaft der Brüder unter einander ein, als die Sphäre, innerhalb welcher die Erlösung weiter geführt und vollendet werden kann, auch in dem Einzelnen; die Erlösung ist eine gemeinsame Erfahrung, wie die Erkenntnis der unendlichen Liebe (Eph. 3, 18 f. *ὁὐ πάντων τοῖς ἀγίοις*). Fünftens: Die Heiligung ist die Fortführung der Rechtfertigung und muß immer wieder an sie anknüpfen, auf die Kraft und Macht derselben zurückgreifen. Sechstens: Die Heiligung ist ein allmählich wachsend Werk. Siebentens: Sie geht auf alle Sünde, nicht bloß deren Erscheinung, auch deren Sitz und Prinzip. Achters: Rechtfertigung und Heiligung, Macht des Kreuzestodes und die Gemeinschaft der Brüder, der Wandel im Licht und die Reinigung von der Sünde — dies alles steht in gegenseitiger Wirksamkeit und Förderung; namentlich gilt dies von der brüderlichen, kirchlichen Gemeinschaft und der heiligen Kraft des Kreuzestodes Jesu, so daß man an Ciceros Spruch denken kann: nisi in bonis amicitia esse non potest. Oder: der Christus für uns, vor uns, in uns muß wohl unterschieden, darf aber nicht getrennt werden.

Somiletische Andeutungen.

Alles hängt von der Antwort ab, ob die Sünde über dich herrscht, oder dir nur noch anhängt.

Über wen die Sünde herrscht, der gehört der Finsternis noch an, in wem die Herrschaft der Sünde gebrochen ist, der gehört, obwohl noch Sünde in ihm ist, zu den Kindern des Lichtes. — Es ist nicht Hochmut, wenn der Christ sich fühlt und weiß als im Lichte, sondern Dankbarkeit vor Gott. — Liebe zu Gott und den Brüdern ist die Kraft der Heiligkeit und diese das Leben der Liebe. — Grade die Geheiligten sehen auch die geringsten Sünden mit Schmerzen, und daß sie der Reinigung durch Christum bedürfen. — Bekümmert dich deine Sünde in ihren tiefen Regungen, wisse, du hast einen Dorn am Kreuz, daraus du lebendige Hilfe erlangen kannst und sollst. Es ist nicht genug, daß du ein angesehener Christ bist; du mußt ein erleuchteter Christ werden.

Starke: Die Gottlosen sind Kinder der Finsternis und wollen's nicht; sie wandeln in der Finsternis und merken's nicht; sie thun Werke der Finsternis und glauben's nicht. — Wie geschäftig sind doch die Menschen am natürlichen Tage; o daß man auch die angenehme Zeit und den Tag des Heils nicht müßig und lieberlich vorbeiläße! Wandelt im Licht! — Nicht nur die erste Reinigung von den toten Werken geschieht durch die Kraft des Blutes Jesu Christi, sondern auch die tägliche. — Spener: Licht leidet keine Finsternis, Gott keine Sünde. Daran prüfe dich, ob du Gott angehörst. Moses leuchtete gar lieblich durch langwierigen Umgang mit diesem Lichte; warum nicht die Seele, worin Er wohnt? Zeige deinen Schein und führe dich nicht selber hinter das Licht durch irrige Einbildungen. — Keander: Es wird denjenigen, welche bei dem aufrichtigen Wandel doch die Nachwirkungen der Sünde noch immer an sich erfahren, welche in ihrem Gewissen beunruhigt werden, wenn sie hören, daß man mit dem Gott, der Licht ist, nur im Licht wandelnd Gemeinschaft haben kann, der Beruhigungsgrund dargereicht, welcher sie die Reinigung von der ihnen noch anklebenden Sünde mit Zuversicht erwarten läßt. Aber es wird auch der Selbsttäuschung derjenigen vorgebeugt, welche auf die Reinigung durch das Blut Christi vertrauen ohne einen diesem entsprechenden Lebenswandel. Der enge Zusammenhang zwischen dem Christus in uns und für uns wird hier nachgewiesen. — Heubner: Nur unter Reinen ist Gemeinschaft, d. h. wahre Eintracht, Liebe, Zusammenfließen der Herzen. Das Böse trennt, ist Quelle der Zwietracht. — Das Reich Gottes ist das Reich der Liebe, des Friedens; das des Satans das Reich des Unfriedens.

Ahlfeld: Es ist ein gleicher Gang und Schritt vom ersten Werde bis zum jüngsten Gerichte. — Du weißt, wie mit jeder Übertretung Nebel und Nacht auf dein Herz fällt. — Nicht aus unserm natürlichen Wesen, nicht aus den Bündnissen zur gemeinsamen Sünde, nicht aus gemeinsamer Lust oder gemeinsamem Vorteil, nur aus dem Wandel im Licht kommt wahre Gemeinschaft. — Erst Seine Passion, dann deine Passion; erst Sein Sterben, dann dein Sterben! — So lange Christus unsre Gerechtigkeit ist, müßt ihr auch mit Ihm hinein in den Wandel im Licht.

So lange Er wahrhaftig euer Bürge und Opfer ist, müßt ihr auch mit Ihm Herz und Willen Gotte darbringen zum Opfer und zum süßen Geruch. — Wer sich aber selbst opfern lernt, der bleibt auch in der Gemeinschaft mit den Brüdern. — Besser: Unsere Gemeinschaft mit Gott, den wir nicht sehen, offenbart sich in unrer Gemeinschaft untereinander, die wir uns einer den andern sehen. — Es ist nicht die Meinung, daß wir bei jedweder Kirchengemeinschaft, auf ihr Sagen hin, sie habe Gemeinschaft mit Gott, uns beruhigen dürften.

— Die brandenburgische Kurfürstin Anna verordnete in ihrem Testamente: „Unser Text soll sein aus 1 Joh. 1, 7: Das Blut Jesu Christi, Seines Sohnes, macht uns rein von aller Sünde.“ — Eine durch das Blut Jesu Christi gewaschene Seele hat gar ein zartes Gemerk in sich. Das Licht, das in ihr ausgegangen, zeigt ihr den kleinsten Staub der Sünde und der subtilsten Regung des Fleisches, daß sie merkt, was ihrer heitern Fassung in dem fröhlichen Umgange mit Gott und ihrem Heilande gemäß ist, oder denselben stört (Steinhöfer).

3. Zweite Folgerung: Sündenerkenntnis und Sündenbekenntnis.

Kap. 1, 8—10.

So wir sagen, daß wir Sünde nicht haben, so betrügen wir selbst uns, und die 8 Wahrheit ist nicht in uns¹⁾. *So wir unsre Sünden bekennen, so ist Er treu und gerecht, 9 daß Er uns die Sünden²⁾ vergebe und reinige³⁾ uns von aller Ungerechtigkeit. *So wir 10 sagen, daß wir nicht gesündigt haben, so machen wir Ihn zum Lügner und Sein Wort ist nicht in uns.

Exegetische Erläuterungen.

1. Satzverbindung. Unverkennbar ist der Satzbau den vorangehenden Versen ganz gleich: negativ (V. 8) und positiv (V. 9), und wird die Negation V. 8 durch V. 10 mit Bezug auf das Positive V. 9 weiter geführt. Selbst formell: *ὅτι ἐπινομεν* V. 8. 10 ist die Parallele markiert. Ebenso unverkennbar schließt V. 8 an die Voraussetzungen am Schluß V. 7 (*καθαρίσει ἀπὸ πάντων ἁμαρτιῶν*), daß Sünde uns noch anhängt. Aber ebenso unverkennbar ist hier Sündenerkenntnis und Sündenbekenntnis der Punkt, der hervorgehoben wird, nach und neben der wahren Gemeinschaft mit ihrem Wandel im Licht. Auch bezeichnet die fortgesetzte kommunikative Form (wir, uns, unser) die Allgemeinheit des Gesagten, wie im Vorhergehenden. Nach allem haben wir es hier mit einer zweiten Folgerung aus dem Grundgedanken zu thun: Gott ist Licht (V. 5).

2. Sündenerkenntnis. V. 8. **So wir sagen.** Vergl. V. 6. Nr. 2 S. 24. — **Daß wir Sünde nicht haben.** Mit *ἁμαρτία* im Singular ist Sünde im allgemeinen bezeichnet; das Fehlen des Artikels weist darauf, daß nicht an eine besondere, aber auch nicht an die

ganze, volle Sünde zu denken ist. Es ist die in uns wohnende, also nicht ruhende, sondern wirkende Sünde. Darum ist hier ebensowenig an Erbsünde im Gegensatz zu den Thatünden (*peccata actualia*), wie Augustin, Beda, Luther, Calvin, Beza, Calov, Baumgarten-Crusius, Meander, Sander, Düsterdieck wollen, zu denken, als an eine bestimmte Sünde, oder eine bestimmte Art von Sünden, wie 5, 16: *ἁμαρτία πρὸς ἰσχυρῶν* oder *μὴ πρὸς ἰσχυρῶν*, Schwachheitsünden, leichte Vergehen, wogegen schon Augustin bemerkt: *levia multa (peccata) faciunt unum grande*. Auch kann *ἁμαρτία* nicht Sündenschuld sein, wie Sozin, Episcopus, Grotius (habere peccatum non est: nunc in peccato esse, sed: ob peccatum posse fieri), Löffler annehmen, oder die früheren, vor dem Eintritt in die Gemeinschaft mit Gott, dem Lichte begangenen oder anhaftenden Sünden bezeichnen, wobei die Griechen Dekumenius, Theophylakt, die Scholiasten den Vorgang haben. Es ist eben *ἁμαρτία* nur und nichts weiter als Sünde, aber dies gewiß. Auch ändert *ἔχομεν* daran nichts, so daß auch nicht mit Lücke der Zustand bezeichnet würde, „worin die Sünde noch nicht verschwunden ist.“ Es ist

¹⁾ *ἐν ἡμῖν οὐκ ἔστιν* ist durch A. C. K. P. u. a. nicht so gut bezeugt als *οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν* durch B. L. u. a. auch Cod. Sinait.

²⁾ *ἡμῶν* nach *ἁμαρτίας* haben Cod. Sinait., C. aber nicht A. B. K. L. P.; *ἡμῶν* ist zwar schwach bezeugt, aber es kann eher als unnötig weggelassen, als aus dem ersten Gliede herübergekommen sein.

³⁾ *καθαρίσει* in A. u. a. kann nicht als die ursprüngliche Form gelten; *καθαρίσῃ* ist durch Cod. Sinait. B. u. a. gut bezeugt.

aber weniger der Zustand, der aus dem noch fortwährenden Sündigen hervorgeht, als der Zustand, aus dem solch Sündigen herkommt; also der Zustand, der nicht Produkt früherer Sünde, sondern Produzent neuer Sünde ist. Johannes sagt: wir haben Sünde, und das heißt ebensowohl, die Erbsünde macht uns noch zu schaffen, als wir thun noch Sünde in Gedanken, Worten und Werken, wenn auch nicht als Knechte, welche die Sünde beherrscht, welche, auf Lohn rechnend, im Dienste der Sünde stehen, so doch bald in Übereilung, bald in Schwachheit, bald in Unwissenheit, bald nur sie erleidend, aus früherer Angewöhnung oder natürlicher Geburt her, oder ihr zu wenig widerstrebend; es mücht sich bei uns Sündiges in unser Gutes und unsere Gutthaten, bis ins Gebet, teils in affectu (Selbstliebe, Härte bei Festigkeit u. dgl.), teils in defectu (Gelassenheit bis zum Gehelassen, Nächstenliebe wie Selbstliebe mit Furchtsamkeit u. dgl.). *Αυτοία* ist sündliches Verhalten irgend welcher Art, Abfall vom wahren, gottgewollten Wesen; dahin gehören Neigungen, Tendenzen, Grundsätze und vor allem die Artung des Phantasielebens (Erhard). Das sollen wir nicht leugnen. An Klarheit gewinnt der Satz mit seinem Gehalt und seiner Tragweite, wenn wir ihn mit dem *περιπατεῖν ἐν σκότει* zusammenhalten. Die Finsternis ist das nach allen Seiten hin geschlossene, das ganze System der Sünde in sich schließende Gebiet des Ungöttlichen, die Sphäre, darin der Wandel, das selbstthätige Leben und Treiben sich bewegt. Solch Wandeln in der Finsternis darf und kann nicht von einem Christenmenschen gesagt werden; aber er hat noch Sünde. In ihm ist noch ein Gebiet, in das sich aus dem Gebiete der Finsternis immer noch etwas hineinmischt. Er ist nicht mehr in der Sünde, aber sie ist noch in ihm; freilich sind die Grade unendlich verschieden, je nach der erreichten Stufe der Läuterung und des Wachstums des inwendigen Menschen. Aber selbst ein Johannes hat noch zu sagen: wir haben Sünde. — **Wir betrügen uns selbst.** Hier ist nicht das Medium gebraucht, sondern das Aktivum: *ἐαυτοὺς πλανῶμεν*. Das markiert die Selbstthätigkeit, welche das Medium mit seiner passiven Form zurücktreten läßt. Es ist damit ein Unterschied gesetzt, wie der: ich selbst ärgere mich — ich ärgere mich selber. Im letzteren Falle wird die Ursache in andern ausgeschlossen, im erstern aber die Ursache in mir bestimmt gesetzt, und damit die Selbstverschuldung hervorgehoben, während im zweiten Fall nur ein Erleiden ohne eines andern Schuld bezeichnet wird. Das Pronomen der

dritten Person, *ἐαυτοὺς*, wird auch zumal im Plural für die erste Person (Röm. 8, 23), wie für die zweite Person (Joh. 12, 8) öfter gebraucht. (S. Winer Gramm. 7. Aufl. S. 142, 5.) Zu verstehen ist hier ganz unerkennbar nach dem Kontext nur Verführung zu Lüge und Irrtum, wie 1 Joh. 3, 7; Matth. 24, 4. 11 und sonst. Das ist auch die eigentliche Bedeutung dieses Verbuns. Es steht parallel dem *πυδομεθα* B. 6, nur daß es die Selbstverschuldung stärker hervorhebt; dort lügt er vor andern, durch Wort und That, die sich doch widersprechen, hier belügt er sich selber, und diese Sünde wirkt in ihn selbst hinein tieferes Verderben. Dort will ein Unwiedergeborener in Eitelkeit andere glauben machen, er sei ein Christ; hier täuscht ein Wiedergeborener sich selbst in Hochmut. — **Und die Wahrheit ist nicht in uns.** Wie sich selbst betrügen dem Lügen B. 6 parallel ist, so schließt sich dieser Satz hier nun auch parallel mit dem: die Wahrheit thun (B. 6) an. Die Wahrheit, *ἡ ἀλήθεια*, ist im objektiven Sinne zu nehmen (Düsterdieck, Erhard, Guther); das Subjektive liegt in *ἐν ἡμῖν* (Vengel: non in corde, neque adeo in ore). Es ist die göttliche Wahrheit in Christo, das absolute Lebensprinzip aus Gott, aufgenommen in unser Herz. Es ist also nicht studium veri (Grotius, Episcopius), noch Wahrheits Sinn (Lücke, Rothe), noch Wahrhaftigkeit der Selbsterkenntnis und Selbstprüfung, Lauterkeit (de Wette), aber auch nicht das, was wahr überhaupt ist (S. G. Lange, Paulus), oder bessere moralische Einsicht, melior rerum moralium cognitio (Semler). Dazu wird nun das Sein, die Existenz der göttlichen Wahrheit als des Lebensprinzips in uns geleugnet (*οὐκ ἔστιν*). Daher ist dieses schärfer noch als jenes *οὐ ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* (B. 6); nach diesem fehlt die That der Wahrheit, nach jenem das Dasein derselben; hier wird das in uns Sein der Wahrheit abgesprochen, oben aber nur das Heraustreten derselben, ihr Ausdruck im Leben.

3. **Sündenbekenntnis.** B. 9. **So wir unsre Sünden bekennen.** Es wird der Satz nicht mit *δέ* wie B. 7 nach B. 6, und wie Luther übersetzt, angeschlossen, sondern ohne alle Konjunktion, also rein neben jene Negative das Positive gestellt im schärfsten, raschesten Gegensatz. So wird der Gedanke in seiner absoluten Bedeutung hervorgehoben (Haupt). Dem Apostel genügt hier nicht *ἔπινομεν*, wie vorher, er nimmt das viel umfassendere *ὁμολογῶμεν*. Es ist darin natürlich auch jenes enthalten, also das in seinem Innern auf-

kommende Meinen, Denken, Sagen, Überzeugtsein, das bis zu dem Ausbreiten und Behaupten vor Menschen fortgeht; aber ein Mehreres tritt hinzu, das vor Gott sich schuldig bekennen, wofür Matth. 3, 6; Mark. 1, 5; Apostelg. 19, 18; Jak. 5, 16 ἐξομολογῆσαι und die LXX Ps. 32, 5; 3. Mos. 26, 40; Nchem. 9, 2; ἔξαγορεύειν und Sprüchw. 23, 13 ἐξηγῆσαι sagen. Solches Bekennen ist nicht ein Wort, sondern eine That (Sander). Es ist also nicht genug, hier nur ein erkennen oder anerkennen (Sozin: confiteri significat interiorem ac profundam suorum peccatorum agnitionem; Baumgarten-Crusius: ὁμολ. ist erkennen, einsehen, sich bewusst werden, entgegen dem εἰπεῖν μὴ ἔχειν ἀμαρτίαν), oder „eine innre Thatsache, welche in der ganzen innern Richtung des Gemütes gegründet ist“ (Neander) anzunehmen; das ist dabei vorausgesetzt oder eingeschlossen. Auch ist es nicht allein das wirkliche Aussprechen der im Innern erkannten und vor sich selbst bekantnen Sünden (Huther, Düsterdieck); das ist als Folge mit eingeschlossen. Ausschließen darf man aber auch nicht das Bekennen vor Gott, und die zum Troste des unruhigen Gewissens geordnete Beichte, der sich kein wahrhaft Bußfertiger entziehen wird, die aber, wer zer Schlagenes Herzens ist, gar gerne sucht und thut. Dem εἰπεῖν in Hochmut steht ja hier ein ὁμολογῆν in Demut entgegen, und solches umfaßt eben dies alles. Das Wort des Grundtextes ὁμολογῆν bedeutet ein Zusammen sprechen, Einstimmen, Zugeben und deutet auf ein Zwiegespräch des im Gewissen aus Seinem Wort und durch Seinen Geist anklagenden, Vorwürfe machenden Gottes und des darauf eingehenden Menschen in Demut, Glauben, Gebet bis zum Ausschütten des Herzens auch vor lieben Menschen, vom nächsten Freund bis zum seelsorgenden Diener am Wort und Verwalter der Gaben und Haushalter der Geheimnisse Gottes. Deshalb ist das Objekt mit τὰς ἀμαρτίας hinzugesügt. Die Sünden sind „die einzelnen Erscheinungen des ἀμαρτίαν ἔχειν“ (Huther), „die bestimmten, konkreten, einzeln begangenen Sünden“ (Ebhard), von welcher Art sie auch seien, auch geringre, auch die geringsten, wie ja die Buße immer tiefer geht und immer klarer und schärfer erkennt die Sünde in ihren Bindungen und in ihrer Häßlichkeit und ihrem Unrecht. S. zu 3, 4. — **Er ist treu und gerecht**, πιστός ἐστίν καὶ δίκαιος. Hier ist mit Lücke, de Wette und den meisten Auslegern nur an Gott den Vater zu denken, der das herrschende Subjekt ist in dem Erlösungswerke, da Er um Christi willen, durch Christum, den

Mittler, vergibt und selig macht, mag auch vorher 2, 7 und nachher 2, 1 von Christus die Rede sein. Auch darf man nicht den Vater und den Sohn kombiniert denken (J. Lange, Sander, S. Schmid). Es fehlt alle Bezeichnung des Subjekts, weil das Hauptsubjekt ohne Zweifel zu verstehen ist, und das ist durchaus Gott der Vater. Treu ist Gott; Er wirds nicht erst durch Sein Vergeben in Folge unsrer Buße. Treu ist Gott, weil Sein Wesen mit Seinem Wirken und dieses in allen einzelnen Erweisungen mit sich selbst übereinstimmt, indem er „in seiner schlechthin freien Selbstbewegung nur in sich selbst das Ziel derselben findet“, (Frank, christliche Wahrheit I. 115). Zunächst ist die Rede von der Treue Gottes gegen uns, aber es tritt, wie nach dem Kontext 2, 10; wo vom Worte Gottes die Rede wieder ist, nachdem davon schon zuvor 2, 1. 3. 5. die Rede gewesen, so nach dem ganzen alt- und neutestamentlichen Sprachgebrauch und darin niedergelegten Anschauungen (Psalm 32, 3 ff.; Ezech. 18, 31 f.; 1 Kor. 1, 9; 10, 13; 2 Kor. 1, 18—21; 1 Thess. 5, 24; Ebr. 10, 23; 11, 11) der Bezug auf Sein Wort mit Seinen Verheißungen von Hilfe, Segen, Erlösung und Sündenvergebung hinzu (Düsterdieck, Huther). Doch greift die nicht näher bestimmte oder beschränkte Bezeichnung πιστός sicher hier noch weiter. Es handelt sich um etwas, das von Ihm als Schöpfer anerschaffen, von dem Regenten durch Fügungen angeregt, von dem Vater und Herrn im Wort zum Bewußtsein gebracht ist und das mit der Lichtnatur Gottes im tiefsten Einklang steht. Er ist treu Seinem eignen Wesen, Seinem schöpferischen, erhaltenden und regierenden, Seinem erlösenden wie offenbarenden Thun für den Menschen und in ihm. Er hält „steif und fest“ (Huther) an Seinem heiligen Gnadenwillen; das ist Seine Treue; πιστός ist also nicht bloß misericors (S. Schmid). Er ist der das Schreien der Seinen hörende, sich dadurch bestimmen lassende, dem gläubigen Bewußtsein sich als der widerspruchslos wahrhaftige bewährende, nur durch sich selbst bedingte Gott (cf. Frank, a. a. D. 232—238; 263 f.). — Dazugesügt wird nun δίκαιος, gerecht. Δίκαιος dicitur vel de re, vel de persona, in qua nec abundat aliquid nec deficit, quae muneri suo par est, numeris suis absoluta (du Cange), also = normal, allen Anforderungen des Rechts und der Sitte, d. i. des Rechts in seiner freiesten und lebendigsten Gestaltung entsprechend. Wie in der homerischen Ethik nach Nägelsbach die Sphäre des Rechts, der Sitte und der Religiosität durchaus noch nicht auseinanderfallen, so auch nicht im N. T., wie 1 Petr. 3, 10 bis

12 zeigt. Daher ist *δικαιος* von Gott gesagt hier, wie 2, 29; 3, 7; Joh. 17, 25; Offenb. 16, 5; 2 Tim. 4, 8; und von Menschen ist's fast = *αἰγιον*, der in den ihm durch die Rechte anderer gesetzten Schranken bleibt und eben, indem er über seine Gebühr nicht hinausgreift, dem andern das Seinige läßt und gibt. Von Christo ist's 2, 1; Apostelg. 3, 14; 7, 52; 22, 14; Jak. 5, 6; 1 Petr. 3, 18 gesagt. Also gilt es von dem, der sich seiner Stellung gemäß verhält; es bezeichnet das Wohlverhalten, die Rechtschaffenheit, da jedem zu teil wird, was ihm gebührt. Gott ist gerecht, indem Er, wie 2 Theß. 1, 5—7, wo von der *δικαία κρίσις* die Rede ist, straft, die *ἐν σκότει* wandeln, und solche *καταζῶει*, und segnet, die *ἐν φωτὶ* wandeln, und solchen vergibt, sie reinigt und herrlich macht. Seine Gerechtigkeit zeigt sich in der Vollziehung der von Ihm in heiliger Liebe gegebenen Gesetze, bei denen auf Sündenvergebung und Erlösung es abgesehen ist. So allgemein ist hier *δικαιος* zu fassen, weil es durch keinen Zusatz beschränkt wird. Nur die Zusammenstellung mit *πιστός* und der Kontext lassen es nicht auf Seine richterliche Wirksamkeit, sofern dieselbe auf die Bußfertigen sich bezieht, auf unsrer Stelle beschränken. Treu gegen die Bußfertigen, gemäß Seinem Liebeswesen, Gnadenvillen, Verheißungsworte und Erlösungswerke, ist Er auch gerecht gegen dieselben, als der ihnen Vergebung zuspricht und tilgt, was in ihnen noch unrecht ist, gemäß den von Ihm verordneten Gesetzen. Die Gerechtigkeit Gottes ist diejenige Eigenschaft Gottes, wonach er als der absolute, persönliche die gleichmäßige Richtung des Seinselbstseins in sich fest hält und eben deshalb auch der Welt gegenüber zur Geltung bringt. — Es ist eine Forderung an die Gerechtigkeit Gottes, die verheißene Herrlichkeit den mit Christo Verbundenen zu schenken (Frank a. a. D. S. 262 f.). Daher ist *δικαιος* nicht = bonus, lenis (Grotius, Schöttgen, Rosenmüller), noch = aequus, benignus (Semler, S. G. Lange, Carpzov, Bretschneider), aber auch nicht = *πιστός* (Hornej. in promissis servandis integer), oder = *δικαιῶν* (Ebrard). Auch gilt die Gerechtigkeit Gottes nicht als justitia vindicativa, die im Tode Christi offenbar geworden, so daß die Vergebung der Sünden Christo justa sei, non nobis (Calov), oder dem Sünder, der sich auf das im Blute Christi dargebrachte Lösegeld berufe, die Sünde erlassen werde, weil es ungerecht wäre, die Bezahlung zweimal zu fordern (Sander). Vortrefflich erklärt Luther, gerecht sei Gott, „der einem jeden widerfahren läßt, was ihm gebührt, und

dem, der seine Sünden bekennt und glaubt, die durch Christi Tod erworbene Gerechtigkeit schenkt und dich also gerecht macht.“ Diese Gerechtigkeit hängt mit der Treue aufs engste zusammen. Aber so ist nicht zu unterscheiden, daß *πιστός* über die peccata mortalia, *δικαιος* auf die venialia sich beziehe: fidelis est Deus, cum condonat poenitentibus peccata mortalia; justus, cum justis condonat venialia, quia sc. justus per opera poenitentiae, caritatis etc. merentur de condigno hanc condonationem (Suarez). Die Treue ist vielmehr der Grund und Boden, aus dem die Gerechtigkeit als ein Besonderes hervortritt. Es sind in der Schrift Güte und Gerechtigkeit, Wahrheit und Gerechtigkeit Syzygien (Nisch System. 6. Aufl. S. 176). Vergl. Ps. 143, 1 und zu 2, 29. — **Daß er uns die Sünden vergeb.** *ἵνα* ist nicht = *ὥστε*, so daß im absolut ekfatischen Sinne, oder *ὅτι*, mit dem es wechselt B. 5; 3, 11. Es ist eben ein Unterschied, ob bloß der Inhalt der Botschaft (B. 5) oder deren Zweck (3, 11) angegeben wird. Hier wird nun zu erklären sein: Er ist getreu und gerecht, für den Zweck, um zu erlassen. Es ist Sein Gesetz und Wille, daß Er erläßt (de Wette); natürlich hat der Wille seine Energie und kommt zur Bethätigung (gegen Luther). Man wird *ἵνα* als Finalpartikel fest halten müssen, wenn auch nicht in der Weise Haupts (S. 43), welcher sagt: Gottes Treue, Gerechtigkeit sind für ihn nur da, um sie zu unserm Heil zu verwenden, wohl aber in dem Sinne, daß Gottes Treue und Gerechtigkeit für uns nur in Betracht kommen, sofern sie das Ziel, unsere Sündenvergebung, erreichen. — Die Sünden, welche bekant sind, erläßt Er. Erlass, Vergebung der Sünden (*ἀφ᾽ ἡμῶν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν*), nämlich Aufhebung der Sündenschuld und Strafbarkeit wie des Schuldbewußtseins oder des bösen Gewissens, also die Rechtfertigung, die Veröhnung ist die erste Folge des Sündenbekenntnisses. Die andere Folge ist: **und reinige uns von aller Ungerechtigkeit.** Das ist kein epergetischer Zusatz, wie Semler, oder Wiederholung des vorhergehenden in bildlicher Weise, wie Lange will. Er ist koordiniert und beschreibt die Heiligung, in der die Rechtfertigung sich fortsetzt, oder die Erlösung, zu der die Veröhnung fortschreitet. Über *καθαρίσειν* s. z. B. 7. Zu *ἀπὸ πάσης ἀδικίας* vergl. das zu *ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας* (B. 7) Bemerkte S. 30 f. Die Ungerechtigkeit, *ἀδικία*, ist synonym mit *ἁμαρτία*, also nicht = poena peccati (Sozin). Diese markiert die formelle, jene die materielle Seite der Sünde; diese weist in den Verlauf des Werdens der Sünde,

die nicht mit dem Gesetze zusammentrifft, jene in die Thatsache der Wirkung der Sünde, welche verletzt, wider das Gesetz sich vergeht und anstößt und daher Strafe zuzieht, Verderben herbeiführt, daß einem darüber Angst werden kann.

4. Abschluß. V. 10. **So wir sagen.** Vergl. V. 8. Auf den Anfang geht der Apostel hier abschließend zurück, aber nicht bloß wiederholend, sondern verstärkend und weiterführend. **Daß wir nicht gesündigt haben.** Auf *ἁμαρτιῶν οὐκ ἔχομεν* wird zurückgewiesen, aber *οὐκ ἡμαρτήσαμεν* ist viel stärker; es ist die jenem Zustande entsprechende Thätigkeit; was V. 8 als lebensvoller Zustand bezeichnet ist, wird hier nun gefaßt in seiner Bethätigung und Wirksamkeit; es ist hier das Verhalten (V. 10) in einem Verhältnisse (V. 8), abgeschlossen an die *ἀδικία* V. 9. Das Perfect rechtfertigt nicht, nur an die früheren Sünden zu denken, vor dem Eintritt in die Kirche (Sozin, Paulus); es markiert die in die Gegenwart hineinreichende Thätigkeit und die eben begangenen Sünden. Nach *τὰς ἁμαρτίας* V. 9 handelt es sich um die einzelnen Akte, um die Aktuosität der *ἁμαρτία* V. 8. — **So machen wir ihn zum Lügner, ψεύστην,** das wegen des *ὁ Θεὸς γῶς* (V. 5) mit Nachdruck voranzieht, *ποιῶμεν αὐτόν.* Es erinnert an *ψευδόμεθα* und *ἐαυτοὺς πλανῶμεν*, ist aber viel stärker: wir lügen nicht bloß für uns, wir betrügen uns nicht bloß selber, wir machen Gott (*αὐτόν*) zum Lügner, und das geschieht nicht ohne Hochmut, oder Eigensinn, oder gar Bitterkeit, die bis zur Lästerung fortgeht. Vergl. Joh. 5, 18; 8, 53; 10, 33; 19, 7. 12. Gerade wer *πιστός* ist, wird als *ψεύστης* verlästert. Natürlich ist das nur möglich von solchen Menschen: **und Sein Wort ist nicht in uns,** nämlich Sein Verheißungswort (*ὁ λόγος αὐτοῦ*), worin die *ἀλήθεια* V. 8 gefaßt ist; nicht bloß die Wahrheit und deren Erkenntnis fehlt solchen, auch das Wort, die Hülle und das Gefäß der Wahrheit geht ihnen ab. Da von Christen die Rede ist, wird die Gesamtheit, die innere Einheit der ganzen göttlichen Verkündigung (Haupt), insbesondere das Evangelium Jesu und von Jesu gemeint sein (Sozin, Cal., Neander, Luth., Luther, Düsterdieck), und nicht besonders das N. T. (Dekumen., Grotius, de Wette u. a.), oder nur das N. T. (Lachmann, Rosenmüller), auch nicht im allgemeinen die Offenbarung Gottes überhaupt, dessen ganze Selbstauskündigung, mit Einschluß des *λόγος*, Joh. 1, 1 (Ebrard). Es ist nicht „in den Herzen lebendig eingedruckt“ (Spener); es ist ein „uns äußerliches, innerlich fremdes“ (Luther)

geblieben oder wieder geworden; denn es kann ja auch der Wiedergeborene wieder abfallen. Wer der ihm noch anklebenden Sünde, also des wahren Wesens der Heiligkeit, für die er geschaffen und wiedergeboren ist, sich nicht bewußt ist, kann auch nicht darauf aus sein oder gewesen sein, im Spiegel des göttlichen Gesetzes, im Lichte des göttlichen Wortes, nach dem in der Offenbarung Jesu Christi vorgehaltenen Vorbilde sich recht zu betrachten und zu prüfen. Solcher klagt das Wort Gottes und den Gott des Wortes, der uns als Sünder ansieht und zum Bewußtsein der Sünde ruft, der Unwahrheit thatsächlich, leichtfertig oder boshaft an. In solchen mag das Wort Gottes gedächtnismäßig niedergelegt, auswendig gelernt sein, aber es ist nicht beseelelndes Lebensprinzip, Trieb voll Kraft, es ist nicht im innern Leben und Bewußtsein solcher vorhanden (*οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν*).

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Die Erlösungsbedürftigkeit, welche eine allgemeine ist, ist auch eine bleibende, selbst in der Gemeinde der Erlösten nicht verschwundene (V. 8), obwohl in dem Einzelnen eine mehr und mehr verschwindende (V. 9). So gewiß ein Unterschied ist zwischen dem Wandel in der Finsternis (*περπατεῖν ἐν τῷ σκότει*) und dem Wandel in dem Lichte (*περιπ. ἐν τῷ φωτι*), so hängt doch den im Lichtwandel Begriffenen die Sünde an (*ἁμαρτίας ἔχομεν*). Und so groß der Unterschied zwischen jenen beiden Lebenskreisen und Lebensweisen ist, verschwindet doch die Bedeutung des Unterschieds unter den noch mit der Sünde behafteten und in fortgehender Erlösung von der Sünde begriffenen Christen vor der Heiligkeit Gottes des Vaters, mögen solche Unterschiede zwischen einem Johannes und einzelnen Gemeindegliedern noch so auffällig und bedeutend sein. Zum Wandel im Licht gehört doch die Erkenntnis der Sünde, besonders seiner eignen Sünde, und das klare Bewußtsein davon in aller Demut. Sei die Sünde auch im Vergleich mit der Sünde Unwiedergeborener leicht, hüte dich, sie gering zu achten. Am reinen Gewand ist auch der geringste Flecken schlimm. Verachteſt du sie, wenn du sie wägst, so erschrick, wenn du sie zählst. Viele leichte machen eine große, schwere; viele Tropfen einen Fluß. —

2. Der Selbstbetrug ist deshalb so furchtbar, weil er bis zur Leugnung der Wahrheit und Wahrhaftigkeit Gottes und Seines Wortes, ja bis zu offener oder förmlicher Lästerung fortschreitet (wir lügen V. 6, wir betrügen uns selbst V. 8, wir machen Gott zum Lügner V.

10). Die Christen sind Heilige, aber immer nur noch im Werden, noch nicht gewordene, vollendete. Das ist gegen allen donatistischen Irrtum.

3. Die Rechtfertigung ist die Voraussetzung der Heiligung, τὰς ἀμαρτίας ἀφίεναι geht voraus dem καθαρίσθαι ἀπὸ πάσης ἀδικίας (B. 9); das ist die bestimmte Ordnung in Gottes Reiche. — Beide sind Gottes That, jene ein einmaliger Akt, diese ein fortgesetztes Thun Gottes. Mag jene auch ein einmaliger, momentaner Akt sein, und kein Prozeß, wie diese, so wiederholt sich derselbe doch, so oft der Wandel im Licht unterbrochen, die Gemeinschaft mit Gott abgebrochen oder gelockert ist (B. 9).

4. Die Sündenvergebung, das Hauptstück der Rechtfertigung, vollzieht sich in verschiedenen Momenten, welche freilich nicht von einander getrennt, sondern an einander angegeschlossen, ja in einander sind: 1) Aufhebung oder Verminderung der Sündenstrafen, 2) Aufhebung der Sündenschuld und der damit verknüpften Strafbarkeit (culpa et debiti), 3) Aufhebung des Schuldberußtheins oder des bösen Gewissens, 4) Hinneigung der göttlichen Gnade zu dem Sünder, die sich thatsächlich erweist in Erteilung positiver, besonderer geistlicher und ewiger Güter, 5) Aufhebung der Macht und Gewalt der Sünde, damit die Tilgung der Sünde beginnt, die Erlösung, das Losmachen von dem Bösen, die Reinigung des Versöhnten von der Sünde. Während der zuletzt angegebene Moment mit dem unmittelbar vorangehenden den Übergang aus dem Gebiet der Rechtfertigung in das der Heiligung (καθαρίσθαι B. 7. 9) markiert, steht der zuerst bezeichnete, die Sündenstrafe betreffende Moment so äußerlich zum Sündenvergebung bedürftenden Subjekt, daß der Mittelpunkt derselben nur in den beiden Momenten, Aufhebung der Schuld und des Schuldberußtheins zu suchen und zu finden ist, ganz analog dem von Paulus an jener in dieser Sache klassischen Stelle (Röm. 5, 1—5) ausgesprochenen Bekenntnis eines Gerechtfertigten: εἰσῆλθῃ ἡσυχία. Zentrum der Sündenvergebung ist non-imputatio peccati. Die für die Sünde als Strafe geordneten zeitlichen Übel sind dem, der Sündenvergebung erlangt hat, keine Strafen mehr, sondern gelten ihm nur noch als δοξματοῖα oder παιδεία; sie werden nicht, oder doch nicht allemal, oder doch nicht ganz aufgehoben, abgenommen, sind auch nicht das Schlimmste, zumal sie nicht in der Verdammnis, ἀπόβεια, endigen, da die Schuld und das böse Gewissen vielmehr peinigt und beunruhigt. Mit der Sündenverge-

bung ist nur das Verhältniß des Sünders zu und vor Gott geändert, aber demnach entsteht ein anderes Verhalten Gottes gegen den Sünder und ein anderes Verhalten des Sünders gegen Gott in der Heiligung, da die Sünden vergeben und vergessen werden, der Sünder nicht mehr als Sünder, sondern als ein anderer angesehen wird von Gott, und Gott dem Sünder nicht mehr als Richter, sondern als gnadenreicher Vater erscheint und fühlbar wird. Solch' ein der Vergebung der Sünde hervorgerufenes Verhältniß kann freilich wieder gestört werden, oder in den Hintergrund treten, oder in Vergessenheit geraten und bedarf daher der Erneuerung oder Belebung wiederholt.

5. Der Faktor der Sündenvergebung ist der treue und gerechte Gott mit Seinem Gnadenwillen und dessen Offenbarung (B. 9). Selbst kann sich kein Mensch Sünde vergeben; Selbsterlösung ist eine Lüge. Sehr schön sagt Luther in abscheulichem Latein: amor dei non invenit, sed creat suum diligibile; amor hominis fit a suo diligibile.

6. Die Bedingung der Sündenvergebung ist das auf Sündenkenntnis und Selbsterkenntnis beruhende, dadurch bedingte Sündenbekenntnis (ὁμολογεῖν τὰς ἀμαρτίας). Nachdem Christi Tod mit Seinem Leiden wie mit dem Erweis Seines völligen Gehorsams (B. 7) auf den Sünder gewirkt hat, und zwar auf dessen Gewissen, und er nun in solchem Lichte sich selbst als Sünder erkannt hat und Gottes Erbarmen dabei empfindet, als auf ihn bezogen und an ihm wirkend, hört er in der Liebe des Glaubens an Christum auf, sich selbst zu lieben und die Sünde in ihm selber, erschrickt vor sich in seiner Häßlichkeit, vor der Sünde mit ihrem Verderben, das auf des Herzens Grund und bis in die ewige Verdammnis reicht, vor Gottes Zorn in der heiligen Energie heiliger Liebe und bekennt seine Sünde, die er erkannt hat, vor sich, vor Gott, vor Menschen. In solcher Buße bekennt er nicht bloß seine Sünde, sondern ist er auch ein anderer, wird von Gott als ein anderer angesehen, daß Er ihm nun die Sündenschuld erläßt. Das ist der Anfangsmoment für die Heiligung. — Das hat Luther sehr richtig erkannt: „Hier begegnet Johannes dem Einwürfe: Was soll ich ihm thun, ich bin ein Sünder, mein Gewissen wirft mir vor, daß meine Sünden viel seien, und Johannes sagt: Bekenne deine Sünden. Und damit macht er alle diese Einwürfe zu Schanden, wenn das Gewissen sagt: Was soll ich thun, daß ich selig werde? Wie soll ich's angreifen, daß ich besser werde? Nichts anderes, sagt er, als dieses: Bekenne ihm deine

Sünden, bitte ihm deine schweren Verschuldungen ab". Das bloße Bekenntnis in abstracto, daß man Sünde habe, würde ohne die Erkenntnis und Anerkennung der konkreten einzelnen Sünde keine Wahrheit und keinen Wert haben, sondern zur bloßen Phrase zusammenschrumpfen. (Ebrard). Das Kind nach der That und mit seiner That, die böse ist, ist aber ein ganz anderes, wenn es hintritt und über ihr sein Bekenntnis mit Schmerzen und in Wahrheit vor dem Vater ablegt. — Ganz ungerechtfertigt ist es, daß das Concil. Trident. XIV, c. 5, p. 37 neben Luc. 5, 14; 17, 14; Jac. 5, 16 unsre Stelle für die Ohrenbeichte, diese *auricularis carnificina*, heranzieht und behauptet: *dominus noster Jesus Christus, e terris ascensurus ad coelos, sacerdotas sui ipsius vicarios reliquit tamquam praesides et iudices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur*. Ebenso sagt a Lapide: *quam confessionem exigit Johannes? Haeretici solam, quae sit deo, admittunt; catholici etiam specialem requirunt*. Respondeo, Johannem utramque exigere, generalem pro peccatis levibus, specialem pro gravibus. — Ebenfowenig darf aus dem *καταλογον* auf das Segfeuer geschlossen werden, als ob Sündenvergebung (*ἀξιωναι τας ἁμαρτιαν*) hier, *καταλογειν απο πασης ἀδικιας* aber erst im künftigen Leben geschehe; dazu würde selbst die Lesart *καταλογοει* kein Recht geben. — Gerade vor allen falschen Genugthuungen und Hoffnungen, daren Ohrenbeichte und Segfeuer verstrickt, will Johannes die Seinen bewahren. Darauf hat der Seelsorger und Freund bei Privatbeichten auch zu achten.

Somiletische Andeutungen.

Die Wahrheit, daß wir allzumal Sünder sind, ist eine sehr bittere, gilt allgemein und greift tief. — Wer sich selber schmeichelt und sich höher und besser dünkt als er ist, der kommt um die Wahrheit. — Wenn du etwas aus dir machst, verdirbst du dich. — Nur Gott ist es, der aus dem Menschen etwas zu machen versteht und vermag. — Ohne Sündenbekenntnis kein Sündenbekenntnis, ohne Sündenbekenntnis keine Sündenvergebung, ohne Sündenvergebung keine Sündenbeseitigung, also ohne Gnade keine Seligkeit. — Alles Leugnen seiner Sünde und seiner Sündhaftigkeit hilft kaum vor dem menschlichen Richter, ist unter Unglück vor dem ewigen Richter. — Ohne Wahrheitsinn und Wahrheitsliebe verlierst du in deinem Herzen Raum und Empfindlichkeit für Gott und Sein Wort. — Zürchte dich, etwas, zumal dein Herz, besser kennen zu wollen, als Gott der Herr. —

Starke: Vollkommene Heiligkeit muß man in dieser Welt nicht suchen; die sich solche einbilden,

die sind gleich denen, die auf Stelzen gehen, die auf Steinklippen wandeln; ehe sie's denken, werden sie fallen und zerbrechen. — Das Bekenntnis der Sünden vor Gott ist notwendig zur Vergabung der Sünde; doch können wir mit dem Bekenntnis derselben keine Vergabung verdienen. — Das Bekennen der Sünden wird nur als ein Zeichen der innerlichen Herzensbuße hier angeführt; es begreift alle dieselben Stücke unter sich, und setzt zum Grunde eine recht lebendige Erkenntnis derselben mit einem herzlichen Haß und Abscheu dawider; es muß aber geschehen ohne einiges Bemänteln und Verbergen, aufrichtig und von Herzen. Ferner muß es geschehen mit dem Herzen und dem Munde, zuerst und vornehmlich vor Gott, den wir damit beleidigt, und welcher sie uns vergeben solle; aber auch gegen den Nächsten, den wir dadurch entweder beleidigt oder geärgert haben. — Das ist dem Menschen angeboren, sich selbst wollen weiß brennen; aber niemand heuchle ihm selbst; denn Gott hat alles unter die Sünde beschloffen und vor Ihm ist kein Lebendiger gerecht. — Spener: Auch die im Lichte wandeln, in Gottes Gemeinschaft stehen und mit dem Blute Christi gereinigt werden, haben dennoch Sünden an sich, von denen sie ferner gereinigt zu werden nötig haben. — Wo uns Gottes Wort nützen soll, muß es in uns sein, behalten werden, bleiben, eingepflanzt sein, daß es seine Kraft und Wirkung in uns habe. — J. Lange: Vergibt Gott den Bußfertigen täglich ihre Sünden, wie viel mehr soll einer dem andern vergeben; wenn wir von ihnen sind beleidigt worden und wir ihnen nicht willig und wahrhaftig vergeben, so wird uns Gott auch nicht vergeben. — Wenn man sich für ganz heilig und rein hält, so kommt man ab 1) von der täglichen Erneuerung, 2) von der Empfindung der göttlichen Armut des Geistes, 3) von der täglichen Abbitte seiner begangenen Fehler und Sünden, 4) von der geistlichen Wachsamkeit und Vorsichtigkeit, 5) von der Vermeidung alles dessen, so die inwohnenden Lüfte und Begierden reizt, 6) von dem rechten Gebrauch der Heilmittel, welche zur Stärkung im Guten verordnet sind, 7) von der Hochachtung und täglichen Zueignung des Blutes Christi zur Reinigung von allen Sünden, 8) von dem schuldigen Mitleiden und Erbarmen gegen die fehlenden und irrenden Brüder. So fällt er endlich gar aus der Gnade Gottes in die schändliche Eigenliebe und geistlichen Hochmut und gerät, wo er davon sich nicht bekehret, in das ewige Verderben. — Whiston: Sollten wir gleich durch wiederholte Sünden aus der Gemeinschaft Gottes, wie David und Petrus fallen, so will Er doch, so wir solche wiederholte Sünden bußfertig und demüthig bekennen und um Christi willen Gnade begehren, solche auch vergeben und uns von aller Untugend reinigen. Doch sollen wir nicht frech hin sündigen, sondern uns desto mehr vor Sünden hüten. — Rieger: Das Sagen, die Einbildung, das Anmaßen und Rühmen kann sich gar breit machen; deswegen setzt sich der Apostel demselben nachdrücklich entgegen, besonders weil es oft mit solchen Einsichten, Erkenntnissen, Gaben, sein Vorgeben zu schmücken,

bedeßt ist, daß nicht jeder auf den Grund kommen kann. — Es gibt sonst tausenderlei Arten, wo man mit Gedanken, mit der Einrichtung seines Sinnes, mit der Verunreinigung seines Gewissens, mit geistlicher Auffuchung mancherlei Vorwände, mit Austreiben solcher Bücher, mit Gesuch solchen Umgangs bezeugen kann: Man macht sich nichts aus der Sünde, man geht aufs Verkleinern und Verleugern derselben aus, macht das Licht und die Strafe desselben in sich zur Finsternis, zwingt seine Vernunft und die in seinem Gewissen sonst noch geschäftige Wahrheit, daß sie ihm müssen helfen, die Natur fromm zu machen. Das ist jetzt wirklich die Sache, woran die Welt ihren ganzen Witz und Kraft wendet und wozu ihr so viele tausend Federn und Zungen zu Diensten sind, daß sie es mit ihrer vorgegebenen Rechtschaffenheit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Menschenliebe so hoch zu treiben meint, damit sie sagen können: es ist nicht so gefährlich mit dem sündlichen Verderben, wie es die Pfarrer bisher gemacht haben. — Heubner: Der Anfang aller Weisheit ist seine Sünde erkennen. — Es ist ein Unterschied zwischen Sünde haben und Sünde thun. Jenes ist teils die frühere Schuld, teils der bleibende sündhafte Hang, der auch zu manchen Schwachheitsjünden verleitet; dieses ist: in einer herrschenden Sünde leben, ganz der Sünde dienen. — Die Sache liegt so: Gott spricht in Seinem Worte auf jedem Blatte: alle Menschen, also auch du und du, sind Sünder; der Mensch aber: ich bin kein Sünder. Einer von beiden muß also ein Lügner sein. Leugnet der Mensch seine Sünde, so behauptet er, daß Gott in Seinem Worte gelogen hat; ja das ganze Christentum, die Sendung Christi würde zur Lüge; denn Er ist zur Erlösung der Sünder gekommen. — Nitsch: Die Warnung vor der falschen Art und Weise, von der Last unsrer Verschuldung vor Gott loszukommen. Der Apostel warnt 1) vor der Mißdeutung und Verkleinerung des Gesetzes. Dem Gesetze läßt sich nur Erkenntnis der Sünde abgewinnen. 2) Vor der entschuldigenden Erklärung der Sünde aus äußern oder innern Umständen (in der Welt, dem Geschick, der menschlichen Natur); der unwissende Sünder soll noch gefunden werden, der

nicht dennoch wissend Gesetze übertreten habe. 3) Vor falschen Genugthuungen; denn in dem allen gibt es eine unwahre und unselige Erledigung vom Schuldzustande. — Das Bekenntnis der Sünde nach Psalm 32 ist volles Wissen der Sünde und unsrer Sünde in uns; wir fühlen recht die Schuld und Pein, daß die Sünde ans Leben geht; wir beichten in einer Verzweiflung zur Seligkeit, aber nicht ohne Glauben, sondern im Glauben an die heilige Liebe. So geht's in der angefangenen und fortchreitenden Reinigung von aller Untugend. — J. A. Wolf: Über die wahre Verfassung derer, die ohne Erkenntnis der Sünde leben. 1) Deren Merkmale: rohe Sicherheit, zärtliche Eigenliebe, selbstgenügsamer Stolz. 2) Deren Folgen: ohne das Licht der Wahrheit, ohne den Trost der Vergebung, ohne Kraft zur wahren Besserung. 3) Deren Ende: entweder ohne Erkenntnis der Sünde sterben, teils mit einem erschütternden Übermute, teils mit einem festen Mute, der uns in unserm Glauben irre machen könnte, oder zur reinigen und aufrichtigen Erkenntnis seiner Sünde kommen. — Claus: Die Beichte: 1) Was sie ist; 2) was sie wirkt. — Besser: Hülfe Gott, daß die Wahrheit nicht bloß in unserm Bekenntnisschriften, sondern auch in unsern Herzen geschrieben stehe! — Keine Heiligung, deren Wurzel nicht Vergebung ist; keine Vergebung, deren Frucht nicht Heiligung ist! — Wiederbantt: Es kann so sein, daß ein Mensch sich die Sündenvergebung holt, dann aber veräumt er den Wandel im Lichte, fällt in Sünden, tröstet sich mit falschem Troste, für diesen Fall tritt die reinigende Kraft des Blutes Christi zurück. Die Arznei wurde eingenommen, aber der Kranke hat nicht die gehörige Diät gehalten; so wurde die heilsame Kraft der Arznei gehindert. — Außerhalb des Lichts der Offenbarung steckt man vornehmlich in dreierlei Irrtum: 1) Man meint, daß Gott nicht zu fürchten sei; 2) man meint, wie man ist, in den Himmel kommen zu können; 3) man meint, daß man aus sich selbst gut zu sein vermöge. — Sich als Sünder erkennen und Gottes Gnade in Christo suchen, ist der Weg zur Freiheit von Sündenschuld und Sündenlasten.

4. Dritte Folgerung: Versöhnung und Erlösung.

Kap. 2, 1. 2.

1 Meine Kindlein, dieses schreibe ich euch, daß ihr nicht sündigt. Und wenn einer sündigt, so haben wir einen Fürsprecher bei dem Vater, den gerechten Jesus Christus. *Und er ist die Sühne für unsere Sünden, aber nicht für die unrigen allein, sondern auch für die ganze Welt.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Zusammenhang. Luther will den einen Theologen nennen, der sagen könne, wie sich dieser Text zusammen reime. Doch stimmt er dem Augustin bei, welcher sagt:

Et ne forte impunitatem videretur dedisse peccatis, quia dixit: fidelis est et justus, qui mundet nos ab omni iniquitate, et dicerent jam sibi homines: peccemus, securi faciamus, quod volumus, purgat nos Christus —, tollit tibi malam securitatem

et inserit utilem timorem. Male vis esse securus, sollicitus esto; fidelis enim est et justus, ut dimittat nobis delicta nostra, si semper tibi displiceas et muteris, donec perficiaris. Ideo quid sequitur? filioli etc. Sed forte surrepit de vita humana peccatum. Quid ergo fiet? Jam desperatio erit? Audi. Si quis, inquit, peccaverit etc. So auch Beda, Calvin, Calov, Düsterdieck. Die Schwierigkeit liegt nicht sowohl in der Folge der Gedanken, als in dem ethischen Verhältnis und Verständnis der vorliegenden Momente: der Gnade Gottes und der Versöhnung durch Christum, der Allgegenwart und Macht der Sünde und des Ringens des Menschen mit ihr. Weder soll die Hilfe bei Gott und Christo zum Kampfe mit der Sünde laß machen, oder sicher, als könne es nicht fehlen, noch soll die Macht der Sünde uns dabei verzagt machen, als sei alles gleich vergeblich.

2. Aufruf zum Kampfe. V. 1a. **Meine Kindlein**, *τέκνιά μου*. So tum propter aetatem suam, tum propter paternam curam et affectum (Hornejus), und weil er ihr geistlicher Vater ist, wie Gal. 4, 19, und wie Johannes den gefallenen Jüngling bei Eusebius h. l. 3, 23 mit den Worten zurückrief: *τί με γείγεις, τέκνον, τὸν σαυτοῦ πατέρα*; Diminutiva nomina teneri ac blandientis sunt amoris signa (Vorinus). So V. 12, 18; 3, 7, 18; 4, 4; 5, 21. Nur hier ist *μου* sicher; 3, 18 schwankend. Hier ist, gerade der Gefahr gegenüber, die innigste, herzlichste Liebe nach. **Dieses schreibe ich euch**. Der Plural, *ταῦτα*, nicht *τοῦτο*, faßt das Ganze in seiner lebendigen Harmonie (Düsterdieck), nicht ein einzelnes Glied ins Auge. Daß Gott Licht ist, der Wandel im Licht in der Gemeinschaft mit Ihm erhalte und das Blut Christi uns wirklich zu gute kommen läßt, die Sünde nicht geleugnet werden soll, Gott uns von ihr gerne helfen will, das alles soll uns eifrig machen zum Kampf wider die Sünde (so auch Haupt). — **Daß ihr nicht sündigt**. Das ist der Zweck jenes Schreibens: *ἵνα μὴ ἁμαρτήτε*. Sündigen geht auf die einzelnen Sünden, aber nicht bloß kleine Versehen und Vergehen, welche eigentlich keine Sünden wären; es kann allmählich wieder bis zur Todssünde (5, 16) kommen. Es ist weder = in peccatis manere (Sozin, Episcopus) noch viel weniger = ungetauft bleiben (Löffler).

3. Der Beistand. V. 1b. **Und wenn einer sündigt**. Es ist kein Gegensatz (Vulg. *δέ*), sondern einfache Verbindung (*καί*), indem sich beim Eifer wider die Sünde immer wieder der unzweifelhafte Fall (*ἐάν τις ἁμαρτή*.

Vergl. 1, 6. S. 28, N. 2) des Sündigen einfindet. Weides, wider die Sünde kämpfen und sündigen, ist eben immer beisammen. Allgemein ist's; darum fährt der Apostel nachher kommunikativ fort. Aber eine innere Notwendigkeit, ein Muß ist nicht gesetzt, wie Calvin meint: nam fieri non potest, quin peccemus; faktisch mag's so sein, aber die konditionale Partikel ist nicht als kausale auszudeuten. Auch Sozin entstellt den Gedanken: si quis peccat i. e. post Christum agnatum et professionem nominis ipsius adhuc in peccatis manet, necdum resipuit. Jene Zeitbestimmung und diese Begriffsverstärkung ist eingetragen ohne Grund und Recht; der wahre Christ kann zwar noch sündigen, aber nicht in Sünden bleiben, und dem, der in den Sünden bleibt, ist Christus nicht der *παράκλητος* (Huther). Besser: „Wenn jemand sündigt — nicht mit mutwilligem Thun der Sünde, sondern trotz des Willens in seinem Gemüthe, der zur Sünde nein sagt.“ — **So haben wir einen Fürsprecher bei dem Vater**. Über *παράκλητος* s. Cremer, Wörterbuch, 3. Auflage, S. 429. Es ist hier ohne Zweifel im passivischen Sinne, *advocatus, orator, causae patronus* (Luther: Vormund), der Fürsprecher, intercessor. Daß es von Christo gesagt werden kann, da es sonst im Evangelio nur vom Heiligen Geist gilt (14, 16, 26; 15, 26; 16, 7), ist in der ersten Stelle durch den Zusatz: *ἄλλος παράκλητος* vorbereitet: Christus ist eben auch Paraklet, der Heilige Geist nur ein anderer, das erklärt sich aus dem Kontext leicht. Hier ist Christus *παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα* (vergl. zu 1, 2), dort der Heil. Geist *μεθ' ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα*. Dieser führt Christi Sache in den Seinen weiter und der Welt mit ihrem Drängen gegenüber, Christus der Seinen Sache vor Gott, dem Vater zugewandt, bei Ihm für sie intercedierend, wie es auch Ebr. 4, 14—16; 7, 25 bis 28; 8, 1 ff.; 9, 24 sich um einen Vorgang zwischen dem Vater und dem Sohne handelt. Das *ὑπερεντυγχάνειν* des Heiligen Geistes (Röm. 8, 26) ist eine andere Sache und ändert an dem markierten Unterschiede bei Johannes nichts. Vater heißt's, nicht: Gott, weil das neue Verhältnis, in welches die durch Christus Versöhnten versetzt worden sind, als bereits geordnet vorausgesetzt ist, also nicht bloß, weil der Sohn bei Ihm fürspricht, sondern weil dieser solches thut für die Gläubigen, die durch Ihn *τέκνα θεοῦ* geworden (3, 1. 2). Die Thätigkeit des Paraklets ist *εντυγχάνειν ὑπὲρ ἡμῶν* (Röm. 8, 34; Ebr. 7, 25). Mit *ἐχομεν* ist zweierlei indiziert: 1) weist der kommunikative Plural, wie Kap. 1, 6 ff., auf die

Allgemeinheit der Interzession, auf das allgemeine Bedürfnis der Christen von solchem Fürsprecher. Trefflich sagt Augustin: Non dixit: habetis nec: me habetis dixit, nec: ipsum Christum habetis dixit, sed et Christum posuit, non se, et habemus dixit, non: habetis. Maluit se ponere in numero peccatorum, ut haberet advocatum Christum, quam ponere se pro Christo, advocatum et inveniri inter damnandos superbos. 2) Weist das Präsens darauf, daß die Interzession eine fortwährende und fortwirkende, bleibende Thätigkeit ist. — **Den gerechten Jesus Christus.** Offenbar steht *δικαιος* hier im Gegensatz zu den noch sündigenden Kindern Gottes und zwar nicht = *ἄγιος*, innocens et sanctus (a Lapide), sondern die wirksam hervortretende und im Leben sich geltend machende Sündlosigkeit, Heiligkeit, gerecht und unbefleckt und ohne Sünde (Luther). Wenn die Bedeutung: bonus, lenis (Grotius) hier zu wenig ist, wie auch 1, 9, so ist es doch zu viel und unrichtig zu sagen, es sei = *δικαιῶν* (Ebrard), da der Interzessor nicht *δικαιῶν*, oder es für justus zu nehmen, als der injustas causas non suscipit (Beda), da es nicht adjektiv zu *παράκλητον* ist. Auch kann es hier nicht = fidelis et verax (Sozin) genommen werden, wie *πιστός* (1, 9). Es entspricht ganz der Beschreibung des fürsprechenden Hohenpriesters Ebr. 7, 26; col. 1 Petr. 3, 18. Auch hier ist, wo nicht *χοριστόν* allein steht, oder *ἰὸν αὐτοῦ*, sondern *Ἰησοῦν* mit Nachdruck vorangestellt ist, die Rede von dem dem Menschengeschlechte angehörigen Heilmittler (1 Mos. 3, 15), der sein Blut vergossen hat (1, 7). Denn die Interzession ist sowohl Ebr. 7, 25 ff.; 4, 14 ff., als auch Röm. 8, 34 in Verbindung mit dem Leiden am Kreuz gesetzt, ein Stück seines hohenpriesterlichen Thuns und Amtes. Wenn Grotius nach dem *ἐάν τις ἁμαρτή* auf Grund von 5, 16; Gal. 6, 1; 2 Kor. 2, 6 hinzudenkt und setzt: et se ecclesiae regendae sanandaeque tradiderit, und bemerkt: non dicit: habet ille advocatum, sed ecclesia habet, quae pro lapsio precatur und preces ecclesiae Christus more advocati deo patri commendat (Zoh. 16, 26), so ist das nicht a spiritu sancto, sed a Grotiana audacia (Calov). Aus dem Plural *ἔχομεν* geht der Begriff der Kirche nicht hervor; es handelt sich eben um jeden einzelnen, auch den gefördertsten Christen: Jeder ist Gegenstand der Fürsprache des heiligen Heilands. Und das ist eben der tröstliche Beistand, der dem Kämpfer wider die Sünde sicher ist. — Demnach ist Christus, der für uns gestorben und nun zur Rechten des Vaters ist, unser

Anwalt, der eines jeden Christen Sache bei dem Vater führt, wenn derselbe in klarem und tiefem Bewußtsein seiner Schuld bußfertig vor Gott ist und wider die Sünde in ihm selber kämpft; Er bringt mit der Abbitte des bußfertigen Sünders Seine Fürbitte als der Sündlose und Gerechte vor den Vater, und wie Er für Ihn am Kreuze gestorben und um Ihn geworben und an Sich gezogen hat zum Wandel im Licht, will Er ihn darin bewahren und ihm zur Heiligung helfen, in der fortgehenden Thätigkeit eines Fürsprechers in der Herrlichkeit, wie Er bereits in der Niedrigkeit für die Seinen gebeten hat (Zoh. 17, 9; Luk. 22, 32; 23, 34).

4. Die Zuverlässigkeit. B. 2. **Und Er ist die Sühne für unsre Sünden.** Der Apostel fügt mit der copula (*καί*) noch etwas an, und daher ist's weder: quia (a Lapide), noch: nam (Beza). Was er anfügt, betrifft die Person des Fürsprechers (*καί αὐτός* = et ipse, idemque) und ist etwas, das auch fort und fort währt und gilt und wirkt (*ἐστίν*), wie das: *ἔχομεν παράκλητον* vorher, dem parallel. Das Wort *ἱλασμός* kommt nur noch 4, 10, und ebenfalls mit *περὶ ἁμαρτιῶν ἡμῶν* vor. Das Verbum *ἱλάσσεσθαι* kommt ebensowohl in passiver Bedeutung vor, wie Luk. 18, 13: *ἱλάσθητι μοι τῶ ἁμαρτωλῷ*, wobei die reflexive Bedeutung nicht völlig ruht: werde gnädig gestimmt, laß dich gnädig stimmen; es ist also *ἕων γενέσθαι*, propitium fieri. Oder es hat mit Verwischung der dem Medium eignen Zurückbeziehung aufs Subjekt eine aktive Bedeutung, wie Ebr. 2, 17; *ἱλάσσεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ*, die Sünden des Volks sühnen, expiare. Im Klassischen ist *ἱλάσσεσθαι* nur propitium facere aliquem; das ist eben ein Versuch der heidnischen Opfer, Gott versöhnen. In der Heiligen Schrift, zumal dem Neuen Testament, wird nicht Gott versöhnt, sondern Er versöhnt, wie die instructive Stelle 2 Kor. 5, 18. 19 lehrt. Vergl. Kol. 1, 20; Eph. 2, 16. Der Mensch ist *καταλλαγείς*, Gott aber nur *καταλλάξας*, *ἀποκαταλλάξας ἐαυτῷ, εἰς αὐτόν*. Schon bei Clemens Rom. kommt *ἐξιλάσσεσθαι τὸν θεόν* vor, c. 7 und c. 48, auch bei Irenäus 4, 8, 2; aber in einer canonischen Schrift findet sich solches nicht. Den Sozinianern ist das nicht entgangen. Non est ergo, sagt Schlichting, cur quispiam ex hac placandi voce concludat, deum a Christo nobis fuisse placatum (Delitzsch, Ebr. p. 97. Note). Dieselbe Anschauung liegt sehr bestimmt in unsrer Parallelstelle 4, 10: *αὐτός ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασµὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*. Gott der Vater hat

die Sühne beschafft, indem Er dazu Seinen Sohn sandte. Dieser ist nun die Sühne selber, die den Hohenpriester und das Opfer in sich begreift. Denn *ἵλασμός* bezeichnet nach Kühner 1, § 378, S. 418 „die intransitive Beziehung des Stammverbes.“ Christus ist also *ἵλασμός*, sofern Er es ist, durch den als Opfer die Sünde bedeckt, gesühnt ist. S. Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität, 3. Auflage, S. 393. Es ist also nicht = *ἱλαστής* (Grotius u. a.), denn Er ist auch das Sühnopfer; aber auch nicht = *ἱλαστήριον* (Vengel, Lücke, de Wette u. a.), denn Er ist auch der die Sühne Vollziehende. Wie Er das Licht der Welt, die Wahrheit, das Leben, der Weg ist in sich selber, und nicht nur hat oder zeigt und bringt, so ist Er die Sühne selber; sie ist „in Seiner Person wirklich vorhanden“ (Düsterdieck); Er ist „nicht der Verfühner durch etwas außer Ihm, sondern durch sich selbst“ (Lücke). So heißt Er unser *ἁγιασμός* 1 Kor. 1, 30; vergl. 2 Kor. 5, 21. — Er ist aber auch nicht *ἵλασμός θεοῦ*, sondern *περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*. Die Sünden sind die Punkte, die die Sühne betrifft, auf die diese sich bezieht (*περὶ*); Stellvertretung ist hier nicht markiert und die Art des Vollzugs, der Vermittelung dieser Sühne ebensowenig. Bei *ἡμῶν* denkt Johannes offenbar an die Gemeindeglieder (fidelium, wie Vengel erklärt); er schreibt ja an Christen, und nicht an Juden. Auch im Folgenden ist nur ein Gegensatz zwischen Christen und Nichtchristen. Mit Recht bemerkt Vengel unter Bezug auf 5, 19: *quam late patet peccatum, tam late propitiatio*. Deshalb fügt der Apostel bei: **aber nicht für die unsrigen allein, sondern auch für die ganze Welt.** Hier ist einfach oratio variata. Es hätte heißen können: *ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν ὅλων τοῦ κόσμου*, mit dem vorhergehenden an *ἁμαρτιῶν* anschließend; es hätte aber auch an *ἵλασμός* anschließend vorher *οὐ περὶ ἡμῶν δὲ μόνον* heißen können, dem dann der Schluß, so wie er lautet, entsprechen würde, s. Winer, Gr., 7. Aufl. S. 536 f. Ganz ähnliche Variation ist Ebr. 9, 7. Es handelt sich also nicht um Breviloquenz (Ebrard), noch um Supplement von *τοῦ* (Grotius, oder *τῶν* Düsterdieck). Offenbar will der Apostel die Universalität der Veröhnung markieren, und zwar mit dem größten Nachdruck ohne alle Ausnahme. Damit wird alle und jede Beschränkung abgewiesen. Man darf nicht mit Calvin in dem Prädestination willen die reprobos ausnehmen; vielmehr wird das doppelte decretum absolutum ausgeschlossen. Auch ist es nicht zulässig, unter *κόσμος* die *ecclesia electorum*

per totum mundum dispersa mit Beda zu verstehen. Auch hat man nicht bloß die Heiden anzunehmen (Dekumen, Cyrill, Hornesius, Semler, Rickli). Ebensowenig kann man dabei nur an des Johannes Zeitalter denken, sondern man muß an die Gesamtheit der noch nicht gläubigen Menschheit überhaupt denken (Spener, Paulus, de Wette, Lücke, Sander, Neander, Düsterdieck, Huther). Wie 1, 7 Christi Wirken sich über alle Sünden der Seinen erstreckt, so nun hier über die Sünde der ganzen Welt, ohne, wie Baumgarten-Crujus thut, die zugleich oder nebeneinander Lebenden zu unterscheiden, oder über den Unterschied der sufficientia und efficacia etwas sagen zu wollen. Damit wird zugleich klar, daß Christus Paraklet nur für die gläubigen, bußfertigen Christen ist, Seine Sühne aber allen Menschen überhaupt gilt, und für alle genügt. Der Begriff des *παράκλητος* ist also nicht der weitere, dem der des *ἵλασμός* subsumiert wäre, wie Beda will. Aber es ist auch nicht der Begriff des *ἵλασμός* der weitere, dem der des *παράκλητος* zu subsumieren sei, wie de Wette annimmt und nach ihm Rickli, Frommann. Beide sind vielmehr coordiniert, nur daß dieser (*ἵλασμός*) die Voraussetzung ist für jenen (*παράκλητος*): Christus hat für alle ausreichende Sühne geschaffen, ist es selber, und tritt auch gar gern als Paraklet für alle beim Vater ein; es sind zwei verschiedene Thätigkeiten des Erlösers; jede hat ihre reale Wirksamkeit und Wirkung, freilich auf ethischem Lebensgebiete.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Die Grenzen des Christentums. Was Erlösungsbedürftigkeit (*ἐάν τις ἁμάρτη*), wie der Pelagianismus, und Erlösungsfähigkeit (*ἵνα μὴ ἁμάρτητε*), wie der Manichäismus, in seiner dualistischen Grundanschauung, leugnet, wenn es sich um die Objekte der Erlösung handelt, und auf der andern Seite, beim Hinblick auf das Subjekt der Erlösung, die Gottheit des Erlösers (*δικαιον*), des Gerechten und Heiligen, wie der Ebionitismus, oder im entgegengesetzten Falle, wie die Doketen, die wahre Menschheit desselben (*Ἰησοῦν*) nicht anerkennt, gehört nicht in das Gebiet des Christentums.

2. über Christus. a) Sündlosigkeit und Heiligkeit ist Grundzug Seines Wesens; Er bedarf weder einer Sühne, noch eines Beistandes oder Fürsprechers, sondern schafft das erste und gewährt das andere. — b) Seine diesseitige Wirksamkeit wird in dem,

daß Er *ἰλασμός* *περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* — *καὶ ὅλον τὸν κόσμον* ist, markiert. Darin liegt erstens: wie Er *δικαίος* ist und nach 1 Kor. 1, 30: *σοφία* — *δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός* *καὶ ἀπολύτρωσις*, so ist Er selber, in Ihm vorhanden auch *ἰλασμός*; Sühne für unsre Sünden ist außer Ihm und ohne Ihn nicht vorhanden. Zweitens: Wie nur Er *δικαίος* ist und alle Menschen *ἄδικοι*, ist Er es, der allein und für alle die Sühne geschafft hat und schafft; damit ist die Universalität des einzigen *ἰλασμός* ausgesagt. Drittens: Die vorhandene Sühne bezieht sich auf die Sünden, welche die Majestät Gottes verletzen und die Heiligkeit Seiner Reichsordnung stören, und Produkte einer Feindschaft wider den Herrlichen sind, so daß sie die *ὁργή* zur Reaktion wach rufen; und deshalb ist im Unterschied von *καταλλαγῆ*, der Versöhnung, welche auf die Sünder geht und eine Befähigung schafft, die *reconciliatio*, der *ἰλασμός* als Versöhnung, Sühne, *expiatio* zu fassen, wodurch ein Verhältnis, das gestört war, geordnet wird. Die Versöhnung bringt die *ὁργή* *τοῦ Θεοῦ* zur Ruhe, die Versöhnung aber die Feindschaft des Menschen in seiner *ἁμαρτία*. „Durch die *expiatio* wird der strafend-fordernde Anspruch des göttlichen Gesetzes an den Sünder befriedigt; durch die *reconciliatio* wird die Spannung aufgehoben, welche von wegen der Feindschaft des Sünders wider Gott und des Zornes Gottes wider den Sünder zwischen ihnen bestand.“ Frank, System der christl. Wahrheit. II. S. 187. Viertens: Der *ἰλασμός* wirkt, daß der Mensch, dessen Sünden gesühnt sind, nicht mehr zum *κόσμος* gehört, aber nicht in unwiderstehlicher Macht, noch in einem physischen Prozeß, sondern nur als realer Anfang und tragender Grund, auf den man sich stellen, auf dem man weiter gehen muß, damit die *καταλλαγῆ* eintreten, man an dieser partizipieren könne; in ethischem Verhalten muß angeknüpft werden, wo die Veranlassung und die Hilfe dazu gegeben wird, sonst kommt man um den Grund des Heils, den Anfang der Seligkeit und die Empfänglichkeit dafür. Doch ist darüber, wie das geschieht, an unsrer Stelle nichts ausgesagt; selbst das *αἴμα* (1, 7) ist stillschweigend vorausgesetzt. Ebensovienig ist aus unsrer Stelle auf Stellvertretung zu schließen. Fünftens: Christ ist und bleibt der *ἰλασμός* — wie für alle Sünden, und aller Sünden, so für alle Zeiten und Geschlechter; Seine Sühne hat fortwirkende Gültigkeit. Es ist das nicht bloß im allgemeinen so, sondern es ist der einzelne, jeder einzelne Gegenstand der Sühne und Versöhnung. Die Prädestination des Heils aller

lehrt diese Stelle. „Man kann mit demselben Rechte (mit dem man sagt: alle Sünden sind gleich verdammlich) die Nicht-Verdammlichkeit der im natürlichen Stande begangenen Sünden aussprechen — sie sind alle gesühnt durch Christi Blut und keine soll nach Gottes Gnadewillen den Wiedereintritt in seine Gemeinschaft unmöglich machen.“ Frank, System d. christl. Sittlichkeit, I. S. 120. — c) Seine jenseitige Thätigkeit ist wird mit dem Worte *παράκλητος* *πρὸς τὸν πατέρα* bezeichnet. Damit ist zuerst gesagt, daß es sich um eine Thätigkeit nach dem Eingang in die ursprüngliche Herrlichkeit handle, also um das, was der verklärte Erlöser im Himmel für uns thut; Er ist eben nicht nur eine weltgeschichtliche Person und Macht, die durch Jahrhunderte fortwirkt, wie Luther mit seiner Reformation, die Griechen mit ihrer Bildung, sondern eine ewig lebendige Person über und zugleich in der Geschichte der Welt. Zweitens: Paraklet ist also Jesus, der Christ, nicht bloß nach Seiner göttlichen oder nach Seiner menschlichen Natur, sondern in Seiner gottmenschlichen Persönlichkeit in ihrer Herrlichkeit bei dem Vater. Drittens: Diese Thätigkeit hat es mit unsrer nach der auf Erden bewirkten Versöhnung und Versöhnung bleibenden Hilfsbedürftigkeit zu thun, die eben darin besteht, daß wir immer noch und immer wieder sündigen, und so unser von Ihm gewirktes Rindschäftsverhältnis zu Gott dem Vater immer aufs neue gefährdet wird; Er will „die Wirkung unsrer Sünde auf unser Verhältnis zu Gott wieder aufheben“ (Hofmann, Schriftbew. 2, 1. S. 545), oder das Objekt dieses Thuns sind „die in ihrem Lichtwandel noch sündigenden Gläubigen“ (Huther), und zwar ohne Ausnahme. Viertens: Dieses Thun des erhöhten Heilandes ist ein Fürbitten für die Ihm im Glauben angehörigen Christen; es ist ein wirkliches Thun des Herrn, da Er die Wirkung Seiner Versöhnung nicht nur stillschweigend abwartet, sondern thätig Sein Verdienst beim Vater geltend macht, und zwar als eine *vocalis et oralis intercessio*. Ausgeschlossen sind durch unsre Stelle alle Fürbitten des Romanismus, der Jungfrau Maria und aller Heiligen, die ja selbst so gut wie Sankt Johannes Christi Fürsprache brauchen, s. Conf. Aug. XXI., Apol. XXI, 10 ff. Denn die Heiligen sind nicht *deprecatores*, noch weniger *propitiatores*, ut orent, non tamen invocandi. Damit ist ebenso abgewiesen die „traßsinnliche Auffassung,“ welche Calvin bestreitet, wenn er sagt: *nimis crasse errare eos, qui patris genibus Christum advolvunt, ut pro nobis oret; die intercessio ist nicht hu-*

milis. Aber ebensowenig ist es richtig, sie bloß symbolisch, als nuda interpretativa (per ostensa merita), wie Beda will, oder nur als fortwährende Wirkung der von Christus in Seinem Tod vollendeten Erlösungsthat, wie Baumgarten=Crusius, anzunehmen. Grundlos ist es, wenn Köstlin (Lehrbegriff S. 31 u. 192) unter *παράκλητος* den ewigen Hohenpriester versteht, der nicht bittet, sondern sofern der Vater um Seinetwillen auch die lieb hat, welche Ihm glauben, geradezu die Fürbitte ausschließt, weil das *ἑωρτῶν πρὸς τὸν πατέρα περὶ ἡμῶν* im Ev. 16, 26 ausdrücklich abgewiesen sei. Es ist die Fürbitte des Paraklets, die auf die Vollendung der Gläubigen und deren Bewahrung in der Kindtschaft gerichtet ist, wohl zu unterscheiden von der fragenden Fürbitte des Hohenpriesters, die auf Annahme zur Kindtschaft geht. Vergl. J. P. Lange zu Joh. 16, 26. Vergl. Frank, Wahrheit I. S. 219 ff.

3. Über die Christen. a) Die Sündhaftigkeit bleibt auch bei den gefördertsten Christen, und macht sich in einzelnen Sünden geltend, und zwar immer wieder geltend. — b) Der Kampf wider die Sünde wird aber streng gefordert. Johannes sagt nicht, ob es dem Gläubigen möglich sei, nicht zu sündigen; er sagt auch nicht, daß er sündigen müsse (Calvin: nam fieri non potest, quin peccemus), und fordert, daß der Christ rings, Sünde nicht zu thun. Den Apostel drängt die Liebe zu der Gemeinde (*τεχνία μου*), ihr zu schreiben, daß sie nicht sündigen, weil, wer nicht sündigt, *τροπὴ ἑαυτῶν* (5, 18), seine Kindtschaft bei Gott, seine Wiedergeburt bewahrt (3, 6. 9). Ihm ist die Sünde das Verderben der Menschen und Gottlosigkeit. — c) Der Christ bedarf keines menschlichen Mittlers, Priesters weiter; er ist selber geistlich geworden, und nicht weltlich mehr, selber ein Priester und kein Laie. Diese Gegensätze verschwinden dem, der im Glauben an Christus, den Erlöser lebt, alles durch Ihn und um Seinetwillen thut, alles auf Ihn bezieht.

Homiletische Andeutungen.

Die Sünde soll nicht geleugnet, sondern bekämpft und überwunden werden. — Suche bei Jesu, dem Sündlosen, die rechte Demut in der Erkenntnis deiner Sünde, und du wirst bei Ihm den rech-

ten Mut finden, die Sünde zu überwinden. — Je schärfer dein Blick wird für die Sünde und je feiner dein Gefühl auch für die geheimste und geringste Sünde und je tiefer der Schmerz über solche und je ernster der Kampf wider sie, desto schärfer wird dein Blick für des Erlösers Thun und Wirken, desto feiner dein Gehör für Gottes leise Rede an dich, desto tiefer deine Freude über die läuternde Kraft Seines Wortes und Werks, desto gewisser der Sieg des Herrn über dich und dein Triumphieren mit Ihm. — Wer sich auch heiligt, sündigt doch noch. — Gerade der Gerechte, Jesus der Christ in Seiner Herrlichkeit, bittet für Gefallne, die ungerechte Welt, die nichts vergeben und verzeihen kann, richtet und verdammt. — Der Forderung, nicht zu sündigen, fehlt der Trost nicht, wenn man sündigt; aber nur wer der Forderung zu genügen strebt, wird auch im Troste Genüge finden. — Vergiß nie, die Sünde ist von Christo gesühnt, hat von Ihm gesühnt werden müssen; so wirst du's schon ernst nehmen mit der Sünde. —

Augustin: *Ibi habes advocatum, noli timere, ne perdas causam confessionis tuae. Si enim aliquando in hac vita committit se homo disertae linguae et non perit, committis te verbo et periturus es?* — Luther: Die Gerechtigkeit Jesu Christi steht auf unsrer Seite; denn Gottes Gerechtigkeit ist in Jesu Christo unser. — Es ist eine ausgemachte Sache, daß auch du ein Teil von der Welt bist; damit dich nicht etwa dein Herz betrüben möge, wenn es dächte: „der Herr ist für Petrum und Paulum gestorben — nicht für mich!“ — Starke: Lehrer sollen mit ihren Zuhörern als ein Vater mit seinen Kindern umgehen; Zuhörer sollen aber auch sich also verhalten, daß solches geschehen könne. — Wer der Kirche Christi mit Schriften dient, der prüfe sich wohl, was er für einen Zweck habe; thut er's aus Ehrgeiz oder aus Geldgeiz, so ist's ihm Sünde; thut er es aber wahrhaftig zur Ehre Gottes und mit seinen Gaben dem Menschen auch also nützlich zu sein, so ist's Gott angenehm. — Herzlicher Trost! Christus unser Advokat und Fürsprecher, der unsre Sache geordnet! Freut euch, ihr Angefochtenen! so hat's keine Not. Unser Heiland troht auf sein Recht. — Kieger: Über ein Straucheln und Sündigen fehlt es freilich nicht an Richtern und Verächtern, Zuchtmeistern, die auf uns zuschlagen, Schnellschreibern, die eine Überschrift über einen solchen Fall machen. Aber Väter in Christo, die mit dem Zuspruch: Wir haben einen Fürsprecher bei dem Vater, Wein und Öl in die Wunden gießen, sind nötiger. — Heubner: Die Gnadenverheißungen des Christentums sind heilig, sollen nicht der Trägheit Vorhub thun; sie sind nicht für Leichtsinrige und Verhärtete, sondern für schwermütige, betrübe, zerknirschte Sünder.

5. Merkmal des Lichtwandels: Gehorsam gegen Gottes Gebote, namentlich Bruderliebe.

Kap. 2, 3—11.

3 Und daran erkennen wir, daß wir Ihn erkannt haben, wenn wir Seine Gebote
4 halten¹⁾. *Wer sagt²⁾: ich habe Ihn erkannt, und Seine Gebote nicht hält, ist ein Lügner,
5 und in solchem ist die Wahrheit³⁾ nicht. *Wer aber Sein Wort hält, in solchem ist wahr-
6 haftig die Liebe Gottes vollendet. Daran erkennen wir, daß wir in Ihm sind. *Wer sagt,
7 er bleibe in Ihm, muß, wie jener wandelte, so⁴⁾ auch selber wandeln. *Geliebte⁵⁾, nicht
8 ein neues Gebot schreibe ich euch, sondern ein altes Gebot, das ihr von Anfang an hattet;
9 das alte Gebot ist das Wort, das ihr hörtet. *Wiederum schreibe ich euch als neues
10 Gebot, was wahr ist in Ihm und euch⁶⁾, weil die Finsternis verschwindet und das wahr-
11 haftige Licht schon scheint. *Wer sagt, er sei in dem Lichte, und seinen Bruder hasset,
12 ist⁷⁾ in der Finsternis bis jetzt. *Wer seinen Bruder liebt, bleibt in dem Lichte, und ein
13 Argerniß ist nicht in ihm. *Wer aber seinen Bruder haßt, ist in der Finsternis und wandelt
14 in der Finsternis und weiß nicht, wo er hingehet, weil die Finsternis seine Augen ver-
15 blendete.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Zusammenhang. An den Aufruf zum Kampfe wider die Sünde auf Grund der vorausgegangenen Sühnung und fortgehenden Fürsprache des Erlösers knüpft sich dieser Abschnitt vom Kennzeichen der wahren Erkenntnis Gottes und der Gemeinschaft mit Ihm, des lebendigen Christentums: Siehe zu, ob du Gegenstand der Fürsprache des Sündlosen bei dem, der Licht ist, wirklich bist! Die mala securitas und der utilis timor bewegen den Apostel, diesen Abschnitt mit den gegebenen Kennzeichen des wahren Christen im engsten Anschluß an das unmittelbar voranstehende von der Sühne der Sünden der ganzen Welt beizufügen, und zwar als ein Glied in der Gedankenreihe, welche von 1, 5: Er ist das Licht, abhängt. Er will heilsamen Ernst,

tiefen sittlichen Ernst erwecken: an dem Gehorsam gegen Gottes Gebote, insbesondere an der Bruderliebe sollst und kannst du erkennen, ob du in Gottes Gnadenreich wirklich bist. Er warnt also „vor dem falschen Vertrauen des Scheinchristentums“, verwahrt seine Gemeinden gegen falsches Vertrauen und fleischliche Sicherheit“ (Neander); ähnlich die meisten Ausleger, von Episcopius und Calov an bis Düsterdieck, der doch nur die Abhängigkeit auch dieses Abschnitts von dem Grundgedanken 1, 5. 6 hervorhebt, während jene den Anschluß an 2, 1. 2 zu eng fassen. Die Verbindung mit *καί* weist auf den näheren Anschluß und die Zugehörigkeit des Folgenden mit dem Voranstehenden. Demnach ist es nicht richtig, hier einen ganz neuen Abschnitt beginnen zu lassen (Sander: „Nachdem bisher von der Begründung des Heils gespro-

¹⁾ B. 3: Statt *τηρώμεν* hat Cod. Sinait. *φυλάξωμεν*; doch ist jenes bereits beigefügt. Das Futurum entspricht dem Gedanken des Apostels durchaus nicht.

²⁾ B. 4: *ὅτι* vor *ἐγγωκα* Cod. Sinait. und A. B. Gewöhnlich ist bei Johannes die oratio indirecta mit dem infin. wie B. 6. 9. oder temp. fin. mit *ὅτι*, wie 1, 6. 8. 10. Sonst nur 4, 20 oratio directa mit *ὅτι*, und da ist's nur Variante. Warum *ὅτι* von da herübergenommen worden sein sollte, ist nicht abzusehen.

³⁾ B. 4: *τοῦ θεοῦ* hat nur Sinait.; es ist wohl aus B. 5: *ἀγάπη τοῦ θεοῦ* herübergenommen worden.

⁴⁾ B. 6: *οὕτως* vor *περιπατεῖν* findet sich bei Cod. Sinait. C. K. P. Es einzuschreiben, ist kein Grund erkennbar; viel eher konnte es überflüssig erscheinen. Es gibt dem Gedanken großen Nachdruck.

⁵⁾ B. 7: *ἀγαπητοί* bei Sinait. A. B. C. P. ist offenbar die richtige Lesart, nicht aber *ἀδελφοί* (bei Dekumen, von Griesbach empfohlen).

⁶⁾ B. 8: *ὑμῖν* bezeugt von Cod. Sinait. B. C. K. L., ist die schwerere Lesart gegenüber dem schwach bezeugten *ἡμῖν*. — Die Variante *οικία* statt *οικονομία* ist zu schwach bezeugt, und bei dem Gegensatz der neutestamentlichen und alttestamentlichen Ökonomie deren Tendenz oder Ursprung klar.

⁷⁾ B. 9: Sinait. hat *ψεύστης ἐστὶν καί*, sonst aber nicht bezeugt; wohl aus B. 4 und 4, 20 beigefügt.

chen ist, folgt nun die Ermahnung zur Bewahrung des Heils“), oder unmittelbar an 1, 5. 6 anzuknüpfen (Huther), oder die Abschnitte 1, 6—2, 2 und 2, 3—11 als parallele zu verstehen mit dem aus 1, 3 entnommenen Zweck, erst von der *κοινωνία μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ* und dann von der *κοινωνία μετ' ἀλλήλων* zu handeln (Haupt).

2. Im allgemeinen der Kennzeichen des wahren Christentums der Gehorsam gegen Gottes Gebote (B. 3—6). — **Und daran erkennen wir.** Johannes gebraucht *ἐν τούτῳ*, um auf das Folgende, wie hier, 3, 16. 19. 24; 4, 2. 9. 10. 13. 17; 5, 2, oder auf das Vorhergehende, wie B. 5; 3, 10 zu weisen; der Kontext läßt das leicht erkennen. Im erstern Falle läßt der Apostel entweder das, woran wir erkennen, mit der Präp. *ἐκ* (3, 24), oder mit *οὗ* (3, 16. 19; 4, 9. 10. 13), oder mit *ὅτι* (4, 17), oder mit *ἐάν* (B. 3), oder mit *ὅταν* (5, 2) folgen, je nachdem entweder ein „real vorhandenes, historisch gegebenes, objektiv gewisses Kennzeichen“ (Düsterdieck) zu markieren ist, oder ein ideales, als möglich oder bedingungsweise vorge stellt. Der Apostel, welcher einen großen Nachdruck auf das Erkennen legt, weiß auch ebenso fein als richtig die nützlichsten Gedanken schriftlich auszudrücken. — Daran liegt's ihm, **daß wir Ihn erkannt haben, γινώσκουμεν, ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν.** Wer unter dem *αὐτόν* zu verstehen ist, Gott der Vater oder Christus, muß der Kontext entscheiden; in dem Abschnitte selbst muß der Grund gesucht werden. Da wird zunächst B. 3—6 *αὐτοῦ, αὐτῶ, αὐτόν* wiederholt gebraucht und einmal kommt *ἐκείνος* B. 6 vor. Ist dieses offenbar Christus, so ist ebenso gewiß jenes Gott der Vater. Daher hat nicht sowohl der unmittelbar vorangehende Vers, in welchem von Jesu Christo die Rede ist, als der das Ganze beherrschende Gedanke 1, 5: Gott ist Licht — den Apostel bestimmt, *αὐτόν* zu sagen und darunter den Vater zu verstehen. So Veda, Dekumenius, Erasmus, Lücke, Zachmann, Baumgarten-Crusius, de Wette, Brückner, Düsterdieck, Huther, Ehrhard, Ewald, Haupt. Auf Christus bezieht es Augustin, Episcopus, Grotius, Luther, Calov, Wolf, Lange, Sander, Neander, Erdmann, Rothe; Sozin und Calvin unbestimmt. Das Wort *γινώσκειν* zweimal nebeneinander hat jedesmal im wesentlichen dieselbe Bedeutung: erkennen. Aber Gott erkennen ist nicht Sache des Verstandes, eine Kenntnis, ein Wissen, sondern Sache des ganzen Menschen; es ist ein inneres Leben, zugleich Sache des Willens und der Gesinnung; es ist ein Eindringen, ein Wahr-

nehmen, um davon durchdrungen zu werden, es aufzunehmen in Empfänglichkeit. Der Gegenstand des Erkennens wird Inhalt und Gehalt des Erkennenden; je nachdem der Gegenstand des Erkennens ist, wird derselbe dem Erkennenden nahe treten und in Beziehung zu ihm kommen. Gott kann nicht erkannt werden ohne Ihn, läßt sich nicht erkennen, außer im Verkehr mit Ihm (Dekumen: *συνεχρόθημεν αὐτῶ*, Clarius: *societatem habemus cum eo*); Gotteskenntnis setzt Lebensgemeinschaft mit Gott voraus und fördert sie. Auf dieses letztere weist auch das Perfektum *ἐγνώκαμεν* hin: die wirkliche Thatsache des Erfanthebens liegt als eine vollendete vor, welche das fortwährende, immer wachsende Erkennen nachwirkt und auswirkt; es steht dem *κοινωνίαν ἔχειν μετ' αὐτοῦ* (1, 6) parallel. „Die innere Lebensverwandtschaft, die reale Zugehörigkeit ist die unbedingte Voraussetzung des Erkennens, wie des Liebens; denn nur das Verwandte erkennt und liebt sich“ (Düsterdieck). Wir, die Christen, in Christo erneuerte Menschen, geschaffen zu Seinem Bilde, sind die Erkennenden. Es ist daher falsch, *γινώσκειν* wie das hebräische *יָדַעַ* im Sinne von Lieben zu nehmen (Carpzov, S. G. Lange), oder gar nur als theoretisches Verständnis göttlicher Lehre zu fassen (Sozin, Episcopus); auch darf man nicht mit dem Erkennen die Liebe als ein Moment desselben vermischen (Veda, Dekumenius, Lücke), wenn auch die Erkenntnis durch Liebe bedingt ist (de Wette). — **Wenn wir Seine Gebote halten.** Das Verbum *τηρεῖν*, wahrscheinlich mit *τέρας*, Kennzeichen, zusammenhängend, ist eigentlich acht geben, beobachten, *ἀνεμοῖν* (LXX. Pred. 11, 4), *την φυλακὴν* (Apostelg. 12, 6), die lieben Jünger (Joh. 17, 11 ff.), *την ἐνότητα τοῦ πνεύματος* (Eph. 4, 3), *ἐαυτόν* (1. Joh. 5, 18). Daher bewahren (observare, servare), vor Verlust, Gefahr, Schaden. Furcht, Selbstsucht, Haß, Liebe können die Motive sein, daß man so auf etwas hält; der Gegenstand des *τηρεῖν* läßt auf das Motiv zurückschließen. Seine Gebote = Gottes des Vaters; dem Christus gilt hier nicht sowohl, weil Er Gebote gegeben, als, solche gehalten hat (vergl. B. 6). Die Gebote halten ist nicht gleich dem *ἐν φωτὶ περιπατεῖν* (1, 7), aber doch ein Stück davon, das dabei nicht fehlen kann, und zwar in dem größeren, weiten, tiefen Ganzen ein bestimmter, erkennbarer Teil, der sich gerade als Merkmal, als Kennzeichen zu einer Schlußfolge eignet. Die Gebote Gottes sind klar, einfach, bestimmt, Ausdruck Seines Willens, gegeben ebenso sehr zu Seiner Ehre als zu unsrem Heile, Zeugnisse

Seiner heiligen Liebe, Seines heiligenden Erbarmens und Seiner heilsamen Gerechtigkeit; sie entsprechen Seinem Wesen und in gleicher Weise dem Wesen Seines Rechts und insbesondere dem Wesen Seiner Geschöpfe. Haben sie ihren Ursprung in Gottes Liebe, muß der Gehorsam gegen sie doch auch in Liebe zu dem, der sie gegeben, wie zu ihnen selbst, der Liebe Gaben, sein Motiv haben. Doch liegt das nicht hier in den Worten, als fordere Johannes hier die Liebe, wie Augustin und Beda meinen. Er fordert nur ausnahmsloses Halten auf Gottes Gebote und schließt alles Wählerische denselben gegenüber, mit dem Artikel und Plural (*τὰς ἐντολάς*) aus. Er stellt ein sicheres und festes Kennzeichen hin; daß es ein solches ist, beweist gerade jene irrige Annahme. Er stellt aber solch Halten nicht als eine That sache mit *ἔτι*, sondern als eine Annahme mit *ἐάν* hin; dem entspricht auch die Wahl des Wortes *τηρεῖν* statt *ποιεῖν* (zugleich bedingt durch des Herrn Wort Matth. 28, 20: *τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετείλαμην ἡμῖν*). Thun können wir Gottes Gebote nicht, nur darauf halten. Selbst dies ist sehr beschränkt, ungenügend, unterbrochen oft und vielfach. Am allerwenigsten kann Johannes nach 1, 8—10 annehmen, daß ein Christ Gottes Gebote vollkommen halte und erfülle. Aber trotz aller Mängel des Gehorsams, der gerade in solcher Aufrichtigkeit ein „that sächlicher“ ist (gegen Luther), gegen Gottes Gebote und trotz aller Gebrechen und Sünden an einem Christen und in seinem Leben bleibt doch ein scharfer Gegensatz zwischen denen, die an Gottes Gebote denken, daß sie danach thun (Psalm 103, 18), und denen, die gar nicht daran denken oder nur darum wissen. Mag auch der Unterschied der Gläubigen untereinander groß sein, es wird doch ihre Gotteserkenntnis und ihr Gehorsam gegen Gottes Gebote in einem entsprechenden Verhältnis zu einander stehen, und es bleibt der letztere stets ein sicheres Kennzeichen der ersteren: es kann jene keine That sache im Leben des Christen sein, wenn dieser fehlt. Darum hebt der Apostel in seiner eigentümlichen Weise (wie 1, 8. 9), zugleich mit einem Fortschritt und erklärend, das Gegenteil hervor. — V. 4: **Wer aber sagt: Ich habe Ihn erkannt, und hält Seine Gebote nicht, der ist ein Lügner.** Der Fortschritt in der Entfaltung und Entwicklung des Gedankens liegt in dem Singular, der eben denselben nicht als einen unbestimmt allgemeinen hinstellt, sondern als einen allgemeinen, der an jedem Einzelnen sich als wahr beweist (*ὁ λέγων ὅτι ἐγνώκα αὐτόν*). Die Bewegung des Gedankens aus dem Gebiet des Generellen in das des Individuellen ist

der Natur der Sache nach eine progressive; denn für die Persönlichkeit ist die Welt angelegt (gegen Luther). Und der Fortschritt liegt auch in der negativen Form, so daß also nicht bloß aus dem Gehorsam gegen Gottes Gebote auf die Gotteserkenntnis geschlossen werden kann und muß, aber aus anderen That sachen ebenso auch, sondern daß der Gehorsam nie fehlen darf oder kann, wo Gotteserkenntnis ist, die solchen Namen verdient. Auch ist das: der ist ein Lügner (*ψεύστης ἐστίν*), eine Verschärfung; denn das ist mehr als: der lügt (1, 6), oder: der betrügt sich selbst (1, 8). Nicht ein einzeln Thun, sondern das ganze Sein und Wesen wird so bezeichnet: die Lüge herrscht in ihm. Mag's zunächst an aufrichtiger Selbstprüfung fehlen gegenüber göttlicher Wahrheit, und Selbsttäuschung unbewußte Heuchelei sein, es folgt die bewußte Lüge; man will mehr scheinen, als man ist. Der Zusatz: **und in Solchem ist die Wahrheit nicht**, hebt die Art und den Bestand, die Leere der Persönlichkeit mit Nachdruck hervor. Vergl. zu 1, 8. S. 33 f. — V. 5 geht, ähnlich wie 1, 8—10, im Gegensatz zu V. 4 mit *δέ* auf V. 3 zurück, aber immer fortschreitend, im Subjektiv wie in dem Prädikatssatz. **Wer aber Sein Wort hält.** Eigentlich: Wer aber hält von Ihm das Wort, *ὃς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον*. *τηρῇ* steht mit Nachdruck voran, ebenso *αὐτοῦ* vor *τὸν λόγον*, und dieses statt der mannigfaltigen *ἐντολαί*, um die Einheit zu markieren. *Præcepta multa, verbum unum* (Bengel). Wichtig a Lapide: dicit verbum ejus in singulari, quia præcipue respicit legem caritatis; haec enim ceteras omnes in se comprehendit. Es ist daher *ὁ λόγος* nicht synonym mit *αἱ ἐντολαί* (Luther), auch nicht die Trostbotschaft des Evangeliums oder die Forderung des Glaubens, sondern die Offenbarung des Gotteswillens als ein einheitliches Ganze, oder die Offenbarung Seiner Gebote in ihrer einheitlichen Beziehung auf Seinen Gnadenwillen (Ebrard). Wie dieser Satz dem: wenn wir Seine Gebote halten V. 3, entspricht, wobei doch auch mit dem pron. rel. eine stärkere Bestimmtheit hervortritt, als mit dem *ἐάν*, so ist nun *ἐγνώκαμεν αὐτόν* parallel dem *ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τετελείωται*. **In Solchem ist wahrhaftig die Liebe Gottes vollendet.** Man mag Erkenntnis und Liebe noch so sehr unterscheiden und vor Konfusion dieser Dinge warnen; sie stehen doch in innerem Zusammenhange, gegenseitiger Beziehung: amor præsupponit cognitionem und cognitio præsupponit amorem; beides ist wahr. Daraus erhellt nun sowohl, daß unter *αὐτόν* V. 3 Gott

der Vater, als unter ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ unsre Liebe zu Gott (wie 2, 15; 3, 17; 4, 12; 5, 3) verstanden werden muß; die Erkenntnis Gottes und die Liebe zu Gott haben sich zu entsprechen; beide Male ist Gott Objekt. So die meisten Ausleger: Veda, Defumen, Luther, Beza, Lorinus, Sozin, Grotius, S. G. Lange, Lücke, Zachmann, Baumgarten-Crusius, de Wette, Brückner, Reander, Huther, Düsterdieck u. a. Haupt, der etwas weit ausholt, „ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ist die Liebe, die Gottes Wesen ausmacht“, kommt, wie seine Bezugnahme auf Eph. 5, 2 bezeugt, zu demselben Resultat. Andere (Glaciüs, S. Schmid, Calov, J. Lange, Bengel, Sander) verstehen Gottes Liebe zu uns (wie 4, 9. 10), einmal im Gegensatz gegen die römische Auslegung von der verdienstlichen perfectio caritatis nostrae aut operum nostrorum, und sodann wegen des τετελειόται, das von unsrer Liebe nicht zu prädicieren sei. Es ist aber auch nicht „die von Gott gebotene Liebe“ (Episcopus), in der wir uns zu üben haben, noch das Verhältnis der gegenseitigen Liebe zwischen Gott und dem Menschen, die communio, societas und conjunctio, mutua amicitia et conjunctio (Ebrard, nach dem Vorgange einiger meist reformierten Erklärer), oder die Liebe Gottes in uns, welche Gottes Liebe zu uns, durch welche, und unsre Liebe zu Gott, in welcher wir leben (Besser), verbindet, zu verstehen. Schwierig ist die Erklärung des τετελειόται, ist vollendet, vollkommen. Man hat kein Recht, das Wort mit Beza abzuschwächen, als rede Johannes nicht von einer perfecta, sondern von einer adimpleta caritas, die allem Schein, aller Heuchelei fremd sei, so daß nur an aufrichtige Liebe zu denken und τελειοῦν soviel als mettre en execution wäre. Auch kann es nicht richtig sein, mit Sozin und seinen Nachfolgern, den Rationalisten, an eine den Kräften des Menschen entsprechende, verhältnismäßige Vollkommenheit zu denken, da ἀληθῶς solches keinesfalls zuläßt. Es ist, wie 4, 12. 17. 18, vollendet, vollkommen geworden. „Johannes denkt sich den Fall, daß jemand wirklich das Wort Gottes bewahre, und sagt von diesem idealen Standpunkte aus mit dem vollsten Rechte, daß ein solches Halten der göttlichen Gebote in der That eine vollendete Liebe zu Gott erkennen lasse (vergl. Lücke). Je deutlicher die ideale Haltung des Sazes in die Augen springt, um so mehr liegt darin eine parakletische Kraft, eine Anreizung, dies Ideal immer mehr zu verwirklichen, eine Vorhaltung der christlichen Pflicht (ὁφείλει B. 6)“ (Düsterdieck). „Si

quis obiciat, neminem unquam fuisse repperit, qui deum ita perfecte diligeret, respondeo, sufficere, modo quisque pro gratiae sibi datae mensura ad hanc perfectionem adspiret. Interim constat definitio, quod perfectus dei amor sit legitima sermonis ejus observatio. In ea nos progredi sicut in notitia proficere decet“ (Calvin). Doch hat Huther gegen Calvin, der sich dem Sozin nähert, vollkommen Recht: „Wo das Wort Gottes vollkommen erfüllt wird, da ist die Liebe zu Gott vollkommen; in dem vollkommenen Gehorsam bezeugt sich die vollkommene Liebe. Daß der Christ diese Vollkommenheit in keinem Augenblicke seines Lebens erreicht hat, sondern immer nur im Wachstum dazu begriffen ist, ist allerdings wahr, aber darauf reflektiert Johannes hier nicht.“ — Hieran knüpft nun der Apostel den rasch abschließenden Gedanken: **daran** sieht: an der Vollendung der Liebe (Sozin), sondern: an dem Gehorsam gegen Gottes Gebote (Ebrard, Huther), als dem diesen Gedankenkomplex beherrschenden Grundgedanken vom Gehorsam, dem Kennzeichen der Erkenntnis Gottes und der Lebensgemeinschaft mit Ihm] **erkennen wir, daß wir in Ihm sind.** Ἐν αὐτῷ ἐσμέν ist abschließender und zusammenfassender Ausdruck des ἐρώταμεν αὐτὸν B. 3 und des ζωνοῦντων ἔχομεν μετ' αὐτοῦ 1, 6, der Lebensgemeinschaft des Christen mit Gott nach ihrer Innerlichkeit. Es ist nicht bloß die auf innerer Verwandtschaft beruhende Abhängigkeit des Menschen von Gott, wie Apostelg. 17, 28. Da Ihn erkannt haben nicht ist ohne in Ihm sein, muß eben der Gehorsam gegen Seine Gebote als Merkmal der Gotteserkenntnis gelten und muß die Liebe zu Gott dazu treten. Es ist hier also mehr als bloß geredet: de imitatoribus et imitatione Christi (Grotius). — B. 6 schließt endlich diesen Abschnitt völlig ab. **Wer sagt, er bleibe in Ihm, muß — auch selber wandeln.** Zuerst: Synonyma cum gradatione: Illum nosse, in Illo esse, in Illo manere, cognitio, communio, constantia (Beng.). Sodann; ἐντολὰς τηρεῖν, τὸν λόγον τηρεῖν, περιπατεῖν καθὼς ἐκεῖνος. Unter ἐν αὐτῷ ist offenbar, zumal neben ἐκεῖνος (Jesus) und im Unterschiede davon, Gott der Vater zu verstehen, und nicht Christus, wie Augustin, Wolf, Reander u. a. wollen, mag auch die Erinnerung an das Lieblingswort Jesu, μένειν, das Joh. 15, 4—11 zehnmal vorkommt, den Apostel hier geleitet haben; wenigstens ist mit dem Bleiben dort auch der Hinweis auf die Gebote verbunden; doch fehlt auch dort die Erinnerung an den Vater nicht. „Das Sein und Bleiben in Gott bezeichnet beides

eine und dieselbe Gemeinschaft mit Gott. Das Letztere beschreibt sie nur als etwas Stetiges, Dauerndes, welcher Nebenbegriff in dem erstern Ausdruck nicht mit enthalten ist“ (Frommann). Muß (*ἔδειξαι*) hebt nun nicht Kennzeichen, Merkmal, nur die Verpflichtung hervor. Wandeln, **wie jener** (Christus) **wandelte**, ist nicht ein Merkmal, das da wäre, da sein könnte, zur Prüfung, als Prüfstein vorläge, sondern ist nur das, wozu der Christ, Christi Jünger, verbunden und verpflichtet ist. Es ist also auch nicht ein Moment des Bleibens, Seins in Gott, ein Stück davon, sondern ein Ziel, eine Aufgabe, der der Christ sich nicht entziehen darf. **So** (*οὕτως*) wandeln, wie Christus, ist ja eine Forderung, an deren Erfüllung zu lernen und zu arbeiten ist ohne Ende. Die Hinweisung auf Christus mit *καὶ τοῦ ἐκεῖνος* kommt öfter vor, 3, 3. 7; 4, 17. Wie jener wandelte weist aber nicht auf einzelne Züge aus Christi Leben, als die Fürbitte für die Feinde (Augustin), Verachtung der Welt mit ihrer Lust und die Geduld im Leiden (Weda), oder, wie 1 Petr. 2, 21 ff. auf Seine Selbsterniedrigung und Sein Leiden, auch nicht bloß auf den Gehorsam gegen Gottes Gebote, oder gar nur Sein Thun. Es ist die konkrete Darstellung des Lichtwandels oben (1, 7), des göttlichen Lebens in Christo, dessen Kern und Wesen die Liebe ist. Daher Paulus selbst zur Nachahmung, Nachfolge Gottes (Eph. 5, 1), nämlich wie B. 2 hinzusetzt, durch den Wandel in der Liebe aufzufordern kann. Diese soll aber nicht bloß Gesinnung im Inneren bleiben, sondern sich in allem Thun, im ganzen Verhalten, bei jedem Auftreten auch ausdrücken; daher *περιπατεῖν*. An Gefühlslosigkeit leidet Johannes und dessen Mystik wahrlich nicht. Der Nachdruck des *οὕτως* wird hier kaum fehlen dürfen.

3. Im besondern ist die Bruderliebe als Kennzeichen des wahren Christentums hervorgehoben (B. 7—11). **Geliebte**, so 3, 2. 21; 4, 1. 7. 11; in den beiden letzten Stellen gerade mit dem Gebot der Bruderliebe verbunden. Geliebt von Gott dem Vater in Christo, dem sie nachfolgen sollen, indem sie, wie Er, in Liebe zu den Brüdern wandeln. **Nicht ein neues Gebot schreibe ich Euch**. Der Apostel schreibt *οὐκ ἐντολὴν καιρῆν*, obwohl man vermuten konnte, er würde *καιρῆν ἐντολὴν* gesetzt haben, da das Adjektiv zu dem alten Gebote (*ἐντολὴν παλαιάν*) im Gegensatz steht, und man meinen sollte, es hätte hervorgehoben und darum vorangestellt werden müssen; es ist ja nicht bloß zur Ergänzung des Substantivs hinzugefügt, in welchem Falle es gewöhnlich nachgesetzt wird, wie *ὄχλος πολὺς* (Luk. 9, 37),

ἔλεος κακὸν καὶ πονηρόν (Offenb. 16, 2). Man vergl. auch nach Winzer, 7. Aufl. S. 488: *καινοὺς οὐρανούς καὶ γῆν καιρῆν* (2. Petr. 3, 13). Hier schreibt Johannes von einem Gebote, das neu ist. Dem Zusammenhange nach, das unmittelbar Vorhergehende, wie das Nachfolgende im Auge, muß man unter dieser *ἐντολῇ* ein Gebot und zwar das Gebot der Bruderliebe verstehen. Was der Blick auf B. 6 lehrt, ist zuerst, daß *ἔδειξαι* zwingt, die Bedeutung von *ἐντολῇ*, Gebot, festzuhalten; dann aber erinnert dieser Vers an Christo nachwandeln; B. 9 redet von der Liebe zu den Brüdern. Das Letztere ist eben die bestimmte Aussage über das im Erstern Enthaltene. Man kann nicht sagen, daß es sich hier um zwei verschiedene Gebote handle: das Gebot, Christo nachzuwandeln, und das Gebot, die Brüder zu lieben; die zwei Gebote sind nicht neben, sondern in einander, und zwar so, daß dieses in jenem gesetzt ist, nicht umgekehrt, daß also jenes das allgemeinere, noch unbestimmtere, dieses das besondere, genau bestimmte ist. Unmöglich ist hier eine Scheidung; auch ist kein Abschnitt zwischen B. 7—11 zu machen, so daß der Anfang B. 7. 8 etwas Anderes enthielte als B. 9—11. Was so ausdrücklich und bestimmt in der zweiten Hälfte mit Beziehung auf die erste Hälfte des Abschnitts gesagt wird, muß in dieser schon gemeint sein. Der Fortschritt geht vom Formalen, das im Wandel Christi gegeben, zu dem Materialen, das darin eben enthalten ist, weiter. Den Zusammenhang unterstützt die Anschauungsweise des Briefes. Denn 3, 11. 23; 4, 7. 21 geht der Apostel stets von allgemeineren Vorschriften auf das Gebot der Liebe über. Analog ist es im Ev. 15, 13. 17, besonders 13, 34, wo die Basis für diese johanneische Partie sich findet. 2 Joh. 4—6 findet sich die vollständige Parallele, indem da auseinander folgen: Wandeln in der Wahrheit, wandeln nach Seinen Geboten, wandeln in dem neuen Gebote, das wir von Anfang an hatten, sie gehört hatten. Dem entspricht hier das Wandeln im Lichte, wandeln wie Er, nach Gottes Geboten in Liebe zu den Brüdern. Es kann aber auch gar nicht das Christo nachwandeln B. 6 an sich gemeint sein, da die *ἐντολῇ* eben da *ὁ λόγος, ὃν ἠκούσατε* genannt wird. Also ist's nicht Christi Wandel, den man schaut, sondern das Wort von Ihm, das man hört; das Gebot ist nicht nur thatsächlich gegeben, sondern im Wort gesprochen. Das Evangelium, das verkündigt wird, wird man ja hier nicht unter dem *ὁ λόγος* verstehen und zur *ἐντολῇ* machen wollen. Endlich wird man *ἐντολῇ* dem ganzen Sprachgebrauch gemäß

nur als Gebot fassen können, und nicht Lehre, Wahrheit darunter verstehen, wie Flacius, Calov, J. Lange, Rickli, Erhard. Man muß daher Augustin, Beda, Dekumen, Theophylakt, Luther, Calvin, Baumgarten-Crusius, de Wette, Meander, Sander, Huther, Düsterdieck, Keuß beistimmen, die das Gebot der Bruderliebe verstehen, und nicht den nur auf Christo Nachwandelnd das Gebot beziehenden Erklärern Beza, Sozin, Episcopiuss, Lücke, Frommann, Zelf, welcher letztere es als the walking in light as the reasonable law of man and the command of God to him faßt, u. a. Nicht ein neues — erklärt sich aus dem Folgenden: **sondern ein altes Gebot, das Ihr von Anfang an hattet; das alte Gebot ist das Wort, das Ihr hörtet.** Das Gebot ist also nicht neu, sondern alt, weil die Leser es nicht erst jetzt durchs Schreiben (*γράφω*) kennen lernen, sondern schon haben, und zwar von Anfang an hatten. Wie sie es erhalten haben, ist auch gesagt: sie haben's gehört, es ist ihnen also verkündigt worden. Damit ist *ἀπ' ἀρχῆς* auf den Anfang des Christentums und des Christenstandes der Leser zu deuten; denn der Anfang für ihr Leben kann nicht vor ihrer Zeit liegen, sondern muß in ihr Leben, mit der Verkündigung an sie zusammen fallen. So auch B. 24; 3, 11; 2 Joh. 5. 6. (Gegen Zelf, welcher durch *ἐντολή παλαιά* diejenige Periode bestimmt sieht, welche vor der Zeit liegt, in der Christus das wahre Licht der Erde brachte.) Ihr ist nimmer mit *majoris vestri* (Grotius) zu erklären, sondern sind die Leser, die Gemeinde, der geschrieben wird, selbst. Auch ist nicht zwischen den Judenchristen, die es früher schon hatten, und den Heidenchristen, die es erst gehört haben durch evangelische Verkündigung, zu unterscheiden, wie Wolf thut, und nun zu sagen, für jene sei der Anfang im A. T., bei Moses (Flacius, Clarius), für diese gar von der Schöpfung her, ins Herz und Gewissen geschrieben (die Griechen, ganz dem entsprechend, was Luthardt vom freien Willen S. 12 f. 22 als das Eigentümliche der griechischen Kirche, welche es liebt, das Christentum in Zusammenhang mit dem Gebiet des allgemein Menschlichen zu setzen, gegenüber der lateinischen Kirche bemerkt, die vielmehr die spezifische Neuheit des Christlichen betone, Baumgarten-Crusius, Credner). Man darf doch nicht sagen, daß *ἀπ' ἀρχῆς* in ganz demselben Sinne zu erklären sei, wie 1, 1; 2, 13. 14; 3, 8; darüber entscheidet der Kontext, welcher hier auf den Anfang des Christenlebens weist. So die meisten Ausleger: Calvin, Beza,

Sozin, Episcopiuss, Lange, Rickli, Lücke, de Wette, Sander, Meander, Besser, Düsterdieck, Huther, Keuß u. a. In dem Zusätze markiert der Artikel (*ἡ ἐντολή ἡ παλαιά*) nochmals das Alter des Gebots, das der Gegensatz (*οὐκ-καιρῆν, ἀλλὰ παλαιά*) schon hervorgehoben hatte. Es heißt geradezu *ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε*, weil, wie alle *ἐντολαί* in der einen *ἐντολή* zusammenlaufen, so diese den ganzen *λόγος*, die evangelische *ἀγγελία* durchzieht, erfüllt: Wir sollen uns einander lieben, gleich wie Christus uns geliebt hat. Also ist *ὁ λόγος* nicht: der Hauptinhalt des Wortes; sondern: das Wort selbst. War mit *εἶχετε* gesagt, daß sie das Gebot hatten, kannten, gebrauchten, so fügt *ἠκούσατε* bei, wie sie dazu kamen: durch apostolische Predigt. Der Zusatz ist also nicht eine Korrektur des *γράφω*, als wolle Johannes sagen: nicht ich gebe es Euch jetzt, indem ich es schreibe, Ihr habt's schon längst gehört von Christo (Baumgarten-Crusius). — B. 8. **Wiederum schreibe ich Euch.** Es ist durch *πάλιν* eine enge Verbindung mit dem Vorigen indiziert, die dasselbe Zeitwort in derselben Form, wie B. 7: *γράφω*, unverkennbar macht. Mit dem Verbum ist *πάλιν* jedenfalls zu verbinden (Lücke, de Wette), wenn auch *ἐντολὴν καιρῆν* noch vor *γράφω* folgt, und es heißt eben wiederum, abermals, nochmal, und Erasmus, dem hier die meisten Ausleger z. B. auch Zelf, folgen, hat zwar nicht Unrecht (gegen Huther), wenn er sagt: et contrarietatem declarat et iterationem, da bei Homer und Hesiod *πάλιν* zurück, rückwärts, entgegen bedeutet, *πάλιν* *ἔρῳ* widersprechen, aber bei Herodot, den Attikern und später fast nur wiederum; allein darin irrt Erasmus, daß er sagt: hic non repetitionis, sed contrarietatis est declaratio; es soll korrektivisch, epanorthotisch sein (Beza, Episcopiuss, Calov, Wolf, Lücke u. a.). Mit *γράφω* ist beide Male, hier und B. 7, das gegenwärtige Thun des Apostels bezeichnet: ich schreibe, und dies zu verstehen, wie's lautet, also nicht: ich schreibe vor (Baumgarten-Crusius); ebensowenig als der beigefügte Affixativ die Erklärung zuläßt: ich schreibe über, von dem Gebot. — **Als neues Gebot, was wahr ist in Ihm und Euch.** Damit wird weiter der enge Zusammenhang mit B. 7 notiert; Johannes bleibt bei dem, was er eben gesagt hat, schreibt noch von demselben; deshalb ist durchaus unmöglich, mit Erhard B. 8 einen neuen Abschnitt beginnen zu lassen. Der Satz *ὁ ἔστιν ἀληθής* — bezieht sich wegen des pron. relativ. natürlich auf das Vorhergehende und kann nicht, wie Erhard will, auf den folgenden

mit ὅτι angeknüpften Satz bezogen werden. Das Neutrum aber läßt nicht zu, ihn als Relativsatz zu *καινή ἐντολή* anzusehen, wie namentlich Düsterdied will, der eine constructio ad sensum statuiert, indem der „reale Gehalt der *ἐντολή* als wahr, und zwar in Christo und in den Lesern bezeichnet“ werde; allein es müßte ja doch heißen: ἡ — ἀληθείας, wie Lücke bemerkt, und „das in der *ἐντολή* Geforderte ist doch eben nichts anderes, als die *ἐντολή* selbst“ (Ebrard). Es muß dem *ἐντολήν καινήν* koordiniert und wie dieses als Objekt zu *ῥοῶν* angenommen werden. Am einfachsten ist die erklärende Umschreibung Knapp's: *πάλιν* (ὡς) *ἐντολήν καινήν ῥοῶν ἡμῶν* (τοῦτο) ὁ ἐστὶν ἀληθείας. Nur darf man nicht mit Knapp jenes eingeschobene ὡς so fassen: tanquam si nova esset; denn dann wäre es kein neues zu nennen; so aber nennt er es und auch Jesus selber Joh. 13, 34. übrigenß markiert ὡς gerade die Realität (Röm. 15, 15 und öfter) und ist ganz geeignet, hinzugebacht zu werden, um auf die richtige Erklärung zu weisen. Zuerst wird nun ὁ ἐστὶν zu erklären sein. Mit Nachdruck ist ἐστὶν vorangestellt; es handelt sich also um das, was ist — in Ihm und Euch. Unter αὐτός neben ἡμῶν ist an eine Person zu denken, also ist ἐν αὐτῷ nicht: per se ac simpliciter (Sozin); der Kontext nötigt, Christum zu verstehen, nicht aber Gott (Zachmann, der dann sogar ἀληθείας bei ἐν αὐτῷ anders fassen muß, als bei ἐν ἡμῶν: in Gott hat's seinen Grund, in Euch hat es sein Zeugnis). Die Präposition mit: respectu, in Bezug auf oder: an (woran etwas als wahr zu erkennen ist, wie de Wette will) zu erklären, ist kein Grund; es ist: in oder bei Christo und Euch. Damit ist natürlich ἀληθείας im Sinne von: wirklich zu nehmen, wie Apostelg. 12, 9. Auch darf man den Satz nicht zerreißen, wie Erasmus, Episcopus, Grotius: quod in ipso verum fuit, id etiam in vobis sc. esse debet. Wahr aber ist in Christo, dem Haupte, und in den Lesern des Briefes, als den Gliedern, die im Wandel sich bezeugende Bruderliebe. Mag die Verschiedenheit solcher Wirklichkeit noch so groß sein, da ist sie doch. Das gilt, und schreibt daher Johannes als ein Gebot, das neu ist. Ihm ist *ἐντολή* die Hauptsache, sie steht voran, diese prädiert er als neu, nachdem er sie zuvor alt genannt. Alt nannte er sie vom Standpunkt der Gegenwart im Hinblick auf den früheren, längst erfolgten Eintritt ins Christentum; neu schreibt er, was wahr ist in Christo und den Seinen, sieht in Ihm zuerst, was in den Seinen nun auch ist, was Er von den Seinen gefordert als ein neu Gebot (Joh.

13, 34), und nennt von diesem Standpunkte, von dem Eintritt in das Christentum, der Gemeinschaft mit Christo aus, wie der Herr, dieses eine Gebot, das neu ist. Der Apostel weist also nicht damit auf die beständige Dauer des immer wieder einzuschärfenden Gebotes der Bruderliebe (Calvin: perpetuo vigere, Sozin, Knapp u. a.), auch nicht auf die neue Geburt des Menschen (Augustin, Beda u. a.). Es ist eben neu durch das, was Christus Joh. 13, 34 in Worten selbst hinzugefügt hat: *καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς*, wie Er es in der That bewiesen hat und in den Seinen wirkt und schafft. — **Weil die Finsternis verschwindet und das wahrhaftige Licht schon scheint.** Dieser Satz gibt Antwort auf die Frage: Warum schreibt der Apostel, was in Ihm und den Lesern wahr ist, als ein Gebot, das neu ist? Daher ist ὅτι einfach kausal, weil; es entspricht dieser ganze Satz dem vorhergehenden (Düsterdied, Luther, Jelf). Ὅτι ist also nicht bloß abhängig von ἀληθείας, oder ἐντολή (Sozin, Bengel, Ebrard), so daß es deklarativ wäre = daß; es soll ja nicht bewiesen werden, daß das Licht scheint, die Finsternis verschwindet, noch kann das der Inhalt eines Gebotes sein. Aber man kann auch nicht mit Lücke und Brückner den Satz, daß das Gebot des Lichtwandels sich in Christo, in dem das wahre Licht erschienen sei, und in den Lesern, in denen dieses schon, die Finsternis vertreibend, sich verbreitet und scheint, sich als neues bewähre, teilen wollen, und auf ἐν αὐτῷ jenes, das gar nicht gesagt ist, oder τὸ φῶς *γαβαί*, auf ἐν ἡμῶν dieses, oder ἡ σκοτία *παράγεται* beziehen. Dazu ist keine Veranlassung und kein Recht. Die Gegensätze ἡ σκοτία und τὸ φῶς ἀληθινόν sind im ethischen Sinne zu nehmen, das sündliche Wesen und das heilige Wesen, als die Elemente, in denen man lebt und wandelt, wie die folgenden Verse und der ganze Zusammenhang fordern. Beide sind einander entgegengesetzt, bestehen aber neben einander, zu- oder abnehmend (*παράγεται — ἤδη γαβαί*). Es ist also weder jene die alttestamentliche Ökonomie oder das Heidentum, innerhalb deren es ja an Licht nie gefehlt hat, noch dieses nur Christi Person, wie Joh. 1, 9 (Dekumen, Bengel), auch nicht Christus una cum doctrina ejus et effectus fide et caritate (Lange); denn der Ausdruck greift weiter. Die σκοτία ist die gesamte, noch im Kampfe mit dem Licht begriffene, aber immerdar gerichtete (Joh. 3, 19 ff.) und beständig unterliegende, sich verzehrende Potenz und Sphäre des ethischen Lebens außerhalb der Gemeinschaft Gottes, des Lichts, in dem keine Finsternis ist; das Licht aber, das Gott ist

(1, 5), umfaßt alles, was in Sein Reich gehört, in Seiner Gemeinschaft die Gläubigen hält (Düsterdieb). Einen Ausgleich versucht Jelf, der sich aber doch mehr Dekumens und Bengels Ansicht nähert. Das Licht heißt τὸ ἀληθινόν, das nicht bloß real (ἀληθές) ist, sondern das wahrhaftige, der realen Wahrheit entsprechende, die reale Wahrheit einschließende und auswirkende (Düsterd.). So Luk. 16, 11; 1 Theß. 1, 9. Gerade das Leben des Herrn, in dem ist, was scheint und immer gewaltiger hervorbricht und hervorleuchtet, dieses reale Sein ist das Licht, das wahrhaftige (Joh. 1, 4). Bei παύεται ist zuerst das Präsens festzuhalten; falsch die Vulg.: tenebrae transierunt; falsch Luther: ist vergangen; ebenso Calvin. Unnötig ist es, es als Passiv zu nehmen, wie Bengel (traducitur, commutatur, ita ut tandem absorbeatur), Sander, Besser. Es ist medial, gleich παύεται (Dekumen, Wolsf, Lücke, de Wette, Düsterd., Gutth.): ist im Vorübergehen, Vergehen, Verschwinden begriffen. Dem entspricht ἦδη γὰρ vom Lichte, es leuchtet, scheint schon, nicht: jetzt (Luther; Jelf: since Christ's coming), es weicht dem Lichte die Finsternis, das Licht beginnt bereits durchzubrechen; der Übergang von der Herrschaft der Finsternis zu der des Lichts wird so bezeichnet und auf die Zukunft verwiesen, wo dieser begonnene Kampf mit dem Sieg des Lichts beendet sein wird. Demnach spricht Johannes nicht sowohl ein Lob seiner Gemeinde aus, wenn er sagt: ὁ ἐστὶν ἐν ὑμῖν, als vielmehr die Freude an dem Wirken und dem durchbrechenden Siege des Herrn und Seines Reichs. Von dieser Seite erscheint die Lesart ὑμῖν als die allein berechnete, die den Sinn der Stelle ungeschwächt erkennen läßt, die reine Freude des Apostels an seiner Gemeinde, dem Werke Jesu Christi. — V. 9: **Wer sagt, er sei im Licht, und seinen Bruder haßet.** Zur Form vergl. V. 4, zum Gedanken 1, 6. 7. Hier ist unter πῶς weder Christus (Spener), noch die Gemeinde (Ebrard: „Gemeinde derer, in denen das Faktum sei τὸ πῶς ἦδη γαίρειν εἰν ἀληθές geworden“), da V. 8 πῶς das heilige Wesen, die Sphäre göttlichen Lebens zu verstehen ist und davon hier nicht abgegangen werden kann. Bruder, ἀδελφός, ist dem Johannes insbesondere der an Christus Gläubige, als γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ (5, 1); auf der Liebe zu Gott, der ihn wiedergeboren, beruht die Liebe zu den Brüdern, als den Kindern des lieben Vaters (5, 1; 3, 10). So auch im Evang. 3, 16; 15, 12 f.; 13, 34; 20, 17; 21, 23. Auch Petrus (1 Petr. 1, 22 f.) versteht φιλαδέλφια gerade so, unterscheidet sogar (2 Petr. 1, 7) diese von

der ἀγάπη, die er als *φιλαδελφία* faßt (Luther: gemeine Liebe). Ipsa appellatio amoris causam continet (Bengel). Mag ἀδελφός sonst den wirklichen Bruder oder Better bezeichnen (Joh. 7, 3. 5), oder die Volksgenossen (Apostelg. 23, 1) oder = ὁ πλησίον, ὁ ἑτερός sein (Matth. 18, 35; 7, 3; Luk. 6, 41; Jak. 4, 11); welche Bedeutung gilt, gibt der Kontext an, und der weist entschieden in die Christengemeinschaft. Darum hat Grotius (sive Judaeum, sive alienigenam; fratres omnes in Adamo sumus) Unrecht; ebenso Calov, Lange. Ungehörig ist es, μισεῖν als posthabere, minus diligere, non colere (Bretschneider) zu fassen; es ist hassen; nur das bleibt unbestimmt, in welchem Grade, auf welcher Stufe des Hasses der steht, von dem es hier gesagt ist; ob ein keimender, anfänglicher, oder vollendeter, ausgebildeter Haß, bleibt unentschieden. Mit dem ἐν τῷ φωτὶ εἶναι ver trägt sich auch nicht der leiseste Anflug von Haß. Jenes Sagen und dieses Hassen stimmt so wenig zusammen, und dieses Hassen ist so viel bedeutender, als jenes Sagen, daß Johannes fortfährt: **ist in der Finsternis bis jetzt** — in dem sündlichen Wesen, bis jetzt, noch, zu dieser Stunde, in diesem Augenblick. Damit ist bei aller Strenge und dem tiefsten Ernste, der auf das Entweder — oder hält, doch Hoffnung auf Umkehr angedeutet. — V. 10: **Wer seinen Bruder liebt, bleibt in dem Lichte und ein Ärgernis ist nicht in ihm.** Das ist nicht bloßer Gegensatz zu V. 9, sondern hier ist zugleich Fortschritt; μένει, denn auf das Bleiben kommt's an, zu dem das Sein es bringen muß. Vergl. V. 6. Vorbereitet ist es durch εὐος ἄγει V. 9 mit der feinen Andeutung daß der Haß gegen den Bruder und das Sein in der Finsternis überwunden werden solle, das Sein im Licht und in der Liebe zu wahren sei. Der den Bruder Liebende wächst immer mehr und fester in das heilige Wesen, das Reich des Lichts; in der brüderlichen Liebe vollzieht sich das Wachstum, aber sie schafft's nicht; das schafft nur Er, der die Gemeinschaft mit Ihm und die Liebe zum Bruder schafft. Johannes kennt nur aut-aut, Hassen oder Lieben: ubi non amor est, odium est, cor non est vacuum (Bengel). Der Satz: σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἐστὶν entspricht ganz dem V. 4: ἐν τούτῳ ἢ ἀληθεῖα οὐκ ἐστὶν. Der Vergleich beider erleichtert das Verständnis. Das σκάνδαλον, oder ὁ σκάνδαλος (Hesychius) ist ἕρπης, ἕρπης, eigentlich ἐμπόδιμος, σκανδάληθρον (τὸ ἐν ταῖς μνάμοις), πρόσκομμα; daher βάλλειν, τιθέναι σκάνδαλον. So λίθος προσκόμματος, πέτρα σκανδάλου, Röm. 9, 33; 1 Petr. 2, 7; cl. Jes. 8, 14; 28, 16;

Röm. 14, 13. Es ist immer ein Anstoß, Ärgernis, das gegeben wird; unbestimmt ist, ob es ohne Schuld oder mit Schuld gegeben wird. Christus selbst, der Gefreuzigte, ist 1 Kor. 1, 23: *Ἰουδαίους σκάνδαλον*. Die Schuld des *σκάνδαλον* kann ja in dem Liegen, dem es gegeben wird, der es nimmt, der daran sich ärgert und fällt. Nun heißt es hier: *ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν*. In ihm, dem den Bruder Liebenden und in dem Lichte, heiligen Wesen Bleibenden, ist nicht *σκάνδαλον*, ist nicht, was ärgert, Ärgernis gibt, Anstoß und Fall bereitet, ihm selber, oder andern, wie Neid, Mißtrauen, Teilnahmslosigkeit, Härte des Urteils, Hochmut — lauter *σκάνδαλα* für ihn selbst und auch für andere. Denn seit der ersten Sünde ist die Sünde nicht ohne Einfluß auf Andere (gegen Huther). Und Reuß thut Recht, *σκάνδαλον* als cause de péché zu verstehen, und Haupt sieht in der Lieblosigkeit ein Motiv zum Anstoßnehmen in einem Menschen. Qui fratrem odit, ipse sibi offendiculum est et incurrit in se ipsum et in omnia intus et foris; qui amat, expeditum iter habet (Vengel). So scheint auch Düsterdieck zu erklären, da er sagt: Veranlassung zum Anstoßen und Fallen, Lust des Fleisches ist immer noch in dem Gläubigen vorhanden, aber er ist allezeit der heiligenden, jedes *σκάνδαλον* immer mehr aufhebenden Kraft des Blutes Christi (1, 7 ff.) gewiß. Es ist nicht zulässig, *ἐν αὐτῷ* = *αὐτῷ* zu deuten, wie Grotius (est metonymia et *ἐν* abundat; sensus: ille non impingit). Psalm 119, 165 *יְהוָה יִצְרָחַנִי*, oder de Wette (bei ihm [für ihn] gibt's keinen Anstoß), oder Neander (es ist bei ihm kein Anstoß, er selbst stößt nicht an), oder mit Lücke, dem Sander beistimmt, *αὐτῷ* auf den äußeren Lebenskreis zu deuten, weil die *σκάνδαλα* für den Christen in der Welt, nicht in ihm liegen. Nur zur Hälfte wahr ist, was Batablus sagt: nemini offendiculo est, oder Johannsen: er gibt kein Ärgernis, oder Ehrard: es ist in ihnen nichts, wodurch sie den Brüdern Ärgernis gäben, oder Huther: in ihm ist nichts, was ihm selber ein Ärgernis wird; an andere haben auch schon Calov, Zachmann, an ihn selbst Beda, Luther, Calvin gedacht. Rothe, welcher *ἐν αὐτῷ* auf *τὸ ὅπως* bezieht (wie Paulus), sagt: „im Lichte gibt es nichts, woran man anstoßen, worüber man fallen könnte.“ Fein auch hier Self, Self love is the *σκάνδαλον ἐν αὐτῷ*. B. 11 schließt nun im Gegensatz zu B. 10, und aus diesem Gegensatz, was zur Fortführung dient, herübernehmend ab: **Wer aber seinen Bruder haßt, ist in der Finsternis und wandelt in der Finsternis.** Hier tritt zu dem *εἶναι*

ἐν τῇ σκοτίᾳ (B. 9) das *περιπατεῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ*; jenes bezeichnet den status, oder habitus (Sander), oder affectus (Grotius), Gesinnung, Zustand, dieses den actus, Wirksamkeit: so auch de Wette, Self u. a. „Beides: das Sein (die Voraussetzung) und das Thun (die Folge) des Lieblosen gehört der Finsternis an; vergl. Gal. 5, 25“ (Huther). Mit seiner Person und mit seinem Wandel gehört, wer seinen Bruder haßt, der Finsternis, dem sündigen Wesen an (Ehrard). Daran schließt sich enge an, was dem *σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν* B. 10 entspricht: **und er weiß nicht, wo er hingehet.** Die Partikel *ποῦ*: wo, nicht: wohin, bezeichnet die Ruhe; aber *ἐπάγειν* ist nicht: gehen, sondern: hingehen; es ist ruhiges Wandeln gemeint, aber kein bloßes Herumtreiben, sondern Fortschreiten, einem Ende, Ziele zu. So Joh. 3, 8; 8, 14; 12, 35. Auch Joh. 7, 35: *ποῦ — πορεύσομαι*. 20, 2. 13: *ποῦ ἔρχομαι*. Der Lieblose sieht und weiß nicht, welchen Weg er geht; er wandelt mit verfinstertem Auge, auf dunklem Wege. Luther (sie meinen, sie gehen zur Ruhe und zur Herrlichkeit, und wandeln doch zur Hölle) und Cyprian (it nescius in gehennam, ignarus et caecus praecipitur in poenam) fassen das äußerste Ziel ins Auge, Haupt nennt die *σκοτία* selbst als Ziel; es ist aber schon an die nächsten Erfolge des selbstsüchtigen und lieblosen Wesens und Wandeln zu denken. Die Sache ist so wichtig, daß die Begründung beigelegt wird: **weil die Finsternis seine Augen verblendete.** *τυφλοῦν* ist blenden, blind machen, und das ist weder mit umdunkeln zu verwechseln, noch mit einem tanquam (Lücke u. a.) abzuschwächen. Es ist eben der Lieblose selbst finster, und die Finsternis in ihm, in seinen Augen, nicht aber bloß um ihn her. Joh. 12, 40. Vergl. Jes. 6, 9 f.; Matth. 13, 14 f. und loc. par. Apostelg. 28, 26 f. Auch 2 Kor. 4, 4.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Hier treten die verschiedenen Seiten christlichen Wesens, *γνωσθευ θεῶν, τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηρεῖν, τὸν λόγον αὐτοῦ τηρεῖν, ἀλήθεια, ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἐν αὐτῷ εἶναι, μένειν*, als korrelate ganz offenbar hervor. Das Dogmatische und Ethische ist ineinander; im Dogma liegt das Ethos und wartet der Entbindung im Leben; das Ethos ruft auf dem Dogma wie auf einer Wurzel; beides ist innerlich mit einander verwandt, bezieht sich auf einander, gehört zusammen, erträgt wohl Unterscheidung, aber keine Scheidung; eins ohne das andere verkümmert oder über-

wuchert. Die christliche Erkenntnis verliert Erfahrung, Klarheit, Schärfe, Sicherheit, Umfang, ohne Leben in christlicher Sitte; die christliche Sitte verliert Einheit, Tiefe, Ausdauer, Freudigkeit, Anmut und Schönheit, ohne die Begründung in christlicher Erkenntnis. Wenn von dem, der ungehorsam gegen Gottes Gebot sich doch der Gotteserkenntnis rühmt, ausgesagt wird: in ihm ist die Wahrheit nicht, und von dem, der den Bruder liebend im Lichte bleibt: Argerniß ist nicht in ihm (B. 4, 10), so ist die *ἀλήθεια* und *οὐκ ἂν δαλον* doch offenbar nicht zusammenzureimen, und jene zugleich ein sittlich Ding.

2. Da Johannes *τὰς ἐπιτολάς* und *τὸν λόγον τρεῖν* ganz parallel stellt, das Gesetz mit seinen einzelnen Geboten und die Offenbarung Gottes in Seinem Worte in ihrer Einheit, und gerade in dem gehorsamen Darauhaltenden die Liebe zu Gott als der Vollendung entgegenwachsend und reisend gedacht und geschaut wird, so muß man annehmen, daß derselbe Liebeswille Gottes sich wie im Evangelium, so auch im Gesetze offenbart hat und wie an jenem, so auch an diesem die Liebe des Menschen zu Gott sich nährt, nähren soll und zu nähren hat. Damit ist bestimmt alle Verdienstlichkeit des Gehorsams und der guten Werke ausgeschlossen; ebensowenig als der Glaube an Gottes Liebe im Evangelio ein Verdienst ist, ist es der Gehorsam gegen den Liebeswillen in Seinem Gesetze. Er gilt ja eben nur als Kennzeichen, Merkmal des auf dem Grunde und in der Wirksamkeit der von Christo vollbrachten Veröhnung begonnenen christlichen Lebens. Außer Christo hat eben kein Mensch je ein Verdienst vor Gott.

3. Johannes gibt dem Tridentinum, welches (Sess. 6, cap. 16) lehrt: Die Gerechtfertigten können durch Werke, in Gott gethan, dem göttlichen Gesetze vollkommen genug thun (*plene satisfacere*), durchaus keinen Anhalt, weil er nicht davon redet, was geschichtlich ist, sondern wirklich werden soll; er hat es nicht mit faktischer Realität, sondern mit idealer Realität zu thun. Deshalb besteht neben des Johannes Rede vielmehr Luthers Paradoxon: „in jedem guten Werke sündigt der Gerechte mortaliter, oder wenigstens venialiter“ — oder Schleiermachers Übersetzung desselben: „auch an unsern guten Werken ist etwas, vermöge dessen wir für dieselben Vergebung bedürfen.“ Mag der Katholizismus das Gesetz erniedrigen und dessen Forderungen abstumpfen, um den Menschen zu erheben, wir müssen das Gesetz erheben, mag auch der Mensch

erniedrigt und gedemüthigt werden, da, was Johannes setzt, nur ideale Wahrheit hat und behält, außer Christo, dem allein wir alle nur nachfolgen sollen.

4. Einheit und Unterschied des Alt- und Neutestamentlichen tritt an einem Punkte, dem Gebot der Bruderliebe, hervor. Dieses gilt in beiden Sphären, stammt in beiden von demselben Gott, hat in beiden denselben Sinn, ist eins in beiden, das alte, das bleibt. Aber durch das Vorbild Christi in Seiner Bruderliebe ist es im neuen Bunde klarer, anziehender, kräftiger, umfassender und reiner. Neu ist's nur durch das, was die Person des Herrn dazu gebracht in Seiner persönlichen Liebe; Er ist das Neue, das zum alten Gebot hinzugekommen ist.

5. Der Fortschritt im Bösen zum Verderben im Guten zum Heil des ewigen Lebens ist ein innerer. Von dem Vorgänger ist das vorhergehene Leben der Kinder Gottes begonnen, Ihm nachwandelnd stärkt sich's, immer mehr sich vollendend, so daß das Heil in Folge göttlicher Anordnung Folge heiligen Lebens in der Zeit ist. Aber Ungehorsam und liebloses Thun übt eine das Innere gestaltende Rückwirkung auf den Lieblosen aus, zu seinem Verderben, das dann auch Resultat seines irdischen Verhaltens ist. Eine der Wirkungen der Sünde ist den Menschen zu blenden über den thatfächlichen Zustand seines Lebens. Er ist zufrieden, zu sein wie er ist, und zu leben wie er lebt, weil das Auge der Seele, das Gewissen, so verwüstet ist, daß es nicht mehr wirkt (Scl).

6. Wie Christus das Prinzip ethischen Lebens ist (B. 6), und in Ihm, wie in dem *λόγος* und dem Gesetze, die Liebe das Prinzip, so muß auch Liebe zu Ihm, zu Gott, zu den Brüdern das Prinzip des Gehorsams und ethischen Lebens sein. Alles läuft schließlich zusammen in der Bruderliebe, die das Merkmal ist, während die Gottesliebe Prinzip, die Liebe des leutseligen Gottes Quell alles inneren christlichen gottseligen Lebens ist.

Homiletische Andeutungen.

Prüfe dich selbst! 1) Was ist zu erforschen? Ob du Gott erkennest; und Gotteserkenntnis ist nicht ohne Gottesgemeinschaft. Es handelt sich nicht um ein Wissen von Gott und um Gott, und um ein Gehört- und Gelernthaben von Ihm, sondern um ein Sein und Bleiben in Ihm (3. 5. 6). Vertraut bist du doch nur mit dem, der mit dir verkehrt und mit dem du wiederum verkehrst; sonst kommt's nur zu einer

entfernteren und oberflächlichen Bekanntschaft, aber nimmer zur genaueren Erkenntnis. — 2) Warum ist das zu erforschen? Ohne Gott bist du in Finsternis, wandelst ohne Ihn in Finsternis, wirst selbst immer mehr Finsternis, verkommst und verdirbst endlich in Finsternis der Verdammnis, geräthst dahin, daß du hassest und selber gehaßt wirst, häßlich und schändlich (9. 11). Aber mit und in Gott bist du im Lichte, wandelst im Lichte, und Licht, Wahrheit und Liebe ist in dir, wirst immer mehr Licht, die Liebe in Wahrheit wird völliger, Argerniß ganz von dir hinweg gethan (4. 5. 10). — 3) Wie ist's zu erforschen? Sieh nach deinem Gehorjam gegen Gottes Gebote (3. 4), insbesondere nach dem alten und doch neuen Gebote der Liebe gegen den Bruder (7—11), und ob du dem Herrn Jesu nachwandelst (6). Wer Gottes Gebote bewahrt in Gedanken, Worten und Werken, der bewahrt sich selber; wer Gottes Gebote hält, der erhält sich. —

Augustinus: Christus spricht nicht: lernet von mir die Welt schaffen, Wunder thun, Tote auferwecken, sondern das, daß ich bin sanftmütig und demüthig. — Luther: Das Gebot der Liebe ist ein kurz Gebot und lang Gebot, ein einzig Gebot und viele Gebote, es ist kein Gebot und alle Gebote. Kurz und einzig ist es an ihm selbst und des Verstandes halber bald gefaßt; aber lang und viel nach der Übung, denn es begreift und meistert alle Gebote. Und ist gar kein Gebot, so man die Werke ansieht, denn es hat kein eigen, sonder Werk mit Namen; aber es ist alle Gebote, darum, daß aller Gebote Werke seine Werke sind und sein sollen. Also hebt der Liebe Gebot alle Gebote auf und setzet doch alle Gebote auf; das alles darum, daß wir wissen und lernen sollen, kein Gebot, kein Werk weiter halten noch achten, denn sofern die Liebe das fordert. — Spener: Die lebendige und die tote Erkenntnis ist weit von einander unterschieden; jene ist aus der Offenbarung Jesu Christi (Joh. 14, 21), von dem Heiligen Geiste, und also eine göttliche Wirkung, diese von der Vernunft und besteht in menschlicher Einbildung; diese weiß nur, was man von Gott zu sagen pfleget, jene wird gewahr, wie Er gesinnet sei; diese ist eine solche Erkenntnis, gleichwie ich einen kenne, von dem ich etwas gehört habe, jene gleichwie ich einen kenne, mit dem ich umgegangen bin; diese ist ein schwaches Licht, das nur einen Strahl in den Verstand gibt, jene ist ein himmlisch Licht, so die ganze Seele erfüllet und in dem wir wandeln sollen. — Es ist ein großer Trost, daß uns Gott eine gewisse Probe setzet, dabei wir unseres Glaubens und also der Theilhaftigkeit an Christi Veröhnung versichert werden können, und zwar eine solche, die wir auch in dem Stande der Ansehung und da das Gefühl des Glaubens ermangelt, haben können. — Mit dem Sagen, daß man Gott kenne, ist's nicht ausgemacht. Simon der Zauberer sagte und gab vor, er wäre etwas Großes, und war's nicht (Apostelg. 8, 9); einige sagen, sie sind Juden und sind's nicht (Offenb. 3, 9); sondern das Bekenntnis erfordert zuerst den Glauben des Herzens. — Die Nachfolge Christi ist eine allgemeine Schuldigkeit aller, die

in Christo Jesu sind, und also liegt sie ob Hohen und Niedrigen, Geistlichen und Weltlichen, Männern und Frauen, in allen Lebensarten und Ständen. — Wer seinen Bruder hasset, weiß nicht, wie übel er an sich selber thut, und in was Elend er sich stürzt; denn da er sich meint zu lieben, und wegen seines eignen Nutzens, Ehre und Lust den Nächsten hasset, wie denn die ordentliche Eigenliebe die Ursache alles Hasses ist, so hasset er sich am schädlichsten, da er sich zu lieben meint (Joh. 13, 9). — Starke: Die Münze hält ihre Probe; Blei verrät sich, daß es kein Silber, und Erz, daß es kein Gold sei. Vielleicht am Klange? Nein, am Strich; dieser ist Christi Gebot halten. Nimm deiner wahr, liebe Seele! Des Betrugs Schade ist dein. — Der Glaube ist in der Liebe thätig (Gal. 5, 6); darum der Glaube, daraus keine guten Werke folgen, ist nur ein toter Glaube (Jak. 2, 17. 26). — Die Vollkommenheit der Liebe der Gläubigen zu Gott besteht darin, daß sie redlich, aufrichtig, lauter, ungeteilt, rechtschaffen, treu und ohne Verstellung ist, daß es ihr weber an heiliger Zubrucht, noch an einem recht göttlichen Triebe, noch an wahrer Hochachtung Gottes, und an herzlichem Eifer für und zu Gott mangelt, ob sie gleich noch nicht alle Gedanken der Seelen einnehmen und heiligen, oder alle Kräfte zu einem Liebesopfer Gott darlegen kann. — Gleichwie man von einem Reben, der gute Frucht trägt, gewiß weiß, daß er wahrhaftig am Weinstock ist; denn wie wollte er sonst Frucht bringen? — also kann man von einem Menschen, der wahrhaftig gute Werke thut, gewiß sagen, daß er Christo wahrhaftig eingepflanzt sei. Euer Vorgänger ist Christus. Schaut auf Sein Exempel! Eigene Wahl und Eigenmeisterei bahnt die Straße zur Hölle. — Prüfe dich, o Mensch, wer bist du? Gottes Kind, oder des Teufels? Siehe nur zu, ob du deinen Nächsten liebst oder hassest! — An Argernissen in der Welt sehest es nicht; ein jeder hüte sich, daß er nicht Argernisse gebe, auch an andern nicht nehme, sondern vielmehr alles in der Liebe beurteile. — Kieger: Eigentlich begehrt die Welt von den Kindern Gottes nicht geliebt, sondern nur gefürchtet zu werden. Ihr altes Sprüchwort ist: Sie mögen mich hassen, wenn sie mich nur fürchten. Wenn aber die Welt findet, daß man sie nicht fürchte, sondern ihr mit dem Lichte der Wahrheit Jesu entgegentritt, so schreit sie, man hasse sie. — Heubner: Christum kennen heißt: Ihn als seinen Freund und Heiland kennen, erfahren, genießen, Seiner Gnade, Gemeinschaft sich erfreuen. Das Merkmal davon ist das Halten Seiner Gebote, das lebendige, thätige Christentum. Die Werke sind nicht der Grund der Rechtfertigung, wohl aber Merkmal für uns, ob der rechtfertigende Glaube bei uns ist, ob wir der Rechtfertigung theilhaftig geworden sind. — Behauptung des rechtfertigenden Glaubens und Mangel an Heiligung, an Treue und Gewissenhaftigkeit ist ein Widerspruch, macht den Menschen zum Lügner. — An dem, der Christi Wort hält, merkt man es, daß er die vergebende Liebe Gottes recht geschmeckt, und daß sie sein Herz hingenommen und mit Gegenliebe gegen Gott

erfüllt hat. — Haß, Selbstsucht ist Zustand der Finsternis, weil da die liebevolle Erkenntnis der Liebe Gottes, der Liebe Christi noch fehlt, noch gar nicht das Herz erleuchtet hat. — Er weiß nicht, 1) wie weit noch ihn dieser böse lieblose Sinn fortreißen wird, und 2) welchen Ausgang es mit ihm nehmen, was sein Lohn sein wird, die Trennung vom Reiche des Lichts. — Neander: Die Rechtgläubigkeit im johanneischen Sinne ist Sache des Lebens. — Seine Gebote sind eben nur einzelne Züge, in denen sich Sein Leben gestaltendes Wort entfaltet. — Wie die echte Liebe nur in der Beobachtung des Wortes Christi sich beweisen kann, so werden doch Stufen unterschieden in der Art, wie diese Liebe das ganze Leben mehr oder weniger durchdrungen hat. — Er selbst ist in Seinen Geboten und auch sie sind nur einzelne Stücke Seiner Selbstoffenbarung. — Das Leben eines jeden der Gläubigen sollte nur eine eigentümliche Darstellung des Bildes Christi als des Urbildes der neuen verkörperten Menschheit sein. — Liebe oder Haß gegen den Bruder; Liebe, die auch zu jedem Opfer bereit ist, oder Selbstsucht, die auch in Haß übergehen kann; gleichwie Christus nur die beiden Grundrichtungen bezeichnet: Gott oder der Welt dienen. — Besser: Will ich merken, ob ich Gott kenne, so habe ich nicht mein Wissen, sondern mein Wandeln zu prüfen; und will ich merken, ob du Gott kennst, so frage ich nicht, was dein Mund von Ihm zu sagen weiß, sondern was dein Leben von

Ihm bezeugt. Recht im Sinne Johannes heißt's in dem Briefe an Diognet: Weder gibt's Leben ohne Erkenntnis, noch richtige Erkenntnis ohne wahres Leben. — Des h. Franziskus Wahlspruch war: tantum quisque scit, quantum operatur. — Verflucht sei alle Wissenschaft, welche die Probe nicht aushält an den Geboten Jesu Christi! — Einem Johannes und allen, die Johannes Sinn haben, ist dieses unweigerliche Müßen zugleich ein seliges Dürfen (B. 6). — Als die Heiden verwundert dem Liebeswandel der Christen zuschauten und riefen: „Seht, wie sie einander lieb haben und bereit sind, für einander zu sterben!“ als man das Merkmal der Christen in den Worten angab: „Sie lieben einander, noch ehe sie einander kennen!“ da strahlte das Licht in hellem Glanze, vor welchem die Finsternis weicht. Möchte doch heute, wo jenes schon eine so viel längere Lichtperiode umfaßt, keine Christengemeinde gefunden werden, in deren neuem Wandel nicht Wahrheit wäre, was Johannes als ein altes Gebot den Christen schreibt! — Viedebant: Scriber hat Recht, wenn er spricht: Wenn ein Gläubiger sündigt, so ist es wie mit dem Kinde, welches in den Kot gefallen ist und alsbald weinend zur Mutter läuft; die Welt aber ist wie die Sau, welche sich mit Lust und Vergnügen im Kote wälzt. — Nur im Reiche der Kindschaft zu Gott blüht auch das Reich der Bruderschaft. — Recht gläubig im johanneischen Sinne ist, wer recht lieben kann. Daran erweist sich der rechte Glaube.

6. Warnung und Trost wider die Weltliebe.

Kap. 2, 12—17.

Ich schreibe euch, Kindlein, weil euch die Sünden vergeben sind um Seines Namens 12 willen. *Ich schreibe euch, Väter, weil ihr erkannt habt den, der von Anfang ist. Ich 13 schreibe euch, Jünglinge, weil ihr den Bösen überwunden habt. Ich habe euch, Söhnelein, geschrieben¹⁾, weil ihr den Vater erkannt habt. *Ich habe euch, Väter, geschrieben, weil 14 ihr erkannt habt den²⁾, der von Anfang ist. Ich habe euch, Jünglinge, geschrieben, weil ihr stark seid, und das Wort Gottes in euch bleibt, und ihr den Bösen überwunden habt. *Habet nicht lieb die Welt, aber auch nicht was in der Welt ist. So jemand die Welt lieb 15 hat, so ist die Liebe des Vaters³⁾ nicht in ihm. *Weil alles, was in der Welt ist, die 16 Lust des Fleisches und die Lust der Augen und die Hoffahrt des Lebens, nicht von dem Vater ist, sondern von der Welt ist. *Und die Welt vergeht und ihre Lust; wer aber den 17 Willen Gottes thut, bleibt in Ewigkeit.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Satzbau. B. 12—14. — Die sechs Glieder teilen sich offenbar in zweimal drei Reihen, da das dreimalige Präsens $\gamma\acute{o}\gamma\omega$

und der dreimalige Aorist $\epsilon\gamma\gamma\alpha\upsilon\alpha$ ebenso bestimmt als die Anrede: $\tau\epsilon\kappa\lambda\iota\alpha$, $\pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\epsilon\varsigma$, $\nu\epsilon\alpha\iota\omicron\lambda\omicron\chi\omicron\iota$ bei dem Präsens und $\nu\alpha\iota\delta\iota\alpha$, $\nu\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\epsilon\varsigma$, $\nu\epsilon\alpha\iota\omicron\lambda\omicron\chi\omicron\iota$ bei dem Aorist darauf hinweisen; die mit $\delta\tau\iota$ angefügten Sätze ent-

¹⁾ B. 13: $\epsilon\gamma\gamma\alpha\upsilon\alpha$ ist bei Cod. Sinait. A. B. C. L. P. Die Lesart $\gamma\acute{\alpha}\gamma\omega$ hat keine kritische Autorität für sich und die Architektur des Satzgefüges wider sich.

²⁾ B. 14: $\tau\acute{o}$ $\acute{\alpha}\nu\tau\iota$ $\acute{\alpha}\epsilon\lambda\lambda\eta\varsigma$ in B., was ein Anhang von 1, 1 sein könnte, ist offenbar Schreibfehler, da derselbe Codex $\tau\acute{o}\nu$ im 13. Verse hat.

³⁾ B. 15: $\tau\acute{o}\nu$ $\nu\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\acute{o}\varsigma$ hat Cod. Sinait. B. K. L. P., die besten Versionen, die Kirchenväter. Die Lesart $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ bei A. C. muß jenen Zeugen und dem Kontexte B. 16 weichen.

sprechen gleichfalls einander so, daß auch sie diese Ordnung bestätigen. Das hat die Auslegung nachzuweisen.

2. Die Anreden. B. 12—14. — *Τετρία* wird zu fassen sein, wie an den andern Stellen des Briefs 2, 1. 28; 3, 18; 4, 4; 5, 21. Es geht auf alle Leser, die ganze Gemeinde, ist nicht auf ein besonderes Lebensalter (wie Erasmus, Sozin, J. Lange) zu beziehen, noch auf ein besonderes nahe Verhältnis zum Verfasser. Diminutiv ist um der Innigkeit und Herzlichkeit willen gewählt, und weist auf die väterliche Stellung und das höhere Alter des Apostels. Der Zusatz *μὸν* 2, 1 mag noch inniger lauten; aber an Innigkeit fehlt's nicht, wenn auch *μὸν* fehlt, ebensowenig hier als 3, 18; 4, 4; 5, 21. Es ist ganz parallel dem *ἀγαπῆτοί* 2, 7; 3, 2. 21; 4, 1. 7. 11, oder dem *παιδία* 2, 18; 3, 7 (var. lect.). Wenn auch *παιδία* selten so gebraucht wird, es wird doch gebraucht, und zwar, wenn wir's hier, der Anrede *τετρία* parallel, nehmen, dreimal. Daher ist gar kein Grund, B. 13 *παιδία* nicht auf die ganze Gemeinde zu beziehen, sondern mit Calvin, Luther, Calov, Sander, Neander, Besser, Erhard u. a. vom Lebensalter zu fassen, gleich dem *πατέρες* und *νεανίσκοι*, und somit die Harmonie in der Architektur des Satzgefüges zu zerstören. Zumal nach *πατέρες*, *νεανίσκοι* das zusammenfassende *παιδία* sich am natürlichsten darbietet statt *τετρία*, Söhnelein, statt Kindlein. Beide Wörter *τετρία* und *παιδία* auß Lebensalter zu beziehen, läßt schon die Ordnung, in der sie stehen, nicht zu; denn entweder mußten folgen *νεανίσκοι*, *πατέρες*, oder es mußte *πατέρες*, *νεανίσκοι* voranstehen. Demnach muß *τετρία* und *παιδία* als allgemeine Anrede, *πατέρες* und *νεανίσκοι* als Spezialisierung der Gemeindeglieder gefaßt und unter jenen die im vorgerückteren (*προσβύτεροι*, *γέροντες*, die Hausväter, Erfahreren), unter diesen die im jüngeren Lebensalter Stehenden verstanden werden. So auch die meisten Ausleger. Man kann also nicht mit Augustin immer dieselben verstehen, die unter dem Bilde der drei Stufen des geistlichen Lebens (so auch Jelf) verschieden genannt seien: *filioli*, quia regenerantur in novam vitam; *patres*, quia agnoscunt, quod est ab initio; *adolescentes*, quia fortes sunt. Auch kann man nicht bei den verschiedenen Anreden mit a Lapide an triplicem Christianorum in virtute gradum denken: *pueri* repraesentant incipientes et neophytos, *juvenes* proficientes, *senes* perfectos. Ähnlich die Griechen (Clemens, Dekumen), Grotius (mit Bezug

auf 1 Kor. 3, 1. 2; Ebr. 5, 13; Eph. 4, 13. 14) u. a.

3. Die Tempora des an sich klaren Zeitworts, *γράγω* und *ἔγραψα* B. 12—14 haben große Schwierigkeit. Klar ist, daß *ὅτι* nicht den Inhalt des Schreibens jetzt und früher bezeichnet: Johannes schreibt nicht, daß die Sünden vergeben sind, und daß sie den Vater erkannt haben, daß sie den, der von Anfang ist, erkannt haben, daß sie den Bösen überwunden haben, stark sind und das Wort Gottes bei ihnen bleibt, das alles schreibt er seiner Gemeinde nicht oder hat er ihr nicht geschrieben, sondern andres. Deshalb kann *ὅτι* nur als kausative Partikel gefaßt werden; es gibt den Grund und die Ursach des Schreibens an und ist mit weil zu übersetzen. Selbstverständlich ist *ὅτι* wenn einmal, so alle sechsmal mit weil zu übersetzen und kann nicht, wie Luther gethan, das erste, fünfte und sechstemal mit daß, das zweite, dritte und viertemal mit denn (= weil) übersetzt werden. Gegen Sozin, Schott, Sander, Neander, stehen Calvin, Beza, Lücke, de Wette, Huther, Düsterdiek, Haupt, Neuß, Jelf u. a., jene für daß, diese für weil, während Erdmann *ὅτι* in den ersten drei Sätzen deklarativ, objektiv faßt, in den letzten drei aber unentschieden läßt, ob's objektiv oder kausal zu nehmen sei. Ich schreibe — bestimmt nun einfach den Akt des Schreibens: eben jetzt schreibe ich, was ich schreibe, weil —. Das Objekt ist der Brief, der vorliegende. Wenn Johannes nun nach diesem dreimaligen *γράγω*, womit dieser Brief gemeint ist, dreimal sagt: *ἔγραψα*, so kann der Brief nicht verstanden werden, wie Grotius will, der an die vorangehenden Ermahnungen denkt, oder wie Calov, der auf das erste Kapitel es bezieht, oder wie Rickli und Lücke (der aber später das *γράγω* neben dem *ἔγραψα* als zur Rhetorik des Verf. erklärte), die das dreimalige *ἔγραψα* auf 1, 5—7; 1, 8—2, 2; 2, 3—11, wie das dreimalige *γράγω* auf 2, 15—17, 18—27, 28—3, 22 hinweisen lassen, oder wie de Wette, Brückner, Huther, die nur im allgemeinen das Präsens auf das Folgende, den Aorist auf das Vorangegangene beziehen, oder wie Bengel (innuit commotionem firmissimam), J. Lange, Neander, Sander, Ewald, Heubner, die es auf B. 12. 13 beziehen, als sage der Apostel: Ich schreibe, und ich habe es geschrieben, es bleibt dabei, oder wie Beza und Düsterdiek, die da meinen, das Präsens schreibe er von seinem Standpunkt, dem gegenwärtigen Akt des Schreibens, den Aorist vom Stand-

punkt der Leser nach Empfangnahme des Briefs aus, der nun geschrieben ist oder wie Haupt, der da sagt, in dem Präsenz habe er den momentanen Akt des Schreibens im Auge, bei welchem er sich befindet; in dem Aorist habe sich ihm in seinem Geiste der Brief als vollendet dargestellt, er rede historisch von der geistigen Konzeption des Briefes, die der äußeren Handlung des Schreibens voranging, oder wie Krüß, der den Apostel damit ausdrücken läßt, daß er seit dem Anfang des Briefes und nicht erst jetzt die Totalität der Gläubigen vor Augen hat oder wie Zelf, der in *ἔργα* einfach die aoristische Intensität des Verbuns versteht ohne Zeitbestimmung, — lauter Versuche, welche die Stellung des auf das Folgende sich beziehenden Präzens vor dem auf das Vorangehende sich beziehenden Aorist ebensowenig wie das erklären, daß der Schreibende das, was er eben geschrieben, von dem, was er eben schreiben will, und was beides als eins eben zusammengehört, durch den Wechsel dieser Tempora auseinanderreißt. Ist an eine andere Schrift zu denken, so wird man nicht an einen früheren Brief mit Michaelis, sondern an das Evangelium mit Sozin, Lange, Schott, Baumgarten-Crujus, Ebrard, Hofmann, zu denken haben, mit welchem dieser Brief in seinem Anfang, wie in seinem ganzen Kerne so nahe verwandt. Vergl. Einleitung § 8, 3. Bei dem Bewußtsein von der Wichtigkeit des von ihm niedergeschriebenen Evangeliums ist die dreimalige Wiederholung des *ἔργα* mit den auf verschiedene Gruppen in der Gemeinde sich beziehenden und diese Wiederholung rechtfertigenden Gründen im Briefe völlig gerechtfertigt, und daß er für das Geschriebene des Evangeliums keine andern Gründe (*ἄτι*) hat, als für das Schreiben des Briefs, wenigstens nicht auffällig. Anstoß kann auch das nicht geben, daß er zu *ἔργα* ebensowenig als zu *γράφω* ein Objekt setzt oder eine Bezeichnung der gemeinten Schrift, da Evangelium und Brief in der Gemeinde Händen thatsächlich Erklärung gewährten, Mißverständnis wehrten.

4. Die Gründe des Schreibens. B. 12 bis 14. Erste Reihe B. 12—13b. **Ich schreibe euch, Kindlein, weil euch die Sünden vergeben sind.** Mit dem Perfektum *ἀπέγραψα* (über dessen Form Winer, Gramm. § 14, 3, 7. Aufl. S. 77) weist er auf die 1, 8 ff.; 2, 1, 2 erwähnte Sündenvergebung als eine vollendete Thatsache hin, welche als ein Grund, darauf sie stehen, als eine Sphäre, darin sie sich bewegen, als ein Gut, das sie empfangen haben, für sie und ihr weiteres Leben eine

bleibende Wirkung und wirksame Macht hat und haben soll. Vulg., Augustin, Calvin haben falsch das Präsenz remittuntur; so auch Luther: vergeben werden. — **Um Seines Namens willen.** Hiermit wird nicht geredet von dem, von welchem die Sünden vergeben werden, das ist Gott der Vater, sondern von dem, um dessen willen der Vater vergibt, das ist Christus; denn *διὰ* c. acc. ist nicht per, vermittelnd, sondern propter, begründend. Also ist damit der Grund der Sündenvergebung bezeichnet, und zwar hier, wo die herzliche Anrede: Kindlein, und die lebhafteste Beziehung auf die Angeredeten (ich schreibe euch, euch sind die Sünden vergeben) geltend zu machen ist, der subjektiv gewordene objektive Grund: da Sein Name bei euch, in euch und unter euch ist. Sein Name ist Er selbst und was Er ist, aber offenbar und bekannt, geglaubt und bekant; daher = da ihr an Ihn glaubt, Ihn bekennt und anruft, einsam und gemeinsam, und Er sich als *ἰλασμός, παράκλητος* an euch erwiesen hat und weiter erweisen kann. Also: um Christi willen in euch. So würde Düsterdieck, der mit den meisten Auslegern (so auch in eigentümlicher Fassung Haupt: Name = Offenbarung der Person = *ὄψις ἀληθινόν*) den objektiven, und Luthers, der den subjektiven Grund der Sündenvergebung verstanden wissen will, Erklärung mit Neander zusammenzufassen sein. — 13a: **Ich schreibe euch, Väter, weil ihr erkannt habt den, der von Anfang ist.** Mit *ὁ ἀπ' ἀρχῆς* ist nach 1, 1 und dem Kontext nur Christus zu verstehen und zwar nach Seiner ewigen, göttlichen Natur, denn die *ἀρχή* reicht über allen Anfang der Zeit und Welt in Gottes ewiges Leben hinein, ist also nicht mit Sozin auf initium novi foederis et evangelii patefacti zu beziehen; Grotius und a Lapide denken nach Dan. 7, 9. 13. 22 an den Senex dierum, ohne ein Recht dafür aus dem Kontext aufbringen zu können. Unter *ἐγνώκατε* ist demnach nur das tiefere Verständnis des Wesens und der ewigen Herrlichkeit Christi, Geisteserkenntnis zu verstehen, und nicht persönliche Bekanntschaft, auch nicht bloß teilweise (Vengel: vivebant patres eo tempore, quo Christus in terris fuerat conspiciendus, et eorum nonnulli eum et facie et fide 1. Kor. 15, 6, omnes fide cognorant); dagegen ist auch B. 13c *ἐγνώκατε τὸν πατέρα*, was um keinen Preis auf persönliche Bekanntschaft zu deuten ist. Diese Erinnerung läßt auch nicht daran denken, daß die Väter, die Alten gern von allen Dingen hören und erzählen, ihnen besonders das Wissen zukomme (die Griechen, Augustin,

Erasmus, Luther, Calvin, Neander). Aber die tiefere Erkenntnis überhaupt, und insbesondere Jesu Christi, der Person und des Wirkens des Heilandes eignet dem ruhigeren, erfahrenen Alter in eigentümlicher Weise. — **Ich schreibe euch, Jünglinge, weil ihr den Bösen überwunden habt.** Den Jünglingen liegt sowohl die Macht der Versuchungen seitens der Welt in ihnen und um sie, als auch frische Kraft und Mut nahe zum Kampf und Siege über den Bösen, τὸν πονηρὸν, den Teufel, nach dem Sprachgebrauch des Neuen Testaments (Matth. 13, 19; cl. 28. 38 f.; Eph. 6, 16) und des Briefes (3, 12; 5, 18 f.). Πονηρός, von πόνος, ist Gegensatz von χορηστικός, bezeichnet den Augenichts, die konkrete Erscheinung eines κακός, weist auf widerwärtigen, abstoßenden Charakter. Vergl. zu 3, 8. Viris fortibus et robustis tribuitur supra fortissimum et robustissimum victoria (Carpzov). Aber es ist nicht mit Bengel zu beschränken: insigne quoddam specimen virtutis a juvenibus, quibus scribit, exhibitum, ejusmodi erat constantia confessionis in persecutione Domitiani, itemque reditus juvenis illius, quem apostolus summa mansuetudine a latrocinio ad poenitentiam reduxit, suavissime descriptus a Clemente Al. lib. quis dives salv. c. 42, ab Eusebio l. 3 H. E. c. 23 et a Chrysostomo Paraen. I ad Theodorum lapsus cap. 11. Daran kann man denken, aber es ist im weitesten Umfange zu nehmen. Was nun Johannes allen, den τέκνοις, sagt, daß die Sünden vergeben sind, gilt zwar allen, und es gilt auch nicht ausschließlich den älteren, daß sie den Herrn erkannt, oder ausschließlich den jüngeren, daß sie den Bösen überwunden haben. Es kann sein, daß Väter noch in eben errungenem Siege stehen, und Jünglinge tiefere Erkenntnis gewonnen haben; aber neben jener allgemeinen Wahrheit von der Sündenvergebung sind jene besonderen Aussagen doch treffend an die einzelnen Gruppen verteilt und nur auf jener allgemeinen möglich und wirklich. „Die christliche Lebenswahrheit ist wesentlich eine: nach welcher Seite hin auch ihr Reichthum entfaltet, auf wie mannigfaltige Verhältnisse sie auch bezogen wird, alle diese verschiedenen Mahnungen und Lehren sind doch immer wie aus einem Gusse, auf einem Grunde ruhend, von einem Geiste beseelt“ (Düsterdieck). Aber Johannes hat für die ganze Gemeinde, wie für die einzelnen Gruppen und einzelnen ein besonderes Wort, ein treffend Wort. — Die zweite Reihe 13c — 14. **Ich habe euch, Söhnelein, geschrieben, weil ihr den Vater erkannt habt.** Den Vater erkennen,

das ist Gott als den Vater erkennen, in die Friedensgedanken Seines Herzens über uns, in die heilige Liebe, die Sein Wesen ist, tiefere Blicke thun; das ist nur im vertrauteren Verkehr mit Ihm, den Er eröffnet mit der Sündenvergebung und Versöhnung, möglich. Das Kind mit seinem kindlichen Wesen und Sinn, der Demut, der Anhänglichkeit, der Strenge, der sich sagen lassens, der Empfänglichkeit, ist Gott näher als Erwachsene; hier gilt auch: Werdet, wie die Kinder (Matth. 18, 3)! Leicht erkennt sich, daß hier die Parallele zu dem: weil euch die Sünden vergeben sind, gegeben ist: Kindchaftsverhältnis und Gabe der Sündenvergebung sind in und mit einander, mehr als nur korrelat. Ganz dasselbe, was zuvor, schreibt er nun den Vätern: **Ich habe euch, Väter, geschrieben, weil ihr erkannt habt Den, der von Anfang ist.** Es kommt ihm nicht darauf an, nur anderes zu schreiben; er hat ja richtig das Wort geteilt. **Ich habe euch, Jünglinge, geschrieben, weil ihr stark seid und das Wort Gottes in euch bleibt und ihr den Bösen überwunden habt.** Bengel: alii juvenes corpore, vos fide. Matth. 12, 29; Luk. 11, 21 f.; Ebr. 11, 34. Es ist die Stärke des Geistes zum Kampfe und zum Siege, die Stärke am Geiste, dem eignen und vom Geiste Gottes, dem heiligen, eine Gabe von oben durch und mit der Kindchaft und der Sündenvergebung. Die ἀγγελία (1, 5) mit der ἀλήθεια (1, 6. 8; 2, 4) in dem Worte Gottes (1, 10; 2, 5. 7) schafft und bewegt diese Lebenskraft und solchen Lebensmut zum Kampfe. Daher zu dem ἰσχυροὶ ἐστε gleich hinzugefügt ist: καὶ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει. Unter ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ist also nicht Christus zu verstehen, der freilich Kern und Stern dieses Wortes ist. Das Gotteswort mit seinen ewigen Kräften muß nicht bloß an sie gebracht, sondern in sie eingeדרungen sein und in ihnen bleiben, dann geschieht's: καὶ νενικήκατε τὸν πονηρὸν. Die Stärke hat ihren Grund im Worte Gottes und in demselben ruht, wenn's bleibt (μένει), die Thatsache des Siegs über den Teufel; die entscheidende Schlacht hat natürlich Christus geschlagen, aber die Seinen müssen den Kampf fortsetzen und sollen und können nach Christi Siege auch in ihrem Herzen und Lebenskreise weitere Siege erringen. Vergl. Joh. 16, 33. — Sieht man auf die vorstehenden Sätze, die das Schreiben und Geschriebenen begründen, zurück, so ergibt sich zur Charakteristik der Leser, daß sie ein nicht geringes Maß von christlicher Erkenntnis und Tüchtigkeit besitzen, und zur Charakteristik der Schriften, welche gemeint sind, daß sie solchen Grad christlicher

Bildung voraussetzen. Man wird daher recht wohl an diesen Brief und das Evangelium denken, aber nicht mit Ervard sagen dürfen, die Evangelienchrift sei für die Kleinen (*παιδια*) genießbare und liebliche Speise, der Brief könne nur von den Erwachsenen verstanden werden. — Nun ist eine wichtige und sichere Grundlage für die nachfolgenden Warnungen und Ermahnungen gegeben (Luther, S. Schmid, Episcopiuss, Bengel, Lücke, de Wette, Düsterdieck, Jelsf u. a.): euch ist so viel gegeben, gelungen und zu teil geworden, geht nicht wieder ab und zurück! Ihr steht in der Gemeinschaft des Lebens mit Gott, löst sie nicht auf!

5. Die Warnung. V. 15a: **Habt nicht lieb die Welt, aber auch nicht, was in der Welt ist.** Von dem Verständnis dessen, was mit *ὁ κόσμος* gemeint ist, hängt die richtige Erklärung des Ganzen ab. Das Wort *κόσμος* bezeichnet nach Suidas: *ἐνπρόπειαν, τὸ πᾶν, τάξιν, τὸ πλῆθος*, oder nach Hesychius *κόσμος* und dann das schöne Weltgebäude. Quem *κόσμον* Graeci nomine ornamenti appellaverunt, eum nos a perfecta absolutaque elegantia mundum (Plinius H. N. 2, 3). Vom Weltgebäude brauchen die Septuag. das Wort *κόσμος* genau genommen an keiner Stelle. Vergl. Cremer, Bibl. theol. Wörterb. der neutestamentl. Gräzität, 3. Aufl. S. 463—467. Im Neuen Testament kommen alle Bedeutungen vor, 1 Petr. 3, 3 ist's = *ἐνπρόπειαν, τάξιν*, Apostelg. 17, 24; Joh. 21, 25; 17, 5. 24; Matth. 24, 21; Offenb. 13, 8; 17, 8 = *τὸ πᾶν*, namentlich bei Johannes 1, 9; 11, 9; 18, 36; 1 Joh. 2, 2; 4, 1. 3. 9. 14 = die irdische Schöpfung, zumal der Menschenwelt (Düsterdieck), Joh. 12, 19 = *τὸ πλῆθος*. Der Unterschied nun von *οὗτος ὁ κόσμος* = *τὰ κάτω* und von *τὰ ἄνω* (Joh. 8, 23), welcher zugleich ein Gegensatz beider ist, läßt im *κόσμος* das ganze gottwidrige Reich der Sünde und des Todes unter seinem Fürsten, dem Satan, bezeichnen, insbesondere die von Gott abgefallene, Gott entfremdete Menschenwelt (Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11; 1 Joh. 4, 4; 5, 19; 2 Kor. 4, 4; Eph. 6, 11 f.). Dabei ist nicht die geringste Spur von Dualismus. Denn der *κόσμος* ist ursprünglich (Gen. 1, 31) sehr gut geschaffen von Gott (Joh. 1, 3. 10), aber böse geworden, und ist Gegenstand der Erlöserliebe (Joh. 3, 16; 1 Joh. 2, 2; 4, 14), so daß Kinder der Welt zu Gotteskindern werden im Glauben an Christus und Sein Wort (Joh. 1, 12; 12, 45—50); es gibt keinen Menschen, der nicht zuerst Fleisch vom Fleische geboren wäre und doch, Geist vom Geiste geboren, Gottes-

kind werden könnte und sollte (Joh. 3, 6; 1 Joh. 3, 9. 14). Aber es ist der Inbegriff dieses irdischen Reiches des Bösen bald mehr real von der irdischen Sphäre überhaupt, bald mehr personal von der sündigen, in der Sünde beharrenden Menschenwelt gesagt und beide Auffassungen spielen oft und leicht ineinander hinüber. Die vorliegende Stelle wird dem neutestamentlichen Sprachgebrauch folgen und es muß „als Norm gelten, daß der Ausdruck *κόσμος* in allen drei innig verbundenen Versen eigentlich dasselbe bedeute“ (Düsterdieck). Man darf nicht mit a Lapide sagen: omnibus hisce modis (drei verschiedene Auffassungen: homines mundani, orbis sublunaris, ipsa mundana vita vel concupiscentia) mundus hic accipi potest et Johannes nunc ad unum, nunc ad alterum respicit; ludit enim in voce mundus. Anhaltspunkte zur Erklärung, die unsere Stelle gibt, sind: der *κόσμος* ist Gegensatz von Gott, ist ein Ganzes mit mancherlei Teilen und Gliedern, ist leicht Gegenstand der Liebe, hat in sich ein Leben, aber es fehlt das Bleibende, das Bestehen. Es ist daher offenbar die irdische, insbesondere von der Menschenwelt erfüllte, Gott widerstrebende Lebenssphäre, deren reale Seite mit der personalen wechselnd hervortritt oder in eins zusammenläuft; bei den Dingen werden wir nicht an Bäume, Berge, Blumen und Sterne, sondern an alles das zu denken haben, was zur Menschenwelt gehört, wie Stand und Würden, Güter und Gaben des Geistes und Leibes und dergleichen (ähnlich Jelsf). Demnach wird der *κόσμος* nicht als Inbegriff der vergänglichen Creaturen, soweit sie natürliche Dinge sind, gesagt werden können, wie Lücke (Inbegriff aller sinnlichen, die sinnliche Lust erregenden Erscheinungen), auf dessen Seite de Wette, Brückner zu rechnen sind, oder J. Lange (systema totius mundi), Neander (die Welt und die weltlichen Dinge) u. a. thun. Aber ebensowenig darf man unter *κόσμος* geradezu das Böse von der Welt verstehen, wie die Griechen (*ἡ κοσμητὴ γλήχρονία καὶ διάγρησις*), Luther (= die Gottlosigkeit selbst, der menschliche Affekt, nach welchem ein Mensch nicht den wahren Gebrauch der Creaturen hat), Calvin (omne genus corruptelae et malorum omnium abyssum), Morus (malum morale), Semler (vulgata consuetudo hominum, res corporeas unice appetentium), Erdmann (totus complexus et ambitus mali), Ervard (die Arten sündlichen Treibens, Sinnes, Gebarens unter *τὰ ἐν τῷ κόσμῳ* verstehend). Endlich wird man den Umfang des *κόσμος* nicht auf „die heidnische

Welt" (Lange), „den Haufen der gewöhnlichen Menschen" (Dekumen: ὁ σὺμμετος ὄχλος, Galov: homines dediti rebus hujus mundi), „den größeren Teil der Menschen" (Grotius: humanum genus secundum partem majorem, quae in malis actionibus versatur), „auf denjenigen Teil der Welt, welchen die Antichristen ausmachen" (Sozin) beschränken dürfen. Vergl. Huther und Düsterdieck ad h. 1. Haupt, dem oft die Schärfe und die Umsicht des Denkens fehlt, sagt: „der κόσμος wird zum κόσμος durch die sich in ihm manifestierende σκοτία" und fügt hinzu: dem κόσμος gehört also nicht bloß die Menschenwelt an. — Während nun Johannes dem Herrn nach zur Liebe treibt, spricht er trotz 3, 16: οὕτως ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, hier: μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον. Es ist ein Unterschied, ob der über der Welt ist, der Herr, der Erlöser und Heiland, liebt, oder ein Mensch, der zur Welt gehört, erlösungsbedürftig, wenn auch erlösungsfähig. Lieben heißt sich hingeben; Gott gibt sich hin, um zu erlösen, zu überwinden, herrlich zu machen; die Kreatur kann sich der Welt nur hingeben, sich zu verlieren, mit fortgerissen, selbst hingenommen zu werden. Der Kreatur ist verboten, ein inneres Gemeinschaftsleben oder eine tiefere Lebensgemeinschaft mit der von Gott abgefallenen Menschheitsphäre einzugehen. Der Schöpfer thut das, um herauszuretten, wer sich erfassen läßt von Ihm. — *Μηδέ* = aber auch nicht, oder auch nicht einmal. Der Apostel unterscheidet also scharf τὸν κόσμον und τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, das Ganze, Allgemeine und das Einzelne, Besondere. Ihr sollt auch nicht nur ein Einzelnes des κόσμος lieb haben; mag den einen dieses, den andern jenes fesseln, das bleibt sich gleich; da ist Liebe zur Welt, wo Liebe zum Einzelnen, oder auch einem Einzelnen in der Welt ist, sei's Gold der Erde, das seinen Wert hat unter den Menschen, oder Weisheit der Menschen, oder Ehre vor den Leuten, oder Macht und Herrschaft, oder nur Einfluß in geringem Grade und Kreise. — Offenbar ist diese Warnung an alle gerichtet, πατέρες und νεανίσκοι. Omnibus haec generaliter, ecclesiae filiis scribit (Weda). Es ist nicht bloß den Kindern (Dekumenius) gesagt; παιδία und νεανία meint ja die ganze Gemeinde (siehe oben); aber auch nicht bloß für die Jünglinge (Wengel, Sander, Besser) geschrieben, wenn auch auf diese letzte Anrede es folgt. Gleich der folgende Satz, der ganz allgemein ist, fordert ebenso wie der Sinn dieser Warnung, sie als für alle gegeben anzunehmen.

6. Die Begründung. 2. 15b—17. Er-

ster Grund. 2. 15b und 16. **So jemand die Welt lieb hat, so ist die Liebe des Vaters nicht in ihm.** Unum cor duos tam sibi adversarios amores non capit (Weda); contraria non sunt simul (Wengel). Da der κόσμος Objekt der Liebe ist, es sich um Liebe zur Welt handelt und um des Menschen Herz, das lieb hat, ist natürlich ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς Liebe zum Vater. Liebe Gottes des Vaters schließt ja eben die Liebe zur Welt nicht aus (Joh. 3, 16). Es kann daher ebensowenig mit Wengel amor Patris erga suos et filialis erga Patrem verstanden werden, als mit Luther (Walch IX. S. 1080 ff.), Galov, Rothe, (der allerdings mit Wengel in seinen Abendandachten beides zusammenfaßt, wenn er sagt: Welch ein Zustand! Gott nicht lieben, nicht lieben können — wir können uns nicht von Gott lieben lassen), Haupt, Reuß, Gottes Liebe zu uns, oder mit Sozin die caritas, quam Pater praescribit. Es handelt sich hier um denselben Gegensatz, wie Matth. 6, 24: θεὸς und μαμωνᾶ δουλεύειν, Röm. 8, 5 (σὰρξ und πνεῦμα), 7 (φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν), 2 Kor. 6, 15 (Χριστός und Βελίαρ). Jak. 4, 4: ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ, und in diesem Brief, 1, 5: φῶς und σκοτία. So ist die Warnung vor der Weltliebe begründet: mit Liebe zur Welt kann keine Liebe zu Gott als dem Vater bestehen; Gottes Kindschaft wird nicht bewahrt, wo Liebe zur Welt ist. Das erläutert ausführlich 2. 16: **Welt alles, was in der Welt ist, die Lust des Fleisches und die Lust der Augen und die Hoffart des Lebens, nicht von dem Vater ist, sondern von der Welt ist.** Die Verbindung dieses Satzes mit dem vorigen durch ὅτι (= weil) nötig, auf πᾶν den Nachdruck zu legen: denn, weil nichts in der Welt, dem κόσμος, ist, was vom Vater ist, so verträgt sich mit der Liebe zur Welt durchaus nicht die Liebe zum Vater. Offenbar ist πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ nicht gleich dem τὰ ἐν τῷ κόσμῳ (2. 15); der Singular weist von der Vereinzlung auf die Einheit: Was in der Welt ist, wird als ein Ganzes, das Einzelne zusammenfassend gedacht. Es handelt sich also nicht um Gegenstände allein, wie alle die annehmen, welche es gleich τὰ ἐν τ. κ. fassen, (so auch Haupt) obwohl Ehrard in der Auslegung richtig auf das Verhalten und dessen Arten eingeht, und Düsterdieck von einer „Umformung der Vorstellung von den Objekten der Weltlust in der Vorstellung von der subjektiven Lust selbst und ihren wesentlichen Darstellungsweisen" redet. Noch weniger ist an Personen zu denken (Weda: omnes mundi dilectores non habent nisi concupis-

centiam). Sehr gut Huther: „Alles, was den Inhalt, d. i. das Wesen des κόσμος bildet, das innere Leben desselben, welches ihn beseelt.“ So auch Zelf. Die Apposition gibt nun an, worin πάν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ besteht, und aus ihr ist wieder zu erkennen, wie dies zu verstehen, um was es sich handelt. Die Apposition weist offenbar auf Lebenserscheinungen in der Menschenwelt: das Ganze, die Summa und Totalität der Lebenserscheinungen in der von Gott abgefallenen Menschenwelt, ist nicht von Gott, ist ohne, wider Gott. Bei der Schwierigkeit der Erklärung der Apposition: ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου wird festzuhalten sein, daß die drei als koordinierte Teile der Rede und der Genitiv bei einem wie bei dem andern aufzufassen ist. Das καὶ stellt die drei Begriffe nebeneinander. Deshalb ist nicht mit Dürsterdieck ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς als Hauptbegriff anzunehmen, dem die ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν und die ἀλαζονεία τοῦ βίου zu subsumieren seien. Das bestätigt die Erklärung der einzelnen Begriffe. Offenbar ist in ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν der Genitiv des Subjekts; es kann nicht sein: Begierde nach den Augen. Man hat daher dreimal den Subjektsgenitiv, gen. originis (so Zelf, Huther). Bei ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς ist der Genitiv des Subjekts, analog dem Begriffe: ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ (Galat. 5, 17) und dem Sprachgebrauch des Neuen Testaments, wo außer 2 Petr. 2, 10 der Genitiv bei ἐπιθυμία stets das Subjekt bezeichnet. Die ἐπιθυμία ist die auf etwas gerichtete, an ihr Objekt sich heftende (ἐπι-) Begierde; das Wort bekommt bei den Griechen, die es als vox media behandeln, seinen sittlichen Charakter vom Objekt, im Neuen Testament vom Subjekt; hier markiert's einen dem Willen Gottes nicht konformen Willen. S. Cremer, Bibl. theol. Wörterb. 3. Auflage, S. 376. Unter σὰρξ wird man aber verstehen müssen, was sonst, wie Eph. 2, 3 (ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς) und 1 Petr. 2, 11 (αἱ σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι) darunter zu verstehen ist, die Begierde, die Lust des Fleisches, wie der Gegensatz von πνεύματι ἄγιοι, ἐν πνεύματι περιπατεῖν es an die Hand gibt. Beschränkungen, wie bei Augustin (desiderium earum rerum, quae pertinent ad carnem, sicut cibus et concubitus et caetera hujusmodi), mit dem Grotius, Baumgarten-Crusius, Sander, Wessert stimmen, oder auf Fleischeslust im engern Sinne (Brückner), oder auf ea, quibus pascentur sensus, qui appellantur fructivi: gustus et tactus (Wengel), oder auf jede Art der Genußsucht (Gerlach), oder gar nur auf

geschlechtliche Genüsse (Erard) — sind nicht kontextgemäß oder mehr oder weniger willkürlich. Nur die durch die koordinierte ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν gebotene Beschränkung ist gerechtfertigt. Es ist dies auch eine ἐπιθυμία und darin gleich der ersten, aber nicht τῆς σαρκὸς, sondern τῶν ὀφθαλμῶν. Es ist diese ἐπιθυμία jener nicht unterzuordnen, wie Lucke, de Wette, Dürsterdieck thun; sie ist jener koordiniert. Aber es wird der Genitiv auch nicht in subjektiver und objektiver Fassung zugleich zu nehmen sein: „das Gelüste der Augen und zugleich das, woran als dem Sinnlichen die Augen sich ergözen“ (Brückner). Die Begierde der Augen ist auf das Sehen gerichtet, also die Begierde zu sehen, und zwar, was eben Gegenstand der Begierde ist. Daher hat Spener Recht, wenn er erklärt: „alle die sündliche Lust, wo man die Freude in dem Sehen selbst sucht.“ Auch Huther: „die Begierde, Unziemliches zu sehen, und das sündliche Behagen, welches der Anblick desselben gewährt.“ Es ist daher nicht zu beschränken auf omnis curiositas in speculaculis, in theatris (Augustin, Reander); auch reicht nicht aus, mit Calvin zu sagen: tam libidinosos aspectus comprehendit, quam vanitatem, quae in pompis et inani splendore vagatur. Auch mit Wengel ist's nicht zu beziehen auf ea, quibus tenentur sensus investigativi, oculus sive visus, auditus et olfactus. Man darf auch nichts hinzusetzen, so daß ein durch den Anblick gewecktes Verlangen nach Besitz (Nickli), oder geradezu πλεονεξία (Luther, Sozin, Grotius, Lorinus, Wolf, Baumgarten-Crusius, Gerlach u. a.) oder gar „die ganze Sphäre der Begierden der Selbstsucht, des Neides und der Habgier, des Hasses und der Rachsucht“ (Erard) zu verstehen sei. So wird willkürlich die Fleischeslust und die Augenlust unterschieden, oder vielmehr vermischt, da unter jener Wollust und unter dieser Habgier, oder umgekehrt verstanden werden. Augen, Sinnenwerkzeuge, sind dem Seelen- und Geistesleben in hervortretender Weise dienende Glieder; hier ist durchsichtig gewordenes Fleisch, dadurch die Dinge und Erscheinungen umher Eindruck machen auf das Seelenleben und die Seele Einsicht gewinnt auf solches. Wie die Schrift das Gras und des Grasses Blume unterscheidet und damit das Fleisch und des Fleisches Herrlichkeit meint (1 Petr. 1, 24; σὰρξ ὡς χόρτος und πάντα ὄξω αὐτῆς ὡς ἄνθος χόρτου), damit aber über das nächste Gebiet des fleischlichen Lebens auf das Lebensgebiet der Seele hinweist, so wird die ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς und die ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν

sich so unterscheiden lassen, daß jene die unmittelbare, rein sinnliche, diese die seelisch vermittelte, schon auf das geistige Lebensgebiet weisende Begierde markiert (ähnlich Haupt, Jelf). Man beachte, daß in der petriniſchen Stelle sich anschließt: τὸ δὲ ὄμμα τοῦ Θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα, und fast ganz so Johannes hier beifügt, B. 17: ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ μένει εἰς αἰῶνα. Demnach umfaßt jene alle Begierden des Besitzes und des Genusses, Habſucht und Wolluſt, in gemeiner oder feiner Weise, diese aber die Begierde, welche im geſelligen Verkehr und den Erscheinungen der geſelligen Freuden, in Werken der Kunst, bis herab zu den rohen Ausbrüchen der feiernden Freude Befriedigung verlangt, ſucht, ſündet. Daran ſchließt sich als drittes καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου. Während mit der ἐπιθυμία zweimal auf den Erwerb gewieſen iſt, wird hier auf die Verwendung Bezug genommen. Vergl. auch Frommann S. 270 ff. Das Subſtantiv findet ſich im Neuen Testamente nur Jak. 4, 16: ἐν ταῖς ἀλαζονείαις ἡμῶν, und das Adjektiv Röm. 1, 30 nach, 2 Tim. 3, 2 vor ἡπερήφανος. Bei den Klaffſtern bezeichnet's Übermut und Prahlerei mit der Nebenbedeutung des Unwahren, Großthueri über Stand und Vermögen. Bei Jakobus ſind offenbar die Ausbrüche des Übermuts zu verſtehen, der das Eitle und Nichtige des irdiſchen Glücks überſieht und prahlend darauf ſich verläßt. Der ἀλαζόν iſt der eitle Prahler, über den und mit dem man wohl lächeln kann, der ἡπερήφανος der hochmütige Menſch, der ärgerlich iſt und kränkt; jener im franzöſiſchen, dieſer im engliſchen Volkscharakter erkennbar. Der Genitiv, τοῦ βίου, des Lebens, und zwar nach ſeiner Nahrung und Notdurft, wie aus 3, 17; Mark. 12, 44; Luk. 8, 14, 43; 15, 12, 30; 21, 4; 2 Tim. 2, 4 erkennbar iſt, da es mitunter geradezu Vermögen bezeichnet, bezeichnet die Seite, an welcher der prahleriſche Übermut hervortritt und hervorzutreten pflegt, ſowohl wo geringer oder reichlicher Überfluß iſt, als wo ſolcher begehrt und der Mangel verdeckt iſt oder wird; gerade mit Leibes Nahrung und Notdurft verbindet ſich und wird getrieben prahlender Übermut. Auguſtin: jactare se vult in honoribus, magnus sibi videtur, sive de divitiis, sive de aliqua potentia. Bengel: ut velit quam plurimus esse in victu, cultu, apparatu, suppellectili, aedificiis, praediis, famulatio, clientibus, jumentis, muneribus etc. Apoc. 18, 12 sequi. Chrysostomus l. c. appellat τὸν τῶγον τὸν βιωτικὸν et τὴν καρτασιωτικὸν βίου. Beispiele ſind: 1 Moſ. 11, 2—4; 1 Chron. 22, 1 ff.; Predig. 2, 1 ff.; Ezech. 28, 12—19; Dan.

4, 27; Offenb. 17, 4—6; 18, 4—7. So Lücke, Sander, Besser, Huther, Jelf in ſeiner klarer, Haupt in dialektiſch mangelhafter Begriffsbeſtimmung, auch Neander, Gerlach, Dürſterdieck gehören hierher. Daher iſt es nicht richtig, hier nur an den Ehrgeiz, superbia, ambitio (Cyrill, Sozin, Rothe u. a.) zu denken, oder nur an Luxus (Ebrard). — Mit Bengel iſt feſtzuhalten: Non coincidunt cum his tribus tria vitia cardinalia, voluptas, avaritia, superbia; sed tamen in his continentur. Die Annahme, in dieſer Dreieheit die vollſtändige Angabe der Erscheinungsformen des Böſen zu haben, iſt traditionell geworden und geht ſoweit, daß nach Auguſtin Beda ſagte: per haec tria tantum cupiditas humana tentatur; per haec tria Adam tentatus est et victus; per haec tentatus est Christus et vicit. Hat doch a Lapide in ihnen den Gegenſatz gegen die drei Perſonen der heiligen Trinität gefunden und als Gegenbild die drei primariae virtutes, continentia, caritas, humilitas angenommen. Dem ſind unter verſchiedenen Modifikationen die meiſten praktiſchen Ausleger gefolgt. Auch Paſcal (Pensées 28, 55): libido sentiendi, sciendi, dominandi. Mit Recht hat Lücke entſchieden dagegen gekämpft und behauptet, es ſei nicht die Rede von Hauptlaſtern, ſondern von Hauptformen (Brücker: Hauptrichtungen) des weltlichen Sinnes. Dieſe ſtehen in einem innern Verhältniß zu einander, wie Bengel bemerkt: etiam ii, qui arrogantiam vitae non amant, tamen concupiscentiam oculorum sectari possunt, et qui hanc superarunt, tamen concupiscentiam carnis persaepe retinent; haec enim profundissima et communissima, apud minores, medioximos et potentes; apud eos etiam, qui abnegationem sui colere videntur; et rursum, nisi vincatur, ab ea facile progreditur homo ad concupiscentiam oculorum, ubi materiam habet, et ab hac ad superbia vitae, ubi facultatem habet; tertioque includitur secundum, secundo primum. So iſt der Ehrgeiz ἐπιθυμία τῆς σαρκός, ſoweit er nur hervorragen will über andere, und iſt ἐπιθυμία τὸν ὀφθαλμῶν, ſoweit ihm an Anerkennung und Anerkennungszeichen liegt, und iſt ἀλαζονεία τοῦ βίου, in dem er ſeiner Stellung und ſeines Vermögens gewiß ſich gehen läßt, und in jeder Form gibt's Grade der Intenſivität und der Roheit. So iſt's mit dem Geldgeiz auch und mit der Wolluſt oder Wohlſtuft. Vollſtändigkeit der Erscheinungsformen oder Richtungen des Böſen iſt hier keineswegs gegeben. Die Liebſeligkeit, von der vorher die Rede war

(2—11), und die Lügenhaftigkeit, davon nachher (18—20) die Rede ist, hängen wohl hiermit zusammen, sind aber nicht darin enthalten und bezeichnet. Daher Luther, dem Sander folgt, mit Recht bemerkt: „folgende drei Stücke sind nicht vom Vater: 1) der Haß der Brüder, 2) die drei Götzen der Welt, 3) falsche und verführerische Lehre.“ — Mit dem *ἐκ πατρὸς, ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι* wird der Ursprung bezeichnet, und damit auf Gleichartigkeit, Zusammengehörigkeit und den Zusammenhang hingewiesen. Das ist ja eben die tiefere Wahrheit, daß vor Gott nichts gilt als Sein eigen Bild; von Ihm muß stammen, was aus Ihn gerichtet sein, zu Ihm gehören, mit Ihm verbunden bleiben soll und kann. 2, 29; 3, 7 ff.; 4, 2 ff. 7 ff.; 5, 1 ff.; Joh. 8, 44. So Düsterdieck, Huther Erhard, gegen de Wette, der nur die zweite Seite hierbei festhält und nicht den Ursprung. Der Gegensatz, durch das wiederholte *ἐστίν* verstärkt, ist nicht vom Vater, sondern ist von der Welt, hebt mit eigentümlicher Schärfe die Welt als Quelle des gottlosen Wesens hervor. Die Welt kann nichts leiden, was nicht von ihr stammt und zu ihr gehört. So stehen also Gott und Welt gerade hier unversöhnlich wider einander, keiner weicht und kann nachgeben. Aber — der zweite Grund. B. 17: **Und die Welt vergeht und ihre Lust; wer aber den Willen Gottes thut, bleibt in Ewigkeit.** Die Welt kann nur in demselben Sinn wie eben zuvor genommen werden: die von Gott abgefallene, Ihm widerstrebende Menschenwelt, die eine Macht ist und als Macht vielen imponiert, auch Großes leistet und hat. Aber von ihr gilt, was von der *σκοτία* B. 8 galt: *παράγεται*, sie vergeht, sie ist im Vergehen, Verschwinden begriffen (vergl. Zelf). Man hat es nicht bloß von der im künftigen Gerichte zu vernichtenden vergänglichen Welt zu nehmen (Veda: transibit), aber auch nicht als Ausdruck des Bewußtseins der nahen Wiederkunft Christi und des damit verbundenen Gerichts über den *κόσμος* (Luther mit Bezug auf B. 8 und 18: *ἐσχάτη ὥρα*). Es ist wirklich das fort und fort eigentümliche Wesen und Geschick (Dekumen: *τὰ κοσμικὰ ἐπιθυμῆματα οὐκ ἔχει τὸ μένον τε καὶ ἔστος, ἀλλὰ παράγεται τὰ δὲ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ διαρκῆ καὶ διαωριζόμενα*, Düsterdieck: wegen ihrer Gottentfremdung dem „Vergehen“ verfallen, im Tode) der Welt. Der Gegensatz *μένει* bestätigt und fordert diese Auffassung. Beides ist zusammenzufassen: der Welt geht's nach ihrer Art, und der Welt Art stimmt zu ihrem Vergang. Und wie sie, vergeht auch ihre Lust, die Lust, die ihr innewohnt,

von ihr ausgeht, sie beherrscht. Daher ist *αὐτοῦ* Genitiv des Subjekts, wie die meisten Ausleger annehmen (auch Zelf, Haupt, Keuß); es kann nicht sein Lust nach ihr, an ihr, als wäre *αὐτοῦ* gen. objecti (Lücke, Meander, Sander, Besser u. a.). Rothe schwankt. Freilich bezieht sich die Lust der Welt auch auf die Welt und die Dinge und Erscheinungen in ihr und nicht auf Gott und Güter Seines Reiches. Vergeht, als dem Tode gehörig, das Ganze, die Welt, dann auch das einzelne Leben in ihr, die einzelnen Lebenserscheinungen und Lebenserweisungen in den Individuen. Damit wird die Liebe zur Welt, das *ἀγαπᾶν τὸν κόσμον*, einem gründlich verleidet. Wer will das doch Verwesende, dem Tode Verfallende, immer Unterliegende als Gegenstand seiner Liebe fassen und halten? — Mit *ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ* ist nicht bloß ein Gegensatz gegeben, sondern gesagt, daß die *ἐπιθυμία τοῦ κόσμου* Gottes Willen nicht thut, daß die *ἀγάπη τοῦ πατρὸς* sich beweist und erkennbar macht in dem *ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*, wie B. 3 ff. auseinandergesetzt ist, das Kind es nicht leicht nimmt mit des Vaters Willen, denn der Vater ist Gott. Von Solchem gilt: *μένει εἰς τὸν αἰῶνα*, Gegensatz von *παράγεται*, er bleibt also in die Ewigkeit hinein des unvergänglichen, seligen Lebens teilhaftig und gewiß; erlöst vom *θάνατος*, der *σκοτία*, gewinnt er *ἠὲν αἰῶνος*. Dieser Gegensatz weist darauf hin, daß das *παράγεται* der Welt einmal zum Schluß kommt und diese nicht mehr sein wird. Ganz singular und willkürlich ist die Meinung Erhard's, der *αἰὼν* sei der „Aeon, der mit der sichtbaren Aufrichtung des Reiches Christi auf Erden in Herrlichkeit beginnen wird“, also: er bleibt bis dahin, „wird den Sieg des Reiches Christi sehen dürfen.“ — Merkwürdig ist noch ein Zusatz in lateinischen Übersetzungen: *quomodo (et) deus manet in aeternum*; aber bei Hieronymus nicht.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Die Gabe der Sündenvergebung (B. 12), welche zugleich Gabe der Kindschaft bei Gott ist (B. 13c), schafft ein Verhältnis, das sich bewähren muß im entsprechenden Verhalten, auf dem Wege der Heiligung. Gott hat die Initiative ergriffen, der Mensch muß aber das ergreifen und fest halten und bewahren und bewähren im Streben nach tieferer Erkenntnis und im Ringen nach des Sieges Frieden. Auf der Gabe der Sündenvergebung und der Gabe der Kindschaft bei dem Vater ruht alle tiefere Erkenntnis Jesu Christi und der siegreiche

Kampf wider den Satan und der Genuß der Früchte des Sieges. In der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne ist Leben, Licht, Vergebung, Wahrheit, Weisheit und Verständnis, Sieg über Welt und Teufel gegeben. Christi Sieg (Joh. 16, 33) ist Voraussetzung wahrer Siege und in diesen will jener seine Fortsetzung haben. Auf die hohen Gerechtfame des Christenstandes und dessen Rechte gründet Johannes die Pflichten der Gemeindeglieder: er macht die Dankbarkeit zum Prinzip der Ethik.

2. Die Friedensarbeit des Sichversenkens und Verstehens bei den Männern ist nur nach den Kämpfen und Siegen der Jünglinge zu erwarten und von Erfolg; nicht ohne starke Lauterkeit und Reinheit des Gemüths kommt's zu klarer Einsicht und tieferem Verständnis der Herrlichkeit Christi, Seiner Person, Seines Worts und Seines Werks. Rechte Erkenntnis setzt Leben in Gemeinschaft mit dem Erkannten voraus und ist doch auch etwas Lebendiges, nicht bloß dogmatische Formel (über Christi Person). Nur Bekämpfung des Satans hilft zur Erkenntnis der ewigen Herrlichkeit Christi.

3. Der *κόσμος* ist Gott geradezu entgegengesetzt, und ein Menschenherz vermag nicht Liebe zur Welt und zum Vater in sich zu vereinen; diese kann vor jener nicht aufkommen, oder jene muß überwinden und verschwindend dieser, im Wachstum begriffenen, weichen. Wo Leben aus Gott ist, mag noch Welt sein, aber als gebrochene, mehr und mehr verschwindende, als ein Nest, der vor der völliger werdenden Erkenntnis und Freude zurückweicht. Das weltliche und das göttliche Leben sind zwei entgegengesetzte, nicht bloß verschiedene, sondern unvereinbare und einander aufhebende Richtungen.

4. Aber nicht räumlich ist die Welt zu fliehen, sondern ethisch zu meiden.

5. Die unendliche Erhabenheit des Göttlichen über dem Weltlichen ist an der Vergänglichkeit der Welt zu erkennen. Hier ist „ein Durchblick durch den ganzen Prozeß der Weltgeschichte, wie der Gottesliebe, eröffnet, bis zum Ende hin“ (Düster dieck), und zugleich ein Einblick in die Einzelbiographie.

6. Wer sich von Gott geschieden, Ihm entfremdet erhält, verfällt dem Tode; die Welt hat in Liebe zu sich selber den Tod in sich. Nur wer den Vater liebt, hat das Leben; aber den Vater liebt nur, wer Sein Wort hat und hält in rechter Treue. Es ist aber kein ewiges Reich des Bösen, keine prinzipiell-dualistische Prädisposition für das Böse, sondern nur ein

gewordener Zustand, aus dem erlöst werden kann und soll jeder, der nicht widerstrebt.

Somiletische Andeutungen.

Die Gabe der Sündenvergebung stellt die Aufgabe zum Kampf wider den Verderber und zur Erkenntnis des Heilandes. — Die Gabe der Sündenvergebung ist die Kinderschaft bei Gott und Erkenntnis des Vaters. — Die Heilige Schrift weist zuerst in die Sündenkenntnis, dann zum Kampf wider und zum Sieg über den Bösen, und endlich zur Erkenntnis des Gottmenschen. — Die Heilige Schrift wendet sich zuerst an Kinder, nämlich Gotteskinder; Gottes Wort ist ja des Vaters Wort an Seine Kinder; Gottes Wort nennt alle, die es anredet, Kinder, weil Er für alle Vater ist. — Jünglinge und Väter kommen nicht über diese Kinderschaft hinaus; kein Lebensalter kann oder darf mehr sein, oder haben wollen als Kinderschaft vor Gott. — Die Lebenswahrheit des Evangeliums ist nur eine, aus einem Geiste, auf einem Grunde, in einem Geiste, wirkt aber wie die Sonne nach allen Seiten ihre erleuchtenden und belebenden Strahlen; weg mit allem falschen Individualisieren und allem trockenen Moralisieren! — Wer nicht die Welt als Gegenstand der Erlösung in Gott liebt zu ihrem Heil, der liebt sie nur ohne Gott zu seinem eigenen Verderben. — Die Welt, die du lieb hast, wirkt mehr auf dich zurück, als du auf sie wirken kannst; du wirkst eher weltlich durch sie, als sie christlich durch dich. — Fliehe die Welt nicht, aber liebe sie nicht; fürchte dich nicht vor ihr, aber vor der Liebe zu ihr. — Bodemer: Zwölf römische Kaiser hat Johannes der Apostel überlebt; auf jeden dieser Herren der Welt hatte man große Hoffnungen gebaut, und diese waren bei den Besten zu Schanden geworden; statt Wunden zu heilen, schlugen sie Wunden; viele nahmen ein elendes Ende. —

Gerjon: Amor habet vim uniendi: si terram amas, terrenus es; si deum, divinus. — Spener: Jegliches Alter soll die von Natur habende Gabe (bei den Alten Verstand, bei den Jünglingen Kraft, bei den Kindern Einfalt) anwenden zu dem Wachstum des Lebens. — Das Wort Gottes kommt nicht nur zu uns, sondern bleibt auch in uns, ist also kein toter oder vorbeigehender Schall. — Was nicht ewig bleibt, ist unerer Liebe nicht würdig; denn wir sind von Gott zu ewigen Dingen geschaffen, gesetzt und berufen. — Starke: Ist gleich der Teufel einmal überwunden, er kommt wieder. Ist gleich ein Kampf, ein Streit wohl ausgerichtet, das macht's noch nicht. — D betrogene Seelen, die da meinen, es stehe in ihrem Stande frei, die Welt nach ihrem Gefallen zu gebrauchen, weltlich und fleischlich zu leben, und dabei doch gute Christen zu sein. — Ihr Christen, wollt ihr den Vater lieben, so müßt ihr euch befehligen, mit des Leibes Nothdurft zufrieden zu sein, eure Augen im Zaum zu halten und euer Leben in Einfalt zu führen. — Die Welt und ihre Lust geht schnell vorbei, wie ein Pfeil vorbeifliegt, ein Rauch verweht, ein Strom dahinfließt, ein Vogel dahinfliegt, ein Schall aufhört. — Den Willen Gottes wissen ist gut, aber nicht genug; thun

müssen wir ihn in Gottes Kraft, mit allem Fleiß, zu aller Zeit, in allen Dingen, wollen wir bleiben in Ewigkeit. — Es ist eine große Gnade Gottes, daß Derselbe unser weniges unvollkommenes Thun, da es mit kindlichem Herzen geschieht, gleichwohl für ein Thun Seines Willens aufnimmt. — **Krieg:** Die Welt weiß jeden an seiner eignen Lust anzufassen. — **Augen, Sinne, Glieder, Nahrung und Notdurst des Lebens** sind freilich vom Vater, aber zu ganz etwas anderm gewidmet. Der Dienst der Ungerechtigkeit, in der nun die Welt alles dahinhinreißt, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt. — **Heubner:** Väter sind die geistig erwachsenen, die reifen Christen; sie haben Christum, den Sohn Gottes aus eignr Erfahrung erkannt, Seine Kraft an sich erprobt, oder: Er hat in ihnen volle Gestalt gewonnen (Eph. 4, 13; 1 Theß. 2, 7, 11; Ebr. 5, 14). Das Bild Christi fängt im Kindesalter schwach, zart an, es wächst im Jünglingsalter fort, erlangt aber erst im männlichen Alter seine volle Klarheit mit aufgedecktem Angesicht. Höher kann's kein Streiter bringen: Christus und Seine Erkenntnis übersteigt alle Vollkommenheit. Es sind Seelen, die vorlängst Vergebung und Reinigung ihrer Sünden erlangt, den Bösewicht längst überwunden, schwere Proben und Kämpfe bestanden haben, in der Überwindung mit Christo zu gleichem Tode gepflanzt sind, Seiner Auferstehung Kraft erfahren haben. Als Väter stehen sie in den geistlichen Zeugungskraften. Sie sind der alte Wein, der milde ist. Sie heißen *τέλειοι*, sind die nächsten Freunde des Herrn, Seine Vertrauten, die aber immer in Demut wandeln, ihren kindlichen Sinn nie ablegen. Das Gefühl der Erlösung in Christo, wahre Geistesarmut, freiwillige, beständige Selbstentäußerung, starke Liebe sind ihre Merkzeichen. Sie können aber immer noch Belehrung und Vorsicht brauchen. „Ein Alter hatte im Kampfe 39 Jahre gesiegt, und wurde — im 40. überwunden.“ Sie haben in senectute contra senectutem zu kämpfen. Sie machen wenig Worte, sind in Werken. Sie stehen in unverrückter Fürbitte für das ganze Volk Gottes, sammeln Schätze für die Kinder (2 Kor. 12, 14). Sie haben sich aber sehr zu hüten, daß sie sich nicht eine Autorität und Gewalt anmaßen, nach der sie präbendieren, daß alle blindlings, unbedingt ihnen folgen und beistimmen sollen; wie sie darauf verfallen, hören sie auf Väter zu sein und werden Zerstörer des Christusgeistes in den Kindern. — Jünglinge sind die, die noch in den Jahren des Kampfes stehen, die meisten Angriffe vom Fleisch, von der Welt und vom Satan zu fürchten haben; sie sollen schon die bessere Lust zu schmecken angefangen haben und den Satan überwinden. Daher sind sie immer zum Streit gerüstet. Wer ein rechtes Kind Gottes geworden, darf nicht fürs Jünglingsalter sorgen: kann jemand seiner Länge eine Elle zusetzen, ob er gleich darum sorget? Wer nur hält, was er hat, dem wird mehr gegeben: das Wachsen geht unvermerkt vor sich (Mark. 4, 28). Es soll in ihnen der Geist der Kraft, der Munterkeit sein; als rüstige Streiter sollen sie immer auf dem Platze sein, zu Felde liegen wider den Feind.

Ihre Gefahren sind Übereilung, wildes Feuer, Berwegenheit, Fahrlässigkeit. Man muß ihnen Arbeit geben, sie müssen Babel zerstören, aber sich aller Dinge enthalten und getreu bis in den Tod recht kämpfen. In ihrem Feuereifer soll man sie nicht gleich niederschlagen: der erste Feuereifer kann milde werden. Je verborgener sie ihre Kraft in der Stille wurzeln lassen, desto stärker werden sie; wandelte doch Christus in seiner Jugend still und verborgen, und Johannes war in der Wüste. Sie müssen lernen, in das Geheimnis der Gottgelassenheit eingehen, daß sie von ihrem Thun ablassen, auf daß Gott Sein Werk in ihnen habe, um dem *πρωτος*, dem Mähemacher, zu widerstehen, der von außen kommt und in das Innere dringt und die jungen Streiter gern fassen will. Darum thun ihnen Vorsicht und Waffen not (Eph. 6). — **Kinder** sind angehende Christen, die schon Gottes Vaterliebe geschmeckt haben, die von dem Vater Liebesfüngen empfangen. Sie müssen aber wahrhaft aus Gott geboren sein, einen neuen Sinn, den Geist der Kindchaft haben, das Abba rufen können. Die allgemeinen Kennzeichen sind: kindlicher Sinn, Niedrigkeit, Gehorsam, Einfalt, Aufrichtigkeit, Freudigkeit. Ihre kindlichen Gebrechen sind: Leichtgläubigkeit, Unvorsichtigkeit, Übereilung, Unbeständigkeit, wohl gar Verrückung von der Einfalt in Christo. Sie hängen sehr an dem süßen Geschmack der Gnade. Sie bedürfen der Aufsicht, Leitung, Pflege, Bewahrung, bedürfen der Milch, bis sie stärkere Speise vertragen und wachsen. Dabei wird hingewiesen auf die Brüdergemeinden mit ihren Chorabteilungen: Kinder, größere Knaben, größere Mädchen, ledige Brüder, ledige Schwestern, Ehegatten, Witwer, Witwen, auf die incipientes, proficientes, perfecti der mährischen Brüder und die Analogien im Heidentum bei Plato de legg. II., wo Knabenchor, Jünglingschor bis zum 30., Männerchor bis zum 60. Jahr in Gesängen das Wahre und Gute dem Gemüte des Volks bezaubern einpflanzen, und bei Plutarch. lacon. instit., nach dem bei den Spartanern die Gr eif e sangen: Wir waren einst blühende Jünglinge! und die Männer: Wir sind's, willst du, verjuch's! und die Knaben: Wir werden einst noch viel besser sein! — Das Lieben ist die edelste Kraft im Menschen; diese soll er nicht an Unwürdiges verschwenden; er soll Gott allein lieben. — Die Welt ist den Menschen hingestellt, um sie zu erproben, ob sie danach oder nach dem Himmlischen greifen. — Die Kreaturen sind an sich nicht böse (1 Tim. 4, 4; 1 Kor. 10, 26), aber die leidenschaftliche Begierde danach ist etwas Böses. Die excusatio der Weltmenschen lautet: „es ist natürlich, es ist unschuldig.“ Das heißt die Sünde auf Gott schieben. — Orientalischer Ausspruch: Die Schätze der Welt sind von der Beschaffenheit, daß sie dir das Leben rauben, wenn du sie sammelst. — **Nander:** Es gehört zum Wesen der Liebe zu Gott nicht, sich zurückzuziehen von der Welt und den weltlichen Dingen, sondern sie zu gebrauchen nach der Bestimmung, die Gott allen angewiesen hat zu Seiner Verherrlichung. — **Besser:** Vergebung der Sünden ist das Brot, wovon Große und Kleine,

Apostel und Schächer, Weise und Unmündige, Könige und Bettler (Könige als Bettler, und Bettler als Könige) leben im Reich Gottes, wie denn die vierte und fünfte Bitte im Vaterunser durch ein merkliches Und miteinander verknüpft sind. — Johann Bugenhagen führte den Wahlspruch: Si Jesum bene scis, satis est, si cetera nescis; si Jesum nescis, nil est, si cetera discis. — Zweierlei Liebe gibt's, woraus alle Luft je nach ihrer Art hervorgeht: der Mensch, der ohne Liebe nicht sein kann, ist ein Liebhaber entweder Gottes oder der Welt (Leo d. Gr.). Dies Entweder — Oder steht fest und wird nimmer einem Sowohl — Als auch Platz machen. — Einen Heller zur Gottlosigkeit beitragen ist eben so viel, als ihr das Ganze einräumen. — Die Hoffart nennt der h. Bernhard Erzfeindin des Betrugs und rechte Vasterquelle, Zunder der Sünde, Kost der Tugenden, Motte der Heiligkeit, Verblenderin der Herzen, welche aus Arzneimitteln Gifte und aus Verzensstärkung Ohnmachtsrank macht. — Eine Seele hat nichts in der Ewigkeit, als was sie in der Zeit in sich gefaßt hat (Spener). — Nißich: Die Hauptfrage des göttlichen Wortes an die Väter: Kennt ihr den, der von Anfang ist? Des Alters Vorzug und Ruhm ist die Erfahrung, seine natürliche Bestimmung, sie zu sammeln, gesammelt zu haben, sein vorzüglichstes Bedürfnis, Weisheit zu haben an und in der Erfahrung. Wie viel ist es mehr, etwas gesehen und mitgelitten, als davon gehört zu haben! In der Geschichte Mittelpunkt ist der Erste und Letzte geoffenbart, der, durch den und für den das Ganze besteht; die Zeit ist inne geworden der Ewigkeit. Diese Erkenntnis findet den Kern in allen Erfahrungen, achtet die heilige Grenze des menschlichen Strebens. Wo sie die rechte sein kann, darf sie nicht fehlen; sie macht erst die Väter zu Vätern. Christi Erkenntnis verjüngt Euch gleich Ablern, macht weise, setzt allem Wissen und Erfahren die Krone auf, den Glauben an die ewigen Worte. — Des göttlichen Wortes Erinnerung an die Zu-

gend, daß sie den Bösewicht überwunden habe. Betrachtet's 1) als einen Glückwunsch zu ihrem Antheile am Siege Christi, doch zugleich als eine dreifach prüfende Frage nach der Wahrheit ihres Christentums. Nach Christi Sieg liegt die Zeit des bloß streitigen Kampfs zwischen Tod und Leben der Menschheit, die Zeit der unüberwindlichen Sünde, der unermesslichen Fortschritte des Verderbens weit zurück. Da gilt es der Nachfrage nach dem Glauben an dieses Wort — da die Neigung vorhanden ist, dem nicht mehr zu glauben, was die Väter glaubten. — Nachfrage nach der Erkenntnis dieser Wahrheit, nach der Entscheidung und Befehung des Herzens, ob der Wille der obere ist, der da sagt: Wie sollt' ich ein so groß Ubel thun und wider meinen Gott sündigen! 2) Als einen Aufruf zum Widerstande und zugleich als eine Zusage des Beistandes. Hier gilt's eure Kampflust, eure Ehre, eure Selbstständigkeit, die ihr so Eile habt, Männer zu sein. Es ist sonst gut, wenn ein Mensch sein Joch getragen hat in seiner Jugend, um wie viel mehr, wenn dieses Joch! So gewinnt ihr Aussicht in eure Zukunft, die klar und rein ist, so verwendet ihr die Zeit eurer vergänglichen Jugend, um eine ewige, bleibende euch anzueignen; alles ist euer. — — L. in Geßz und Zeugnis v. J. 1860: Hast du mit der Welt gebrochen? 1) Bist du etwa noch völlig in ihre Lust verstrickt? 2) Bist du darüber im Klaren, daß es unmöglich ist, Gott und die Welt zugleich zu lieben? 3) Bekämpfst du siegreich täglich die dich veruchende Lust der Welt? — Wie steht der Christ zur Welt? 1) Er weiß, daß ihre Lust ohne alle Ausnahme Sünde ist (R. 16), und zwar eine Sünde, bei der es unmöglich ist, ein Christ zu sein (R. 15), und eben darum 2) meidet und flieht er sie (R. 15). — Biedebant: Zwei Dinge sollen uns von dem irdischen Sinn abhalten: 1) daß der irdische Sinn die Liebe Gottes verliert; 2) daß der irdische Sinn sich an das Vergängliche hält.

7. Warnung und Trost wider den Antichrist.

Schilderung seiner Vorläufer, deren Auftreten in die letzte Zeit weist (18—23). Ermahnung der Gläubigen zur Beständigkeit, bei der Gewißheit über den Besitz der Wahrheit und ewigen Lebens (24—28).

Kap. 2, 18—28.

18 Kindlein, letzte Stunde ist's, und wie ihr hörtet, daß¹⁾ ein²⁾ Widerchrist kommt, so sind auch jetzt viele Widerchristen entstanden, woraus wir erkennen, daß eine letzte
19 Stunde ist. *Von uns gingen sie aus, aber sie waren nicht von uns; denn wenn sie von uns gewesen wären, so wären sie bei uns geblieben; aber — auf daß sie offenbar wurden,
20 daß nicht alle von uns sind. *Und ihr habt Salböl von dem Heiligen und ihr wisset alle³⁾.

¹⁾ R. 18: ὅτι nach ἠκούσατε hat Cod. Sinait. B. C. K. P.

²⁾ R. 18. Der Artikel vor ἀντίχριστος fehlt B. C. und Cod. Sinait, wo er erst später beigefügt worden ist. Würde kaum weggelassen worden sein, wenn er dagewesen wäre.

³⁾ R. 20. Statt πάντα haben Cod. Sinait. B. P. πάντες, was im Vergleich zu πάντα offenbar lectio difficilior. Auch der Syrer übersetzt omnes.

*Nicht habe ich euch geschrieben, weil ihr die Wahrheit nicht wisset, sondern weil ihr sie 21 wisset, und daß alles, was Lüge ist, nicht aus der Wahrheit ist. *Wer ist der Lügner, 22 wenn nicht der da leugnet, Jesus sei nicht der Christ? Dieser ist der Widerchrist, der da leugnet den Vater und den Sohn. *Jeder, der den Sohn leugnet, hat auch nicht den 23 Vater; wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater¹⁾. *Ihr, was ihr von Anfang gehört 24 habt, das bleibe in euch. Wenn in euch bleibet, was ihr von Anfang gehört habt, so werdet auch ihr in dem Sohne und dem Vater bleiben. *Und das ist die Verheißung, 25 welche Er selbst uns²⁾ verheißet hat, das ewige Leben. *Das schrieb ich euch von denen, 26 welche euch verführen. *Und ihr — das Salböl, das ihr empfangen von Ihm, bleibt in 27 euch — und ihr habt nicht nötig, daß jemand euch lehre, sondern wie das Salböl von Ihm³⁾ euch lehret über alles, was wahr⁴⁾ ist und nicht Lüge ist, und wie es euch gelehrt hat, so bleibet⁵⁾ in Ihm! *Und nun, Kindlein, bleibet in Ihm⁶⁾, damit, wenn⁷⁾ Er 28 offenbar wird, wir gekostet Mut haben⁸⁾, und nicht zu schanden werden von Ihm weg in Seiner Zukunft.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Zusammenhang. In der individualisierten Anrede (V. 12—14), welche ebenso die Warnung und den Trost wider die Weltliebe (V. 15—17) einleitet, als die folgende Warnung und Trost wider den Antichrist (V. 18—28), liegen die Grundlagen für diesen Abschnitt. Knüpfte der erste an den Schlußsatz insbesondere: *νενηχάτε τὸν πονηρὸν*, dessen Reich *ὁ κόσμος* ist, so dieser an *ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς, τὸν πατέρα, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει*. Zugleich schließt an das *ὁ κόσμος παύεται* V. 17 das Folgende an mit seinem vorangestellten *ἐσχάτη ὥρα ἐστίν* V. 18. Indem vor der Lüge gewarnt wird, die gegen den Grundpfeiler ewiger Wahrheit, Christi Herrlichkeit, angeht, und auf die dadurch versuchte Vernichtung der Verheißung ewigen Lebens gemiesen, schließt nun der Abschnitt ab, der mit dem Lichtwesen Gottes und dem Lichtwandel der Gläubigen begann (1, 5 ff.).

2. Die Anrede, *παιδια*, V. 18 ist auf alle Leser zu beziehen und fordert, das Folgende als zur ganzen Gemeinde geredet anzusehen (gegen Bengel). Unbegreiflich ist es, wie Ehrard wegen des eigentümlich kindlichen Charakters dieses Abschnittes meint, hier seien nur die Kleinen, die Kinder zu verstehen.

3. Die letzte Stunde. V. 18. Dieser wichtige, schwere, vieldeutige und mannigfach verstandene Begriff ist nur aus dem ganzen neutestamentlichen Sprachgebrauch und dem Komplex der im Neuen Testament klar vorliegenden Anschauungen heraus zu verstehen und zu erklären. Es genügt nicht, auf Lange zu Matth. 24, Moll zu Ebr. 1, 1, Frommüller zu 1 Petr. 1, 5 und 20 zu verweisen. Zu vergleichen ist besonders Niehm: Lehrbegriff des Hebräerbriefs S. 72 ff. und 204 ff. und Düsterdieck, Haupt, Jelf ad h. l. — Die Vorstellung von zwei Weltzeiten wurzelt in dem alttestamentlichen Begriffe: *הַיָּמִים הַבְּרִיחִים*, welcher in prophetischen Stel-

¹⁾ V. 23. Der Schlußsatz: *ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει* findet sich Cod. Sinait. A. B. C. P. und die Parallele 2 Joh. 9, wie die johanneische Weise, antithetisch zu verfahren, fordern denselben

²⁾ V. 25: *ἡμῖν* von Cod. Sinait. A. C. K. L. P., *ὑμῖν* von B. u. a. gegeben; jenes besser bezeugt; der Kontext rechtfertigt den Übergang in die kommunikativen Rede.

³⁾ V. 27: *τὸ αὐτοῦ χεῖμα* nach Cod. Sinait. B. C. P., vielen Übersetzungen (Syr.: *unctio quae est a deo*) und Kirchenvätern, wie Athanasius, Chyrril, Augustin, statt *τὸ αὐτοῦ χεῖμα* nach A. K. L. und Kirchenvätern, wie Theophyl., Dekumen., Hieronymus. — Cod. Sinait. liest eigentlich *πνεῦμα*, später ist *χεῖμα* corrigiert.

⁴⁾ V. 27: *ἀληθές*. Sinait. hat *αὐτοῦ* zu beziehen sein würde, aber wegen des folgenden *καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος* nicht paßt, da dieses das Neutrum und nicht eine Personbezeichnung fordert.

⁵⁾ V. 27: *μένετε* bei Cod. Sinait. A. B. C. P. und in den Versionen; der Lesart *μενεῖτε* bei K. L., Theophyl., Dekumen vorzuziehen, aus äußern und innern Gründen.

⁶⁾ V. 28: *καὶ ἴν, τεκνία, μένετε ἐν αὐτῷ* fehlt im Sinait., gewiß mit Unrecht.

⁷⁾ V. 28: *ἵνα ἕαν* bei Cod. Sinait. A. B. C. P. und den kopt., scheid. und armen. Übersetzungen statt *ἵνα ὄταν* bei K. L., Theophyl., Dekumen. und den beiden syrischen Versionen.

⁸⁾ V. 28: *σχωμεν* bei A. B. C. P., Theophyl.; Cod. Sinait. liest ursprünglich *ἐχωμεν*, wozu eine Hand aus dem 7. Jahrh. *σχωμεν* setzte.

len von dem Segen Jakobs (1 Mos. 49, 1) an, dann Jer. 2, 2; Hosea 3, 5; Dan. 10, 14; Micha 4, 1 u. a. D. immer wiederkehrt, und „die späteste Folgezeit, über welche hinaus das Auge nicht weiter dringt“ (Hitzig, zu Mich. 4, 1), bezeichnet, also mit „am Ende der Tage“ ganz gut übersezt wird. Bei den Propheten ist's fast nur Ausdruck zur Bezeichnung der messianischen Zeit. Die Septuag. übersezt's mit *ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις* (Jes. 2, 2) *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* (1 Mos. 49, 1), *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* (4 Mos. 24, 14), *ἐπ' ἐσχάτω τῶν ἡμερῶν* (5 Mos. 4, 30), *ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* (5 Mos. 31, 29). Daher stammt nun zunächst die talmudische und rabbinische Vorstellung von dem עֲשֵׂר יָמֵי וְיָמֵי וְיָמֵי und dem עֲשֵׂר יָמֵי וְיָמֵי, innerhalb dieser zwei Weltzeiten sind die יָמֵי מְשִׁיחַ, die Tage des Messias, die eigentlich messianische Zeit, welche bald zu jener, bald zu dieser Weltzeit gerechnet wird, also nach dem Ende der Tage, oder vor demselben, oder das Ende der Tage selbst sein kann. Der Herr selbst unterscheidet *ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι* und *ἐν τῷ μέλλοντι* (Matth. 12, 32), *ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ* und *ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ* (Mark. 10, 30; Luk. 18, 30); aus Luk. 20, 34 f. (*οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου γαμοῦσιν* — *οἱ δὲ καταξιώθentes τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τρυφῆν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν*) geht mit dieser Unterscheidung zugleich auf das bestimmteste hervor, daß die der zweiten Erscheinung Christi in der Herrlichkeit vorangehende, von der ersten Erscheinung Christi im Fleisch beginnende irdische Entwicklungsperiode des Gottesreiches zur ersten Weltzeit gehört und die zukünftige Zeit die Zeit des vollendeten Gottesreiches ist. Demgemäß ist *ἡ ἐσχάτη ἡμέρα* (Joh. 6, 39. 40. 44. 54; 11, 24; 12, 48) der Tag der Totenaufstehung und des Gerichts, der letzte Tag der ersten Weltzeit und der Übergang zur zweiten. Der Wendepunkt zwischen beiden Weltzeiten ist die Zeit der Wiederkunft Christi zum Gericht, *ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος* (Matth. 13, 39 f. 49; 24, 3; 28, 20). — So stellt auch Paulus zunächst *ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ* dem *ἐν τῷ μέλλοντι* gegenüber und die Leiden *τοῦ νῦν καιροῦ* in Gegensatz der *μέλλουσα δόξα* (Röm. 8, 18) und läßt (Tit. 2, 12 f.) die Christen *ἐν τῷ νῦν αἰῶνι* leben in Erwartung der seligen Hoffnung und Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes und unsers Heilandes Jesu Christi. Die *ἐσχάται ἡμέραι*, in denen *καιροὶ γαλεποὶ* sein werden (2 Tim. 3, 1) und die *ὑστεροὶ καιροὶ* (1 Tim. 4, 1) bezeichnen die der Parusie unmittelbar vorausgehende Zeit, wie *οἱ αἰῶνες οἱ ἐπερχόμενοι* Eph. 2, 7.

Während nach Paulus die Christen noch in der ersten Weltzeit leben, äußerlich, sind sie doch ethisch über sie hinaus, und es wird dieser Weltzeit Charakter als ein mit Unfittlichkeit und Gottentfremdung behafteter hervorgehoben (Röm. 12, 2; 1 Kor. 2, 6. 8; 3, 18; 2 Kor. 4, 4; Gal. 1, 4; Eph. 2, 2; 2 Tim. 4, 10). Er sah auch die erste Weltzeit als eine seit der ersten Erscheinung Christi zu Ende gehende an; daher *τὰ τέλη τῶν αἰῶνων* (1 Kor. 10, 11) eingetreten seien. Ob er die zweite Erscheinung in Kürze erwartete, ist hier nicht Gegenstand der Untersuchung. — Petrus sieht seine Zeit als die *ἐσχάται ἡμέραι* an (Apostelg. 2, 17) und setzt die erste Erscheinung Christi *ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων* (1 Petr. 1, 20; vergl. R. 5: *ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ*) oder *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* (2 Petr. 3, 3; vergl. Jud. 18). Ebenso Jakobus: (5, 3: *ἐν ἐσχάταις ἡμέραις*). Der Hebräerbrief läßt ebenfalls mit der ersten Erscheinung Christi den Schluß der ersten Weltzeit beginnen (1. 1). Aber mit der *συντέλεια τῶν αἰῶνων* bezeichnet er den Wendepunkt der zwei Weltzeiten 9, 26; diesen findet er nun in dem Opfertode Christi um der bedeutenden Folgen desselben willen (10, 14; 11, 39. 40), indem, was ewig ist, nun vorhanden ist (*Χριστὸς — ἀρχαίως τῶν μέλλοντων ἀγαθῶν* 9, 11; vergl. R. 14; 10, 1. 18; 6, 5; 12, 22). Der Anfang der neuen Zeit ist eingetreten, aber erst der ideale, objektive; da der *αἰὼν μέλλον* der *δύναμις* nach schon jetzt in den Erklösten vorhanden ist, aber erst mit der Wiederkunft Christi in die *ἐνέργεια* treten wird (13, 14), so daß äußerlich doch die erste Weltzeit noch fortbauert, unsere Zeit also nur Übergangszeit ist; hier ist für die ethische Auffassung dieser Begriffe der Berührungspunkt dieses Briefs mit den Anschauungen des Paulus. — Innerhalb dieser Anschauungen ist nun des Johannes: *ἐσχάτη ὥρα ἐστίν* zu verstehen. Daß da *ὥρα* steht und nicht *ἡμέρα*, der Tag, dem vor Gott tausend Jahr gleich sind (Psalm 90, 4; 2 Petr. 3, 8), ist nach dem klassischen Sprachgebrauch zu erklären, wonach *ὥρα* Zeitraum, Jahreszeit, Lebensalter bezeichnet (z. B. Plato legg. 10.), und daß der Artikel fehlt, zeigt, daß dem Ausdruck für die Leser keine Zweideutigkeit anhaftet (Winer, 7. Auflage, S. 113 ff.). *ἐσχάτη ὥρα* ist letzte, äußerste, höchste Zeit, daß der Herr seine Macht beweise. Die Widerchristen regen sich und falsche Propheten, Irrlehrer kommen zur Versuchung und Prüfung; es vollzieht sich die Scheidung der wahrhaft Gläubigen von den falsch Gläubigen. (Vergl. Matth. 24, 24 ff.; 1 Tim. 4, 1 ff.; 2 Tim. 3, 1 ff.)

Aber wie der Herr seine Macht beweist, ob durch seine Wiederoffenbarung, so daß *ἐσχάτη ὥρα* nun *ἡ ἐσχάτη ὥρα* wird, das bleibt dahingestellt. — Demnach ist weder *ὥρα* = Jahreszeit, so daß an winterliche Weltjahreszeit zu denken sei (Scholiast. II), noch ist *ἐσχάτη* = *χειρόστη* (Dekumen., Schöttgen: tempora periculosa, pessima et abjectissima, Carpzov u. a.), was ja auch 2 Tim. 3, 1 nicht zuläßt. Mit Bengel die letzte Stunde des Greifenalters Johannes zu verstehen (ultima, non respectu omnium mundi temporum, sed in antitheto puerulorum, ad patres et ad juvenes), ist ein singulärer Nothbehelf, um den Johannes vor dem Irrtum zu bewahren, als sei seine Weissagung von der letzten Stunde unerfüllt geblieben. Auch kann *ἐσχάτη ὥρα* nicht die unmittelbar der Zerstörung Jerusalems vorangehende Zeit sein (Sozin, Grotius); so chronologisch ist ja die letzte Zeit gar nicht zu fassen. Es ist auch nicht einmal gerechtfertigt, um B. 8, wo von der *σοφία*, und B. 17 willen, wo vom *κόσμος* prädicirt wird: *παράγεται*, womit nur der beiden inhärierende Charakter der Vergänglichkeit markirt wird, die Behauptung aufzustellen, daß Johannes im Vorgefühle der Parusie schreibe (Huther), da er nur unter den Eindrücken und im Gefühle der Vergänglichkeit der Mächte dieses ersten Weltalters schreibt, und daß er die Nähe der Parusie hiermit markiere (Lücke, Neander, Baumgarten-Crusius, Gerlach, Ehrard, Huther), da mit Dürer dieck zu sagen sein wird (vergl. auch Sander, der sehr richtig darauf hinweist, daß die Jünger von Zeiten der Entwicklung reden): Johannes habe „gar keine chronologische, sondern nur eine reale Bestimmung geben wollen,“ wie das *ἐν τῷ καιρῷ* (B. 28) bestimmt andeutet, da *ὅταν* kaum die richtige Lesart ist. Die neutestamentliche Zeit ist eben die vom Heiland in der Knechtsgestalt eingeleitete und von Ihm beherrschte, die erste Weltzeit abschließende Übergangszeit, in welcher aus den besonderen Nöten, Gefahren und Kämpfen und durch sie hin in die verheißene Zukunft der zweiten Weltzeit der Herrlichkeit geführt wird. In dieser Übergangszeit wiederholen sich Entwicklungszeiten, wie man auch mit gutem Recht gesagt hat (Lehmann, Bibliothek für innere Mission III. 1875 S. 5) die Kirche wird erstehen nach jedem Golgatha, das ihre Feinde ihr bereiten. Es ist schon manches Abenddunkel über die Kirche hereingebrochen und immer kam ein neuer Morgen, und mancher Winter kam und immer folgte ein neuer Glaubensfrühling. So hat der Ausdruck

ἐσχάτη ὥρα keine chronologische Beziehung auf den Zeitpunkt des Eintritts der Parusie Christi, sondern einen reichsgeschichtlichen Wert. Sehr zu beachten ist Calvin's Erklärung: ultimum tempus, in quo sie complentur omnia, ut nihil supersit praeter ultimam Christi revelationem, und im Hinblick auf den fehlenden Artikel Bessers Ansicht: die Zeit vor einer besondern Offenbarung der richterlichen Herrlichkeit Christi, in welcher sich die letzte Stunde vor dem allgemeinen Endgerichte vorbildet.

4. Der und die Antichristen. B. 18. — 1) Das Wort *ἀντίχριστος* kommt nur hier, B. 22; 4, 3; 2 Joh. 7 vor, und ist seine Bedeutung zunächst auf philologischem und dann auf exegetischem Wege zu suchen. 2) Es kann das *ἀντί* ebensowohl Feindschaft, Gegensatz, als Stellvertretung, Ersatz, bezeichnen. Im ersten Falle ist es der Widersacher Christi, der Widerchrist, im zweiten Falle der After- oder Pseudochrist. So ist *ἀντίτυπος* ein *τύπος*, der einem andern *τύπος* entgegengesetzt ist, und *ἀντίπαλον* ein *πάλον*, das für etwas gezahlt oder geleistet wird. Vergl. *ἀντιφιλόσοφος*, ein Philosoph, der andern entgegensteht, *ἀντίβιος*, der Gewalt gegen Gewalt setzt, nicht bloß der Gewalt widerstrebt. S. Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch, 3. Auflage, S. 792. So ist *ἀντίθεος* bei Homer göttergleich, wird aber von andern an einigen Stellen auch gottwidrig erklärt; ein Wort kann also in beiderlei Weise gebraucht werden. Aber kein Wort kann an einer Stelle zugleich beide Bedeutungen haben; deshalb darf man nicht die Bedeutung von Wider- und Afterchrist kombinieren, wie Huther will. Offenbar sind aber *ἀντίχριστοι* mit diesem Doppelsinn nicht aufzufassen, (wie auch Sander thut) sondern man muß es unterscheiden von *ψευδόχριστος* (Matth. 24, 24; Mark. 13, 22). So Haupt, welcher geltend macht, daß die Vielen nie Christo gleiche Verehrung beansprucht haben. Weiter kommt man auf rein sprachlichem Wege nicht, als daß man diese Möglichkeit hat, entweder den ersten oder den andern Sinn hier anzunehmen. 3) Festzuhalten ist, daß mit dem Worte Personen zu verstehen sind. Bei dem Plural, *ἀντίχριστοι*, fordert solches B. 19: *ἐξ ἡμῶν ἐξήλθαν, οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, μεμενῆκεισαν μετ' ἡμῶν*. Sind aber die *ἀντίχριστοι* Personen, ist's *ἀντίχριστος* auch; das fordert schon *ἔρχεται*. Demnach ist Bengel's Erklärung unrichtig: sive id vocabulum phrasis apostolica, sive sermo fidelium introductus, Johannes errores, qui oriri possent, praecisurus, non modo antichristum, sed etiam antichristos

vult dici: et ubi antichristum vel spiritum antichristi vel deceptorem et antichristum dicit, sub singulari numero omnes mendaces et veritatis inimicos innuit. Quemadmodumque Christus interdum pro Christianismo (wo?), sic antichristus pro antichristianismo sive doctrina et multitudine hominum Christo contraria dicitur. Antichristum jam tum venire, ita assentitur Johannes, ut non unum, sed multos, id quod amplius quiddam et tristius esse censet, antichristos factos esse doceat. Saepe totum genus eorum, qui bonam aliquam aut malam indolem habent, singulari numero cum articulo exprimitur (Matth. 12, 35; 18, 17 etc. Igitur antichristus sive antichristianismus ab extrema Johannis aetate (s. oben: die letzte Stunde = Ereisenalter!) per omnem seculorum tractum se propagavit et permanet, donec magnus ille adversarius exoritur. Ihm folgen Lange, Baumgarten-Crusius, Besser, Zelf. Letzterer sagt: ὁ ἀντίχριστος ist der Geist des Bösen, die Häresie, ἀντίχριστοι πολλοί sind die Häretiker. Haupt, ad h. l. S. 97 schwankt. Aus τὸ τοῦ ἀντιχρίστου (4, 3) ist nicht zu entnehmen, daß es sich nicht sowohl um die Person, als um eine Methode handle; Joh. 5, 43: ἐὰν ἄλλος ἐλάτῃ ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ fordert, eine Persönlichkeit zu denken. 4) Ein Gesetz geschichtlicher Entwicklung, eine feste reichsgeschichtliche Ordnung liegt hier vor. Es handelt sich um ἐσχάτη ὥρα, woran sie zu erkennen ist; es ist die Rede vom ἀντίχριστος ἔρχεται und dem ἀντίχριστοι γεγόνασιν, von dem, was nun geschehen ist, und von dem, was noch zu erwarten steht, und was angekündigt ist (ἡκούσατε): **Und wie ihr** (durch apostolische Verkündigung) **hörtet, daß ein Antichrist komme, so sind auch jetzt viele Antichristen entstanden** (καὶ νῦν — γεγόνασι). Da ist keineswegs mit Bengel ein ita est vor καθὼς ἡκούσατε einzuschreiben; auch ist das Präsens ἔρχεται mit γεγόνασι nicht in eine Linie zu stellen, so daß der Antichrist nun kommt und da ist, wie jene auch aufgetreten sind. Auch darf man ἔρχεται und γεγόνασι, der Zeit nach gleichgestellt, nicht nur so unterscheiden, daß jener aliunde kommt, diese aber ex nobis gekommen sind. Mit γεγόνασι, sie sind geworden, entstanden, werden die Widerchristen als geschichtliches Produkt bezeichnet, auf welche die in der Zeit wirkamen Mächte um sie her gewirkt haben. Es ist also nicht gleich cooperant esse (Erasmus), sondern: sie sind geworden, da. — Unrichtig übersezt Erhard ἔρχεται mit: ist zukünftig, obwohl er richtig erklärt: wird

einst erscheinen. Das Zukünftige wird durch den Begriff des Kommens markiert, und das Präsens macht das gewisse Eintreten bemerklich. Demnach sind die ἀντίχριστοι früher da, als ἀντίχριστος; dieser kommt aber sicher nun nach, und was in jenen als den προδρομοῖς vereinzelt, unentwickelt, schwächlich erscheint, wird von diesem als Einzelpersönlichkeit zusammengefaßt und entwickelt in kräftiger Gestalt. Sie sind also nicht bloß πρόδρομοι des Antichrists, sondern vielmehr als Versuche seines Kommens anzusehen. Es vertieft sich die Bosheit, und der Gegensatz gegen Gott und Christus entwickelt sich gleichfalls im Laufe der Zeit, so gewiß, daß an dem Dasein vieler Widerchristen auf eine Zusammenfassung und Gestaltung dieses Wesens in einer Persönlichkeit bestimmt hingewiesen werden kann, welche ein Moment ist in der letzten Stunde. — 5) Die ἀντίχριστοι gehen aus der christlichen Gemeinde hervor, sind erst selbst Christen gewesen (ἐξ ἡμῶν ἐσηλθαρ. B. 19). Aus der Reihe der Christen geht dann natürlich auch der ἀντίχριστος hervor, auch ein Mensch. Es ist also darunter nicht Satan selbst zu verstehen, wie Pseudohippolytos und Theodoret thun; der Gedanke, daß Satan Mensch werde, ist unvollziehbar, da nur das ewige Wort, das Ebenbild des Vaters, zu dem der Mensch geschaffen worden ist, Mensch werden kann. — 6) Die Antichristen leugnen, daß Jesus der Christ sei (22; 4, 3; 2 Joh. 7); Er sei nicht im Fleisch gekommen, sei nicht Gottes Sohn, von Gott (4, 14 f.; 5, 5 ff. 20 f.). Die Lehre ist Leugnen der Wahrheit, Lüge, sie selbst sind Lügner und nach Joh. 8, 44 Kinder des Teufels, des Vaters der Lüge (3, 8—10). Treffend bemerken die Griechen: ὁ ψεύστης, ἐναντίος ὢν τῇ ἀληθείᾳ, ἦτοι τῷ χριστῷ, ἀντίχριστός ἐστιν (Theophrast) und: ὁ ψεύστης τὸ τοῦ διαβόλου ὄνομα (Scholiast II). Die und der Antichrist sind „in einem ausdrücklichen Zusammenhang mit dem Satan“ (Düsterdieck) aufzufassen und deshalb in diesem Wort hier nicht die Stellvertretung, sondern der feindliche Gegensatz hervorzuheben, aber freilich in eminenterer Weise und Kraft; der Antichrist ist ein Rüstzeug Satans in höchster Potenz. Auszuschließen ist daher die Erklärung bei Brenäus, Hippolytus, Cyrill u. a., der Antichrist sei tentans semet ipsum Christum ostendere, der Christum nachäffe. — 7) Der Vergleich mit 2 Theß. 2, 1 ff. (vergl. Hofmann, Heilige Schrift II. 2. S. 670 ff.) fordert die Erklärung. Dem Namen bei Johannes ἀντίχριστος entspricht der Paulinische ἀντικείμενος καὶ ὑπεριούμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεόν

ἡ σέβασμα zur Markierung der Feindschaft unter Hinweisung auf seine Prätension, Gott ersetzen zu können (ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν τοῦ θεοῦ καθίστα, ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἐστὶν θεός). Johannes stellt das πνεῦμα τοῦ ἀντιχριστοῦ dem πνεῦμα τοῦ θεοῦ entgegen, Paulus nennt ihn ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, ὁ ἄνομος, ὁ υἱὸς τῆς ἀπολείας. Seinem Erscheinen geht ebenfalls eine ἀποστασία und er selber der παρουσία τοῦ κυρίου ἡμῶν vorher, wie bei Johannes. Bei dieser Übereinstimmung ist aber ein Unterschied nicht zu übersehen: Johannes rehet viel allgemeiner, unbestimmter, Paulus hebt die Persönlichkeit des Gefürchteten und Fürchterlichen schärfer und sein Nahen viel bestimmter hervor. Doch weist er auch durch τὸ κατέχειν und ὁ κατέχειν auf eine Macht hin, welche von einer lebendigen Person geübt wird, und erinnert daran, daß zum Heile der Gemeinde jener aufgehalten, sein Hervortreten verschoben wird; damit ist aber wieder, wie bei Johannes, auf geschichtliche Entwicklung hingewiesen. — Hält man das alles fest, so sind zuerst alle Erklärungen abzuweisen, welche sich auf ein einzelnes historisches Faktum oder eine einzelne Persönlichkeit beschränken und dieses Apostelwort als Propheetie einer kirchengeschichtlichen Thatsache fassen. So beziehen's namentlich die Griechen und nach ihrem Vorgange viele andere auf Häretiker u. Häresiarchen: Augustin auf Donatisten, Joh. Ferus bei Calov auf Simon Magus, Cerinth, Ebion, Nikolaiten (Offenb. 2, 6), Diotrephes (3 Joh. 9), Hy-menäus und Philetos (2 Tim. 2, 17), andre auf die Gnostiker, Menander, Basilides, Saturnin, Grotius auf Theudas u. Konforten, Luther art. schm. tract. de pot. et prim. papae § 39 (vergl. Melanchth. Apol. art. VII. und VII. § 23. XV., § 18) auf den Papst, Römische auf Luther. Das ist alles willkürlich und ungerechtfertigt und beschränkt nicht bloß das prophetische Wort in seinem Wert, es nimmt ihm sogar das Propheetische, als ob's nicht noch gälte. Sodann aber wird die moderne Erklärung abzuweisen sein, als ob (nach rationalistischen Dogmatikern, auch Lücke, de Wette, Keander) die Idee, „daß mit der Entwicklung des Christentums zugleich das Böse sich in seinem Kampfe wider Christus allmählich immer mehr steigern werde, bis es zuletzt, wenn es zu seinem höchsten Gipfelpunkte gelangt ist, durch die Macht Christi vollkommen besiegt wird“, aus der hier gegebenen Form müsse herausgeschält, und diese als Hülle könne fallen gelassen werden. Es ist vielmehr Idee und Form festzuhalten und ein immer wieder

in historischen Erscheinungen hervortretendes Geßetz aus der reichsgeschichtlichen Entwicklung auf das Ende und bis zu dem Ende der messianischen, kirchlichen Zeit hin hier ausgesprochen, und zwar so bestimmt, daß Johannes nachdrücklich schließen kann: **Woraus wir erkennen, daß eine letzte Stunde ist.** An dem Erscheinen der vielen ἀντιχριστοὶ wird erkannt, daraus (ὁ θεὸς) als bestimmter Prämisse geschlossen, daß es vorwärts geht auf die Parusie hin, der die Zusammenfassung des widerchristlichen Wesens vorangeht, das natürlich vorher treibt und wuchert in Verschiedenen nach seinen verschiedenen Seiten. —

5. Verhältnis der Antichristen zu der Gemeinde. B. 19. Voran steht die Thatsache: **Von uns gingen sie aus.** Mit ἡμῶν ist am nächsten und natürlichsten der Apostel und die Leser, also die Gemeinde gemeint; sie ist mit *παῖδια* angedeutet, bei ἠκούσατε zu verstehen. Man hat nicht an Zuden (Grotius, Rickli), noch bloß an die Apostel (Spener, Besser) zu denken, aber auch nicht die Gemeinde mit Ausschluß der Kinder (Ebrard) zu verstehen. Abgesehen von der Form ἐξῆλθον, welche gerade bei diesem Verbum gar nicht selten ist im Neuen Testamente (Winer, 7. Aufl. S. 71), ist der Sinn mannigfach: prodire, exire, egredi, secedere. Zwei Begriffe spielen ineinander: der Ursprung und die Trennung, das Hervor- und das Weggehen. Das Wesen der ἀντιχριστοὶ, die in der ἀποστασία begriffen, nicht μεμερήκεισαν μετ' ἡμῶν, fordert, das Wort mit secesserant, evaserunt zu übersetzen (Augustin, Veda, Erasmus, Lücke, Düsterdieck, Ebrard, Huther). Prodigium (Vulgata u. a.) faßt nicht richtig den Ursprung der Antichristen auf und markiert nur den Ursprung. Mit ἐξῆλθον ist nicht auf ihre Entwicklung und Entstehung, nur auf ihre Trennung, ihren Abfall gewiesen, der nach ἐξ ἡμῶν eben als Abfall von der Gemeinde anzusehen ist; freilich *γεγύρασαν* sind sie innerhalb der Gemeinde, aus der sie nun ausgeschieden sind. Das wird „durch die nachdrucksvolle Voranstellung des ἐξ ἡμῶν“ (Huther) bezeichnet; denn hier bei dem Verbum ἐξέχουσαν bezeichnet ἐξ ἡμῶν nur den Kreis, die Gemeinschaft, aus der sie heraus getreten sind. „Wie weit diese Ausscheidung sich förmlich vollzogen habe, sagt Johannes nicht; doch liegt in ἐξῆλθον, daß sie nicht bloß der apostolischen Lehre (Beza: ad mutationem non loci, sed doctrinae pertinet), sondern denen, welche sich durch die treue Bewahrung des ungeschälten Evangeliums als die Kinder Gottes bewiesen, gegenüber getreten waren“ (Huther). — **Aber sie**

waren nicht von uns. Mit *εἶναι ἐξ ἡμῶν* ist das innere Verhältniß bezeichnet. Da verbindet sich mit dem Begriff des Ursprungs der Zugehörigkeit, Verwandtschaft. Durch *ἀλλὰ* (Winer, 7. Aufl. S. 411) wird der scharfe Gegensatz von *ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαι* und *ἐξ ἡμῶν ἦσαν* hervorgehoben. In jenem tritt nur das äußere Her- und Hervorkommen, in diesem die innere Verwandtschaft hervor; jenes ist gerade hier ohne diese; durch jene Thatsache wird gerade dieses innere Verhältniß geleugnet. Beides, Ursprung, Herkommen und Verwandtschaft, Zugehörigkeit liegt in *εἶναι ἐκ τοῦ πατρὸς, ἐκ τοῦ κόσμου* (B. 16) und in *ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ θεοῦ* (Joh. 8, 42; 16, 28, während Joh. 13, 3: *ἀπὸ θεοῦ*, 16, 27: *παρὰ τοῦ πατρὸς* das Erste bezeichnet). Hier aber stellt Johannes eben beides scharf gegenüber und schließt eins durch das andere aus, so daß er noch hinzufügt: **Dem wenn sie von uns gewesen wären, so wären sie bei uns geblieben.** Sie sind also *μεθ' ἡμῶν* gewesen, gehörten also den Christen an, lebten unter den Christen und mit ihnen, waren äußerlich Christen und als Christen anzusehen. Obwohl sie *μεθ' ἡμῶν* waren, waren sie doch nicht *ἐξ ἡμῶν*, denn in diesem Falle wären sie *μεθ' ἡμῶν* geblieben. Über das sehr häufige Fehlen des Augments beim Plusquamperfekt siehe Winer, 7. Aufl. S. 70, 9. Über den dogmatischen und ethischen Gehalt dieser Stelle vergl. die dogmatischen und ethischen Grundgedanken, namentlich sub 4. und 5. — **Aber — auf daß sie offenbar wurden, daß nicht alle von uns sind.** Hier ist eine unvollständige und verschlungene Satzbildung. Nach *ἀλλὰ* ist natürlich aus dem unmittelbar Vorhergehenden hinzuzudenken: sie sind nicht bei uns geblieben, auf daß — (Huther, Winer Gramm., 7. Aufl. S. 297. 557 II, wo die entsprechenden Beispiele Joh. 13, 18: *ἐξελέξαμην, ἀλλ' [ἐξελέξαμην] ἵνα* —, 15, 25: *μεμισήσασι* —, *ἀλλ' [μεμισήσασι] ἵνα* —). Im allgemeinen hätte man *γέγονε τοῦτο* zu supplieren; dieses aber würde ja seine eigentliche Bestimmung eben dem Kontext zu entnehmen haben, wie Joh. 1, 8: *ἀλλ' (ἤλθεν) ἵνα* — 9, 3: *ἀλλ' (er wurde blind geboren) ἵνα* —. Sodann hat de Wette ganz richtig darauf hingewiesen, daß zwei Sätze miteinander verschlungen sind, und Huther dieselben in die rechte Ordnung gebracht, nämlich diese: 1) *ἵνα γανεγοθῶσιν, ὅτι οὐκ εἰσὶν ἐξ ἡμῶν*, 2) *ἵνα γανεγοθῶσιν, ὅτι οὐκ εἰσὶ πάντες ἐξ ἡμῶν*. Der Austritt der Antichristen ist geschehen, eine Thatsache, die nicht ohne providentielle Absicht sich vollzieht, bei welcher Gott der Herr als Regent und Richter zugleich wirksam ist; daher

ἵνα, auf daß, damit. Es soll ein Zweck, nicht eine Folge, wie Lange und Paulus grundlos wollen, markiert werden. Da sollen auch zuerst sie selbst offenbar werden als solche, die nicht in einem inneren ethischen Verhältniß der Verwandtschaft und Zugehörigkeit mit uns stehen, und sodann, daß überhaupt offenbar werde, daß nicht alle, die in der Gemeinde sind und äußerlich zu ihr gehören (*μεθ' ἡμῶν*, in ecclesia), auch innerlich zu ihr gehören (*ἐξ ἡμῶν*, de ecclesia). Es ist *οὐ πάντες* zu verbinden und nonnulli zu erklären; denn sonst, wenn *οὐκ εἰσὶν* zu verbinden wäre, die Negation also zum Prädikat gehörte, würde Johannes *οὐκ εἰσὶν ἐξ ἡμῶν πάντες* geschrieben haben, so daß zu erklären wäre: Alle sind nicht von uns, oder: Keiner ist von uns. In diesem Falle würde etwas von den Antichristen ausgesagt, sie wären in *πάντες* das Subjekt. Das geht aber nicht wegen der Wortstellung. Es muß erklärt werden: nicht alle sind von uns, einige nur sind von uns, wenn auch die meisten. Das kann aber nicht von den Antichristen gesagt werden; denn diese sind alle nicht wahrhaft lebendige Glieder der Gemeinde, von ihnen ist keiner wirklich zur Gemeinde gehörig. Sie sind aber eben mit ihrem Ausscheiden ein tatsächlicher Beweis, daß nicht alle Christen (baptizati, vocati) auch wirkliche Christen (electi, fideles) sind und bleiben. „Während in *γανεγοθῶσιν* allein die Ausgeschiedenen als Subjekt gedacht werden, erweitert sich in dem Nebensatz *ὅτι — ἡμῶν* die Vorstellung, und der Apostel sagt, eben im Hinblick auf jene, daß überhaupt nicht alle, die äußerlich der Gemeinde der Christen angehören, auch wirklich Glieder derselben sind“ (Düsterdieck). Unstatthaft ist es, mit Sozin *οὐ πάντες* im Sinne von nulli zu nehmen; die Verbindung ist an sich möglich, aber die Erklärung falsch.

6. Zeugnis von der Gabe der Gläubigen. B. 20. 21. **Und ihr habt Salböl von dem Heiligen und ihr wißt alle.** Die Anrede *ὑμεῖς* faßt die Leser an, die Gemeinde, aus welcher die Antichristen ausgetreten sind. Sie werden auf eine Gabe gewiesen: *ἔχετε*. Diese Gabe ist *χρίσμα*, unguentum, nicht unctio, wie Vulgata, Augustin, Luther, de Wette, Sander, Jelf erklären. Also Salböl. Alludit appellatio chrismatis ad antichristi nomen (Bengel). So ist Johannes auf dieses Wort gekommen, das nur hier und B. 27 vorkommt. Gesalbt wurden auf Gottes Befehl die Könige (1 Sam. 10, 1: 16, 13; Ps. 45, 8), die Priester (2 Mos. 29, 7; 30, 31), die Propheten (Jes. 61, 1), und sowohl in bildlicher Rede, als im

geordneten Akt ist das Salböl Symbol des Heiligen Geistes. So ist Christus gesalbet (Apostelg. 4, 27), und zwar mit dem Heiligen Geiste (Apostelg. 10, 38), so auch die Christen (2 Kor. 1, 21 f.). Unter dem Salböl wird der Heilige Geist zu verstehen sein und mit dem: *ὑμεῖς ἔχετε χρίσμα* sind die Leser an die große Gabe erinnert, die sie zu Priestern, Königen und Propheten, dem *γένος ἐκλεκτόν, βασιλείων ἱεράτευμα, ἕθνος ἅγιον* (1 Petr. 2, 9; vergl. 2 Mos. 19, 6; Jes. 43, 20. 21) macht (Sander, Neander, vergl. Haupt). Man darf diese Gabe des Heiligen Geistes nicht zu einem *divinum beneficium cognoscendi ipsas res divinas, quatenus homini est opus* (Sozin), oder zur *auditio evangelii, institutio christiana* (Episcopiuss, Rosenmüller), oder zur *legitima docendi auctoritas* (Semler), oder zur lebendig fortgeplanten, von den Aposteln herstammenden, wahren Tradition über Christus, deren Vorzug ist, das Urfängliche zu sein (Köstlin, Lehrbegr. S. 243), oder zur *caritas, quae diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum* (Didymus), machen. Und dieses Haben ist eine Gabe *ἀπὸ τοῦ ἁγίου*; was sie haben, haben sie erst empfangen; daher B. 27: *τὸ χρίσμα — ἐλάβετε. Ἄγνος* wird Christus 3, 3 genannt, wie er 2, 1 *δικαίος* genannt ist; Joh. 6, 69 ist er *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ*, Apostelg. 3, 14: *ὁ ἅγιος καὶ δικαίος*, Offenb. 3, 7: *ὁ ἅγιος ὁ ἀληθινός*. An Christus, der den Geist ohne Maß empfangen (Joh. 3, 34), und mit dem Heiligen Geiste taufte (Joh. 1, 33) und ihn sendet vom Vater (Joh. 15, 26; Apostelg. 2, 33), ist daher zunächst zu denken (mit Haupt, Huther und den meisten): der *χριστός* macht *χριστοῦς*. Unter *ἀπὸ τοῦ ἁγίου* ist also nicht Gott der Vater (Sozin, Episcopiuss, Rickli, Neander, Beisser u. a.), noch der Heilige Geist (Didymus, Grotius) zu verstehen. — Festzuhalten ist, daß über den Zeitpunkt des Empfangs und den Weg der Mittheilung dieses Besitzes durchaus nichts gesagt ist; es heißt nur *ἔχετε*. Man hat daher kein Recht, hier eine Anspielung auf die Taufe zu finden (Hieronymus, Augustin, Beda, Ewald), vollends ist der Schluß auf die Unechtheit des Briefs von der Supposition der Anspielung auf einen erst später eingeführten Gebrauch bei der Taufe unberechtigt (Baur), oder unter *χρίσμα* den Unterricht zu verstehen, den die kleinasiatischen Gemeinden über den Antichrist in der Apokalypse erhalten hätten (Heß, Flatts u. Süßkinds Magazin, Heft 14). Eher ist es zulässig, an das *ἠκούσατε* B. 24. vergl. 18 anzuknüpfen und auf die Predigt des Wortes Got-

tes hinzuweisen (Düsterdieck). Es heißt einfach; Ihr habt —! Somit erinnert Johannes die Leser an eine bedeutende und verantwortungsvolle Gabe, der sie den Antichristen gegenüber sich getrösten und erfreuen können, die sie aber auch gegen diese Widrigen bewahren, gebrauchen und bewahren müssen. Daher ist der Gedanke nach johanneischer Gewohnheit mit *καὶ* angefügt, ohne einen Gegensatz zu markieren, der in der Sache gegeben ist; er will nur tröstend und warnend fortschreiten. Man hat gar keinen Grund, hier mit Semler eine *captatio benevolentiae* oder mit a Lapide Entschuldigung wegen der Kürze des Briefs zu finden; noch weniger ist mit Lange „eine gewisse ängstliche Besorgtheit unverkennlich, die sogar Redekünste anbietet“; auch hat Calvin nicht Recht: *modeste excusat apostolus, quod eos tam sollicitate admonet, ne putent oblique se perstringi, quasi rudes ignarosque eorum, quae probe tenere debuerant.* — Wenn nun hinzugefügt wird: **und ihr wiisset alle**, so ist der nächste Gewinn (*οἴδατε*) bezeichnet, den sie und zwar ohne Ausnahme (*πάντες*) von dieser Gabe haben. Bengel bemerkt richtig: *et inde.* Es handelt sich um einen Gegensatz zu denen, welche wohl in, aber nicht de ecclesia sind. Von diesen gilt: *οἴδατε πάντες*, ihr seid alle Wissende. Das Objekt konnte fehlen, da dieser Satz anschließt an: *χρίσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου*. Denn somit ist das Gebiet des Wissens angedeutet, wie es dann B. 21 (*οἴδατε τὴν ἀλήθειαν*) bestimmt ausspricht. Daher irrt Augustin in mit seiner Erklärung: *ut ipsi vobis manifesti sitis.* Vielmehr ist neben der Allgemeinheit (*πάντες*) der Subjekte die Intensivität des Wissens (*οἴδατε*), abgesehen vom Objekte, markiert. Das fühlt Estius, der bei der Lesart *πάντα* nur darin irrt, daß er meint, die Kirche wisse alles, die Einzelnen, die Christen wissen nur implizite, wie sie zur Kirche halten. Von denen, die *πάντα* lesen, wird es auf loci circumstantiam von Calvin, auf *ea, quae vos scire opus est* von Bengel, auf *πάντων τὴν ἀλήθειαν* nach Joh. 16, 13 (*τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάντη*), 14, 26 von Luther und den meisten beschränkt. — B. 21: **Nicht habe ich euch geschrieben, weil ihr sie wiisset, nicht wiisset, sondern weil ihr sie wiisset.** Mit *ἔγραψα* ist nicht an das Evangelium zu denken (Erhard), auch nicht an die innere Konzeption des Briefes, von welcher der Apostel als einer historischen, dem äußeren Akte des Schreibens vorangehenden Thatsache redet (Haupt). *ἔγραψα* bezeichnet den Akt des Schreibens ohne Beziehung auf die Zeit (Zelf). Nicht

die Unwissenheit und der Mangel an Erkenntnis der Gemeinde ist Motiv zu diesem Brief, gerade im Gegenteil die Erkenntnis und das Vermögen, richtig zu beurteilen, was geschieht bei ihnen, drängt den Apostel zum Schreiben des Briefes, der da hegen und pflegen will, was seine Gemeinde hat. *Porinus*: non ut vos haec doceam, sed ut doctos confirmem. Die *ἀλήθεια* ist „die von den Aposteln verkündete, den ganzen Lichtwandel der Gläubigen (1, 8; 2, 4) bestimmende, alle Liebe erzeugende, das Leben gewährende, auf Christus gegründete (B. 23 ff.). Was nur in den Anfang dieser Wahrheit gehört, das alles ist Gegenstand christlicher Erkenntnis, das wissen die Gläubigen alles“ (Düsterdieck). **Und daß alles, was Lüge ist, nicht aus der Wahrheit ist.** Mit *καὶ ὅτι* wird nicht an *ἐξ ὧν* angeknüpft: und weil —; das gibt kein Motiv zum Brief. Der Satz hängt von dem zweiten *οἴδατε* ab und ist dem *ἀπὸ* koordinierter Objektiva: Ihr wißt sie (die Wahrheit) — und daß —. So faßt sämtliche Ausleger. Daher folgt ja B. 22 die Frage: *τίς ἐστὶν ὁ ψεύστης*. Johannes nimmt an, sie wissen, wer Lügner sei, was und woher Lüge sei. Hier ist *ἐκ τῆς ἀληθείας* nicht bloß der Ursprung, sondern zugleich die durch den Ursprung bedingte und bestimmte Zugehörigkeit. Natürlich ist auch hier *πάν* — *οὐκ* nicht als Hebraismus zu erklären (Grotius, Rothe u. a.) = *οὐδέν*, da *οὐκ* offenbar zum Prädikat gehört, sondern: jede Lüge ist nicht aus der Wahrheit. *Winer* (7. Aufl. S. 162) findet es gut griechisch. Die Beziehung auf die Antichristen ist klar und der Sinn offenbar: Alles, was Lüge ist, stammt weder aus der Wahrheit, noch kann's bei der Wahrheit bleiben; es ist nicht zu beklagen, noch hat man sich zu verwundern, daß Widerchristen mit ihren Lügen und Leugnen auscheiden. Unter *ψεύδος* ist also nicht bloß Irrtum, sondern der bestimmte Gegensatz der Wahrheit, auch nicht das Konkretum: der Irrlehrer (Lange) zu denken. Woher die Lüge kommt, ist Joh. 8, 44 gesagt: vom Teufel. Die Wahrheit ist von Gott und gottvoll, daher unverträglich mit aller und mit jeder Lüge. — Alle Erkenntnis und Fähigkeit zur Beurteilung der Erscheinungen ruht auf dem *ζῴωμα*, dem Heiligen Geist, also auf einer Gabe, und zwar der Gabe, die zuerst den Willen heiligt, das Herz erneuert. Aus der Heiligung kommt's zur Erleuchtung. Das weist auf die starke Mahnung, die bei dem Troste liegt.

7. Der Gehalt der widerchristlichen Lüge. B. 22. 23. **Wer ist der Lügner, wenn nicht der da leugnet, Jesus sei nicht der Christ.**

Mit Lebendigkeit geht Johannes in der Frageform von dem aufs Allgemeine bezogenen Abstraktum (*πᾶν ψεύδος*) (so auch Haupt) zu dem bestimmten Konkretum (*ὁ ψεύστης*) wie 5, 4. 5 weiter. Mit einer auf Kinder berechneten katechetischen Frage hat man's hier sicher nicht zu thun (Ebrard). Daher Bengel richtig: *ὁ* vim relativam habet ad abstractum, mendacium, v. 21. i. e. quis est illius mendacii imposturaeque reus? Der Artikel ist festzuhalten (Luther falsch: wer ist ein Lügner?) und „in scharfer Bestimmtheit der Lügner *κατ' ἐξοχήν*, d. i. der, in welchem die Lüge sich in konkreter Persönlichkeit darstellt“ (Huther) zu verstehen, = *ὁ ἀρτυριστός*. Aber es ist nicht auf ein einzelnes Individuum, außer dem kein anderer diesem gleich wäre, zu beziehen, sondern ganz wie 5, 5: *ὁ υἱὸν* generisch oder kollektivisch mit Bezug auf die Gattung der Antichristen zu fassen (Düsterdieck); natürlich faßt sich *πᾶν ψεύδος* in solchem zusammen, wenn man von den Lügen auf anderen Gebieten, der Naturwissenschaften, Geschichte, Jurisprudenz absieht; hier handelt sich's um das Gebiet der Religion, des kirchlichen Lebens. Alle komparativen Erklärungen (Calvin: nisi hoc censeatur mendacium, aliud nullum haberi posse; Sozin: mendacium, quo nihil possit esse majus; Grotius: quis potest esse major impostor? Episcopus: enormitas mendacii; Lange: mendax praecipuus et periculosior; de Wette: wer verdient mehr den Namen Lügner?) sind nur Abschwächungen der Vorstellung des Apostels. Ganz verfehlt nennt Huther mit Recht die Erklärung des Bmg. Crusius: Was ist eine Irrlehre anders, als *καὶ*. — In dem Satz *εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος* ist *εἰ μὴ* nisi, außer: *εἰ οὐ*, si non, wäre unanwendbar (*Winer*, 7. Aufl. S. 444 f.); vergl. 5, 5; Luk. 17, 18; Röm. 11, 15 *καὶ* die Negation *οὐκ* in dem Satze: *ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἐστὶν ὁ χριστός* hätte fehlen können, da *ἀρνούμενος* vorangeht; es wird aber die Aussage des Lügners, trotzdem daß sie als Ableugnung markiert wird, vollständig notiert, ganz entsprechend dem griechischen Genius. Ähnlich ist Luk. 20, 27; Gal. 5, 7; Ebr. 12, 19, vergl. Buttman § 148, 13. *Winer*, 7. Aufl. S. 561 β. Das Wesentliche, die Spitze der Lüge des Widerchristen, ist: Jesus ist nicht der Christ, der vom Vater verheißene und gekommene Heiland, der *λόγος σὰρξ γεγόμενος*: das ist die gnostische Irrlehre, welche Jesus und Christus nicht unterscheidet, sondern auseinanderreißt und somit den schärfsten Gegensatz gegen das Evangelium von Jesu Christo bildet. Es ist also weder an den jüdischen Unglauben,

Christus sei nicht omnium hominum patronus (Semler), noch an die zwei Arten der Häresie zu denken, von welchen die eine das Wort vom Anfang aus diesem Jesus, die andere das Fleisch von dem ewigen Wort weglegnet (Besser nach Tertullian). Es ist nur von einer Lüge die Rede. — **Dieser ist der Widerchrist, der da leugnet den Vater und den Sohn.** Offenbar ist hier ὁ ἀντίχριστος genannt, der vorher ὁ ψεύστης hieß, und zwar weil der Lügner eben Christum weglegnet. Diesem Namen fügt Johannes in dem folgenden Satze: ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν „ein neues, die volle unselige Konsequenz jener antichristlichen Lüge darlegendes Moment hinzu“ (Düsterdieck); da stößt, wie Luther sagt, Johannes dem Faß den Boden aus. Der Antichrist leugnet auch den Vater weg. Erst leugnet er Christum und von da steigt er zur Leugnung des Sohnes vom Vater und bei dem Vater, und geht nun fort bis zur Leugnung des Vaters selber. Der χριστός gehört doch der Geschichte, der Heilsökonomie an. Dieser greift der Begriff υἱός bis in das innerste Wesen Gottes; die Leugnung des Sohnes vergreift sich am Wesen Gottes selber, also auch am Vater, und bis dahin muß fortschreiten, wer Christum leugnet. In Jesus ist als Christus, als Heiland der Welt, der Sohn vom Vater voller Gnade und Wahrheit erschienen, das ewige Wort, das von Anfang ist, und im Sohn manifestiert sich des Vaters Wesen, Sein Geist und Seine Liebe, so daß des Vaters Erkenntnis nicht möglich ist ohne die Erkenntnis des Sohnes. Wer daher Christum leugnet, kommt dahin, daß er ein Gedankenbild von Gott hat, das er sich selbst gemacht, ein εἰδωλον, wie Luther sagt, aber nicht den wahren Gott. — **Jeder, der den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht.** Hier ist der Fortschritt: vom Leugnen (ἀρνεῖσθαι) zum Haben (ἔχειν) und vom Einzelnen (ὁ ψεύστης) zum Allgemeinen (πᾶς). Offenbar kann ἀρνούμενος nicht ohne Objekt sein, so daß πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν zu verbinden ist, aber nicht: Jeder, der da leugnet, hat den Sohn und auch den Vater nicht; ὁ ἀρνούμενος kann ebensowenig als gleich darnach ὁ ὁμολογῶν selbständiges Subjekt sein und πατέρα mit υἱὸν verbunden von ἔχειν abhängen, wie 2 Joh. 9. Ἀρνεῖσθαι τὸν υἱὸν heißt ja das ewige Wort vom Vater, den λόγος nicht bloß in Jesus, der ohne denselben eben der Christ nicht ist, noch sein kann, sondern überhaupt nicht anerkennen, und da das nicht bloße Unwissenheit oder Beschränktheit des Verstandes, sondern auch Schwäche und Unreinigkeit

des Herzens und Willens ist, weist es auf eine Scheidung des Menschen von dem Gottessohne, so daß es zu einem οὐκ ἔχειν wird, ein οὐκ ἔχειν in sich hat und wirkt, 2 Joh. 9. Es ist also habere in agnitione et communione (Wengel), ein Besitz in lebendiger Gemeinschaft (Düsterdieck); a Lapide: habere in mente et fide, in ore et confessione; de Wette: im Glauben und in der Liebe; Lücke: in der Erkenntnis, im Glauben und im Bekenntnis. Falsch Sozin (non habere opinione, quod deus sit), Grotius: (non cognoscere deum seu quae sit ejus voluntas erga humanum genus), Episcopus u. a. Mit οὐδέ wird nachdrücklich als ein weiterer Verlust markiert, daß man nicht vom Sohn sich scheiden kann, ohne den Vater aufzugeben. Nun schließt der Apostel mit der Affirmative: **Wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater.** Über ὁμολογεῖν siehe oben zu 1, 9. Es ist ein Akt inneren Lebens und einer tieferen Gemeinschaft. Vergl. Matth. 10, 32; Röm. 10, 10.

8. Väterliche auf Zusagen gegründete Ermahnung. B. 24. 25. **Ihr, was ihr von Anfang gehört habt, das bleibe in euch.** Der Satz ist anakolutisch. Sehr gut erklärt's Theophylakt: ἐκεῖνοι μὲν οὖν οὐτως. ὑμεῖς δὲ ἀπερὶ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς — φηλάττετε παρ' ἐαυτοῖς. Es ist also nicht ὑμεῖς zu ἠκούσατε zu ziehen, als sei hier nur eine Umstellung, Trajektion; ohne allen Grund würde es so vorangestellt, ohne Not und Grund betont sein. Ebenso B. 27 und öfter. S. Winer, 7. Aufl. S. 513 f. Buttmann S. 325 f. Daher irren Wengel (antitheton est in pronomine, ideo adhibetur trajectio), de Wette (eigentlich ist ὑμεῖς wohl das vorangestellte Subjekt des Relativsatzes) u. a. Auch kann ὑμεῖς nicht der reine Nominativ sein (Ebrard). — Das unechte οὖν nach ὑμεῖς ist an sich nicht unpassend (Düsterdieck gegen de Wette, dem Luther beistimmt); denn es ist kein Gegensatz zu dem Vorigen, wie auch Theophylakt annimmt, da das Vorige in der Affirmative schließt: ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν, καὶ τὸν πατέρα ἔχει; darauf gründet ja diese Ermahnung. — Zu ὁ ἠκούσατε vergl. B. 7. Johannes weist auf die apostolische Verkündigung. Dadurch wird ἀπ' ἀρχῆς näher bestimmt (ex quo institui coepistis in primis christianae religionis rudimentis, Beza, so auch Lücke u. a.). Man hat nicht an prima ecclesiae nascentis tempora (Veda) zu denken. Der mit ὁ bezeichnete Inhalt wird, da es nicht ἄ heißt, ein einfacher sein. Aber es reicht nicht aus, im allgemeinen evangelium Christi (Calvin), oder die Wahrheit, daß Jesus der Christ sei (Luther, Lücke, Haupt, Luther, Rothe),

oder *θεολογούμενον τὸν χριστόν* (Theophylakt) zu verstehen, sondern mit Bengel (*de patre et filio*) wird neben jener Grundwahrheit das Theologumenon vom Sohn und Vater zu verstehen sein (Düsterdieck), wie's eben angedeutet ist in Vorhergehenden. — Mit dem *ἐν ὑμῖν μένει* wird das *ἔχειν* als ein zu bewahrender Besitz notiert. Die Präposition muß in ihrer Bedeutung festgehalten werden: das Gehörte soll „als etwas das Leben Bestimmendes dem Innern einwohnen“ (Meander). Darauf drängt auch die Parallele Joh. 15, 1—10, wo *μένειν* als ein Lieblingswort des Herrn erscheint. In dem gleich folgenden Satze ist's ja geradezu unmöglich, *ἐν* bei, unter zu übersetzen. So auch hier. Daher ist Theophylakt's *παρά*, wie Luther's bei falsch. Es soll ja die von den Aposteln verkündigte Wahrheit und Lehre „wirklich in ihnen, in ihren Herzen als lebendige Kraft wohnen“ (Düsterdieck), und wenn dies geschieht, *ἐὰν ἐν ὑμῖν μένῃ ὁ ἀπ' ἀρχῆς ἦκούσατε*, wenn in euch — was nachdrücklich voransteht — bleibt, was ihr von Anfang gehört habt, so werdet auch ihr in dem Sohne und dem Vater bleiben. Ganz gut Bengel: *zui, vicissim*. Treffend Düsterdieck: „Mit dem *καὶ* vor *ὑμεῖς* markiert Johannes die verheißene Folge, welche der angegebenen Bestimmung entsprechen wird, indem er zugleich die feine Wendung, welche in dem sinnvollen Wechsel von *ἐν ὑμῖν μένῃ* und *ὑμεῖς ἐν τῷ νόῳ μένετε* liegt, hervorhebt.“ Haupt sagt mit Recht: „Der Gemeinde Thätigkeit tritt ganz in den Hintergrund: sie besteht nur darin, daß sie des Wortes Kraft nicht hindere.“ — Die Wechselwirkung vom Bleiben des Wortes in euch und dem Bleiben der Gemeinde in Christo weist nicht auf Entstehung des Verhältnisses der Gemeinde und ihres Verhaltens, sondern nur auf die Weiterentwicklung desselben. Aber doch deutet der Ausdruck und dessen Ordnung an, daß erst das Wort gebracht, gepredigt, ausgelegt, und dann gehört, aufgenommen, bewahrt werden, und in den Einzelnen ein Element, darin es lebendig wirkt, wie es lebensvoll ist, gefunden haben müsse, um sie selbst in Christo haben und leben lassen zu können, als in ihrem Elemente. Namentlich steht *ἐν τῷ νόῳ* vor *καὶ τῷ πατρὶ*, weil der Sohn der Mittler dieser Lebensgemeinschaft ist. Daher reicht offenbar Theophylakt's Erklärung auf Grund von Joh. 17, 2. 21 *κοινωνοὶ αὐτοῦ ἔσονται* nicht aus. Es muß das Leben der Gläubigen wirklich und wesentlich in Gott wurzeln, aus Ihm sich nähren, wachsen und sich vollenden. Der Glaube hat nicht bloß Kunde, Nachricht ge-

bracht, Bekanntschaft gemacht mit Gott, sondern ist in persönlichen Verkehr mit Ihm hineingezogen und bringt die einzelnen Gaben und Güter und Kräfte von Ihm. Der Besitz dieses Lebens ist nicht erst zukünftig, wenn auch das Leben ein ewiges ist, sondern Gegenstand christlicher Hoffnung, die Vollendung angesehen, und zugleich etwas Gegenwärtiges und Erfahrungsmäßiges, das der Entwicklung und Entfaltung in künftige Herrlichkeit fähig und bedürftig ist; mit Calvin zu reden: *deum se totum nobis in Christo fruentum dedit, nicht dabit* (Düsterdieck). Ganz ähnlich ist außer der Hauptstelle Joh. 15, 1 ff.; 6, 56; 17, 23; Gal. 2, 20; 1 Kor. 3, 16; Eph. 3, 17. Demnach ist ebenso die verflüchtigende und verwässernde Auffassung des Grotius (*conjunctissimi Patri et filio eritis*), Semlers (*sitis certi, nobis patere omnem hanc felicitatem unice veram*) u. a., als die schulmäßige orthodoxe Fassung Schmid's (*gratiosa filii et Patris inhabitatio*), J. Langes (*unio cum deo mystica*) unzureichend, um des Johannes Sinn und Gedanken in seinem lebendigen Reichthum hervorzuheben. — Und das ist die Verheißung, welche Er uns verheißt hat, das ewige Leben. *Αὕτη ἐστίν* ist zu erklären wie 3, 23; 5, 11. 14, wo ganz dieselben Worte und Stellung, oder wie 1, 5: *καὶ ἐστὶν αὕτη*; es weist auf das Folgende — *τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον*. Hier ist der Inhalt oder Gegenstand der *ἐπαγγελία* durch näher bestimmtes Substantiv, wie dort der *ἀγγελία* oder *ἐπιτολή*, oder *μαρτυρία*, oder *παρόρησία* in einem mit *ὅτι*, oder *ὡς* dem Kontext entsprechend verbundenen Satze bezeichnet. Statt des Affusativs hätte als Apposition zu *ἐπαγγελία* der Nominativ *ζωή* stehen sollen. Aber es ist zugleich als Apposition zu dem Relativsätze *ἢν αὐτὸς ἐπηγγέλματο ἡμῖν* attrahiert und mit *ἢν* in gleichem Kasus zugefügt worden, s. Winér, 7. Aufl. S. 493. Es ist also nicht das manere in *filio et patre* die *ἐπαγγελία* und *ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος* pure Apposition, so daß das Bleiben selbst als ewiges Leben bezeichnet wird (Sander, Besser, Weiß, Haupt); sondern: das ewige Leben ist die Verheißung (Huther und die meisten). *Ἐπαγγελία* ist *promissio*, also nicht *res promissa* (J. Lange, Estius), als wäre es gegen den griechischen Sprachgenius und Gebrauch, dann *ἢν* — *ἐπηγγέλματο* zuzufügen. Unter *αὐτὸς* ist der zu denken, „der in diesem ganzen Abschnitt das Centrum bildet“ (Huther), also Christus, und nicht an den Vater (Hunnius), auch nicht den Vater durch den Sohn (Sozin) zu denken. Aber *ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος* ist als In-

halt und Gegenstand der *ἐπαγγελία* des Sohnes nicht als dieser Zusage ferne, erst später folgende Gabe in Aussicht genommen, sondern gegenwärtig und erfahren, erlangt und genossen, wo nur die Vorbedingung der Zusage erfüllt ist, nämlich das Bleiben des Wortes in euch. Wo die Verheißung gilt, erfüllt sie sich sofort. Deshalb ist nicht gesagt, daß wir das ewige Leben erlangen sollen, sondern einfach genannt und durch Attraktion mit *ἐπαγγελία* verbunden, worauf diese Verheißung gerichtet ist. Demgemäß ist nun *καί* ganz einfach hinzuzufügende, erläuternde Partikel, die diesen Satz mit dem vorherigen verbindet und aus diesem heraushebt, was in ihm enthalten ist, aber noch nicht besonders genannt war. Es handelt sich eben um etwas mit dem Bleiben in Gott unmittelbar Verbundenes. Das *καί* ist daher nicht *αιτιολογικῶς*, wie Deumen thut, noch mit Lücke zur Bezeichnung der weiteren Folge des Festhaltens am Evangelio zu nehmen. Treffend bemerkt Düsterdieck: „Die gegenwärtige Realität des ewigen Lebens in den Gläubigen wird dadurch, daß dieses in ihnen noch nicht vollendet ist, ebenjowenig aufgehoben, als umgekehrt durch den wirklichen Besitz desselben das beständige Zunehmen, die heilige, fruchtreiche Entfaltung und die endliche herrliche Vollendung ausgeschlossen wird.“

9. Abschluß mit wiederholter Warnung und Mahnung. V. 26—28. **Das schrieb ich euch von denen, welche euch verführen.** Hier hat *ταῦτα*, welches mit seinem Plural die verschiedenen Beziehungen auf die letzte Stunde, die Widerchristen und den Widerchrist, Vater und Sohn und die Gemeinde markiert, mit *ἔγραψα* verbunden Bezug auf das Vorhergehende und der Gegenstand *περὶ τῶν πλανῶντων ὑμᾶς* weist bis auf V. 18 zurück. Die *πλανῶντες ὑμᾶς* sind die Antichristen, deren Gefährlichkeit an sich, und zwar wirksame, keineswegs erfolglose Gefährlichkeit, wie V. 19 zu erkennen ist, markiert wird. Darauf weist auch der Affektiv *ὑμᾶς*, jowie 3, 7; Matth. 24, 5. 11. 24. Das Wort selbst bezeichnet einen Akt, eine fortgehende Thätigkeit. Es ist ebenjowenig richtig den wirklichen Erfolg dieses Aktes zu behaupten, als nur die Absicht auf Erfolg in den Verführenden anzunehmen (gegen Bengel, Huther, Rothe). Daher die Wiederholung zur Treue V. 27: **Und ihr — das Salböl, das ihr empfangen von Ihm, bleibt in euch und ihr habt nicht nötig, daß jemand euch lehre.** Gedanke und Ausdruck und Gestaltung wie V. 20. 21: *καὶ ὑμεῖς τὸ χροῖσμα — ἔχετε = μένει ἐν ὑμῖν.* Aus dem

ὑμᾶς V. 26 entnimmt und im Gegensatz zu *οἱ πλανῶντες* stellt der Apostel mit Nachdruck voran: *καὶ ὑμεῖς*, das zu stark betont wäre, wenn man's zu dem Relativsatz setzen wollte. Vergl. V. 24. Hier ist *τὸ χροῖσμα*, wie V. 20 *χροῖσμα* Affektiv, aber nicht per trajectionem zum Relativsatz zu ziehen. Der Artikel notiert das Bekannte, schon Besprochene. Bestimmt ist mit *λάβετε* der Empfang hervorgehoben und damit eine Verpflichtung noch stärker als durch Hinweis auf den Besitz (*ἔχετε* V. 20) betont. Gabe ist nicht ohne Aufgabe, hier unter dem Trieb der Dankbarkeit. Natürlich ist bei *ἀπ' αὐτοῦ* der zu verstehen, um den sich des Apostels Gedanken als um ihr Zentrum bewegen, aber nicht *ἀπὸ τοῦ ἁγίου* gemeint war, Christus, wie V. 25. Dieser Vers nötigt, *τὸν ἅγιον* V. 20 von Christus zu verstehen (Huther). Während V. 24 das Futurum gesetzt war (*μενεῖτε*), steht hier das Präsens, *μένει*, die gewisse Zuversicht des Apostels (Huther) auszudrücken und zugleich zu dem zu ermahnen, was er erwartet. **Bengel:** habet hic indicativus perquam subtilem adhortationem (conferendam ad 2 Tim. 3, 14), qua fideles a deceptoribus sollicitatos ita iis respondere facit: unctio in nobis manet, non egemus doctore; illa nos verum docet, in ea doctrina permanebimus. Vide quam amoena sit transitio ab hac sermocinatione ad sermonem directum versu sequenti. Manet in vobis: manebitis in Illo, correlata. — *Καί*, und weil der Heilige Geist in euch ist und bleibt (Bengel: et ideo), *οὐ χροῖμα ἔχετε*, habt ihr gar kein Bedürfnis; so wird die *ἀντιλογία θεοδώρων* hervorgehoben; hierin ist ein weiteres Moment markiert, das V. 20 nicht ausgesprochen war. Die Konstruktion mit *ἴνα* auch Joh. 2, 25; 16, 30; *τὸ διδάσκειν* Hebr. 5, 12; mit bloßem Infinitiv Matth. 3, 14; 14, 16; 1 Thess. 1, 8; 4, 9. Das Lehren wird hier nicht als einfache Folge, sondern als Ziel und Zweck um des Standes der zu Beliehenden willen aufgefaßt. Dazu treibt ja die Liebe, der es als Aufgabe erscheint, und die Absicht entsteht, zu lehren. Daher: Ihr seid gar nicht in der Lage, daß euch jemand belehren sollte, müßte (Düsterdieck nach Lücke; gegen Huther, der das *ἴνα* als mit abgeschwächter Bedeutung faßt und nur zur Bezeichnung des Objekts gebraucht ansieht). Demnach wird auch an apostolischen Unterricht, brüderliche Zusprache und nach V. 21 bei *τις* an freundliche Belehrung, wie des Johannes selber, zu denken sein (Bengel, de Wette, Lücke, Düsterdieck). An einen *πλανῶν* zu denken, ist hier keine Veranlassung; so Semler,

Spener (der eine neue Offenbarung vorgebe), Sander, Gerlach, Besser. Aber nach dem πάντα B. 20 und dem περί πάντων wird man das unbestimmte *ὅσα τις διδάσκει ὑμᾶς* nicht mit Lücke auf den Unterricht über die Irrlehrer beschränken dürfen, obwohl dieses mit eingeschlossen ist (Huther). Dabei ist zu beachten, daß aus dieser Stelle für Schwärmergeister keine Förderung und Berechtigung zu entnehmen ist, da der Geist an das gehörte und gegebene Wort anknüpft und nicht Neues mitteilt, sondern nur zu klarerem Bewußtsein bringt, was sie bereits haben. — **Sondern wie das Salböl von Ihm auch lehret über alles, und wahr ist und nicht Lüge ist, und wie es euch gelehrt hat, so bleibet in Ihm.** Da wir τὸ αὐτοῦ χρίσμα, nicht τὸ αὐτὸ χρίσμα lesen, so ist nur zu bemerken, daß Bengel (idem semper, non aliud atque aliud, sed sibi constans, et idem apud sanctos omnes) das unveränderliche Wesen, Düsterdieck u. a. die Identität des die Gläubigen fortwährend lehrenden Chrisma mit dem, welches sie von Ihm, dem Christ, empfangen haben, notiert finden; unsere Lesart markiert diese Identität zugleich mit der Wiederholung des Ursprungs. — Der Saßbau hat besondere Schwierigkeiten. Der mit ἀλλὰ eingeleitete Gegensatz ist μένετε ἐν αὐτῷ. Dem, daß sie nicht nötig haben, von jemand belehrt zu werden, weil sie den Geist haben, der sie erinnert an des Herrn Wort und in alle Wahrheit leitet, wird entgegengesetzt, daß sie aber nötig haben, bei Ihm treu zu bleiben. Demnach ist, was zwischen eingeschoben worden ist, unter das erste ὡς zu bringen (freilich ist bei der Lebhaftigkeit, welche nicht wiederholt, ohne eine noch nicht hervorgehobene Seite anzudeuten, mancherlei Modifikation veranlaßt worden). Die Ermahnung: μένετε ἐν αὐτῷ, fordert Treue gegen, Beständigkeit bei Christo, wie der Kontext und B. 28 unzweideutig erkennen lassen. Falsch denkt Erasmus, indem er ἐν τῷ χρίσματι erklärt, an den Heiligen Geist, Baumgarten-Crusius an die Lehre des Geistes. Treffend dagegen Schöttgen: in Christo, quem Johannes semper in mente habet. Das Motiv zum Bleiben bei Christo ist: τὸ αὐτοῦ χρίσμα διδάσκει περί πάντων. Daher wird das von den Autoritäten gestützte αὐτοῦ auch vom Kontext empfohlen; es ist eben das Salböl des Heiligen Geistes von Ihm, Christo, bei dem sie bleiben sollen, und dieses lehrt sie über alles, wie B. 20 sagt: οἶδατε πάντα (Varianten). Aber nicht bloß der Umfang dessen, darüber sie vom Geist belehrt werden, motiviert die Ermahnung zum Bleiben bei Ihm. Haupt-

sache ist die Eigentümlichkeit: καὶ ἀληθές ἐστιν. Das χρίσμα wird schlechthin ἀληθές genannt, woraus allerdings folgt, daß auch, was er lehrt, wahr sei; der Heilige Geist ist Geist der Wahrheit (Joh. 14, 17), deshalb leitet er auch in alle Wahrheit (Joh. 16, 13). So Düsterdieck, auch Lücke, de Wette, Brückner, Ebrard. Es ist kein Grund, hier nur an das zu denken, was gelehrt wird, wie Dekumenius, Theophylakt, Luther, Neander, Besser, Huther; oder an den Akt der Belehrung, wie Haupt (ἐστι = ἐρεσσι), Zelf. Die Wichtigkeit des wahrhaften Wesens und Gehaltes des χρίσμα veranlaßt noch den alle Lüge negierenden Zusatz: καὶ οὐκ ἐστιν ψεῦδος, und Lüge nicht da ist. Offenbar hat der Gedanke B. 21: πάν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἐστιν, dem Johannes hier vorgezeichnet, und daß keine Lüge ist, wo der Geist lehret. Nun nimmt der Apostel das mit ἀλλ' ὡς Begonnene mit der volleren Form καθώς und mit Erinnerung daran, daß der Heilige Geist schon längere Zeit sie gelehrt hat, wieder auf: καθώς ἐδίδαξεν ὑμᾶς. An diesem Morist ist nun nach dem Präsenz vorher kein Anstoß zu nehmen; auch daß καὶ vor καθώς statt dem ἀλλὰ vor ὡς erklärt sich leicht aus dem unmittelbar Vorangehenden: der wiederaufgenommene Saß schließt an das Zeugnis von der Wahrheit des Geistes und seiner Belehrung an; demgemäß hat er gelehrt und lehrt er die Gläubigen. Daher ist nicht mit Luther, Calvin, Baumgarten-Crusius, Sander, Brückner, Besser, Huther, Haupt u. a. diese zweite Vershälfte in zwei Glieder zu teilen, so daß ἀλλ' ὡς τὸ αὐτοῦ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς der erste Vorderatz und καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἐστιν ψεῦδος der Nachsatz dazu, und dann wieder καὶ καθώς ἐδίδαξεν ὑμᾶς der Vorderatz, zu dem μένετε ἐν αὐτῷ als Nachsatz gehöre. Vielmehr stimmen für die gegebene Erklärung Dekumenius, Theophylakt, Lücke, de Wette, Düsterdieck, Ewald, Zelf u. a. — Der Schluß des ganzen Abschnitts B. 28: **Und nun, Kindlein, bleibet bei Ihm.** Mit καὶ νῦν wird die um der Wichtigkeit willen eindringlich wiederholte Ermahnung, die als Hoffnung und in Zuversicht bereits B. 27 ausgesprochen, an das Vorhergehende angeschlossen. Sehr häufig ist καὶ νῦν (Joh. 17, 5; Apostelg. 3, 17; 4, 29; 7, 34; 10, 5; 22, 16; 2 Theß. 2, 6), oder καὶ νῦν ἰδοὺ (Apostelg. 13, 11; 20, 22. 25), oder νῦν οὖν (Apostelg. 16, 36; 23, 15), dagegen ἀλλὰ νῦν (Luk. 22, 36), νῦν δέ (Joh. 8, 40; 9, 41; 15, 22. 24; 18, 36), immer aber so, daß aus der ursprünglich sinn-

lichen Bezeichnung der Gegenwart eine gewisse logische Bedeutung sich entwickelt hat, um aus der gegenwärtigen Sachlage die Folgen zu markieren, eine Folgerung, einen Schluß zu ziehen, die aus den vorliegenden Verhältnissen sich ergebenden Momente anzufügen, oder ein gegensätzliches Verhältnis zu notieren (Düsterdieck). Darum verkehrt Paulus: Auch schon jetzt — als gegen die parthisch-magische Lehre, daß die Verbindung mit Gott erst im künftigen Lichtreife möglich sei. Durch den zärtlichen Ausdruck *τενρία* wird der andringende Ernst von aller Schärfe befreit und die Mahnung durch die Erinnerung an die Liebesgemeinschaft infolge apostolischer Pflichterfüllung als väterliches Recht verstärkt. Repetitio est praecepti cum blanda appellatione, qua paternum erga eos amorem declarat (Esti us). Unbegreiflich ist, wie Sozin nicht auf Christum das *ἐν αὐτῷ* deutet, sondern auf deus per Christum, und wie Semler auf die Lehre kommt. Rickli, der B. 27 auf das Bleiben im Bekenntnis, daß Jesus der Christ sei, bezog, nimmt's hier vom Bleiben in der Gerechtigkeit. — Nun noch Hinweisung auf das Gericht: **Damit, wenn Er offenbar wird, wir getrosten Mut haben und nicht zu schanden werden von Ihm weg in Seiner Zukunft.** Da statt *ὅταν* (wann) *ἐάν* zu lesen ist, wird nicht die Zeit oder die zeitliche Nähe, sondern nur die Wirklichkeit des Offenbarwerdens Christi markiert (Huther, Düsterdieck). Zwar ist dasselbe Wort zur Bezeichnung der Erscheinung im Fleisch, in der Knechtsgestalt 3, 5. 8 (*ἐφ' ἑαυτοῦ ὄντη*) gebraucht, aber ebensogut kann es der Bezeichnung der Offenbarung der Herrlichkeit in der Zukunft dienen, wie auch Kol. 3, 4 (gegen Haupt). Es wird eben offenbar, was noch verborgen ist; aber nicht ohne wunderbares Eingreifen Gottes (gegen Haupt's Ansicht über den Unterschied von *ἀποκαλύπτειν* u. *φανεροῦσθαι*). Nun geht der Apostel in die kommunikative Rede über: *παρόησιν ὀχόμεν*. Er stellt sich stets unter die für alle geltenden Gesetze (1, 6 ff.; 2, 2 f.; 3, 16. 18 ff.) und Verheißungen (3, 1 ff. 21; 4, 17; 5, 11. 20) und kann sich doch nicht von der vorgehaltenen Hoffnung ausschließen (de Wette, Düsterdieck). Es ist daher nicht Bescheidenheit (S. Schmidt), daß Johannes sich mit einschließt oder als müßte er sich schämen, wenn an jenem Tage seine Kinder, die er gezeugt durchs Evangelium, fehlen würden (Sander). Die *παρόησιν* ist eigentlich Freimut, der alles frisch sagt (Apostelg. 4, 13. 29. 31; 26, 26; 28, 31; 1 Theff. 2, 2), dann der getroste Mut allem Drängen und Schrecken des Ge-

richts gegenüber. Die Vulgata übersetzt mit *fiducia*, Luther eigentlich mit *freudig* (*vreidic*), *Freudigkeit* (*vreidicheit*), was nur Unverstand in *freudig* und *Freudigkeit* umgewandelt hat. Vergl. Wilmar, *pastoraltheolog. Blätter* 1861, Heft 1 und 2 S. 110 ff. (Jütting, *Bibl. Wörterbuch*, 1864 s. v.). Zwar hat eine Ausgabe von 1537 aus Straßburg bereits *Freudigkeit*, aber ursprünglich ist *Freudigkeit* (Nürnberger Ausg. 1524), *Freudigkeit* (Wittenberger Ausg. 1525), *Freudigkeit* (1530), und in der *Predigt über Joh. 4, 16—21* redet er von dem *Troß* am jüngsten Tage. Die griechischen Scholiasten und Lexikographen erklären's mit *ἀδεια*, *ἐξουσία*, *ἢ ἐπὶ τοῖς κακίοις εὐτολμος ἀπολογία*. Der gewöhnliche Gegenatz ist *αἰσχύνεσθαι* (Epr. 13, 5; Phil. 1, 20), beschämt, zu schanden werden, oder sich schämen, so daß man von Ihm, dem Richter, wegfommt. Die Präposition *ἀπό* ist also nicht gleich *ἐπὶ* (Sozin), auch nicht = *coram* (Luther, Ewald), auch nicht beides zugleich (S. Schmidt, Sander, Zelf mit Verufung auf Sir. 21, 22), sondern = von — weg (Calvin, Beza, Lücke, de Wette, Düsterdieck, Huther); nur wird der passive Sinn festzuhalten sein, und nicht der mediale, da wir uns nicht zurückziehen und weichen, sondern verworfen und hinweg gewiesen werden. Vergl. Matth. 25, 41. Unmöglich ist der Sinn: *ut illum non pudeat nostri* (Erasmus). Die *παρόησιν*, nur hier bei Johannes, sonst oft erwähnt (Matth. 24, 3. 27. 37. 39; 1 Kor. 15, 23; 1 Theff. 2, 19 u. a. St.), entspricht dem *φανεροῦσθαι*, und wie diesem der Ausdruck *παρόησιν ἔχειν*, so wieder der *παρόησιν* das *αἰσχύνεσθαι*. Das alles ist, mit dem *ἐν* zusammengesetzt, Motiv für das Bleiben bei Ihm, den Wandel im Licht, in der Gemeinschaft mit Ihm.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Theologisch im engsten Sinne ist hier die unverkennbare Beziehung auf die immanente Trinität. Nach dem Schlußsatz von B. 22 und B. 23 wird auf ein Vaterverhältnis hingewiesen dem Sohne gegenüber, und auf ein Sohnesverhältnis dem Vater gegenüber, das über der Welt und vor ihr innerhalb der Gottheit statt hat. Der Sohn ist nicht bloß Potenz und Prinzip, bis Er in dem Christ persönlich geworden; Er ist Seinem Wesen nach persönlich, des Vaters, der Person ist, Sohn, der als Ebenbild auch Person ist. Aber er ist erst als Jesus in die Geschichte der Menschheit eingetreten.

2. Gotteserkenntnis ohne Erkenntnis Christi ist nicht möglich, weil Gotteserkenntnis nicht möglich ist ohne Gottesgemeinschaft, welche nur durch den Glauben an Jesum den Christ zu stande kommt.

3. Gemeinschaft mit Gott ist nicht der Menschen, sondern Gottes That durch Christum. Sie hat ihren Anfang in dem Wort, das verkündigt und gehört wird, ihren Fortgang in der Mitteilung und dem Empfange des Christma, des Heiligen Geistes, den Bestand aber hat sie in der Wahrheit und Beständigkeit des Glaubens und Bekennens. Erst muß Christi Wort und der von Ihm gegebene Geist zu uns kommen und an wie in uns sein Werk thun, dann haben wir Vermögen bei Ihm zu bleiben aus Seiner Kraft.

4. Hier kommt der Unterschied von esse in ecclesia und esse de ecclesia in Frage. So bestimmt beides zu unterscheiden ist, so gewiß ist es, daß beides factisch bei und neben einander ist, wie auch C. A. art. 8: quid sit ecclesia? es heißt: in hac vita multi hypocritae et mali admixti —; Apol. IV. de ecclesia § 11: malos nomine tantum in ecclesia esse, non re, bonos vero re et nomine. Hieronymus enim ait: qui ergo peccator est aliqua sorde maculatus, de ecclesia Christi non potest appellari nec Christo subjectus dici. Augustin und Beda, mit welchen Luther in seiner zweiten Auslegung übereinstimmt, vergleichen die Antichristen auch mit den bösen Säften im Körper. Auch der Leib Christi, so lange er noch in der Kur, noch nicht zur völligen Gesundheit durch die Auferstehung gelangt ist, hat solche schädlichen Säfte in sich.

5. Für den Prädestinatismus ist unser Abschnitt nicht zu gebrauchen. Zwar hat Augustin mit Bezug auf diese Stelle (de bon. persever. [II.] 8) gesagt: non erant ex nobis, quia non erant secundum propositum vocati, non erant in Christo electi ante constitutionem mundi — non erant praedestinati secundum propositum ejus, qui universa operatur. Ebenso Calvin inst. III. 24, 7. Aber wenn auch nicht der Dogmatiker Calvin vom Interpreten Calvin berichtet werden kann, so doch der Dogmatiker Augustin vom Interpreten Augustin in f. Tractat. ad h. l., wo es heißt: de voluntate sua unusquisque aut antichristus, aut in Christo est; qui se in melius commutat, in corpore membrum est, qui autem in malitia permanet, humor malus est. Der Apostel unterscheidet die innere, wahre und die bloß äußere, scheinbare Christengemeinschaft und meint, wer zu jener

gehört, wird in seinem Gemüte, dem gläubigen, aus Gott geboren, so gefesselt, daß er sie nimmer wieder verlassen kann, wie Lücke meint. Es ist das eine voluntaria necessitas, wie das treffende Dymoron des Didymus lautet, aber keine contrarietas naturarum, wenn auch im Verlaufe der sittlichen Entwicklung eine diversitas substantiae entsteht. Der Apostel markiert nur mit dem οὐκ ἐξ ἡμῶν εἶναι und dem ἐξ ἡμῶν εἶναι das sich entgegenstehende Resultat ethischen Lebensprozesses, dessen Folge das ἐξελθεῖν, in diesem das μένειν μετ' ἡμῶν ist. Aber, wie Augustin sagt, nach Johannes kann aus jedem Christen ein Antichristus werden, je nachdem sich sein Wille nicht bestimmen läßt zum μένειν ἐν χριστῷ, das vom Hören Seines Wortes bis zur πίστις εἰς αὐτόν, zur festen Anhänglichkeit an Ihm, zum kindlich zuversichtlichen und strebsamen Anschmiegen an Ihn seine den Willen fort und fort bestimmende, leitende, kräftigende, reinigende und befestigende Entwicklung hat, eine Geschichte des Wortes, das ins Ohr fällt und aufs Herz und dieses erfüllt und überwindet, bis es ganz gläubig geworden ist, aber auf jedem Punkte widerstreben kann und widerstrebt, so daß es oft längere Zeit widerstrebt und zu nichts macht, was bereits gewonnen war, und unvergebene Sünden birgt, die es wieder herabziehen, oder wenigstens aufhalten, ja wieder dahin bringen können, daß es, wenn es nicht sich wieder reinigen lassen will, abfällt, und aus einem Christen ein Antichrist werden kann, was freilich nur selten und schwerlich geschieht, da die Ewigkeitskräfte des Wortes Christi und Seines Geistes gar stark und gewaltig und das Menschenherz gerade für und auf sie geschaffen ist. Daber die allgemeine Erfahrung, daß man schwer zu Christus kommt durch selbst- und weltverleugnende Buße, aber noch schwerer von Christus wieder weg, durch Verleugnung des Gewissens, des Glaubens, des im Gewissen durch den Glauben lebendig gewordenen Wortes, eine Erfahrung, aus der der Apostel redet. Bei alle dem ist nichts Prädestinarianisches oder Deterministisches, zumal alle damit verbundene Ermahnung, zu bleiben, die Möglichkeit des Abfalls setzt, welche die Zuversicht des Apostels nicht fürchtet als eine Wirklichkeit bei denen, die lebendige Christen sind. Auch ist nicht zu übersehen, daß Johannes nicht von der Unterscheidung der electi und vocati, noch von dem donum perseverantiae nur im entferntesten eine Andeutung gibt. Die Stelle Hebr. 6, 4—6 setzt den Fall wirklich Wiedergeborener, wie die Beschreibung derselben beweist, als möglich,

nur solcher Abgefallenen Wiederbefeuerung als Unmöglichkeit, daß wir uns fürchten müssen.

6. Ein doppeltes Gesetz geschichtlicher Entwicklung spricht der Apostel hier in der bestimmten Anwendung desselben auf den Entwicklungsgang des Gottesreiches aus. „Das Böse gelangt in allmählicher Entwicklung zu seinem Gipfelpunkt, und dann entwickelt sich im Kampfe mit demselben das Reich Christi, und durch ein neues mächtiges Kommen Christi wird endlich das Reich des Bösen wieder besiegt“ (Neander). Das ist das eine, und das andere spricht derselbe Neander so aus: „Wir werden ja auch in dieser Beziehung dasselbe Gesetz in dem Entwicklungsgang des Reiches Gottes sich immer offenbaren sehen, daß im Bösen und Guten es einzelne Persönlichkeiten gibt, welche den Mittelpunkt bilden, welche besonders als Repräsentanten der streitenden Prinzipien erscheinen, in welchen das, was im Einzelnen zerstreut ist, im Ganzen und Großen zusammen kommt.“ „Als in den Zeiten, welche der Reformation vorangingen, die verweltlichte Kirche unter dem verweltlichten Papsttum besonders dazu diente, unter dem Scheine des Christentums das echte Christentum zu verdunkeln und zu bekämpfen, da konnte man hier schon den zur Erscheinung gekommenen Antichrist wahrzunehmen glauben, und der böhmische Reformator vor Huf, Matthias von Janow, konnte die Wirkung der List des Satans zur Täuschung der Gläubigen darin wahrzunehmen meinen, wenn man, statt den Antichrist in der Gegenwart zu erkennen, in der Herrschaft der verweltlichten Kirche und des bis zur Vergötterung des Menschlichen gesteigerten Aberglaubens, den Antichrist nur in der Ferne suchte.“ Es läuft also die sich steigende Offenbarung der Tiefen der Bosheit, die in der Welt ist, neben der Entwicklung des Reiches Gottes zu seiner Vollendung her und beides geht durch Persönlichkeiten hindurch, in denen das Frühere sich zusammen faßt. So auch Dürer die 6.

7. Wenn auch Johannes, indem er den Kern und lebensschaffenden Mittelpunkt des Christentums, den Glauben, daß Jesus der Christ und Gottes Sohn ist, hervorhebt, keinen Grund gibt, das artikulierte Glaubensbekenntnis in seinem ganzen Umfange oder in Einzelheiten, die ja doch nur Entfaltungen des treibenden Keims sind, geringe irgendwie anzusehen, so legt er doch, und gerade eben deshalb auf die Treue des Bleibens, die fides qua creditur, dem Zentrum gegenüber das allerstärkste Gewicht. —

8. Mit dem, was er vom *χρῖσμα* und dessen Gaben sagt, weist er in seiner Weise nachdrück-

lich auf das allgemeine Priestertum, dessen Ursprung und Herrlichkeit er hervorhebt.

9. Die „kritische Tüchtigkeit“ (Dürer die 6) der Christen, welche auf der vollen Erkenntnis der Wahrheit basiert, geht, wie die zunehmende Erkenntnis der Wahrheit selbst, mit der fortschreitenden Heiligung Hand in Hand. Und es handelt sich um das Tiefste, Innerste des Menschen selbst, was eben nicht Verstand oder Vernunft, sondern der Wille ist, so daß nicht das Wissen, sondern das Gewissen es ist, worum es sich handelt.

10. Nur auf dem Wege des Gehorsams gegen Gottes Wort und Willen vermag der Mensch die Gemeinschaft mit Ihm zu bewahren und zu steigern, um des göttlichen Wesens, göttlicher Natur teilhaftig zu werden. Wider Gottes Willen, kommt der Mensch von Gottes Wesen ab, bis er gänzlich verworfen wird.

11. Die Entscheidung und Scheidung tritt freilich erst am Ende ein, im letzten Gerichte; das bedenke! —

Homiletische Andeutungen.

Vergiß bei allen Scheidungen in der Gemeinde ja nicht die Entscheidung! — Bei jeder Auscheidung ist der Schmerz der Täuschung bisher mit der Freude der Klärung von nun an verbunden. — Laß dich bei der Ungewißheit darüber, wer ein lebendiger Christ ist, nicht um die Zuversicht bringen, daß der lebendige Christ beständig bleibt. — Halte es mit dem edlen Gideon, der sein Heer von 32 000 Mann gegenüber von 135 000 Midianitern erst um 22 000 Mann auf des Herrn Befehl mindert, und aus den übrigen 10 000 Mann eine Auswahl von 300 Mann trifft nach des Herrn Anordnung, mit denen er den herrlichsten Sieg erkämpft (Richt. 7). — Der Salbung Quelle ist der Heilige Geist, ihre Voraussetzung die Wiedergeburt, ihre Macht das sichere Gefühl von der Wichtigkeit der Wahrheit, ihr Trieb der sehnliche Wunsch, diese andern fühlbar zur machen; sie schützte gegen Hierarchismus und Episkopatismus im 2. und 3. Jahrhundert. — Gib um betrübender Erfahrungen in der Gemeinde willen nicht die Freude an der Herrlichkeit der Gemeinde auf. — Vergleich des Salbols als des Bildes oder Symbols und des Heiligen Geistes: 1) der Wert; 2) der Gebrauch zur Salbung der Könige, Priester, Propheten; 3) die Kraft, den Lebensgeist zu ermuntern und zu stärken; 4) der Einfluß auf wohlgefällige Gestaltung; 5) der weit hin dringende liebliche Geruch. — Grundlehre des Heils ist: Jesus ist der Christ. 1) An und in ihr lebt man sich in Gottes reiches Herz und Gott in sein armes Herz; 2) wider sie lebt man sich ewiges Verderben ins Herz und sich selbst in ewiges Verderben. Oder: 1) An ihr erkennst du die verderblichen Irrlehrer; 2) in ihr bewährst dich der lebendige Christ; 3) aus ihr gelangst du zur Erbschaft bei Gott. — Vertreib nicht Christum und Sein Wort aus deinem Herzen, sonst ver-

treibt dich Christus aus Seinem Reiche. — B. 28: Konfirmationsrede. Gregor: Nisi Spiritus Sanctus intus sit, qui doceat, doctoris lingua extus in vanum laborat. — Augustin: Cathedram in coelo habet, qui corda docet. — Luther: Es ist gefährlich und schrecklich, etwas glauben wider das einträchtige Zeugnis, Glauben und Lehre der ganzen heiligen christlichen Kirche, so von Anfang her nun über 1500 Jahre in aller Welt einträchtiglich gehalten hat. — Mancher hat ein Paternoster am Halse und einen Schalk im Herzen. — Starke: Wie der Verräter Christi einer von seinen vertrautesten Aposteln war, so auch der Widerchrist ist nicht aus den Juden oder den Türken, sondern mitten aus der Christenheit aufgestanden. — Die Beständigkeit im Guten ist ein gewisses Kennzeichen eines wahren Christen, gleichwie die Zeitgläubigkeit und Veränderlichkeit den falschen Grund des Perzens verrät. — Christen sind Gesalbte und soll ihnen auch ihr Name eine tägliche Erinnerung sein, was sie als geistliche Könige, Priester und Propheten Gott und dem Nächsten schuldig sind. — Auch derjenige leugnet Christum, den Seligmacher, der nicht in der That erweist, daß Er sein Seligmacher sei, der ihn von Schuld und Strafe der Sünde in der That befreiet. — Das Wort Gottes muß in dem ganzen Menschen bleiben, und nicht nur in seinen Verstand kommen. — Was ein König ohne Land, ein Beherrscher ohne Unterthanen, ein Feldherr ohne Soldaten, das ist ein Christ ohne die Salbung. — Uhlhorn: Es hat Gott nur, wer Ihn als den Dreieinigen hat. Wer den Sohn nicht hat, hat auch den Vater nicht; von dem Sohn kann man nur wissen durch den Heiligen Geist: Der Heilige Geist kommt vom Vater und vom Sohne. — Rieger: Das Allergemeinste, die Gebote Gottes und den Glauben an Jesum bewahren (Offenb. 14, 12), wird selbst gegen die letzte große Verführung des Erdkreises die beste und hinlänglichste Bewahrung sein. — Am Ekel, den man gegen das saßt, was man von Anfang gehört hat, fängt aller Verfall an. Die teure Beilage der evangelischen Wahrheit von der Rechtfertigung eines armen Sünders vor Gott und von dem damit im Menschen angelegten Grund zum Leben und Wandel im Geist, die will jetzt vielen alt und ekelhaft werden. — Lavater: Jeder, der nicht evangelischer Christ ist, nicht an Jesum Christum glaubt, ist Atheist. — Heubner: Eine feindliche Macht, eine Opposition hat sich von Anfang gegen das Christentum geregt. Und das ist eine Empfehlung des Christentums. Je mehr das Gute sich hebt, desto stärker regt sich das Böse. Wo Gott einen Tempel baut, baut der Satan eine Kapelle daneben. — Wer bei dem Wachstum des Antichrists das Christentum gefährdet glaubte, verriete große Verstandes- und Herzensschwäche, Mangel an Vertrauen. Der Christ hat sich zu freuen, wenn alles immer mehr hervortritt; es kommt dem Ende näher: die Katastrophe im Reiche Christi ist der Punkt, worauf sehnsuchtsvoll die Blicke der Christen sich richten. — Die Feinde des Christentums ziehen Nahrung aus der Kirche: es ist ihr

Interesse, sich durchaus den Namen „Christen“ nicht nehmen zu lassen; sie würden dann weniger ausrichten, weniger gefährlich sein. — Die Offenbarung von Allen, den Guten und Bösen, ist Zweck des Reiches Gottes. Das Böse kann sich nicht lange verhehlen, verstellen und zurückhalten: es wartet nur auf die Zeit des Hervortretens. Gott will's. Die Erscheinung des Bösen dient zur Bewährung und Reinigung der Kirche. Für den Christen ist's eine erquickende Erleichterung, die Unlauteren ausgeschieden zu sehen. — Der Christ ist gesichert, vernahmt vor Zurechnern. Er hat den Heiligen Geist; 1) der alles durchbringt, wie ein kostbarer Geruch in alles sich zieht, allem gleichsam Wohlgeruch, Lebensatem gibt — dem Denken, Urteilen, Fühlen, Wollen. Der Christ bekommt dadurch eine königliche, priesterliche Würde im Reiche Gottes (Offenb. 1, 6). Die Salbung ist die Signatur des Christen. 2) Durch diesen Geist hat er die Gabe zu prüfen, den Irrgeit zu entdecken, zu richten; einem solchen Christen wird kein falscher Lehrer gefährlich. — Der Christ hat einen feinen Prüfsinn (sagax odoratus): er merkt schnell den inneren Gehalt und die Tendenz einer jeden Lehre; daher seine christliche Schärfe im Urteil, sein Widerwille gegen Synkretismus. — Die Neologen mögen wollen oder nicht, so müssen sie behaupten, daß bis auf sie das wahre Christentum unbekannt gewesen sei; denn was sie jetzt Christentum nennen, ist dem ganzen Altertum unbekannt. — Der rechte christliche Glaube (fides, quae creditur) ist unwandelbar, bedarf keiner Perfektion. Dieser Glaube ist Sache der größten Wichtigkeit; es hängt davon unser ewiges Heil ab; es ist nicht etwa unnütze spitzfindige Streitfrage der Schule, sondern es gilt die Verheißung des ewigen Lebens und die Kraft dieser Verheißung hängt ab von der Person Jesu: nur wenn Er wahrer Sohn Gottes ist, kann Er ewiges Leben verheißeln und geben. Das Bleiben bei Christo und in Ihm in beharrlichem Glauben und treuer Nachfolge ist desto ehrenvoller, je mehrere abfallen, und es ist notwendig, weil davon unsere Annahme abhängt. Wird man Christo untreu: Wie kann man vor Ihm mit Freudigkeit erscheinen? Der Gedanke hat eine ergreifende Gewalt über das Herz des Christen. Wie werden da die Ungläubigen erscheinen, die aus Weltgefälligkeit von Christo abweichen? die Weltlehre höher achteten als Christi Gnade? Wie gut wäre es, wenn alle bei ihrem Urteilen und Thun sich prüsten: könntest du das vor Jesu Augen thun? getrauest du dir, das vor Jesu Augen zu sagen? dieses Urteil vor Ihm zu behaupten? Verfährst du bei deiner Interpretation gewissenhaft und ehrlich, daß Er dich nicht einmal strafen kann: warum hast du meine Worte nach deinem Belieben verdreht? — Keander: Wie die Apostel das letzte Gericht als nahe bevorstehend dachten, so erging es ihnen wie dem Wanderer, der von fern das Ziel seiner Wandererschaft erblickt, das Auge schaut das durch den Raum Getrennte mit einem Blicke; es kann die Krümmungen des Weges bis zu jenem Ziele nicht erkennen. — Besser: Es ist die letzte Stunde. Wer freilich die Geschichte der Kirche verkehrt an-

sieht, nämlich so, als läge die Zeit ihrer höchsten innerlichen Schöne und offenbarlichen Macht über die Welt noch in einer irdischen Zukunft: der wird geneigt sein, die heiligen Apostel in Verdacht des Irrtums zu nehmen, indem sie den Anbruch der letzten Stunde erlebt zu haben versichern; wer dagegen erkennt, daß die Sonne des Evangelii die Welt mit hellstem Glanze bestrahlte, als sie in der Predigt der Apostel herausging wie ein Bräutigam aus seiner Kammer und sich freute wie ein Held zu laufen den Weg von einem Ende des Himmels bis wieder an dasselbe Ende, und daß die ganze Geschichte der Kirche seitdem durchtönt ist von dem Seufzer der Frommen: ach, bleib bei uns, Herr Jesu Christ, weil es nun Abend worden ist! — ja, daß auch ihre herrlichsten Siege, wie ihr Reformationsieg, doch nur dem Leuchten des Abendrots am schwarzen Wolkenhimmel gleich sind; wer das erkennt, den befremdet die apostolische Rede von der letzten Stunde nicht mehr, sondern er liebt die barmherzige Ursache der nunmehr 1800 jährigen Währung der letzten Stunde in dem apostolischen Worte: der Herr hat Geduld mit uns (2 Petr. 3, 9). — Nicht bloß vor einem einzelnen großen Widersacher und Verfäher hat man sich vorzusehen und zu waffnen, sondern vor einer Menge aus dem antichristlichen Samen entsprossenen Gesindels. — Da der selige Dettlinger nahe vor seinem Ende von jemand glücklich ge-

priesen wurde um seiner hohen Weisheit willen, entgegnete er lächelnd: „Ja, ich habe mancherlei gelernt; aber das köstlichste habe ich doch als Kind gelernt im kleinen Katechismus Luther's; da ist alles zusammengefaßt, was ich zu behalten und mitzunehmen wünsche ins Schauen von Angesicht.“ — Weber der Jesus der Rationalisten, noch der Christus der Philosophen thun des Teufels Reiche Abbruch. — Die Antichristen haben sich als Antitheisten ausgewiesen. — Jede wahrhaftige Lehre, die auszusprechen der Kirche in der Zeit ihres Wachstums gegeben wird, ist schon beschlossen in dem Reichthum Heiliger Schrift. — Johann Tauler hatte schon manche gelehrte Predigt gehalten, als der Waldenser Nicolaus von Basel zu ihm kam und ihm entdeckte: „Ihr seid ein gutherziger Mann und ein großer Pfaff, aber ihr habt in Wahrheit des Heiligen Geistes Süßigkeit noch nicht geschmeckt.“ Von da an suchte Tauler in der Schrift und im Kreuz den rechten Lehrmeister, welcher uns in einer Stunde mehr lehrt, denn alle Lehrer, die von der Zeit sind, bis an den jüngsten Tag immer thun mögen. — **Vie d e b a n t t:** Es gibt ein großes Endgericht über die Welt und es gibt einzelne Gerichte und jede Zeit vor solchem Gerichte ist eine letzte Stunde. — Das Ziel der Erlösung ist, den Vater haben, oder Kind Gottes sein; aber der Weg dazu ist der Glaube an Christum

III. Der zweite Hauptteil.

2, 29—5, 12.

Der aus dem Wesen Gottes des Gerechten Wiedergeborene (2, 29), ein Wunder Seiner Liebe hier und einst (3, 1—3), ist an Seinen Willen gebunden (3, 4—10a), insbesondere an die Bruderliebe (3, 10b—18) und selig vor und in Ihm (3, 19—24), wie dieser prüfend die Irrgeister (4, 1—6), genießt er Gottes Liebe und beweist Bruderliebe (4, 7—21), siegreich über die Welt, ewigen Lebens gewiß (5, 1—12).

1. Grundgedanke: Der aus Gott, der gerecht ist, Wiedergeborene thut die Gerechtigkeit

2, 29.

Wenn ihr wisset, daß Er gerecht ist, so erkennet, daß auch¹⁾ jeder, der die Gerechtigkeit thut, aus Ihm ist geboren worden.

Exegetische Erläuterungen.

1. Das Subjekt zu *δικαιος* ist nicht genannt. Entweder ist's aus dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden, oder aus dem Verse selber zu entnehmen. Dazu stellt Sander sehr richtig den Kanon auf: „Muß *δικαιος* auf Christus bezogen werden, so auch *ἐξ αὐτοῦ*. Kann aber durch aus das Letztere nicht stattfinden, kann *ἐξ αὐτοῦ* nur auf Gott bezogen werden, so muß auch *δι-*

καιος sich auf Gott beziehen.“ Formell hängt dieser Vers mit dem Vorhergehenden, wo von Christus die Rede ist, gar nicht zusammen; er bildet den Anfang eines neuen Abschnitts. Daher ist dieser Vers, als in sich selbst abgeschlossen, auch aus sich selbst zunächst zu erklären und die Frage nach dem Subjekt nur aus ihm zu entscheiden. Eine äußere Veranlassung an Christus zu denken, ist daher nicht berechtigt, zumal dem Johannes das Einssein des

¹⁾ καὶ nach *ὅτι* vor *πᾶς* bei A. C. P., Cod. Sinait. und vielen Minuskeln und Übersetzungen.

Vaters und des Sohnes, Gottes und Christi, immer so nahe ist, daß er sehr oft und leicht von dem einen auf den andern übergeht, ohne es besonders zu markieren. Aus dem Worte *δικαιος* ist auch nicht zu entnehmen, ob an Christus, oder an Gott zu denken sei; es ist 1, 9 von Gott, 2, 1 von Christo gesagt. Entscheidend ist *ἐξ αὐτοῦ γεννηθηται*. Nirgends kommt der Begriff *γεννασθαι ἐκ Χριστοῦ* vor, oder *τέκνα Χριστοῦ*, trotz Jes. 9, 6; 53, 10; Ps. 22, 31; 110, 3; Matth. 9, 2; Joh. 13, 33; Ebr. 2, 17, worauf Spener sich beruft. Aber *γεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ* steht 3, 9; 5, 18 vergl. 1, 4; 4, 7 und *τέκνα Θεοῦ* gleich im folgenden Vers (3, 1). Also: er ist aus Gott geboren. *Justus justum gignit* (Bengel). So liegt hier ein stringenter Schluß vor: Gott ist gerecht, wer aus Gott geboren ist, thut Gerechtigkeit. — Demnach ist weder Christus Subjekt zu *δικαιος* und *ἐξ αὐτοῦ*, wie a Lapide, Bengel, Rickli, Frommann u. a., noch weniger aber Christus bei *δικαιος*, Gott aber bei *ἐξ αὐτοῦ* zu verstehen, wie Storr, Lücke, Heubner, Jelf u. a. wollen. Sondern mit Neander, Röstlin, Düsterdieck, Ehrard, Huther, Haupt u. a. ist Gott beidemale zu verstehen. Neuß meint, daß im Gedanken des Schriftstellers beide Personen verbunden sind.

2. **Wenn ihr wiisset, daß Er gerecht ist.** über *δικαιος* ist nach dem zu 1, 9 und 2, 1 Bemerkten hier hinzuzufügen: Wenn Gott nach Seinem Wesen, Natur *ἀγιος* ist, so ist Er nach Seinem Charakter, Thun *δικαιος* und eben weil *ἁγιότης* ist (4, 16), ist Sein energisches Wollen darauf gerichtet, Seine Heiligkeit in Gesetzen, die ebenso Seinem heiligen Wesen als der Natur und Bestimmung Seiner Geschöpfe, für welche sie bestimmt sind, entsprechen, nun auch zu offenbaren, wie Seine Zusagen zu halten und Seine Verheißungen zu erfüllen, und ebenso, die Ihm sich fügen, zu belohnen, wie die Widrigen zu strafen. Gesetzgebung, Drohung und Verheißung, Bestrafung und Belohnung, Erlösung und Sündenvergebung sind die Akte, Erweisungen Seiner *δικαιοσύνη*, welche die nach außen gerichtete Energie Seiner heiligen Liebe oder mit der Liebe zusammengefaßten Heiligkeit ist. Demgemäß gibt es gar keine Gerechtigkeit außer Gott und ohne Gott und Seine Wirksamkeit, so daß Er nicht bloß Vorbild und Urbild, sondern zugleich auch Urquell aller menschlichen Gerechtigkeit ist. Das ist ein bedeutender Gegenstand christlicher Erkenntnis, die wohl als unzweifelhaft bei allen Christen vorausgesetzt werden darf, die aber nicht allemal und nicht leicht in der erwünschten und nötigen Stärke

und Lauterkeit bei dem Christen sich findet. Daher: *ἐὰν εἰδῆτε*. Der Apostel wendet sich an das eigene Bewußtsein der Gemeinde, will gar nichts Neues lehren, aber das Wissen lebendig und fruchtbar machen.

3. **So erkennet.** Da der Grammatik gemäß (Rühner II, 550) auf solche Annahme ebenso wohl der Imperativ als der Indikativ eines Haupttempus, besonders des Futurums folgen kann (vergl. Neuß), so liegt zwar in dem hervortretenden Gebrauch des Indikativs Futuri, der dem Imperativ sehr nahe verwandt ist, die Präsumtion nahe, daß hier *γνωσεται* der Imperativ sein möchte. Wenn nun 5, 15, worauf de Wette und Düsterdieck hinweisen, *ἐὰν οἴδαμεν* — *οἴδαμεν* sich findet, aber im nächsten Verse 3, 1: *ιδετε* worauf Huther, aufmerksam macht, so wird dieses weiter und viel stärker, als jener Vers (5, 15) auf die Annahme des Imperativs drängen. Dazu kommt nun der Sinn des Zeitwortes und des Satzes noch. Das Verbum *γνωσκειν* bezeichnet eine Thätigkeit, die sich immer mehr vertieft, belebt, erweitert; das Wissen (*εἶδεναι*) wächst so im Erkennen (*γνωσκειν*). Der Gegenstand des Erkennens ist die Wahrheit; und in alle Wahrheit soll der Christ geleitet werden, d. i. er soll so ganz erkennen, von einem Moment, das er weiß, erkannt hat, zum andern fortschreiten unter dem Beistande des Heiligen Geistes. Es ist daher hier nicht der Indikativ (Beza, Bengel, Düsterdieck, Ewald, Neander, Haupt u. a.), sondern der Imperativ (Vulgata, Grotius, de Wette, Lücke, Ehrard, Huther, Jelf u. a.) anzunehmen. —

4. **Daß auch jeder, der die Gerechtigkeit thut, aus Ihm ist geboren worden.** Die Partikel *καὶ* weist auf das Verhältnis der Zusammengehörigkeit, der Kongruenz des zweiten zum ersten Gedanken. Es ist kein Interpretament, welches ein logisches Verhältnis markiert (gegen Düsterdieck): wenn ihr wiisset — so erkennet ihr auch. Sondern es steht bei dem Subjekte *πᾶς ὁ ποιῶν* und gibt das Verhältnis der zwei Wahrheiten: Gott ist gerecht, und jeder, der die Gerechtigkeit thut, ist aus Gott geboren. Hier handelt sich's um ein reales Verhältnis. — *Ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην* ist, der die *δικαιοσύνην* in sich hat und in seinem Wandel, in Werken und Worten, im Verhalten und Gesinnung, in Urteil und Stellung und Haltung und Erscheinung wirksam sein, aus sich selbst heraustreten, an sich selbst bemerkbar werden läßt. Das Thun ist hier nicht eine bloß äußerliche, vereinzelte That, sondern eine fortlaufende, zusammenhängende, nach innen wie nach außen gerich-

tete Thätigkeit, die Energie eines Inwendigen, einer empfangenen Gabe, eines mitgetheilten Wesens und Lebens. Auf dem *ποιῶν* liegt ein Nachdruck: Gethan, nicht bloß gerühmt, bekannt, gepredigt, gewußt, gefühlt, geliebt und geglaubt soll die Gerechtigkeit werden. Noch mag es unvollkommen, in Schwäche, mit Unterbrechungen geschehen, aber gethan werden muß und gethan wird von dem Christen die Gerechtigkeit, und zwar von jedem, *πᾶς* omnis et solus (Bengel). Auch ist nicht genug, einzelne Stücke der Gerechtigkeit thun; es muß auf das Ganze, *τὴν δικαιοσύνην*, abgesehen sein. — Unter *δικαιοσύνη* ist an Gerechtigkeit, die von Gott herkommt, vor Ihm gilt, Sein ist und Sein Werk, zu denken. Es ist also eine Gerechtigkeit, die göttlicher Art ist, ein Ausfluß aus Gottes Ungererechtigkeit, aus Gott selber. Das zeigt sich im Halten der göttlichen Gebote, im Fliehen der Sünde, in dem Ringen nach Heiligung, in der Liebe zu den Brüdern, im Leben und Wachsen des Glaubens; und wenn an ihrer vollen Darstellung noch sehr viel fehlt, von der Vollendung man noch sehr weit entfernt ist, um solche *δικαιοσύνη* handelt sich's doch. Zu vergleichen ist *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* 1, 6 und *ἡγάγην* 1 Mof. 18, 19; Jes. 56, 1; 58, 2; *ἡγάγην* Ps. 15, 2. — Das weist auf eine besondere, gewaltige Ursach' und Bedingung, ohne welches *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* nicht möglich noch denkbar ist: *ἐξ αὐτοῦ γεννήται*. Durch das Präsens: *ποιῶν* und das Perfekt: *γεννήται* wird die Aufeinanderfolge markiert: das erste, was vorher geschehen sein muß, ist: aus Gott geboren sein, das andere, dadurch Bewirkte, daraus Hervorgehende, ist: die Gerechtigkeit thun. Ganz dieselbe Ordnung deutete schon die Auslegung des Gehaltes von *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* als Nothwendigkeit. — Wie in Bezug auf *δικαίος* die *δικαιοσύνη* und *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* voll und lebendig zu fassen ist, so auch *ἐξ αὐτοῦ γεννᾶσθαι*. Es handelt sich also um ein beginnendes Leben, eine Geburt, ein Werden dessen, das noch nicht ist oder war; es ist nicht bloß eine Wandlung, oder eine Besserung, sondern ein Neues — und zwar aus Gott. Man hat gewiß auch die Präposition *ἐξ* in ihrem Sinn festzuhalten; aus Ihm, das ist aus Gottes eigenem heiligen Wesen. *Nasci ex deo est naturam dei acquirere* (Luther) oder *constituitur in quadam participatione supernaturali esse divini* (de Lyra), aus Gott ein ander Wesen oder andere Natur empfangen haben (Spener), ganz entsprechend dem *γέννηθε θείας κοινωνοὶ γίνεσθε* (2 Petr. 1, 4). Vergl. Joh. 3, 3. 5. 6; 1, 12. 13; Tit. 3, 7; Eph. 4, 23. 24;

Röm. 12, 2; 1 Petr. 1, 3. 23. Es ist ein göttlicher Same (3, 9) in den aus Gott Gebornen; sie sind nicht Gott geworden, vergottet, in Gott verloren, oder Gott in ihnen, sondern nur theilhaftig göttlicher Natur, feimartig, Neugebornen gleich, so daß ein Anfang gemacht ist, aber nur ein Anfang, wenn auch der Anfang eines göttlichen, von Gott stammenden, zu Gott führenden Lebens, dessen Vollendung nicht magisch oder zauberisch gewirkt wird mit einem Schlage, sondern unter dem Geßel des von Gott geordneten Wachstums steht. Die Geburt aus Gott ist Versetzung des Menschen aus dem Tode in das Leben (3, 14); sie bringt an das Licht der Welt, sie gewährt ewiges Leben (5, 11. 20) und schafft, daß Gott in uns ist, wir in Ihm sind (4, 15) als Gottes Kinder (3, 1. 2. 9. 10), aus Gott (3, 10). Das geschieht aber durch einen ethischen Lebensprozeß (3, 9; 5, 1): Wir werden Gottes Kinder. Doch ist darüber, wie über die Vermittelung durch Christus und den Glauben an Ihn hier nichts ausgesagt. Abzumeißen sind daher alle Erklärungen, welche die Begriffe abschwächen: *dei similem esse* (Sozin), *amari a deo* und *beneficiis ab eo ornari* (Rosenmüller), oder etwas Fremdes eintragen, wie eine in gnostisch-dualistischer Weise vorgestellte Naturbestimmung und Naturnotwendigkeit (Hilgenfeld); ferner die die rechte Ordnung verkennenden und verkehrenden Auffassungen, nach denen das Thun der Gerechtigkeit als Bedingung der Kindschafft bei Gott angesehen wird (Sozin, Episcopius, Semler u. a.); auch ist die falsche Beziehung des Thuns der Gerechtigkeit auf das Bestehen im Gerichte (a Lapide, Emser, Estius) fernzuhalten als hierher nicht gehörig. — Wenn Lücke (2. Aufl.) sagt: „Man hätte eigentlich *ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐξ αὐτοῦ ποιεῖ τὴν δικαιοσύνην* erwarten sollen“ — so ist das nicht richtig, wenn auch der Gedanke an sich richtig ist (vergl. Luther). Johannes stellt eben an dem erkennbaren *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* ein sicheres Merkmal auf für das mit der Geburt aus Gott begonnene verborgene Leben des inwendigen Menschen, für die Kindschafft bei Gott, für das Leben, das kein Tod töten und das sich wider das Gericht rühmen kann. Es findet eben dasselbe Verhältnis zwischen *γεννήσθαι ἐκ θεοῦ* und *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* statt, wie 1, 6 zwischen *κοινωνῶν ἔχειν μετὰ θεοῦ* und *περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί*.

5. Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Entfaltung im Folgenden. — Der reiche und selbständige Gedanke ist „Einleitung“, oder „Text“ zu dem folgen-

den Abschnitt. Der Grundzug ist *δικαίος ἐστι*, parallel dem *γῶς ἐστι*, wodurch weitere Bestätigung der Annahme gegeben wird, daß Gott Subjekt sei. Der Begriff *δικαίος* ist hier neben der daher gezogenen Folge, *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* unmöglich auf *justitia judicialis* zu beschränken. Deshalb ist in dem Gerichte, worauf B. 28 hinweisen soll, wovon aber keine Rede ist, da es sich nur um Christi Wiederkunft handelt, und der Gerechtigkeit keine innere Aufeinanderbeziehung zu suchen und zu finden; man hat nicht an die richterliche Funktion göttlicher Gerechtigkeit, noch daran zu denken, daß wir nur durch Thun der Gerechtigkeit vor dem gerechten Richter bestehen werden. Aber indem Johannes den ersten Abschnitt mit der kräftigen Parallele schließt, welche auf Grund des Lichtwandels auf das selige Ziel in hoffnungsvoller Verheißung hinweist, kommt ihm mit der *παρθένια* in der Parusie der Gedanke an die Kinderschaft und Kindeshoffnung und Kindesherrlichkeit und das Kindeserbe. Darin liegt der Zusammenhang mit Vorangehendem. — In der Entfaltung dieses Begriffs der herrlichen Geburt aus dem gerechten Gott, also auf analytischem Wege, wird nun der folgende Hauptteil gegliedert.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Gottes Eigenschaft der Gerechtigkeit ist eine nicht bloß energisch aktive, sondern auch eine sich mitteilende.

2. Die Bedeutung der Wiedergeburt ist an ihrer unerläßlichen Folge, *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην*, zu erfassen, und sogar deren Wesen als ein Beginnen eines neuen, göttlichen Lebens zu bestimmen.

3. Die Lebenskraft und Lebenswurzel wirklich gültiger Gerechtigkeit im Wandel und Wesen ist nicht in dem Menschen, wie er ist, sondern nur in Gott und aus Gott erst im Menschen, wie er Christ geworden ist.

Somiletische Andeutungen.

Erkenne, was du weißt! — Nicht bloß alle Gabe von Gott ist gut und vollkommen, sondern alles Gute selber und alle Vollkommenheit ist Gabe von Ihm, dem Gerechten. — Gott gibt, und der Mensch — hat nicht bloß, sondern wird. — Über dir waltet Gott und in dir hat Er Sein Werk, daß du Sein Kind werdest und bleibest. — Alles Göttliche dringt und drängt zum Ethischen und daran ist jenes zu erkennen. — Der Wiedergeburt Ursach' ist der gerechte Gott, und ihr Merkmal das sittliche Wesen.

Lange: Das Evangelium ist sorgfältig mit dem Gesetz, die Gerechtigkeit des Glaubens mit der Gerechtigkeit des Lebens zu verbinden, und liegt darin ein wahres Kennzeichen eines rechtschaffenen evangelischen Lehrers und Zuhörers. — Kieger: Kraftworte, wie Gerechtigkeit thun, muß man niemals mit dem vermengen, was in der Schrift hin und wieder den übeln Namen hat: mit Werken umgehen.

2. Die Herrlichkeit der Kinderschaft.

Kap. 3, 1—3.

1. Sehet, was für eine Liebe hat uns¹⁾ der Vater gegeben²⁾, daß wir Kinder Gottes heißen sollen! Und wir sind's³⁾! Darum erkennet die Welt uns⁴⁾ nicht, weil sie Ihn 2 nicht erkannte. *Geliebte, jetzt sind wir Kinder Gottes, und noch nicht ward offenbar, was wir sein werden. Wir wissen⁵⁾, daß, wenn es offenbar sein wird, wir Ihm ähnlich 3 sein werden, weil wir Ihn sehen werden, so wie Er ist. *Und jeder, der diese Hoffnung auf Ihn hat, heiligt sich selbst, sowie jener heilig ist.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Ursprung der Kinderschaft.
B. 1a. **Sehet, ἴδετε.** Johannes will die Auf-

merksamkeit der Leser auf die Kinderschaft richten (Mark. 13, 1; Joh. 1, 29), und zwar nicht ohne eigene Verwunderung über deren Herrlichkeit, die er, selber ein Gotteskind, erfahren,

¹⁾ B. 1: ἡμῖν bei Sinait. A. C. K. L. P.; bei anderen z. B. B.: ὑμῖν.

²⁾ B. 1: δέδωκεν bei Cod. Sinait. B. C. K. P.; bei A. L.: ἔδωκεν.

³⁾ B. 1: καὶ ἐσμέν haben A. B. C. P. Cod. Sinait., viele Minuskeln und Übersetzungen. Vulg.: et simus, andere: et sumus. Augustin, Beda, Dekumen., Theophyl. kennen die Worte. Erasmus hielt's für einen Zusatz; die Recepta ließ diese Worte weg. Um der falschen Überetzung der Vulgata willen nahmen viele Anstoß, auch Luther, und ließen sie weg.

⁴⁾ B. 1: ἡμᾶς hat A. B. C. und ist im Cod. Sinait. bei ὑμᾶς einkorrigiert, und findet sich bei Augustin und Beda; ὑμᾶς haben K. L. P., Theophyl. und Dekumen.

⁵⁾ B. 2: Nach οἰδαμεν fügen K. L. δέ hinzu.

weshalb er im Folgenden nicht *ὑμῖν*, sondern *ἡμῖν* sagt. Man hat die Verwunderung über die Größe der Liebesgabe Gottes, welche allein Augustin, Sander, Huther notieren, mit der Absicht, den Lesern dieselbe zu Gemüte zu führen, worauf Lyra, Grotius aufmerksam machen, zu verbinden, nicht also das Richtige in der Mitte beider Gedanken zu finden (Düsterdieck), sondern in deren Verbindung. — **Was für eine Liebe hat uns der Vater gegeben.** Das im Neuen Testament öfter vorkommende Wort *ποταπός*, das wahrscheinlich nach Buttman (Lexilog. 125. 302) aus *ποῦ*, *πόθεν*, und *ἀπό* (*πο-από*) mit eingeschobenem *δ* (*pro-d-ire*, *pro-d-esse*) entstanden ist und wie früher *ποδιπός* zu schreiben wäre, heißt eigentlich von wo? von wannen? *cujas*? Es wird nach Abstammung, nach dem Geschlecht gefragt; Abkunft und Art will man wissen. So Luk. 1, 29: *ποταπός εἶη ὁ ἀσπασμός*. Matth. 8, 27: *ποταπός ἐστιν οὗτος*. Ab- und Herkunft tritt ganz zurück und es bleibt nur Art und Beschaffenheit notiert. Luk. 7, 39; 2 Petr. 3, 11; Mark. 13, 1. In der letzteren Stelle ist ein Anstreffen der Bedeutung an *quantus*. Es ist daher nicht richtig übersezt: *qualem et quantum amorem* (Sozin, Episcopiüs, Estius), wie große Liebe (Lücke, de Wette, Sander, Ewald), wenn auch zugegeben werden kann, daß die Bedeutung *qualis* in die *quantus* hinüberspiele (S. Schmidt, Düsterdieck, Huther). Luther ganz gut: Was für herrliche, hohe Liebe! Beachtenswert Haupt: nicht eine besondere Art von Liebe gegenüber anderen Arten der Liebe, sondern das Wunderbare ihrer inneren Beschaffenheit soll aufgezeigt werden. Also die Art und Beschaffenheit wird jedenfalls festzubehalten sein. Doch liegt, daß sie unverdient ist, nicht in *ποταπὴν* (Calvin), sondern vielmehr in *ἡμῖν*, *indignis*, *inimicis*, *peccatoribus* (a Lapide), so wie es in der *ἀγάπη* und deren Art liegt, daß an ihre Größe mitgedacht werden muß, wie ja Stärke, Intensität der Liebe und Extensität, Größe zusammenfällt. Joh. 3, 16: *οὕτως ἠγάπησεν ὁ Θεός*. — Treffend Luther in der Scholien: *«usus est Johannes singulari verbo non pondero: non dicit, dedisse nobis deum aliquod, sed ipsam caritatem et fontem omnium bonorum, cor ipsum, idque non pro operibus aut studiis nostris, sed gratuito.»* Unter *ἀγάπη* ist nicht an caritatis munus (Beza), effectus, documentum, beneficium, Liebeszeichen, Liebesbeweis (Sozin, Episcopiüs, Grotius, Spener, Neander u. a.) zu denken; dazu veranlaßt *ἰδωκεν*. Bengel: *non modo destinavit et*

contulit, sed etiam exhibuit. Gott hat nicht bloß in Liebe, sondern Liebe selber gegeben, zu eigen gemacht, geradezu geschenkt, daß Seine Liebe nun unser ist (Zelf). Weil der Apostel aus dem Gefühl und Bewußtsein der Kindtschaft herauschreibt, hat er *ὁ πατήρ* gesagt und auf das Folgende gewiesen. — **Daß wir sollen Kinder Gottes heißen.** Da nicht *ὅτι* steht, wie Matth. 8, 27, haben wir nicht einfach den Inhalt, eine fertige Thatfache, daß wir Gottes Kinder heißen: es müßte auch *καλοῦμεθα* stehen, und nicht *κληθῶμεν*. Gegen Episcopiüs, S. Schmidt, Luther, II. (darinnen, daß) u. a. Da nicht *ὅπως* steht, wie Joh. 11, 57, ist nicht reine Zweckvorstellung anzunehmen; gegen J. Lange, Lücke, de Wette, Brückner, Neander, die doch etwas im Text nicht Gegebenes als die Liebesgabe bezeichnen müssen, wie die der Sendung des Sohnes, damit der Zweck in unserer Kindtschaft angegeben werden könne. Aber Kinder Gottes sein ist nicht eine kürzlich mitzuteilende Gabe, nicht ein einfaches vorliegendes Faktum, sondern eine Aufgabe, eine werdende, erst allmählich sich vollziehende Thatfache, nicht eine augenblicklich eintretende Schöpfung, oder ein sofort abschließender Schöpfungsakt, sondern eine durch verschiedene Stadien hindurchgehende That Gottes und Menschengeschichte, ein von Gott im Menschen gewirktes Leben von einem Anfang zu einem hohen Ziele hin, wie die Sündenvergebung (gegen den hier oberflächlich aburteilenden Huther). Daher hier, wie dort 1, 9 *ὅρα* = daß wir heißen sollen. Inhalt und Ziel der Liebe des Vaters ist unsere Kindtschaft bei Ihm. Mit *καλεῖσθαι* (Jak. 2, 23: *ἡ γλῶσσά τοῦ Θεοῦ ἐκλήθη*) wird nicht ein Prädikat ohne Substanz, ein Name ohne Sinn, ein Titel ohne Gehalt bezeichnet; denn der uns Kinder nennt, ist Gott. Dann erst werden wir von Menschen, den Brüdern im Ernste, von der Welt im Spotte so genannt. „Wo Gott Namen gibt, da gibt er allezeit das Wesen selber mit“ (Beßer). Den Kindesnamen haben wir nicht ohne die Kindtschaft, wie wir Gott nicht bloß Vater nennen; Er ist es auch. Aber die Anerkennung der von Gott gegebenen und sich im Leben offenbarenden Kindtschaft wird markiert. Hat Augustin auch nicht Recht (*his non est discrimen inter dici et esse*), so hat doch Calvin Recht (*inanis titulus esse non potest*). Daher die Griechen erklärten: *εἶδετε γὰρ ὅτι ἰδωκεν ἡμῖν τέκνα αὐτοῦ γενέσθαι τε καὶ κληθῆναι* (Tekumen) oder *καὶ λογισθῆναι* (Theophylakt). Wenn Baumgarten-Crusius mit Bezug auf Joh. 1, 12 *καλεῖσθαι* mit *ἐξουσίαν εἶναι γε-*

ρέσθαι erklärt und Neander ihm beistimmt, so ist das nur die Voraussetzung des *καλεισθαι*, und nicht von uns ist die Rede, daß wir uns Kinder nennen dürfen. — Durch die Stellung *τέκνα θεοῦ* wird der Begriff der Kinderschaft, durch die Wahl des Wortes *τέκνα* statt *υιοί* wird der Anfang, die Geburt, die Unselbständigkeit, und durch den Genitiv *θεοῦ* statt *αὐτοῦ* die Herrlichkeit und Hoheit dieser Kinderschaft markiert (ähnlich Haupt). Bengel: quid majus, quam deus? quae propior necessitudo, quam filialis? — **Und wir sind's!** Dieser Zusatz, der äußerlich bezeugt ist und innerlich gefordert wird, ist kein Glossem (gegen Haupt), aber auch nicht von *ἡμῶν* abhängig (Vulg.: et simus; unter den Neueren Jelf), sondern selbständiger Satz, die Wirklichkeit der Kinderschaft, das Wesen des Namens noch besonders hervorzuheben und zu bezeugen; es ist fröhlicher Ausdruck der Gewißheit und des auf Erfahrung gegründeten Bewußtseins um diese Gabe, wenn auch nicht gerade triumphierender Ausruf der feindseligen Welt gegenüber. Grundlos ist Edwards Annahme, daß in *κληθῶμεν* das Verhältnis Gottes zu uns, in *ἐσμέν* unser Verhältnis zu Gott, in jenem das Moment des Versühnenseins, in diesem das der Wesensumwandlung und Erneuerung indiziert sei. Beides ist wohl da, aber nicht so getrennt und verteilt. —

2. Gegensatz der Kinderschaft. B. 1 b. — **Darum erkennt die Welt uns nicht.** Mit *διὰ τοῦτο* wird auf das Vorige hingewiesen: Weil wir Kinder Gottes sind, erkennt uns die Welt nicht. Es wird eine ganz notwendige Folge davon, daß wir Kinder Gottes sind, aufgestellt und diese ist: Die Welt kennt uns nicht. Es soll weder einem Einwande der Gläubigen begegnet (S. Schmidt), noch ein Trostgrund für sie ausgesprochen (Luther, Grotius, Lücke u. a.), sondern ein immer wieder gegebener Erfahrungssatz angefügt werden. In dem *ἡμῶν* ist das Verhältnis und Verhalten, das Wesen und Wandeln der Gotteskinder, nicht äußere Persönlichkeit oder Verhältnisse gemeint. — Über *ὁ κόσμος* vergl. zu 2, 15 und über *γινώσκω* zu 2, 3. „Das Wesentliche in dem Begriffe *ὁ κόσμος* ist nach Johannes die Gottwidrigkeit“ (Düsterdieck). Unter *γινώσκω* ist ein Erkennen gemeint, das den ganzen Menschen bewegt, auf eigener Erfahrung, willigem Eingehen, lebhaftem Interesse beruht und mit der Gesinnung und Lebensrichtung zusammenstimmt. Die Welt versteht die Christen nicht, macht sich mit ihnen nichts zu schaffen, hält nicht zu ihnen, mit ihnen, und mag sie auch gar nicht; das alles

liegt in dem *οὐ γινώσκω* und heißt: erkennt sie nicht. Vergl. B. 13; Joh. 16, 33; 15, 20. 21. Unrecht daher Grotius: non agnoscit pro suis; Semler: nos rejicit, reprobatur; Baumgarten-Crusius u. a. = *μισοί*. Dieses bestehende Verhältnis zwischen der gottwidrigen Welt und den Kindern Gottes erklärt der Apostel durch den folgenden Satz: **Weil sie Ihn nicht erkannte.** Von *διὰ τοῦτο* hängt *οὐ* nicht ab; es soll nur erklärt werden, wie es kommt, daß die Welt die Christen nicht versteht, um deswillen, weil diese Gottes Kinder sind; und nun bemerkt der Apostel, das liegt nicht an den Kindern Gottes, ist nicht deren Schuld, sondern ist Schuld der Welt selber, weil sie Gott nicht erkannt hat. Natürlich muß *γινώσκω* hier in demselben Sinne genommen werden, und nicht = credere in deum (S. Schmidt), noch = nosse doctrinam, curare divinam legem, jussa dei observare (Episcopius), aber „der ganze Gegensatz der Gesinnung und Richtung, auch der Haß und die Verfolgung“ (de Wette) ist eingeschlossen, sowohl den Kindern Gottes, als Gott gegenüber. Der Schluß ist stringent: *οὐκ ἔγνω τὸν υἱοθεήσαντα* (Dekumen), also *οὐ γινώσκει τὰ τέκνα αὐτοῦ*. Deshalb muß unter *αὐτὸν* Gott, nicht aber kam Christus verstanden werden. Weil wir aus Gott geboren, göttlicher Natur teilhaft geworden sind, kennt uns die Welt nicht, welche Gott nicht erkannte. — Der Wechsel der Tempora, *γινώσκει* und *ἔγνω*, ist nicht zu übersehen. Daß die Welt die Kinder Gottes nicht erkennt, ist dadurch bedingt, daß sie Gott nicht erkannt hat. Dieses ist das erste; davon hängt erst das zweite ab. Gotteserkenntnis ist Grund für Menschenerkenntnis und Erkenntnis der Welt, welche den Gotteskindern nicht fehlt; auch Selbsterkenntnis ist davon abhängig. Das alles fehlt, wo Gotteserkenntnis fehlt; da fehlt Erkenntnis und Verständnis der Gläubigen und die eigene Erkenntnis im Großen und Ganzen, dem man angehört, wie im Einzelnen, bis in das eigene Herz und Wesen. Sie wissen nichts, auch nicht, was sie thun (Luk. 23, 34).

3. Die Hoffnung der Kinderschaft. B. 2. — **Geliebte.** Diese Anrede, *ἀγαπητοί*, markiert ein Verhältnis, in dem Liebe erfahren wird, und zwar hier von Gott, dessen Kinder sie sind, und von denen, mit welchen sie zusammenstehen, und bildet daher einen Gegensatz zu dem Vorhergehenden. Wir sind Kinder Gottes und darum erkennt uns die Welt nicht. **Jetzt sind wir Kinder Gottes.** Das: **Wir sind's!** wird voll mit *τέκνα θεοῦ* und der voranstehenden Zeitpartikel *νῦν* (Jelf) wie-

derholt nach dem eingeschobenen Gegensatz, der darauf, daß gegenwärtig die Welt die Kinder Gottes nicht erkennt, und dann auf die Zukunft hinweist. Es muß *νῦν* nach dem Kontext und seiner Stellung als Zeitpartikel genommen werden (gegen de Wette: nun, infolge jenes Rat schlusses der Liebe). So wird nachdrücklich, trotz des Gegensatzes der Welt, hervorgehoben, daß dennoch jetzt schon wir Kinder Gottes sind, wenn auch deren Herrlichkeit noch verborgen und unvollendet ist. So mit Lücke und Düsterdieck, gegen Huther. — **Und noch nicht ward offenbar, was wir sein werden.** Gegensätze zu dem Vorigen sind *νῦν* und *ὄπω*, *ἐσμέν* und *ἐσόμεθα*, *τέκνα θεοῦ* und *τί*, was weiter als *ὁμοιοὶ ἀντὶ* beantwortet wird, wie das *ὄπω ἐγαρερώθη* in dem *ἐὰν γαρερωθῆ* und das *οἶδαμεν* zu dem *ὀρβόμεθα* fortgeführt wird. Diese Gegensätze sind aber nicht contraria, sondern Entfaltungen des gegenwärtigen *τέκνα θεοῦ ἐσμέν*, die Entwicklung der Kinderschaft zur Erbschaft. Daher ist die Fortführung durch *καὶ* durchaus entsprechend (gegen Bez a, Grotius, Spener u. a., welche *καὶ* nach hebräischem Sprachgebrauch für *ἀλλά* nehmen), und daß *δέ* nach *οἶδαμεν* fehlt mit Recht (gegen S. Schmidt, Sander u. a.). Mit *ὄπω ἐγαρερώθη* wird auf ein Daseiendes gewiesen, das nur noch verborgen ist. Denn *γαρεωθῆν* heißt offenbaren, ans Licht bringen, so daß es geschaut, erkannt werden kann; ob es auf faktischem Wege durch geschichtliche Entwicklung und Thatfachen, oder auf logischem geschicht, durch Unterricht und Belehrung, liegt nicht im Worte, nur in dem Kontexte: hier ist jener auf das bestimmteste markiert (mit Huther gegen Ebrard). So 2, 19; Joh. 2, 11; 7, 4; 17, 6; 21, 1. Wem offenbar zu machen ist, ergibt ebenfalls der Kontext, wenn's nicht ausdrücklich gesagt ist. Hier wird zunächst an die Welt, dann an die Gläubigen zu denken sein (Düsterdieck). An dem Interrogativum (*τί ἐσόμεθα*) ist weder ein Anstoß, noch aus demselben für Ebrards Meinung etwas zu nehmen, da nicht bloß nach Verbis des Wissens, Forschens und dergleichen und in indirekten Fragen, sondern auch in Fällen, in denen die Griechen gewiß *ὅ, τι* gesetzt haben würden, das Fragpronomen im Neuen Testament gebraucht wird. Vergl. Winer Gramm., 7. Aufl. S. 158 f. M. Buttman, S. 216. Zum Gedankengehalt ist Kol. 3, 3 und Röm. 8, 17 zu vergleichen. Auch Gal. 4, 1. Festzuhalten ist, daß gesagt ist: Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden, aber nicht: wir werden etwas sein, was wir jetzt noch nicht sind; nicht

das Sein, sondern das Erschienen sein. Offenbar sein ist negiert (*ὄπω*). Gegen Haupt. Es gibt nur eine Gotteskinderschaft; non dantur gradus *vidēτος* (Calov). Aber diese hat ihre status oder Stationen, ihre Entfaltung und Entwicklung, Entwicklung des inneren Wesens eines Kindes Gottes und Entfaltung der mancherlei Rechte und Güter derselben. „Das Zukünftige ist angelegt und latitiert schon in dem Gegenwärtigen“ (Düsterdieck). Augustin: quid est ergo, quod jam expectamus, si jam filii dei sumus? quid autem erimus aliud, quam filii dei? So sehr verschieden auch der künftige Zustand sein mag von dem gegenwärtigen und beide zu unterscheiden sind, so ist doch jener kein absolut Neues. Darauf weist das *ὄπω ἐγαρερώθη* hin, das nur hervor- und heraustreten läßt an die Sichtbarkeit, was verborgen ist, und das ist das aus dem *ἐσμέν* gewordene *ἐσόμεθα*. Worin das nun besteht? **Wir wissen, daß, wenn es offenbar sein wird, wir Ihn ähnlich sein werden.** Mit *οἶδαμεν* ist ein gewisses Wissen bezeichnet, kein ungefähres (Zachmann), und zwar ein Wissen (die *πληροφορία* der Gläubigen, vergl. Hunnius, Calov), an dem nicht bloß die Apostel (Episcopus), sondern alle Christen partizipieren (Calvin), alle, von denen es heißt: *τέκνα θεοῦ ἐσμέν*. Das Objekt des Wissens ist: *ὅτι ὁμοιοὶ ἀντὶ ἐσόμεθα*. Der Eintritt dieses Zukünftigen ist mit *ἐὰν γαρερωθῆ* markiert. Da es nicht heißt: *ὅταν*, wird nicht sowohl die Zeitlichkeit (Sozin u. a.), sondern nur die Wirklichkeit der Sache gedacht. Vergl. zu 2, 28; cl. Joh. 12, 32; 14, 3; 16, 7. Treffend die Vulgata: cum apparuerit, da sie die im conjunct. aor. liegende Vorstellung des fut. exacti mit ausdrückt. Als Subjekt zu *γαρερωθῆ* ergibt sich bei der unverkennbaren Beziehung auf *ἐγαρερώθη*, *τί ἐσόμεθα* eben dieses. An Gott hat ernstlich kein Interpret gedacht, aber an Christus mehrere (Augustin, Beda, Calvin, Calov, Rothe u. a.). Das *γαρεωθῆναι τί ἐσόμεθα* fällt mit der Parusie Christi zusammen, und es ist sachlich sehr wohl möglich, hier an Christus zu denken (so auch Zelf). Allein *γαρεωθῆναι* müßte dann hier auf Seine Erscheinung in der Herrlichkeit gedeutet werden, während B. 5 es von Seiner Erscheinung im Fleisch gesagt ist und mit dem Demonstrativum *ἐκείνος* bestimmt auf Ihn gewiesen wird, und in beiden unmittelbar aufeinanderfolgenden Sätzen hatte dasselbe Zeitwort verschiedene Subjekte. Man kann „die Möglichkeit jener Beziehung, deren Wirklichkeit“ B. 5 vorliegt, hier zugeben, aber muß mit den meisten Er-

klärern behaupten, die Concinnität der Rede fordere hier zu *γαρεωσθη* dasselbe Subjekt, das *εγαρεωθη* hat *τι* *εσομεθα*, zumal dieses seine Auslegung in dem *ομοιοι αυτω εσομεθα* hat; diese beiden beziehen sich aufeinander, wie die verschiedenen Formen des *γαρεωσσαι*. Vortrefflich hat Dekumenius bemerkt: *το γαρ νυν αδηλον γαρεων γενησεται, εκεινον αποκαλυπτομενον. ομοιοι γαρ αυτω αναφανεντες το της υιοθεσιας λαμπρον παρασθησομεν. οι γαρ υιοι παντος ομοιοι τω πατρι. Ομοιος* heißt ähnlich und nicht: gleich (Sander); es ist nicht = *ισος*. Von Christus sagt's Paulus Phil. 2, 6: *το ειαι ισα θεω*, und Seine Feinde Joh. 5, 18: *ισον τω θεω*. Bei Lukas heißen *υιοι του θεου* wohl *ισαγγελοι*, aber nicht *ισοι θεω*. Man denke an den Streit über *ομοουσιον* und *ομοιωσιον*. Nun ist *ομοιος* ähnlich im Außern, im Aussehen (*ομοσει* Offenb. 4, 3; el. 1, 13. 15; 9, 7. 10. 19), dann in der Art, Geltung (Joh. 8, 55; Offenb. 13, 4; 18, 18). Festzuhalten ist: „Die Kreatur wird niemals Schöpfer werden“ (Luther I), und: „Non erimus idem, quod deus, sed similes erimus dei“ (Luther Schol.). Daß unter *αυτω* dem ganzen Zusammenhang nach Gott, und nicht Christus (Haupt, Rothe) zu verstehen ist, ist klar und fast allgemein anerkannt; daher treffend Bengel: *deo, cujus sumus filii*. Hat nun der Begriff der Gottähnlichkeit etwas Unbestimmtes, so fragt sich, ob der Kontext etwa nähere Bestimmungen an die Hand gibt. Wenn auch Luther mit Recht bemerkt, daß der Ausleger ihn nicht willkürlich beschränken dürfe, so ist damit doch der Versuch solcher nähern Bestimmung aus dem Kontext nicht überhaupt zu verwerfen. Abhängen wird viel von dem rechten Verständnis des hinzugefügten Satzes: **Weil wir Ihn sehen werden, so wie Er ist.** Der Anschluß mit *οτι* weist auf ein kausales Verhältnis von Gottähnlichkeit und Gottschauen. Das ist fast allgemein anerkannt. Daher ist es falsch, *οτι* = *αλλα και* (Dekumen.), oder = *οτε και* (Scholiaft II), oder — *et* (Luther Schol.) zu fassen; denn so wird das innere Verhältnis beider gestört und geleugnet. Es bezeichnet aber *οτι* auch nicht den *modus hujus transformationis* (Vvra). Am nächsten liegt nun, das innere Verhältnis von Gottähnlichkeit und Gottschauen so zu fassen, daß die causa der Gottähnlichkeit in dem Gottschauen liegt: Wir werden Gott ähnlich sein, weil wir Ihn von Angesicht zu Angesicht schauen. Denn grammatisch und dialektisch wird man darauf gewiesen. Wir werden Ihn ähnlich sein, weil wir Ihn sehen werden, sagt

der Apostel, und nicht: *οψομεθα αυτον, οτι ομοιοι αυτω εσομεθα* (Düsterdieck). Die Gottähnlichkeit ist Ziel der Liebe Gottes, nicht das Gottschauen, welches nur jene vermittelt. Vergl. Joh. 17, 24. Wenn das *ζωωσκειν* auf das Haben weist, so wirkt das Schauen Gottes auf das Sein, näher auf das Ihm ähnlich sein. Das innere Verhältnis beider wird daher verkehrt, wenn das *οτι* nur *testimonium* aut *signum similitudinis* (Carpatov) anfügen soll, nicht deren Ursach', oder wenn das Gottschauen die Wirkung sein soll, von welcher auf die Ursach', Gottähnlichkeit geschlossen werde (Calvin, Sozin, Episcopius, Rickli). Auch wird man kaum mit Luther aus der Gewißheit, daß wir Gott schauen werden, auf das Wissen (*οιδμεν*) schließen können, daß wir ihm gleich sein werden; da vielmehr in der Kindschafft, welche Thatsache ist, und dem Wort der Verheißung an die Kinder Gottes solch' Wissen gründet. — Das Schauen wird aber voll zu nehmen sein: ein wirkliches vollkommenes Anschauen im Auferstehungsleibe, nicht bloß ein rechtes Erkennen. Der Gläubige ist in dem *σωμα πνευματικον* (1 Kor. 15, 44) und schaut von Angesicht zu Angesicht (1 Kor. 13, 12); es ist *maxime practica visio, summi boni αισθησις plenissima* (F. Lange). Der Gegenstand des Schauens ist Gott, *καθως εστι*, „wie Er nicht nur in einer Abbildung und dergl., sondern in Sich selbst und in Seinem Wesen ist, Seine vollkommene Majestät und Herrlichkeit“ (Spener). Solch' Gottschauen ist nun ein realer Grund für Gottähnlichkeit nach Offenb. 22, 4. Daher Bengel: *ex aspectu similitudo*. Spener: Das Ansehen ist Ursach' der Gleichheit. So auch de Wette, Neander, Düsterdieck, Ebrard, Haupt. Die Anschauung Gottes muß auf den Anschauenden zurückwirken, indem sie ihn in das, was ihm Gegenstand der Anschauung ist, verkündet, ihn dem Angesehenen verähnlicht. So vollendet sich die Zusage, daß wir *θειας ζωωνοι γινεσκειν* (2 Petr. 1, 4) sein sollen. Wenn man nun auch nicht mit Ebrard an Gottes Lichtnatur, mit de Wette an Gottes *δόξα*, vielweniger noch mit S. Schmidt und Düsterdieck bloß an 2, 29: *δις αως εστιν* zu denken hat, sondern mit den Griechen (*συμβασιλευσμεν και συνδοξασθησμεν αυτω*) auch an das Miterben mit Christo, da 2, 28 (vergl. Röm. 8, 17; 2 Tim. 2, 12) darauf hindeutet, und man mit Luther sagen kann, daß wir Herren der Sünde, des Todes und des Teufels geworden sind: so geht doch offenbar ebenso Calov mit seinen dogmatischen Gedanken (*ratione mentis sapientia,*

ratione voluntatis sanctitate et iustitia, ratione corporis immortalitate, ratione utriusque gloria et felicitate aeterna deo similes erimus) über das exegetische Maß hinaus, als auch diejenigen dem Text nicht gerecht werden, welche in der Aufklärung des Verstandes hängen bleiben, von welchen das Äußerste Dertel in seiner philosophischen Erklärung leistet: „Ich glaube, es sei hier bloß von der höhern Bervollkommnung der christlichen Religionserkenntnis die Rede und der Sinn folgender: Einst, nach mehreren Generationen und Jahrhunderten erst — wird die Menschheit zur vollkommenen Kenntnis des Plans Gottes und des Zwecks Jesu gelangen.“ —

4. Die Kraft dieser Hoffnung. V. 3. **Und jeder, der diese Hoffnung auf Ihm hat, heiligt sich selbst.** Mit *καί*, das nicht = *ὅν* ist, knüpft Johannes den „die sittliche Wirkung der christlichen Hoffnung“ (Huther) aussprechenden Satz an, der wohl eine Ermahnung dem Sinne nach enthält, sie aber in Form einer Thatsache, die er hinstellt, um so nachdrücklicher gibt, je entschiedener er andeutet, daß, wer sich nicht heiligt, jene Hoffnung dran gebe in Undankbarkeit. Der Apostel argumentiert von Gottes Gabe auf unsere Pflicht (Jes). Denn *πᾶς ὁ ἔχων* ist *omnis et solus*, „jeder — und nur ein solcher; denn wie diese Hoffnung (V. 2) den Kindern Gottes eigentümlich und ausschließlich angehört, so haben auch nur diese die Kraft einer solchen Hoffnung (Röm. 8, 14 ff.; 23 ff.)“ (Düsterdieck), und *ἐπ' αὐτῷ* i. e. *θεῷ* markiert den Stützpunkt (Huther) oder noch besser das reale Fundament dieser Hoffnung (F. Lange), den Grund und Boden, daraus sie hervordrückt, so daß S. Schmidt recht sagt: *deus gignit spem*. Grotius schwächt's ab: *sicut deus eam spem vult concipi*. Übrigens kommt *ἐπιλείπει ἐπ' αὐτῷ* (Gott) Röm. 15, 12 vor und *ἐπὶ πλοῦτον ἀδηλόγητι, ἀλλ' ἐν τῷ θεῷ* 1 Tim. 6, 17, wenn auch *ἔχει ἐπιλείπει* e. dat. sich nur hier findet, mit *εἰς θεόν* Apostelg. 24, 15. — *Ὁ ἔχων τὴν ἐπιλείπει* ist nicht gleich dem *ὁ ἐπιλείπει*, da dieses nur den Akt der Hoffnung, jenes die Hoffnung als bleibendes Eigentum, einen festen Besitz bezeichnet, so daß der Akt des Hoffens ein ununterbrochener, dauernder ist. Deshalb ist nicht nötig noch richtig, *ἔχει* mit festhalten, bewahren zu erklären (Benjon, Spener), oder unter *ἐπιλείπει* hier den Gegenstand der Hoffnung zu verstehen, das, was zu hoffen man objektiv berechtigt ist (Erhard). Unter *τὴν ἐπιλείπει ταύτην* hat man natürlich an das *οἰοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα* zu denken. Das war

V. 2 der Gegenstand und Inhalt des *οἰοιοι*. Jetzt wird's mit *ἔχει τὴν ἐπιλείπει ταύτην ἐπ' αὐτῷ* als Gegenstand strebenden Verlangens in Gottes Kraft markiert, um die reinigende Rückwirkung im irdischen Wandel hervorheben zu können. Das bloße *ἐπιλείπει* wäre inkongruent dem *ἀγγεῖλαι ἐαυτῶν*, was bewirkt wird und werden soll. Zunächst ist freilich hier nur diese Hoffnung und Selbstheiligung verbunden (Hofmann, Schriftbeweis 2, 2. S. 345 f.), aber der Zustand des Hoffens habens und Teilhaftigkeit an dieser Hoffnung ist Voraussetzung für die Akte des sich Heiligens. *Qui habet hanc spem et credit, se esse filium dei, et expectat donec fides sua reveletur, is sine dubio ita accendetur spe illa, ut se purificet, nec involvat se sordibus carnis, sed carnem mortificabit* (Luther). Die Selbstreinigung, mit der christlichen Hoffnung notwendig verbunden (de Wette), ist deren effectus (Hunnus). Die Hoffnung ist die Mutter der Heiligung, nicht umgekehrt, wie Grotius will. Auch ist die Heiligung nicht die Bedingung für Erfüllung dieser Hoffnung (Lücke und einige katholische Erklärer). Auch darf man nicht beide Anschauungen miteinander verbunden hier finden wollen (Schlichting, Episcop.). — *Ἀγγεῖλαι* kommt von *ἀγγεῖλαι* = *καθαροῦ* (Suidas), *ἄγγε* (4 Mos. 8, 21; 1 Mos. 7, 2; 8, 20; Ps. 12, 7), rein, lauter; im Neuen Testament von der Weisheit (Jaf. 3, 17), den ein Gelübde lösenden Apostelg. 21, 24, 26; 24, 18), dem christlichen Wandel (1 Petr. 1, 22; Jaf. 4, 8; 2 Kor. 6, 6; 1 Tim. 5, 22), den Keuschern (Tit. 2, 5; 1 Tim. 4, 12; 5, 2; 2 Kor. 11, 2). Also *ἐλευθερία παντός νοσημοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος* (Phavorinus), *ἡ τῶν ἀμαρτημάτων ἀποχή* (Clemens M.) ist gemeint. Demnach ist es der Gegensatz von unrein, und *ἅγιος* Gegensatz von profan, wenn auch dieses auf innere Unreinheit, jenes auf das äußere Profansein als Folge, als Zweites hinführt. Die Beziehung auf Gott, der *δικαιός* ist, dem wir ähnlich werden sollen, nötigt *ἀγγεῖλαι* nicht auf *castificare* (Augustin) zu beschränken, sondern weiter zu fassen, wie *καθαροῦσαι* (1, 7, 9). *Hoc non tantum de illa turpitudine carnis intelligendum est, sed de omnibus passioibus animi vitiosis, ira, avaritia, invidia, odio, superbia, gloriae cupiditate etc.* (Luther). Gegenstand des Heiligen ist mit *ἐαυτῶν* bezeichnet, also die eigene Persönlichkeit, nicht nur Einzelheiten oder das Leben umher, das äußerliche. Der Sache entsprechend sind die paulinische Mahnung 2 Kor. 7, 1 und die petrinische 2 Petr. 3, 13, 14. — Das

Präsenz markiert nach Beza, Spener, Grotius u. a. die fortwährende Selbstreinigung, weil ja auch das göttliche Leben in uns noch fortwährend auf Unreines und Ungerechtes stößt und dies hinweggethan werden muß (Düsterdieck). Aber diese Selbstreinigung geht nicht in gleicher Weise von unserer Persönlichkeit aus, wie sie sich auf diese bezieht; es fehlt daher ein *αὐτός* neben dem *ἐαυτόν*. In dieser Hinsicht sagt treffend Augustin: *quis nos castificat nisi deus? Sed deus te nolentem non castificat. Ergo quod adjungis voluntatem tuam deo, castificas te ipsum. Castificas te, non de te, sed de illo, qui venit, ut habitet in te. Tamen quia agis ibi aliquid voluntate, ideo et tibi aliquid tributum est. Kraft und Impuls und Initiative der Selbstreinigung liegt nicht im liberum arbitrium des Menschen, sondern in dem, auf welchem die Hoffnung sich gründet, die zur Selbstreinigung drängt. — So wie jener heilig ist.* *Ἐξαίως* ist Christus nach dem konstanten Gebrauch neben *αὐτός* bei Johannes. Vergl. 2, 6. Während *αὐτός* nach dem Kontext auf Gott bezogen werden mußte, kann und muß *ἕξαιώς* auf Christus, als das entferntere Subjekt, bezogen werden. Man kann nicht beidemale an Christus denken (Aretius, Estius, Calvin), noch beidemale an Gott (Lyra, Sozin u. a.). Christus ist Vorbild und gibt so die ausdrückliche Norm der Gottähnlichkeit. Wenn es bloß geheißt hätte: *καθὸς ἕξαιώς*, so würde ein *ἀγνίζεν* zu supplieren sein. Das geht nicht; deshalb fügt der Apostel *ἀγνός ἐστι* hinzu; die Reinheit gehört Ihm wesentlich zu, Er ist schlechthin und ursprünglich heilig und gerecht „in der völligen Harmonie mit der Uregerechtigkeit und Urreinheit des Vaters (5, 7; 2, 1)“ (Düsterdieck). „Die *ἀγνότης* ist eine Christo inhärierende Eigenschaft“ (Lücke, Zelf), und *ἐστι*, nicht: *ἦν*, weist auf den ununterbrochenen fortdauernden Zustand (Joh. 1, 18). Gesucht redet Haupt von dem Hauch zuchtvollen Wesens an dem Erhöheten. Es liegt gar kein Grund vor, *καθὸς* mit *quandoquidem* zu erklären und aus Christi Reinheit ein zweites Motiv zur Selbstreinigung zu machen (Ebrard). Selbst die äußerlich unvermittelte Beziehung auf Christus ist dem spezifisch christlichen Denken durch Christi, des einigen und ewigen Mittlers, Stellung nahe genug gelegt, insbesondere der johanneischen Andeutung ein unumgängliches Bedürfnis; der unwandelbare Zustand Christi ist den Gläubigen vollendete Norm und nicht bloß äußerlich uns gegenüberstehendes Exempel, sondern lebendige Kraft. Vergl. 1, 1; 2, 1. 6; 3, 5. 7. 16.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Die Kindschaft bei Gott ist eine Gabe der zuvorkommenden Liebe Gottes; das ist gegen Pelagius und alle pelagianischen Irrtümer festzuhalten. Die Keuschheit der Erzehe fordert, über dieses Allgemeine hinaus dieser Stelle nichts entziehen zu wollen, und weder mit Calvin die „Sophisten“ mit derselben schlagen, welche die vorausgesehene künftige Würdigkeit derer setzen, welche Gott adoptiere, noch auch den Grundsatz der lutherischen Kirche hier finden: *regeneratio praecedit fidem*, während die reformierte Kirche an dem festhalte: *fides praecedit regenerationem*. Es ist einfach die zuvorkommende Liebe des Vaters als Ursach' unsrer Kindschaft ausgesagt, wie 4, 10.

2. Aber nicht bloß von Gott, sondern nur von Gott, von Gott ausschließlich geht alles göttliche und vor Ihm bestehende Leben aus. Auf Ihn, den Vater, dessen Wesen die Liebe ist, führt unser Glaubensleben zurück.

3. Das Christentum bringt nicht neue Kunde, sondern neues Leben, nicht neue Lehre, sondern neues Wesen, das aber parallel der natürlichen, leiblichen Geburt sein Wachstum, seine Entwicklung hat vom verborgenen, keimartigen Anfang zu herrlichster Vollendung.

4. Die Welt mit all' ihrer Herrlichkeit versteht nicht Gottes Reich und dieses Reiches Volk und Geschichte; hier liegt der Grund und Anfang aller Feindschaft wider die Gemeinde Jesu und christliche Gemeindeordnungen (Luk. 23, 34).

5. Das Erste aber, wozu der Welt geholfen werden muß, ist, daß Gott und das Göttliche erkannt werde. Die Gotteserkenntnis, welche freilich nur unter Einwirkungen und den Erweisungen Seiner Liebe erweckt wird, bedingt die Erkenntnis Seines Volkes und Reiches.

6. Die Kindschaft bei Gott hat eine Geschichte von ihrem ersten Anfang bis zur in Gottähnlichkeit vollendeten Verklärung, welche infolge vollkommener Anschauung sich vollzieht, indem das Schauen Gottes die Verklärung in Sein Bild bewirkt.

7. Was im Schauen Gottes sich einst vollendet, muß im Glauben hier begonnen werden, und die Verklärung in Gottes Bild setzt den Anfang in die auf Erden gewirkte Heiligung. Damit ist aber keineswegs die *sanctificatio* in die Kraft des Menschen gelegt. Denn einmal steht sie nicht vor der *justificatio*, wie die Römischen annehmen, und sodann ist sie ja nur Sache des aus Gott geborenen Menschen und geschieht nur durch die mit der Wieder-

geburt empfangene und zugeeignete Kraft, also wenn auch mit eigenen, doch nicht mit ursprünglich eigenen, sondern mit erst durch Gottes Gnade gegebenen und im Glauben angeeigneten Kräften, so daß Frank ganz richtig sagt: Kraft dessen, daß ein Mensch, dem in der Berufung die geistlichen Kräfte hiezu verliehen worden sind, nach der Gerechtigkeit Christi sich ausstreckt und sie zu eigen bekommt, vollzieht sich der prinzipielle sittliche Umchwung, der Anfang jener Linie, an deren Ende die ethische Wiederherstellung des Menschen gelegen ist.

Homiletische Andeutungen.

Zweierlei Wunderbares: 1) die Liebe Gottes, die uns zu Kindern haben will, 2) die Verkehrtheit der Welt, die solchen Herrn nicht erkennt. — Wunderst du dich mehr über Gottes liebendes Verhalten zur Welt, oder über der Welt häßliches Verhalten gegen Gott und Seine Kinder? Ist dir es seltsamer, daß Gott dich als Kind behandelt, als daß die Welt dich nicht versteht noch mag? — Findest du's nicht natürlicher und begreiflicher, daß die Welt wider dich ist, als daß Gott für dich ist? — Siehe zu, daß du dich durch alle Liebesbeweise Gottes hindurchliesest bis zu dem der Kindtschaft bei Ihm, und durch alle Feindseligkeit der Welt bis zur Erkenntnis ihres Unverständes und ihrer Unwissenheit! Nur wer jenes thut, wird dieses können. — Gedenke an deine eigene und deiner Kinder Kindtschaft bei Gott und siehe bei jedem auch dir widrigen Menschen zu, ob er nicht eben so gut wie du, oder am Ende mit mehr Recht, ein Kind Gottes ist. Das ist für eigene Zucht, für Erziehung seiner Kinder, für Verkehr unter und mit den Menschen von großer Wichtigkeit und Gewinn. — Hoffe auf die Zukunft, wolle aber nicht ernten dereinst, ohne jetzt zu säen; wer jenseits Gott schauen und Ihm ähnlich werden will und soll, der muß hier anfangen, in Selbstanstrengung sich zu reinigen. — Deine Kindtschaft ruht auf Gottes ewiger Liebe, reicht bis in Gottes ewige Seligkeit, aber in der zeitlichen Gegenwart und der gegenwärtigen Vergänglichkeit kann sie verloren, muß sie bewahrt werden, durch alle Weichlichkeit des eigenen Fleisches wie durch alle Feindschaft der Welt hindurch. — Glücklich ist der zu preisen, dessen Freude aus der dankbaren Liebe zu Gott, und dessen Leid aus der häßlichen Art der Welt herkommt; wehe aber dem, dessen Freude von unten her, dessen Leid aber von oben her stammt, der der Welt Freund und Gottes Feind ist, weil er Sein Kind nicht sein mag. — Friede mit Gott, Kampf mit der Welt ist eine heilsame Grundlage für den Wechsel von Freude und Leid in deinem Leben. — Die Bedeutung der Kindtschaft bei Gott: 1) deren Ursprung — in Gottes Liebe, 2) deren Gegensatz — in der unverständigen Welt, 3) deren Hoffnung — selige Gottähnlichkeit, 4) deren Kraft — Eifer der Selbstreinigung. — Lebensfragen und Antworten zum Leben: 1) Wer

ist für dich? Gott mit Seiner ewigen Liebe. 2) Wer ist wider dich? die Welt mit ihrer Kurzsichtigkeit. 3) Woher? von Gott. 4) Wohin? in Gottes Herrlichkeit. 5) Wie? in Heiligungsarbeit.

Augustin: Das ganze Leben eines Christen ist ein heiliges Verlangen. Wonach man verlangt, das sieht man noch nicht; aber durch das Verlangen erweiterst du dich, daß, wenn es sichtbar wird, du damit erfüllt werden kannst. — Luther: Wenn Gott mit uns abrechnen will, so ist Er uns nichts schuldig als die Hölle; so Er uns aber den Himmel gibt, so ist's Gnade. — Starke: Ohne Reinigung kann keine Hoffnung der künftigen Herrlichkeit bestehen. Der Unreinen Hoffnung ist Vermessenheit, Frechheit und Bewegtheit. — Unser Christentum ist nicht sowohl ein Reinsein, als ein stetiges sich Reinigen. — Die Gläubigen reinigen nicht nur etwas an sich, sondern sich selbst, ganz und gar, Leib und Seele. Das Hauptwert liegt an dem Inwendigen und der Seele. — Dschändlicher Mißbrauch des Evangelii! immer auf Christum und Sein Verdienst sich berufen, und doch nimmer Seinem Exempel folgen. — Daniel: Wer hat den besten Adel, Christ? Wer da aus Gott geboren ist. Wer ist der meist geehrte Mann? Wen Gott in Gnaden schauet an. — Ein Missionar (Ziegenbalg) in Indien übersetzt das Neue Testament. Ein Eingeborner hilft ihm. Bei diesem Spruch übersetzt der Hinduijüngling: Daß wir ihm die Füße küssen dürfen. Der Missionar fragt: Warum so? Der Indier: Ein Kind! das ist zu viel! zu hoch! — das war noch in keines Heiden Herz gekommen. — Steinhofser: Ein Kind Gottes ist für die Welt immer ein Rätsel. — Heubner: Kinder Gottes tragen das Bild, die Herrlichkeit des Vaters an sich, genießen Seine ganze Vaterliebe, sollen besitzen, was Er besitzt. Das gönnt Gott uns, den Abgefallenen, den früheren Feinden. Es wird jedem angeboten, ein solches Kind zu werden. — Die Christen hätten sich wirklich Gottes Kinder genannt? Das wäre zum Erbarmen, wenn sie sich selbst so titulierten, gleichsam sich selbst in den göttlichen Adel erheben wollten, schlimmer, als wenn ein Narr sich anmaßt, Baron oder Graf zu heißen. Wir sollen von Gott und von den himmlischen Kindern Gottes so genannt werden; in der Bibel ist Name und Sache eins, leere Titel kennt die Bibel nicht. — Der Christ ist still, ruhig, getroßt bei aller Nichtanerkennung, die er von der Welt erfährt; das befremdet ihn nicht, stört ihn nicht; die Verneinung der Welt kann ihm nichts nehmen. — Christen sind Fürstenkinder, die im fremden Lande, wie zur Prüfung, in geringem Gewande inkognito herumgehen müssen, ehe sie ihr Reich einnehmen. — Die Verheißungen des Christentums sind überschwänglich: nicht den Seligen, Vollendeten, nicht den Engeln, sondern Gott selbst sollen sie ähnlich sein; welcher Mensch hätte ohne Offenbarung diese kühne Hoffnung gefaßt? Das Abbild ist freilich nie das Urbild, aber doch sprechende Ähnlichkeit. — Heiligung ist zwar nicht Erwerblerin der Seligkeit (diese ist Gnadengehenk), aber Bewahrerin. Die Reinigung geht tagtäglich fort; wir werden oft besleckt. — Erhard: Sich nicht reinigen, heißt

zu Gott sagen: Mir gilt das Freiwerden von Sünde nicht als Kleinod.“ — Besser: Sagt schon David als ein Christ vor Christo: „Ich bin vor vielen wie ein Wunder“ (Ps. 71, 7), vielmehr sind die Christen nach Christo die rechten Wunderkinder. — Aufs tiefste ist gerade Johannes davon durchdrungen, daß es nur Ein Leben gibt, welches die Kinder Gottes haben in Zeit und Ewigkeit, und ihm ist keine künftige Seligkeit bewußt, die nicht wie die Rose in der Knospe schon im Glauben enthalten wäre. — Wie das Auge kein Stäubchen leiden kann, es thränt so lange, bis es wieder rein ist: so leidet auch das auf jene Herrlichkeit hinausschauende Hoffnungsauge des Christen durchaus keinen Weltstaub, und fliegt welcher hinein, so zuckt es mit zarstem Gemerl und der Herr gibt Bußthränen, die den Staub hinauswaschen. — Tholuck: Wie selig das Los eines gläubigen Jüngers des Heilandes ist. 1) Wie selig ein solcher Jünger

schon jetzt ist. In der Menschheit, eine Familie Gottes?! Sehet, wie sie sich lieb haben! — 2) Wie selig er einst sein wird. Unser Luther sagt, „daß der Glaube dem Menschen ein trotziges Herz gebe gegen Gott und gegen alle Kreatur.“ Der Mittelpunkt aller Hoffnung Röm. 2, 7. 10. 3) Wozu ihn jener Glaube und diese Hoffnung antreibt. Daß wir Ihn wiedersehen werden. Ihn sehen und Ihm gleich sein, Freiheit von Sünde und Irrtum, ist ein und dasselbige. Jene Ähnlichkeit — wird nicht ohne dein eigenes Wollen dir zu Teil. — Genzken (Taufrede): Welche Gabe! welche Aufgabe! welch seliges Ziel auch für dieses Kind. — Viedebantt: Wir müssen nicht bloß die Forderungen des Christentums, sondern auch die Gaben ansehen, wollen wir nicht scheu werden. Gott säet erst, ehe Er ernten will. — Die Hoffnung ist eine Pflanze, an der die Frucht des Heiligungs- triebes sich befindet.

3. Der Weg der Kinder Gottes geht durch das Gesetz Gottes.

Kap. 3, 4—10a.

4 Jeder, der die Sünde thut, thut auch die Ungefeßlichkeit, und die¹⁾ Sünde ist die
5 Ungefeßlichkeit. *Und ihr wiisset²⁾, daß Jener offenbar ward, damit Er unsere³⁾ Sünden
6 wegnehme, und Sünde ist in Ihm nicht. *Jeder, der in Ihm bleibt, sündigt nicht; jeder,
7 der sündigt, hat Ihn nicht gesehen, noch Ihn erkannt. *Kindlein⁴⁾, niemand verführe
8 euch! Wer die Gerechtigkeit thut, ist gerecht, sowie Jener gerecht ist. *Wer die Sünde
9 thut, ist vom Teufel, weil von Anfang der Teufel sündigt. Dazu ward der Sohn Gottes
10 offenbar, damit Er zerstöre die Werke des Teufels. *Jeder, der aus Gott geboren ist,
thut nicht Sünde, weil Sein Same in ihm bleibt, und kann nicht sündigen, weil er aus
Gott geboren ist. *Daran sind offenbar die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels.

Exegetische Erläuterungen.

1. Zusammenhang. Hat der Apostel die Herrlichkeit der Kinderschaft bis zu der Kraft verfolgt, welche ihr die Hoffnung auf Gott verleiht, um an der Selbstreinigung zu arbeiten, so schließt nun an B. 3 der 4. B. mit einem allgemeineren Gegensatz an, welcher in gewohnter Weise einen Fortschritt enthält. Dem Positiven: Wer diese Hoffnung hat, der reinigt sich selbst, stellt er das negative Widerspiel entgegen: Wer die Sünde thut, thut die Ungefeßlichkeit. Hier nimmt er nicht den Subjektsbegriff (wer diese Hoffnung hat) negierend auf, sondern den Prädikatsbegriff (der reinigt

sich selbst): Wer Sünde thut. Mit dem nun angefügten Prädikatsbegriff leugnet er zwar auch folgeweise, daß Solcher Kind und Erbe Gottes sei, fügt aber ein neues Moment bei: der verletzt nicht bloß sich selbst und sein Teil, sondern auch Gottes Gesetz und Ordnung, und weist zugleich auf den Grundgedanken 2, 29 zurück, indem jedes Thun der Sünde der im Gesetze (B. 4) und in Christo (B. 5. 7) offenbarten Gerechtigkeit Gottes widerspricht und vielmehr Kinder des Teufels notiert (B. 8. 10), als Kinder Gottes, die in Christo bleibend Gerechtigkeit und nicht Sünde thun (B. 6. 9. 10). —

2. Das Wesen der Sünde. B. 4. —

¹⁾ B. 4: ἡ ἀνομία. Der Artikel ist sehr gut bezeugt, wie syntaktisch gefordert. Vor ἡ ἀνομία steht im Sinait. ein καί, das mit Punkten notiert ist; wahrscheinlich ist's aus der ersten Hälfte des Satzes herübergenommen worden.

²⁾ B. 5: οἴδατε bei A. B. C. K. L. P., Bulg. und latein. Versionen. — οἴδαμεν bei Cod. Sinait. und einigen Versionen. Den Sinn berührt die Verschiedenheit der Lesarten nicht.

³⁾ B. 5: ἡμῶν fehlt zwar A. B. P., Bulg. u. a. Aber Cod. Sinait. C. K. L. haben's.

⁴⁾ B. 7: παιδία A. C. P. τέκνια Cod. Sinait. B. K. L.

Jeder, der die Sünde thut, thut auch die Ungegesetzlichkeit. „Es liegt dem Apostel daran, die Wahrheit des Gedankens als eine ausnahmslose zu markieren“ (Huther). Hier handelt sich's um den Begriff der *ἁμαρτία* zunächst. Nach Suidas von *μάροτις* fassen, ergreifen, also = Verfehlen des Ziels (Ilias XXIII, 62; VIII, 302. 311); dann sittliche Verfehlung. Deukumen: *ἀποτυχεῖν ὀροποῦν*, ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἀποπτώσις, dagegen *ἀνομία* = ἡ περὶ τὸν θεὸν νόμον πλημμέλεια (*πλην-μέλος*, gegen die Melodie, falscher Ton, Fehler). Die *ἁμαρτία* ist natürlich ebenso ein Widerspruch gegen die göttliche Gerechtigkeit (*ἀδικία*), wie eine Abweichung vom göttlichen Gesetz, eine Verletzung desselben (*ἀνομία*), und diese ἡ *ἀνομία* ist hier nicht etwa Nichtgesetzlichkeit, wie *ἀνομος* 1 Kor. 9, 21 einer ist, der ein Gesetz nicht hat, sondern bezeichnet die dem Gesetz entgegenstehende Widrigkeit. Zu *ἁμαρτία* ist ebenjowenig als zu *ἀνομία* ein diese Begriffe beschränkender Zusatz hinzugesügt, oder aus dem Kontext eine Beschränkung hinzuzufügen. Zwar faßt der Artikel die Sünde bestimmt in ihrer Verfehlung gegen Gott, wie die *ἀνομία* in ihrem Widerspruch gegen das göttliche Gesetz, und hebt die unbestimmte Allgemeinheit auf, aber innerhalb dieses Gebiets, des sittlich-religiösen, ist keine Beschränkung zulässig. Doch ist darauf nicht so großes Gewicht zu legen, da B. 9 *ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖν*, also ohne Artikel steht, wie auch *ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν* und *ἁμαρτάνειν* (B. 4. 6. 8. 9) promiscue gebraucht wird, so daß auch auf *ποιεῖν* kein zu großes Gewicht gelegt werden darf. Dazu kommt nun, daß *καὶ* vor *τὴν ἀνομίαν* „die Vorstellung markiert, daß das Thun der *ἁμαρτία* eben als solches zugleich das Thun der *ἀνομία* ist“ (Düsterdieck). Erasmus: *quisquis committit peccatum, idem committit iniquitatem*. Man darf *καὶ* weder kausal fassen, noch zu einem „ja“ (mit Brückner) umsetzen. Doch ist mit Ebrard darauf zu halten, daß der vollere Begriff *ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν* am Anfang die andern *ποιεῖν ἁμαρτίαν*, *ἁμαρτάνειν* mitbestimmt und der Gegensatz von *ἀγγεῖν ἑαυτὸν* mitwirkt; es ist nicht an übereiltes Sündigen, in Schwachheit, zu denken; es ist, wenn auch eine einzelne, eine gewollte That gemeint. Demgemäß sind Erklärungen abzulehnen, wie: es sei bei *ἁμαρτία* an *peccatum mortale* (Estius und die Katholischen), oder an schwere, unbereuete Sünde (Luther u. a.) zu denken, oder es sei = *ποιεῖν τὴν ἁμ.* = *peccare contumaciter* (Aretius), *contra conscientiam et impoenitenter* (Rosenmüller), oder *peccato operam dare* (Beza), *peccare scientem et vo-*

lentem (S. Schmidt, Spener), oder es bezeichne die aktuelle sittliche Lebensrichtung (Brückner). Auch ist es nicht zulässig, eine Steigerung des Begriffs *ἁμαρτία* in *ἀνομία* anzunehmen (Baumgarten-Crusius, Bengel), oder daß *ἀνομία* eigentliche Verbrechen, Laster und dergl. einschließe, als sei *ἁμαρτία* Prinzip und Quell der *ἀνομία* (de Wette). Die Umschreibungen von *ποιεῖν ἀνομίαν*: deum offendere (Grotius), religioni adversari (Carpzov), schwächen unrichtig ab. Obwohl beide Begriffe unterschieden sind, sind sie doch einander gleich gesetzt. Wir haben's hier mit einer allgemeinen Sentenz zu thun: Wer Sünde, welcher Art sie auch sei, thut, der thut auch die Widergesetzlichkeit, verletzt göttliche Ordnung und Norm. Es ist nicht gegen Antinomisten gesagt, sondern gegen solche, die es nicht ernst mit der Sünde nehmen; gerade mit dem Begriff der *ἀνομία* wird der Begriff der Sünde verschärft. — **Und die Sünde ist die Ungegesetzlichkeit.** Namentlich wird *ἁμαρτία* in demselben Sinne zu nehmen sein, wie eben zuvor, und zwar in derselben Allgemeinheit. Es ist also nicht das erstmalig sündiges Handeln, und nun hier Verschuldung gegen Gott (Röstklin). Der Artikel läßt auch nicht zu, *ἁμαρτία* als Prädikat des Subjekts *ἀνομία* zu nehmen, wie Joh. 1, 1: *θεὸς ἦν ὁ λόγος* (Röstklin). Auch die *ἀνομία* ist hier, wie zuvor, zu nehmen, in derselben Allgemeinheit. Unter dem *νόμος* ist nicht bloß das mosaische, alttestamentliche Gesetz, sondern auch das neutestamentliche, in Christo wie durch Ihn, im auslegenden Wort und darstellenden Leben (2, 7; 4, 21; 5, 3; vergl. Matth. 5, 17—19) gegeben, auch das dem Menschen ins Herz geschriebene, worauf er selbst angelegt ist, zu verstehen (so Haupt, Felf); es umfaßt den ganzen Komplex der göttlichen *ἐπιτάλαι*, „deren höchstes die Liebe ist“ (Vechler, das apostol. und das nachapostol. Zeitalter 1885. S. 461). Der Satz enthält daher nicht sowohl eine Definition (Sander), als das Wesen der Sünde, und zwar von der Seite, wo ihr absoluter Gegensatz zu jeder göttlichen Gemeinschaft am unbedingtesten hervortritt (Brückner); „den Gegensatz zwischen dem Wesen des Gläubigen, der ein *τέκνον θεοῦ* ist und *ἕμοιος θεῷ* sein wird, und der *ἁμαρτία* konnte der Apostel nicht schärfer ausdrücken, als daß er die *ἁμαρτία* für der *ἀνομία* erklärte“ (Huther), oder wer widergöttlich lebt, der hebt die göttliche Lebensordnung auf, der er als Christ zugehört (Hofmann). Daher entstellt Hilgenfeld den Gedanken, wenn er erklärt: nicht ein jeder, der von den Ceremonialgesetzen

abweicht, sondern erst der Sünder fällt unter die Kategorie der *ἀνομία*. Auch Calvin geht weit über den Inhalt hinaus, wenn er die Summe des Gedankens nennt: das Leben derer, die sich der Sünde ergeben, sei Gott verhaßt und könne nicht von Gott getragen werden. — Daß der Apostel den Satz mit *καί* anfügt, und nicht mit *ὅτι*, hat seinen Grund darin, daß er demselben eine selbständige Stellung geben will. Man kann nicht mit Bengel das *καί* mit imo erklären, als sei zuvor nur *conjuncta ratio peccati et iniquitatis*, jetzt *eadem*; die Identität liegt dem ersten Satze schon zu Grunde. —

3. Hilfe wider die Sünde. B. 5. 6. **Und ihr wiisset, daß Jener offenbar ward, damit Er unsere Sünde wegnehme.** Mit Berufung auf ihr eigenes Bewußtsein, wie 2, 12 bis 14. 20. 27, weist nun der Apostel auf den Herrn und sagt von Ihm zweierlei: Erstens der Zweck Seines Erscheinens ist Erlösung von den Sünden. *Ἐλεῖνος* ist Christus, wie B. 3. Ganz unhaltbar ist es, das Evangelium zu verstehen (Sozin, Episcopus, Grotius), von dem man doch nicht sagen kann, daß es *τὰς ἁμαρτίας αἰσεί*, oder daß solches dessen Zweck und Aufgabe sei. Mit *ἐφανερώθη* ist auf Christi Erscheinung im Fleisch gewiesen, wie der Kontext fordert. Vergl. 1, 2. Markiert ist das frühere Verborgensein Christi im Himmel (Huther). Dessen Zweck ist *ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄσῃ*. Die Lesart *ἡμῶν* ist gar nicht schlecht bezeugt, und verschärft die Anrufung der eigenen Erfahrung, ohne die Sündenvergebung der Tendenz nach nur auf die zu beschränken, welche „wirklich im Glauben den heilsamen Zweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes an sich vollziehen lassen“ (Düsterdieck), und die Universalität der göttlichen Heilsabsicht (2, 2) zurückzustellen, vielmehr wird das Parakletische, um das es sich doch im Grunde handelt (B. 3), stärker; wenigstens liegt in dem *οἰδατε* nicht Grund genug vor, um das Dogmatische hier besonders indiziert zu finden. Man hat auch gar nicht nötig, *ἡμῶν* auf alle Menschen auszu dehnen (Spener). „Die Pluralform *τὰς ἁμαρτίας* macht die Vorstellung ungleich anschaulicher und kräftiger, als wenn, wie B. 4, *τῆν ἁμαρτίαν* geschrieben wäre; Johannes faßt nicht die Sünde in ihrem allgemeinen Begriffe, sondern alle Gestalten derselben an“ (Düsterdieck). Unrichtig ist es, *peccati reatum, dominium, poenam* (J. Lange u. a.) zu erklären: es heißt: die Sünden selbst. Das hier, wie Joh. 1, 29, mit *ἁμαρτία* verbundene *αἰσείν* heißt bei Johannes (11, 48; 15, 2; 17, 15; 19, 31. 38) auferre; wegtragen, wegneh-

men. Joh. 1, 29 liegt in dem *ἀνωβός*, dem Begriff des Opferlammes, was 1 Petr. 2, 24 mit Bezug auf Esai. 53, 4 ff. im Verbo *ἀναγεῖν* ausgesprochen ist: büßend, stellvertretend, sterbend und versöhnend auf sich nehmen, *αἰσείν* aber weist auf das heiligende Wegnehmen; so ist Joh. 1, 29 beides verbunden, während Petrus die eine, erste, Johannes hier die andere, zweite, Wirksamkeit des Herrn, jener die Versöhnung, dieser die Erlösungsthätigkeit notiert. Johannes, der 2, 2 jene bespricht, hebt hier diese hervor, leugnet also keine, reißt aber auch beide nicht aus einander, als ob jene ohne diese Folge, diese ohne jene Ursache wäre (1, 7; 4, 9. 10; 5, 6). Aber der Kontext veranlaßt mit seinem ethischen Gehalt, sich vor der Sünde zu hüten, sie zu lassen, den Hinweis darauf, daß Christus gekommen sei, die Sünde wegzuschaffen, von uns zu nehmen; welcher Christ will denn Christi Vornehmen hindern oder zu nichte machen! Wichtig demnach Dekumen., Christus sei gekommen *ἐπὶ ἀναγεῖν τῆς ἁμαρτίας*, so auch Luther, Calvin, Neander, Ebrard, Düsterdieck, Huther, Haupt, Zelf u. a. Wenn Beda bemerkt: tollit peccata et dimittendo, quae facta sunt, et adjuvando, ne fiant, et perducendo ad vitam, ubi fieri omnino non possunt, so ist das an sich richtig, geht aber weit über das Maß dessen, was unsere Stelle enthält, hinaus. Eben das gilt von denen, welche jene beiden Beziehungen hier mit einander verbinden, wie Spener, Bengel (erklärt zwar tollerter, verweist aber auf seine Erklärung zu Joh. 1, 29: primum a mundo in se recepit, deinde a se ipso devolvit peccati sarcinam), Lücke (in der 1. Ausgabe), Sander, Beisser, Lücke (in den späteren Ausgaben), de Wette, Rothe u. a. nehmen *αἰσείν* = tragen; falsch! — Zweitens: Er ist sündlos. **Und Sünde ist in Ihm nicht.** Durch *καί* wird dieser Satz dem vorigen koordiniert. Dekumen. irrt mit seinem *καὶ ἀπὸ τοῦ διότι* wie mit der Umschreibung: *καὶ ὅτι ἀμέτοχος ἦν ἁμαρτίας*. Auch Augustin: in quo non est peccatum, ipse venit auferre peccatum; nam si esset et in illo peccatum, auferendum esset illi, non ipse auferret. So a Lapide: ideo Christus potens fuit tollere peccatum, quia carebat omni peccato, imo potestate peccandi. Ebenso Sander, Neander, Haupt, Zelf u. a. Auch *ἐστὶ* ist festzuhalten, nicht = *ἦν* zu nehmen (Dekumenius, Grotius): peccatum in eo non erat, nempe, cum vitam mortalem ageret, u. a.); es handelt sich wie B. 3 um „die Beschaffenheit Christi in ihrem ewigen Bestande (ähnlich Zelf).“ Deshalb ist nicht mit Winer (Gr. 7. Aufl. S. 251)

zu sagen, die Unschuldigkeit Christi sei als eine im Glauben noch gegenwärtige betrachtet. Mit *ἐν αὐτῷ*, das seine Beziehung stets im Kontexte hat, ist der im *ἐκείνος* gemeinte Christus zu denken, und zwar Er selbst, Seiner Person nach, nicht, wie Calvin meint, totum corpus, die Gemeinde, oder als sei *ἐν ζωῶντι μετ' αὐτῶν* zu erklären. So ist mit dem dem vorigen koordinierten Satze: und in Ihm ist Sünde nicht — die Grundlage für das Folgende gegeben, indem nicht als Beispiel oder Vorbild, sondern als Lebenskraft, Lebens-element der Sündlose, Reine, Gerechte notiert ist, worin der Christ zu sein und zu bleiben hat. — Die unmittelbare Folge (V. 6): **Jeder, der in Ihm bleibt, sündigt nicht.** Festzuhalten ist der volle Begriff von *μεῖναι ἐν αὐτῷ* in Ihm sein und bleiben, aus Ihm und Seinem Leben sich nähren (1, 3, 6; 2, 5, 6, 23 f. 27 f.), und nicht mit credere in Christum zu vertauschen, oder gar mit Christi discipulum esse abzuschwächen (Semler u. a.); auch *ἀμαρτάνειν* ist nicht = persistere in peccato (Luther), sinere regnare peccatum (Hunnius), sceleratum esse (Cappellus), peccata mortalia committere (Katholische) zu fassen und so zu verschärfen. Der Apostel stellt „das Bleiben in Christo und das Sündigen als unvereinbare Gegensätze hin; doch ist seine Meinung nicht die, daß der gläubige Christ überall nicht mehr sündige, oder daß, wer noch sündigt, auch noch nicht in Christo sei (1, 8—10; 2, 1 f.; 3, 3)“ (Luther). „Johannes hat es hier mit realen Zuständen zu thun und will uns die Kennzeichen anführen, woran man erkennen könne, ob einer den Herrn liebe oder nicht, Kind Gottes sei oder vom Argen“ (Sander). Daher ist es bedenklich, mit de Wette, Lücke, Düsterdieck sich auf die ideale Anschauungsweise des Apostels zu berufen; man erkennt die Thatsache, daß der Christ trotzdem, daß er noch sündigt, doch von der Sünde frei ist, mit ihr thatsächlich gebrochen hat und in seinem eigentlichsten christlichen, innersten Wesen im entschiedenen Gegensatz zu ihr steht, so daß nicht die Sünde, sondern vielmehr der Gegensatz gegen sie (als etwas seinem Wesen Fremdes) seine Lebensführung bestimmt, ganz wie auch Paulus sagt (Röm. 7, 17): *ὡς ἐνὶ ἐμοὶ ἡ οὐκ ἐστὶ ἐγὼ κατηγοροῦμαι αὐτὸ, ἀλλ' ἡ οὐκ οὐκ ἐστὶ ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία*. Augustin: etsi infirmitate labitur, peccato tamen non consentit, quia potius gemendo luctatur. Derselbe: in quantum in ipso manet, in tantum non peccat. Trefflich Besser: Ein Christ thut nicht die Sünde, sondern er leidet sie vergl. Zelf. — **Jeder, der sündigt, hat Ihn**

nicht gesehen, noch Ihn erkannt. Nach gewohnter Weise wendet Johannes den Gedanken und führt ihn durch den Gegensatz weiter. Das Verbum *ἀμαρτάνειν* ist, wie eben zuvor zu nehmen: aktuell sündigen, sei's in Wort, Werk oder Sinnen des Herzens. Von solchem sagt er nun ganz allgemein *οὐκ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν*. Zunächst ist im Unterschiede von dem adjungierenden *οὐτε, οὐδέ* als disjungierend festzuhalten (Winer Gr., 7. Aufl. S. 454); wenn auch damit nicht entschieden wird, ob das *οὐκ* oder das *γνωσκείν* stärker, bedeutender ist, wird doch der Unterschied beider Verba notiert. Das Pronomen *αὐτόν* nötigt, bei beiden Verben an die Person Christi zu denken. Gegenstand des *οὐκ* ist also nicht der Satz: *ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν*, und des *γνωσκείν* der: *ἐπαρεσβόθη, ἴρα τὰς ἁμαρτίας ἁγῆς*, um die Einsicht in den Zweck der ganzen Erlösungsthätigkeit Christi zu bezeichnen (Rickli, Neander). *ἑώραν*, sehen, sinnlich (1, 1, 3; 4, 20; Joh. 1, 18; 6, 36, 46; 8, 57; 9, 37; 15, 24), geistig (3 Joh. 11; Joh. 3, 11, 32; 6, 46; 8, 38; 14, 7, 9), und zwar unmittelbar, wie wenn's von Christo im Himmel gesagt ist, oder mittelbar, wenn es von den Gläubigen in Folge der Erleuchtung gilt, bezeichnet also hier das Schauen Christi, „wenn uns das unmittelbare Bewußtsein von der Herrlichkeit Christi aufgegangen ist, so daß das Auge unseres Geistes Ihn als den, der Er ist, in der Totalität Seines Wesens erblickt“ (Luther); *γνωσκείν* ist erkennen, insolge forschender Betrachtung Seines Wortes, Seines Lebens, der Geschichte Seines Reiches, oder der eignen Erfahrungen im Leben um uns her und in uns selber, und bezeichnet hier das so vermittelte „richtige Verständnis von Ihm, so daß wir uns wie Seines Wesens, so auch Seiner Beziehung zu uns klar bewußt geworden sind“ (Luther). Damit ist schon darauf gewiesen, daß bei jenem, der geistigen Intuition, Kontemplation, die bewirkende Thätigkeit mehr auf Seiten des Objekts ist, das sich dem Auge des Geistes darstellt, bei diesem, der mehr durch Reflexion auf dem Wege der Dialektik und Forschung gewonnenen Erkenntnis, die bewirkende Thätigkeit mehr auf Seiten des Subjekts ist, das dasselbe zum Gegenstand der Betrachtung macht (Sander, Luther, Haupt, Zelf, der für *οὐκ* mehr das Instinctive notiert). Daraus ergibt sich, daß *ἑώρακεν* nicht etwas Geringeres, und *οὐδέ* = noch viel weniger (Semler), noch etwas Höheres als *ἔγνωκεν* und *οὐδέ* = und nicht einmal ist (Sozin, Neander, Erdmann, der für *γνωσκείν* das intuitu notiert); es handelt sich gar nicht um einen Gradunter-

schied oder darum, daß das Erkennen das Resultat des Sehens ist (Nothe). Obwohl bei aller Verschiedenheit beide doch Gemeinsames haben, wird man doch nicht um dieses willen jene übersehen oder gering anschlagen und mit Düsterdieck sagen dürfen, beide Begriffe seien im wesentlichen gleich und *ἔγνωκεν* sei nur beigefügt, um die geistige Bedeutung von *ἑώρακεν* zu markieren. Freilich, das geht nicht, mit Lücke *δοῶν* auf die historische Kunde, trotz welcher man recht wohl sündigen kann, *γνώσκειν* auf die Überzeugung zu deuten. Parallel ist dieser Verbindung von *πιστεύειν* und *γνώσκειν* (4, 16; Joh. 6, 69), so daß *δοῶν* mit *πιστεύειν* zu kombinieren sein dürfte, aber doch der Unterschied des *πιστεύειν* (= *δοῶν*) von *γνώσκειν* aufrecht zu halten bleibt. Ganz verflacht ist der Gehalt der Begriffe bei Grotius: neque de Christo sic cogitat, ut oportet, neque facta ostendit, se scire, quanti sit habenda Christi voluntas. — Die Perfekta, *ἑώρακεν*, *ἔγνωκεν*, sind festzuhalten; sie weisen in die Vergangenheit, wo der Anfang des Schauens und Erkennens gemacht ist, aber so, daß das in der Vergangenheit Begonnene noch gegenwärtig fortwirkt und fortbauert, worauf namentlich Erasmus (cognitum habet), Lücke, Brückner, Düsterdieck, Huther aufmerksam machen. Durchaus ungerechtfertigt ist's, das Perfekt wie ein Präsens zu fassen (Didymus: non videt eum; Beda, Grotius, Estius, der das Perfekt hebräisch für das Präsens nimmt). Der Gedanke des Johannes ist daher von Augustin getroffen, welcher sagt: omnis qui peccat, non vidit eum neque cognovit eum, non credit iste qui peccat, wo richtig das non credere als gegenwärtiges Resultat aus non vidisse neque cognovisse erkannt ist. Jede Sünde — bei unvermindertem Gnadenstand unmöglich — bezeichnet eine vorangegangene Verminderung des geistlichen Lebens. Daher Bengel sehr gut: in ipso peccati momento talis sit, ac si eum nullo viderit modo. Instrukтив ist die Erinnerung an 2, 19 (S. Lange, Sander), und die Vergleichung mit Matth. 7, 23: οὐδέποτε ἔγνω ἐγὼς (nämlich als die Meinen). Es ist, wie die Alten richtig bemerken, von einer efficax scientia (Didymus), einer affectiva et dilectiva (Estius) die Rede, wenn auch Lyra mit seiner fides formata caritate ebenso zu weit geht, wie Ehrard mit seinem liebenden Erkennen, oder G. S. Lange mit seinem *γνώσκειν* = amare. —

4. Der Ausgang. B. 7. 8. 9. **Kindlein, niemand verführe euch!** Die eindringliche Anrede, an der die Variante *παιδία* oder *τετρά* nichts ändert, leitet eine Mahnung ein,

gegenüber der klar erkannten, Verderben drohenden Gefahr, wenn nicht die Hilfe in dem herrlichen Herrn und Heiland benutzt wird. Von dem *ἐαυτοὺς πλανῶμεν* redet Johannes 1, 8. Hier hat er es nicht mit Selbsttäuschung, sondern wo es sich „um thatkräftige, auch nach außen hin sich bewährende Erweilung des Lebens aus Gott handelt“ (Düsterdieck), mit der Täuschung, Verführung von außen her zu thun, und zwar nicht durch Verhältnisse, Ereignisse, sondern durch Menschen (*μηδεὶς*), die noch gefährlicher sind. Doch liegt kein Grund vor, an eine bestimmte Form der Irrlehre, etwa an antinomistischen Gnostizismus zu denken (Düsterdieck, Huther). Der Form nach gleich 1 Tim. 4, 12; Tit. 2, 15, ist sie dem Sinne nach gleich dem *μὴ πλανῶσθε* 1 Kor. 6, 9; 15, 33; Luk. 21, 8. Doch tritt in jener Form zugleich ein lebhafteres Gefühl der Gefahr hervor. — **Wer die Gerechtigkeit thut, ist gerecht, so wie jener gerecht ist.** Über *δικαιοσύνην ποιεῖν* und *δικαίος* s. zu 2, 29 sub 4. Hier ist nicht *πᾶς ὁ ποιῶν*, nur *ὁ ποιῶν* gesagt; die Vorstellung der ausnahmslosen Allgemeinheit tritt vor der Wichtigkeit der Thatsache zurück. Statt des Prädikats *ἑώρακε αὐτὸν καὶ ἔγνωκε αὐτόν*, oder *μένει ἐν αὐτῷ* (B. 6), oder *ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται* (2, 29) folgt, nach gewohnter Weise fortführend, die Folge davon, mit Bezug auf *ὁμοιοὶ αὐτῷ ἐδόμησα* (B. 2), oder um das entsprechende Verhalten dem Gesetz gegenüber zu markieren, *δικαίως ἔστιν*. Klar ist, daß das Prädikat nicht erst erworben wird, nachdem das im Subjektssatze ausgesprochene geschehen ist; das Prädikat ist dem Subjekt immanent, in dem Thun der Gerechtigkeit tritt die Beschaffenheit des Gerechten hervor, beweist sich diese als daseiende, aber wird nicht erst, wie die Katholiken (Lyra, Emser, Estius u. a.) und die Sozinianer, Arminianer, Rationalisten (Sozin, Grotius u. a.), auch Haupt, der behauptet, daß diese in der That sich bezeugende Gerechtigkeit uns dem gerechten Christus gleich macht, gegen die Protestanten (Luther, Calvin) meinen. „Wer die Gerechtigkeit nicht thut, bezeugt dadurch, daß er nicht gerecht ist“ (Huther). Mit dem Zusatz wird auf Christi Gerechtigkeit, in welcher Gottes Gerechtigkeit offenbar und welche ein leuchtendes Urbild ist, hingewiesen. Hier ist *ἐκεῖνος* wieder gewählt, obwohl mit dem *αὐτός* vorher Christus gemeint war, so daß, ohne Mißverständnis zu veranlassen, *αὐτός* hätte gesagt sein können, damit im Gedanken an 2, 29 durchaus keine, auch nicht die geringste Unklarheit wäre, daß Christus gemeint sei. An Ihm hat sich der Christ stets zu messen

und zurechtzufinden. Ganz ungehörig ist es, mit Baumgarten-Crusius zu erklären: wer gut ist, befolgt das Beispiel Christi, oder: nur wer durch Christus gerecht gemacht ist (habet virtutem infusam [Lorinus]) thut die Gerechtigkeit. — V. 8: **Wer die Sünde thut, ist vom Teufel.** Das ist der fortführende Gegensatz. Zu *ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν* vergl. zu V. 4. Es ist der „signifikantere und präzisere“ Ausdruck für *ἁμαρτάνει* V. 6 (Düsterdieck). Von solchem sagt nun Johannes nicht: *ἄδικός ἐστι*, sondern: *ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν* und führt so den Gedanken bis auf den letzten Grund. *Διάβολος*, von *διαβάλλειν* (columniari trajiciendo culpam in alium nach Stephanus im Thez., richtiger wohl mit Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch, 3. Aufl. S. 148, als Gegensatz von *συμβάλλειν*, eigentlich entzweien, ein Zerwürfniß zwischen Freunden anrichten), ist nicht sowohl der Berleumder, als der Widersacher; *διέβαλε γὰρ τὸν ἄνθρωπον πρὸς τὸν θεόν* *διέβαλε πάλιν τὸν θεόν πρὸς ἄνθρωπον* (Chrysof.); er ist der Störer der Verbindung der Menschen mit Gott (Matth. 13, 39); als *ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων* (Joh. 14, 30), *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* (2 Kor. 4, 4), hat er auch ein *κόσμα* auszuführen (1 Tim. 3, 6). Zudem er *πειράζων* ist (Matth. 4, 1—11), sieht er es aufs *πλάνῳ* ab und auf das Verderben der Menschen und Störung des Heilsplanes Gottes. Vergl. zu 2, 13. Der Ausdruck *ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι* ist analog dem *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι* zu erklären (vergl. zu 2, 16), und das umso mehr, da V. 10 *τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ* und *τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου* erwähnt werden, und dem Satan selbst der Vatername (Joh. 8, 44) beigelegt ist. Trotzdem fehlt aber eine Analogie zu dem *γεννηθῆσαι ἐκ τοῦ θεοῦ* (vergl. zu 2, 29) für den Anhang des Teufels ebensiosehr wie für den *κόσμος*, wenn auch schon *ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι* 2, 16 und *οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου* (Luk. 16, 8) vorkommt. Ist daher auch nicht mit *ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι* auf eine Wiedergeburt von unten gewiesen, als ob der Teufel den Sünder geschaffen habe, in den er nur das Böse gebracht hat (Rufmeyer), ist also nur von *corruptio*, nicht *generatio* (Bengel) die Rede, und es im ethischen, nicht im physischen Sinne zu verstehen, ist also nicht mit gleichem Recht und Sinn *τέκνον τοῦ διαβόλου* zu sagen, wie *τέκνον θεοῦ* (siehe zu V. 10a), so ist doch auf Ursprung von und Gleichartigkeit wie Zusammengehörigkeit mit dem Teufel und auf ein mit ihm zu empfangendes Erbe in der Hölle zu denken und die Verflüchtigung des Begriffs durch Umdeutung in Angehörigkeit (de Wette),

Nachfolge (Semler), Ähnlichkeit, geistige Verwandtschaft (S. G. Lange, Paulus) abzuweisen. Auch läßt die Analogie nicht zu, zu behaupten, man habe gar nicht bei Johannes die Existenz des Teufels anzunehmen, das sei nur Vorstellung häretischer Jüdenchristen (Semler), oder jüdische Lehrform ohne dogmatische Bedeutung, nur gebraucht, um den Begriff der Sünde als des Gottfeindlichen zu verstärken (Baumgarten-Crusius). Vergl. Grundgedanken sub 4. — **Weil von Anfang der Teufel sündigt.** Der Anschluß mit *ὅτι* läßt hierin den Grund für den Satz erkennen: Wer sündigt, ist vom Teufel; demnach handelt es sich um das Sündigen des Menschen und dessen Beziehung zum Teufel. Deshalb ist *ἀπ' ἀρχῆς*, mit Nachdruck vorangestellt in Beziehung zur menschlichen Sünde (Zelf), auf den Anfang des menschlichen Sündigens wie Joh. 8, 44 zu deuten, und der Apostel sagt, von diesem Anfang an zeigt sich der Teufel als der Sündigende, er ist nicht bloß Sünder in sich selber, er hat auch die erste Sünde des Menschen bewirkt als Verführer und nicht bloß die erste Sünde, er bewirkt jede Sünde bis in die Gegenwart (das Präsens: *ἁμαρτάνει*); das Sündigen ist von Anfang an seine That. Bengel: *omnium peccatorum causa est; nunquam satiatur.* Daher ist nicht an den Anfang der Existenz des Teufels von der Schöpfung der Welt her zu denken (Beda), das wäre gegen Joh. 8, 44 (*οὐκ ἔστι γενεή*), noch an den Anfang der Schöpfung der Erde mit ihrem Sonnensystem (Eftius), noch an den Anfang der res humanae (Semler, „noch an den Beginn der Geschichte, in deren Verlauf das menschliche Sündigen angefangen hat.“ Hofmann a. a. D. 1, S. 429), noch an den Anfang des Falles des Teufels (Calvin, Calov, Bengel: *ex quo diabolus est diabolus; minime diu tenuisse videtur statum primitivum, Neander, Sander u. a.).* Ebenso wenig darf man *ἀπ' ἀρχῆς* nur logisch, prinzipiell fassen (Rothe). Auch darf man *ἁμαρτάνει* nicht mit Bengel: *peccat et ad peccandum inducit* deuten, vielmehr ist Röm. 7, 17 zu vergleichen. Die *inspiratio, directio, instinctus, impulsus cooperatio* (Calov), *suggestiones, tentationes* (Eftius) des Teufels liegen nicht im Verbum *ἁμαρτάνει*, sondern im ganzen Kontext: weil der Teufel von Anfang an gesündigt hat und fortündigt, ist jeder Sündigende des Teufels denn der reale Zusammenhang des Sündigenden mit dem Teufel oder des Teufels mit dem Sündigenden liegt als Voraussetzung hier offenbar vor, nur daß der erste Satz den Zustand des Sünders als einen dem Lebens- und Reichs-

gebiete des Teufels angehörigen markiert, der zweite mit *ὅτι* angeschlossene Satz die fortgehende Thätigkeit des Teufels notiert, so daß hier die Ursach' von jenem zu finden ist. — **Dazu ward der Sohn Gottes offenbar, damit Er zerstöre die Werke des Teufels.** Bengel: *diabolus peccandi finem non facit; peccatum solvere filii dei opus est.* Rasch und in gedrängener Rede ohne Übergangspartikel hebt der Apostel den Gegensatz scharf und bestimmt hervor: *διάβολος — υἱὸς τοῦ θεοῦ*, wofür hier *ἐκεῖνος* zu schwach, ungenügend erscheint, und im Gegensatz zu den verborgenen Verführungen des Satans die Erscheinung (*ἐφανερώθη*) des Gottesohnes zur Zerstörung der Werke des Teufels (Joh. 12, 31; 16, 11; Matth. 12, 29; Luk. 10, 18). Er ist nicht bloß *δικαίος* (B. 7); er zerstört auch (*λύση*) die Sünden. Das ist der Zweck Seines Kommens, wie B. 5: *αἰὲν τὰς ἁμαρτίας* parallel dem *λέν τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου*. Mit dem letzten Ausdruck sind also die Sünden bezeichnet, und zwar mit Bezug auf das *διάβολος ἁμαρτάνει* als Werke des sie thnenden Satans. Es handelt sich also um die *ἔργα τοῦ διαβόλου*, die Sünden (so schon Eftius, vergl. Lechler a. a. D. S. 462), nicht um der Sünde Sold, die Übel, Tod, Verdammnis (Calov, Hunnius). Diese sind ja vielmehr Werke des gerechten, Strafe ordnenden Gottes, also nur folgewise Gegenstand der erlösenden Wirksamkeit Christi, aber nicht Gegenstand des *λέν*. Dieses Zeitwort bezeichnet ein Zerstoren eines Baues (Joh. 2, 19; 2 Petr. 3, 10—12), oder eines Schiffes (Apostelg. 27, 41), wie das Lösen der Ketten (Apostelg. 22, 30). Bengel (*opera contortissima, quae solvere res digna erat filio dei*), Spener, Besser u. a. halten den Begriff „auflösen“ fest, als seien die Sünden die Stricke des Teufels; doch geht das über die einfache Deutung hinaus auf mehr künstliche, wenn auch praktisch zu verwertende Ausdeutung. Daß und wie dabei die drei Ämter Christi konkurrieren, darüber ist nichts gesagt, deshalb ist, officium sacerdotale und regium mit Ausschluß des propheticum bei dem Zerstoren der Werke des Teufels anzunehmen und nur an die eigentliche Passion des Herrn zu denken, ebenjowenig textgemäß (gegen J. Lange), als etwas für oder wider jenen Satz daraus zu entnehmen: *Etiamsi Adam non peccasset, Christus incarnatus esset* (gegen Cornelius a Lapide u. Tirinus). Übrigens redet Johannes so, wie er geschrieben (*ἐφανερώθη — λύση*), nur von dem, „was Christus bei seiner Erscheinung im Fleisch gewollt und erreicht hat“ (Düsterdieck),

ohne die fortwährende Wirkung des Sieges Christi darstellen oder gar leugnen zu wollen; davon redet er 1, 7; 2, 1. 2. 13. 14; 4, 4. 14; 5, 5, aber hier zunächst nicht. — B. 9: **Jeder, der aus Gott geboren ist, thut nicht Sünde, weil Sein Same in ihm bleibt.** Hier ist der Gegensatz von 8a und zwar auch mit einem begründenden Satz; der Bau ist hier wie dort derselbe, nur daß die Subjekts- und Prädikatsbegriffe ihre Stellen nach gewohnter Inversion vertauscht haben: *Ὁ γεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ* opp.: *ἐκ διαβόλου ἐστίν, ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ* opp.: *ὁ ποιεῖ τὴν ἁμαρτίαν, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει* opp.: *ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει.* So stellt Johannes dem Gegensatz des Sündigens in seinem äußersten und tiefsten Wesen den Gegensatz der Kinder Gottes in ihrer herrlichsten und höchsten Gabe und Haltung entgegen. Durch *πᾶς* wird des Satzes allgemeine Geltung markiert. Aus 2, 29; 3, 6 ist die Zusammengehörigkeit von aus Gott geboren und Gerechtigkeit thun oder nicht sündigen bekannt, sowie die Unverträglichkeit von jenem und Sünde thun. Vergl. 1, 5. Deshalb steht mit Nachdruck *ἁμαρτίαν* voran; Sünde gilt dem Apostel als Teufliches, Gerechtigkeit als Göttliches, wie Gott und Satan, so stehen Gerechtigkeit und Sünde als einander unbedingt ausschließende Gegensätze gegenüber. Der mit *ὅτι* anschließende Satz gibt dem Gedanken, daß der aus Gott Geborene Sünde nicht thut, seine Begründung und läßt als Parallele von dem begründenden Satze B. 8 auf diesen ein Licht fallen für die gegebene Erklärung. Die Beziehung des *σπέρμα αὐτοῦ ἐκ θεοῦ* ist klar. Samen Gottes muß etwas von Gott Ausgehendes, und zwar Lebenskräftiges, Lebensvolles, sich Entwickelndes, Blüte- und Fruchtbringendes, Göttliches Erzeugendes bezeichnen. Aus das Wort Gottes mit Clemens Al., Augustin, Beda, Luther, Calov, Spener, Bengel, Besser, Grotius, Sozin u. a. ist trotz Matth. 13, 3 ff.; Jak. 1, 18; 1 Petr. 1, 23; vergl. 1 Kor. 4, 15; Gal. 4, 19 nicht zu denken, da jenes Gleichnis aus der Pflanzenwelt nicht der Beziehung auf Zeugung und Geburt entspricht, und Gottes Wort oder Evangelium in den andern Stellen nur Mittel für die Zeugung ist, ein Träger und ein Leiter des göttlichen *σπέρμα*, aber nicht dieses selber. Daraus ergibt sich, daß hier an Gottes Geist zu denken ist, und zwar den Heiligen Geist, der sich in und von dem Samen teilt. Es ist daher nicht die ganze Persönlichkeit als *σπέρμα* zu fassen, sondern das von ihm ausstrahlende *πνεῦμα*, das Er selbst und Seine Gabe zugleich, eine

Gabe von Ihm und von Seiner Art ist. Dazu nötigt das dem *σπέρμα* parallel gesetzte *ἐκ τοῦ Θεοῦ* in dem begründenden Schlußsatz dieses Verses. So wenig der aus Gott Geborene ein Gott ist, Gottes Fülle nicht leibhaftig in sich hat, wie Christus, so wenig ist das *σπέρμα* die volle Persönlichkeit des Geistes Gottes, des Heiligen Geistes, sondern das aus Seinem Wesen Herausgesetzte, das von Ihm nicht zu scheiden, aber zu unterscheiden ist. So auch Haupt, Rothe. Deshalb ist mit den Griechen zu sagen, es ist *πνεῦμα τῆς Θεότητος, τὸ πνευματικὸν χάρισμα*, es ist spiritus s. et ejus virtus (Calvin, Beza, Düsterdieck), regeneratio vel nativitas ex Deo (Estius), vires regenerationis (S. Schmidt), göttliche Lebenskräfte (de Wette, Keander, Zelf), das vom Heiligen Geiste erzeugte *πνεῦμα* (Sander), der Keim des neuen Lebens, des neuen Menschen, der in uns gepflanzte Christus (Ebrard, Lücke, Luther). Aber es ist nicht *σπέρμα* in Analogie von *σπέρμα* = *τέκνον* (Vengel: semen dei i. e. qui natus est ex deo) oder semen quasi divinum (Semler), der Bildungstrieb für das Gute (Paulus), oder die Religion (Frische). — Wenn es nun von dem *σπέρμα* heißt: *μένει*, so ist daran zu denken, daß auch von dem Gläubigen gesagt ist (B. 6): *μένει* und doch zu ihm gesagt wird (2, 28): *μένετε*. Deshalb und weil das *σπέρμα* keine völlige Kornähre ist, die in die Scheuer gesammelt wird, sondern in die Erde geworfen ist und durch allerlei Witterung wachsen soll, hat man nicht erst hinzuzunehmen, daß es auch bleiben müsse, nicht wieder verloren gehen noch verderben könne. Es handelt sich nur darum, daß im *σπέρμα* und dessen feiner Natur entsprechendem gesetztem Bleiben dem Gotteskinde die Kraft des Nichtsündethuns gegeben ist. Darf man auch nicht *ὅτι* mit *ἐφ' ὅσον* erklären, als sei's = in quantum, quamdiu, quatenus, so liegt das doch dem Gedanken zu grunde. — **Und kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist.** Nun wird das Größte hinzugefügt, Nichtsündigen können, begründet durch das aus Gott geboren sein, von dem der Apostel anhub, mit dem er nun abschließt. Mit Bezug auf das Bleiben des Samens Gottes im Gotteskinde spricht er nun den absoluten Gegensatz desselben als solchen zu dem Sündigen aus: *οὐ δύναται ἁμαρτάνειν*. Non potest peccare ist jedenfalls stärker und mehr als potest non peccare; es ist nicht die Möglichkeit nicht zu sündigen, sondern die Unmöglichkeit zu sündigen gesetzt. Aus einem Knechte der Sünde ist ein Knecht der Gerechtigkeit geworden

(Röm. 6, 16—23); er will und kann dem Samen Gottes, der in ihm bleibt, gemäß nur das Göttliche, die Gerechtigkeit (Düsterdieck mit den meisten Auslegern). Deshalb ist weder *ἁμαρτάνειν* zu verschärfen: Todsünden begehen (die Römer), teuflisch sündigen (Besser), mit Wissen und Willen sündigen (Ebrard), oder zu beschränken auf den Bruderhass (Augustin, Beda), noch *οὐ δύναται* abzuschwächen durch *aegre, difficulter potest* (Grotius: rem, de qua agitur, alienam esse ab ejusmodi ingenio; Paulus: seine ganze Geistigkeit und Angewöhnung sträubt sich dagegen). Auch ist es nicht unzulässig in *δυνάμενος οὐ βούλεται* (Griechen), oder in non debet. (Augustin). Auch ist nicht mit dem johanneischen Ausspruch ein über der Wirklichkeit des christlichen Lebens auf Erden nur vorschwebendes Ziel und eine Norm gegeben, die nur relative Geltung habe und keine Realität. Vengel: Res se habet, ut in abstemio, qui non potest vinum bibere, et in variis antipathiae generibus. — Zu dem Begründungssatz bemerkt Vengel treffend: priora verba ex deo majorem habent in pronunciando accentum: quod ubi observatur, patet, non idem per idem probari, collato initio versus. Weil er aus Gott geboren ist, kann der aus Gott Geborene nicht sündigen; das Kind Gottes kann nicht sündigen, weil es Gottes Kind ist. Treffend Luther: in summa nos Christiani nascimur, nec fuco quodam aut specie, sed ipsa natura sumus Christiani, quare non est possibile, ut peccemus. Die beiden Nebensätze mit *ὅτι* unterscheiden sich nach Haupt so, daß der eine die faktische Beschaffenheit, der andere die innere Notwendigkeit benennt.

5. Schluß. B. 10a. **Daran sind offenbar die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels.** Mit *ἐν τούτῳ* weist der Apostel hier auf das Vorhergehende zurück. Vergl. zu 2, 3. Es handelt sich um das *ἐκ τοῦ Θεοῦ* und das *ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι*. Das gibt sich zu erkennen an dem Thun der Gerechtigkeit oder der Sünde, indem der Sünder sich in die Sünde verstrickt als ein Kind des Teufels, der Gläubige dawider sich sträubt als ein aus Gott Geborener. Das Sein des Kindes Gottes wie das des Kindes des Teufels ist verborgen und ist offenbar am Thun. Man hat daher den Satz nicht auf das Folgende zu beziehen (Grotius, Spener, Ebrard u. a.), wozu gar keine Veranlassung vorliegt. Unbestimmt lassen's de Wette, Sander u. a. — Wenn *τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ* und *τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου γὰρ ἐστίν*, ist nicht gesagt, aber nach B. 1 (*ζόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς*) ist ge-

weiß, daß das nicht der Welt klar ist, sondern nur dem Christen. Offenbar ist jener Unterschied nur im Licht der göttlichen *zois*, die unkritische Welt vermischt und verwirrt Gutes und Böses, Gott und Teufel (Lücke, Sander). „Den Kindern des Teufels ist ihr eigenes sittliches Wesen so lange ein Geheimnis, bis sie das Gericht des Heiligen Geistes annehmen und durch den göttlichen Samen aus Gott geboren und zu Kindern Gottes werden.“ Vergl. Matth. 7, 16—21; Luk. 6, 43—46. Haupt statuiert den Standpunkt des jüngsten Gerichtes, wo das große aut-aut eintritt. Was er weiter über den Maßstab sagt, wonach gerichtet wird und demgemäß die Bedeutung der *τέκνα τοῦ Θεοῦ* hier eine andere sei als B. 1, ist ohne Klarheit und trifft nicht die Sache. — Der Ausdruck *τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου* kommt sonst im Neuen Testament nicht vor, nur Apostelg. 13, 10: *νιδς διαβόλου* vom Elymas Bar-Jesus, Joh. 17, 12: *ὁ νιδς τῆς ἀπολείας* vom Judas, Eph. 2, 2. 3: *νιοι τῆς ἀπειθείας* und *τέκνα φροσε ἀγωγῆς*, statt welcher Ausdrücke *τέκνον τοῦ διαβόλου* hätte gesagt werden können, wenn nicht dieser Ausdruck wäre gern vermieden worden, um das Mißverständnis abzuscheiden, als könne von einer Geburt aus dem Teufel so gut geredet werden, wie von der Geburt aus Gott (s. zu B. 8), und um der dualistischen Auffassung keine Nahrung zu geben, als sei die Befehung oder Wiedergeburt derselben unmöglich, vielmehr anzudeuten, daß eher aus einem Teufelskinde ein Gotteskind, als aus einem Gotteskinde ein Teufelskind werden könne. Aus diesen verschiedenen Ausdrücken aber wird nicht entnommen werden können, das die Ausdrücke *τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ* und *τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου* die beiden Extreme bezeichnen, zwischen denen andere Menschen sich befinden. Vielmehr umfaßt dieser Gegensatz die Gesamtheit der Menschen, wie das *ἀμαρτάνειν* und *οὐκ ἀμαρτάνειν* das gesamte Verhalten der Menschen in sich begreift. Gewiß hat Sozin recht: *ex apostoli verbis satis aperte colligi potest, quod inter filios dei et filios diaboli nulli sint homines medii.*

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Das Wesen der Sünde. Der Name *ἀμαρτία* weist wohl auf Abirring vom rechten Weg, rechten Ziel, der geraden Richtung und Ordnung, aber aus ihr ist das nicht zu entnehmen, wovon sie abirrt. Deshalb ist *ἀνομία* hinzugefügt. Nun ist klar, daß die Sünde im Widerspruch mit dem *νόμος*, der göttlichen Ordnung, steht. Hofmann versteht treffend (Schriftbeweis 1, 487) 2 Thess.

2, 7. Das Erste ist, daß die Sünde ein Widerspruch mit Gottes Ordnung ist. Soweit die *ἀνομία* reicht, soweit reicht auch die *ἀμαρτία*, was nicht mit göttlicher Lebensordnung stimmt, sei's so gering oder so groß, als es wolle, es ist *ἀμαρτία* und diese ist zuerst immer als Verletzung Gottes, der den *νόμος* gesetzt hat, anzusehen. Daher hängt dem Begriff der Sünde in jedem Fall der Schuldbezug an, selbst wenn er nicht ins Bewußtsein des Sünders mit oder bald nach der That eintritt; er kommt schon, wenn auch spät, doch stets mit der Erkenntnis der Sünde, und zwar so, wie's David auspricht (Psaln 51, 6): An Dir allein habe ich gesündigt, oder so, wie Paulus (Röm. 3, 19) sagt: *ὑπόδικος τῷ Θεῷ*.

2. Das Wesen der Gerechtigkeit, als des Gegensatzes der Sünde, ist demnach ein dem *νόμος* entsprechendes Verhalten, ein durch die Lebensordnungen Gottes normiertes Thun, vom Werk der Hände bis zu der That des Denkens und zu der Kraft der Gesinnung.

3. Das Verderben der Sünde zeigt sich darin, daß sie in ein Verhältnis zum Satan verstrickt, das das Verhalten des Sünders ebensowohl bestimmt, als sich in dem Verhalten zeigt. Sie kommt vom Satan her, und ist des Satans That, so daß in dem Leben in der Sünde, in dem Thun der Sünde, sich eine Abhängigkeit des Sünders von dem Teufel und dessen Zugehörigkeit zu dem Teufel und Gleichartigkeit mit dem Teufel bezeugt. So ist zwar des Menschen Sünde die Sünde eines Verführten, er aber doch durch solche Verführung eben so dem Reiche des Bösen verfallen, als vor Gott schuldig. So gewiß in Christo die Gemeinschaft mit Gott und die Gerechtigkeit gewonnen wird, ist in der Sünde die Gemeinschaft des Teufels bezeugt. —

4. Der Satan ist eine Person. Strauß sagt mit Recht (Dogmat. II. 15): „Die ganze Idee des Messias und Seines Reiches ist ohne das Gegenstück eines Dämonenreichs gleichfalls mit einem persönlichen Oberhaupt so wenig möglich, als der Nordpol eines Magnets ohne den Südpol. Ist Christus gekommen, um die Werke des Teufels zu zerstören, so brauchte er nicht zu kommen, wenn es keinen Teufel gab; gibt es einen Teufel, aber nur als Personifikation des bösen Prinzips — gut, so genügt auch ein Christus als unpersonliche Idee.“ — Ist der Anfang der Sünde nicht in dem Willensentschluß einer von Gott geschaffenen Person, sondern in der Evolution eines kosmischen Prinzips zu suchen, so muß der christliche Glaube es aufgeben die Sünde als das Gottwidrige, von Gott nicht Gewollte oder Geschaffene anzusehen. — Zu einer dua-

listischen Auffassung (Hilgenfeld, Scholten) ist gar keine Veranlassung gegeben. Zweierlei ist gewiß: Erstens steht der Teufel nicht Gott so gegenüber, daß er als Zweiter, als Gegengott von Ewigkeit her gefaßt werden müßte und nicht auch als Geschöpf anzusehen wäre. Dafür ist keine Handhabe in dem Texte, welcher davon redet, daß Christus erschienen ist, die Werke Satans zu zerstören. Zweitens ist aus dieser Stelle nicht zu entnehmen, daß die Menschen von Natur und in ihrem Wesen, der Substanz nach teuflisch seien. Denn das sagt Johannes klar, daß nicht des Teufels Wesen, sondern nur des Teufels Wirksamkeit in den Sünden der Menschen erkennbar werde. Auch ist nicht zu übersehen, daß der Apostel gegenüber den Ausdrücken *γεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ, σπέρμα Θεοῦ ἐν αὐτῷ, ἐκ Θεοῦ εἶναι, ἐν αὐτῷ μένον, τέκνον Θεοῦ*, sehr sparsam in Beziehung auf den Teufel ist und da nur sagt: *ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι und τέκνον τοῦ διαβόλου* und den letzteren Ausdruck fast nur notgedrungen dem Gotteskinde gegenüber ausspricht, so daß Augustin mit Recht auf ein *imitari diabolium* deutet und bemerkt: *Omnes peccatores ex diabolo nati sunt, in quantum peccatores. Adam a deo factus est, sed quando consensus diabolo, ex diabolo natus est, et tales omnes genuit qualis erat.* — Weder Dualismus, noch Determinismus kann aus dieser Stelle deduziert werden (vergl. B. 7). Aber gewiesen wird über die subjektiven, individuellen Vorgänge auf kosmische Mächte in Gott dem Vater mit dem Sohne und in dem Teufel, welche Grund und Hauptfaktoren aller menschlichen Personenbildung sind. —

5. Des Satans Werk ist die Sünde und zwar von Anfang an, das ist von Anfang des Sündigens innerhalb der Menschheit, um die es sich allein handelt. Daher ist er recht eigentlich der Sünder, der Ursünder. Wie er bei der ersten Sünde thätig gewesen, so bei jeder. Angedeutet ist, daß im Gegensatz von dem Christus, welcher offenbar wurde, erschien, um des Teufels Werke zu zerstören, der Teufel nicht offenbar ward, sondern im Verborgenen blieb und fortwirkte, und die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels nicht sofort erkennbar sind, sowie daß die Welt, welche weder Gott noch Gotteskinder (B. 1), auch sich selbst nicht erkennt, auch in ihrer eigenen Sünde nicht des Teufels Werk erkennt; denn es handelt sich ja um *πνευματικῆς πορνείας* (Eph. 6, 12). Gerade wer, wie Jakobus (1, 14 f.) sagt, von seiner eignen Lust gereizt und gelockt wird und die Sünde so vollbringt ohne inneren Kampf, ohne Wider-

streben, in ruhigem Entwicklungsgange (*ἡ εὐθυμία σπύλλου σου τίκτει τὴν ἁμαρτίαν*), der hat den Teufel zum Vater der Sünde, ist ein Teufelskind. In den Sünden kommt zur Erscheinung, daß das Widergöttliche auf Erden mit dem Reich und dem Einfluß des Teufels in lebendigem Zusammenhange steht, und daß es sich im Grunde um einen Weltkampf Gottes und des Teufels, einen Welt Sieg Gottes in Christo über den Teufel handelt. (Vergl. Harleß Ethik § 28.***) Frank, System der christlichen Wahrheit 1. S. 400 ff. —

6. Die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels werden nebeneinander genannt. Es sind diese zwei Kategorien nicht dualistisch zu fassen und nicht daran zu denken, daß die Verschiedenheit derselben in einer substantiellen Beschaffenheit ihres Wesens begründet sei. Kinder Gottes werden die Menschen auf rein ethischem Wege. Die aber ihrem fleischlichen Wesen nachgeben und Gott widerstreben, lassen durch ihre Sündenliebe den Teufel herrschen über sich, so daß Sündethun ihre Eigentümlichkeit wird; sie können dann dahin kommen, daß sie Gottes Wort nicht mehr hören und verstehen, Christum nicht lieben und leiden können; aber in solchem Nichtkönnen vollzieht sich ein Gottesgericht über ihr Nichtwollen. Doch ist dieses Gericht noch kein definitives; ein Teufelskind kann aufhören ein solches zu sein, wie ein Gotteskind zu einem Teufelskind werden kann. Es ist also nicht ein metaphysischer Unterschied der beiden Menschenklassen, der die Thatsache der Erlösung in Christo und die univernale Bestimmung der Menschheit zum Heile ausschließt. (Vergl. den schönen Abschnitt über den prinzipiellen Gegensatz und dessen Überwindung bei Frank, System der christlichen Gewißheit § 18—22.)

7. Erlösung von der Sünde ist That des Sündlosen, ist Zweck der Erscheinung des Sündlosen, der nicht neue Lehre bringen, sondern neues Leben schaffen will. Natürlich ist demnach das Wichtigste nicht die Auslegung des Gesetzes im tiefsten Verständnis und klarstem Wort, sondern die Darstellung des Gesetzes im vollen Umfange und reinem Leben, das im Leiden und Aufnehmens der menschlichen Sünde nicht bloß seine Stärke beweist, sondern dem Vater genügt und Ihn versöhnt, so daß Er um des Sohnes, des sündlosen Menschen willen der Menschheit wieder als einer geheiligten sich zuwendet, und die Menschheit selbst, von dem Sündlosen überwältigt und angezogen, mit der Sünde bricht, von ihr sich abwendet. Undenkbar ist es, den Sündlosen gekannt und erkannt zu haben und

doch fortzujündigen nach wie vor; in Christo bleiben und in der Sünde bleiben, sind unvereinbare Gegensätze; eins schließt das andere aus. Freilich faßt Johannes nur das Prinzip oder das Resultat ins Auge, da es sich um ein Leben handelt, das nicht in einem Moment abgeschlossen wird, sondern seinen geschichtlichen Verlauf, seine innere Entwicklung hat. Vom Leben in Christo ist solches B. 2. 3 ausgedrückt, vom Leben in der Sünde ist's vorausgesetzt nach Analogie mit jenem. —

8. Das Sein bestimmt das Thun, nicht aber wird vom Thun das Sein bestimmt, sondern nur am Thun das Sein erkannt. Das Sein ist Grund, das Thun die Folge davon. Daher muß von Gott geboren und ein Kind Gottes sein (2, 29; 3, 9. 10), Christum geschaut und erkannt haben (3, 6), wer nicht Sünde, sondern Gerechtigkeit thut (6. 7. 8. 9), und wer aus dem Teufel ist, der thut Sünde und keine Gerechtigkeit (8). So Luther (Erl. Ausg. 27, 191): „Gute fromme Werke machen nimmermehr einen guten frommen Mann; sondern ein guter frommer Mann macht gute fromme Werke. Böse Werke machen nimmermehr einen bösen Mann, sondern ein böser Mann macht böse Werke. Also, daß allweg die Person muß zuvor gut und fromm sein vor allen guten Werken und gute Werke folgen und ausgehen von der frommen guten Person (Matth. 7, 18).“ Godet sagt zu Joh. 3, 3: *une nouvelle vue suppose une nouvelle vie.* — Demnach muß einer erst gerecht worden sein in der Rechtfertigung, ehe er gerecht handeln kann in der Heiligung. Vergl. die trefflichen Ausführungen Löbers in dem „Inneren Leben“ und in: „Alte Wahrheit in neuer Gestalt“, die durch Frank, System der chr. Sittlichkeit I. ergänzt werden.

9. Das Nichtsündigen und Nichtsündigenkönnen des aus Gott geborenen Christen ist als Thatsache festzuhalten, aber vor übereilten Schlüssen aus derselben zu verwahren, zu denen Johannes kein Recht gibt. Zunächst muß dieser Spruch (B. 9) ohne Widerspruch mit 1, 8 ff. verstanden werden können, weil Johannes nicht beides sagen kann, wenn beides mit einander unvereinbar ist. Die Römischen sind daher ebenso im Unrecht, wenn sie meinen, wie de Lyra sagt, den Heiligen, also nur Einzelnen, sei es gegeben, durch die Wiedergeburt aus besonderer Gnade nicht zu sündigen und nicht sündigen zu können, als die von den Lutheranern bekämpfte reformierte Meinung falsch ist, daß alle wahrhaft Wiedergeborenen ohne Sünde lebten. Die Gichtelianer, die sich nach Matth. 22, 30 Engelsbrüder nannten

und nicht als Sekte, sondern als die unsichtbare Kirche gelten wollten, und die Molinisten, welche Quietisten waren, behaupteten mit einigen Pietisten solche Vollkommenheit, und, von ihren Gegnern Perfektisten genannt, nannten diese sie Konatisten; die Methodisten, welche täglich, stündlich des sühnenden Verdienstes Christi zu bedürfen behaupten, gehören nicht zu solchen, obwohl sie sündlose Vollkommenheit (*sinless perfection*) des Wiedergeborenen behaupten; damit kommen sie freilich in Gefahr, mit den Römischen die Kontupiszenz für indifferent anzusehen oder zu behandeln. Auch darf die Dordrechter Synode nicht auf diesen Spruch des Johannes sich berufen, wenn sie den Satz verwirft (bei Niemeyer S. 719 f. sub III): *vere credentes et regegnos non tantum posse a fide justificante, item gratia et salute totaliter et finaliter excidere, sed etiam reipsa non raro ex iis excidere atque in aeternum perire*, noch Calvin sagen: Johannes non solum docet, quam efficaciter agat semel deus in homine, sed clare affirmat, spiritum suam gratiam in nobis ad extremum usque persequi, ut ad vitae novitatem inflexibilis perseverantia accedat. Darüber lehrt der Apostel hier eben mit keinem Wort. Denn Johannes sagt auch nicht mit einer Andeutung, daß das Thun und Handeln Gottes am Menschen von demselben müsse an- und aufgenommen werden, daß derselbe mit der von Gott gegebenen Kraft müsse selbstthätig werden, so, daß er nicht bloß nicht widerstrebe, und so nicht widerstrebend, *obicem non ponens*, aus einem Gerechtfertigten ein geheiligter Mensch werde, sondern auf Gottes That und Thun eingehend, mit Selbstanstrengung sich übe und so sich immer mehr aneigne, in sein eigen Wesen hereinnehme, was Gottes ist, und dran gebend und opfernd, was seine Eigenheit ist, ohne seine Eigentümlichkeit zu verletzen. Das alles läßt Johannes unberührt, weil es ihm nicht auf den subjektiven Vollzug ankommt, sondern allein auf den objektiven Grund und Boden. Er sagt daher: der aus Gott Geborene als solcher, abgesehen von seiner früheren Art und dem daher Nachwirkenden, sündigt im eigentlichen Sinne des Wortes wirklich nicht; Sünde mag bei ihm noch geschehen, aber er selbst als Gottes Kind, in der Kraft der Wiedergeburt thut sie nicht, kann sie gar nicht thun. — Vergl. was Frank, System der chr. Gewißheit I, S. 126 ff. in herrlicher Klarheit vom Kampf und von der Geschichte des neuen und des alten Ich im Wiedergeborenen sagt. — Demnach ist gar nicht abzusehen, warum der Wiedergeborene, wenn

er lässig werden sollte, in eintretenden Kon-
flikten und Kollisionen sich und was Gott ihm
gethan, gegeben hat und darbietet, nicht zu-
sammen nimmt und hält, nicht allmählich
wieder ganz aus der Gnade fallen könnte und
solcher Ausgang zu der Annahme nötigte oder
berechtigte, daß Gott die Wiedergeburt nicht
ernstlich gemeint, oder kräftig gewollt und
wirksam vollzogen habe, so daß schließlich der
Abgefallene Recht hätte wider Gott und Got-
tes die Schuld sei, daß er, schon aus der Macht
des Teufels erlöst, doch des Teufels wieder
geworden wäre. Hebr. 6, 4 ff., wo nur gesagt
ist, daß so nach wahrhafter Wiedergeburt völlig
Abgefallene unmöglich wiedergewonnen wer-
den, ist gar nicht hierher zu ziehen (gegen
Ebrard), vielmehr das *μενω* B. 6 zu be-
achten, womit auf jene unausgesprochene Ge-
dankenreihe gewiesen ist. Vergl. Röm. 7, 15 ff.,
wo von dem *καὶ ἄρρωστος* als dem *ἀπέμια
θεοῦ* und dem *ἐγὼ* des Wiedergeborenen im
Kampfe mit dem alten Ich die Rede ist. —

10. Bei Johannes heißt's: geboren wer-
den, um zu leben; beim Paulus: sterben, um
zu leben. —

Homiletische Andeutungen.

Du legst doch sonst einen Wert auf den rechten
Namen und das rechte Wort. Nun, Sünde ist
Unsißlichkeit. — Laß dich doch einen Schaden an
zeitlichem Gut, selbst Schande vor den Leuten so
nicht kümmern, als die Verletzung göttlicher Ma-
jestät, die das Wesen der Sünde noch schärfer
zeichnet als Verletzung der Seele. — Was hilfst
dir der Leute Lob selbst in öffentlichen Blättern,
wenn du vor Gott als Übelthäter gilfst! — Denke
an den Bischof von Konstantinopel, Chrysostomus,
der dem Kaiser verhaft war; die Hölzlinge
sagten: Verbrenne ihn, konfiszire seine Güter,
wirf ihn in Banden, laß ihn töten! Da sagten
aber andere: „Das hilfst dir alles nichts; in der
Verbannung findet er doch mit seinem Gott eine
Heimat; die Armen, nicht ihn bringst du um das
Gut; er küßt seine Ketten; der Tod öffnet ihm
den Himmel. Nur ein Mittel gibst, ihn unglück-
lich zu machen: zwinge ihn zu sündigen; er
fürchtet in der Welt nichts als die Sünde.“

— Hüßst du rechtchaffen auf das Landesgesetz,
namentlich das Grundgesetz, nun so halte auf
Gottes Reichsgesetz, auf Sein Grundgesetz. — Der
Sündigende thut gerade, was Christus beseitigen
will; er slich Ihm eine Dornenkrone und kreuzigt
Ihn aufs neue. — Halt mal Christi Sündlosigkeit
fest und Seinen Tod. Warum mußte der Sünd-
lose sterben, wenn nicht um der Menschen Sünde?
Was ist der Mensch, der den Sündlosen nicht
leiden kann und alles dran setzt, Ihn hinwegzu-
thun? Was ist die öffentliche Meinung, mit der
solches gelang? Was hat es mit der Sünde auf
sich, wenn Er durch sie, um ihretwillen sterben
mußte? Nicht um der Lehre willen, die keine

Sünde wegnahm, ist Er gekommen, daß man
rühmen müßte den Propheten, sondern um der
Sünde willen kam Er, die Er sühnte, daß man
das Lamm Gottes und den Hohenpriester zugleich
preisen muß. — Er kam, um sich ein Volk zu ge-
winnen und daß es von Ihm lebe, nicht um von
ihm zu haben, was sein Gut war, sondern ihm
zu nehmen, was sein Leid ist, und ihm zu geben,
was Seine Herrlichkeit ist. — Der Christ thut
als solcher die Sünde nie, er leidet sie nur. —
Bei und mit Christus vergeht einem die Sünden-
lust und der Sündenienst. — Die Sünde ver-
blendet den Menschen, daß er Christi Herrlichkeit
nicht schaut und erkennt. — Es ist ein nicht ge-
ringes Maß von Unsißlichkeit, Christi Herrlichkeit
zu übersehen. — Die Erleuchtung unseres Geistes
ist nicht ohne Reinigung unseres Herzens, ohne
Erlösung unseres Willens aus der Sünde Ban-
den. — Wie die Sünde wächst und aus dünnen
Fäden der Lust Stricke und Wagenseile der Un-
gerechtigkeit werden (Jes. 5, 18), der kleine Riß
des Zweifels den Schiffbruch am Glauben (1 Tim.
1, 19) und ein kleiner Funke ein groß Feuer
(Jas. 3, 5) macht, so wächst die Sündenvergebung
der Rechtfertigung zur Sündenentilung in der
Heiligung und der Wiedergeborene zum Mannes-
alter heran, daß, während Ahab, ganz bepanzert,
an einer Stelle zum Tode getroffen wurde, Pau-
lus aber von der giftigen Otter gebissen diese ins
Feuer schleudert, unverseht blieb. — An Christo
entscheidet sich des Menschen Weg in das Reich
der Finsternis und in das Reich des Lichts. In
jenem Reich endet der Weg des Menschen mit
der Zugehörigkeit zu dem Satan, in diesem be-
ginnt des Menschen Weg mit der Wiedergeburt.
— Gerade die Angehörigen des Teufels wissen
von ihm am wenigsten und leugnen seine Existenz
und seine Persönlichkeit; die ihm mit Gott wider-
stehen, kennen seine Natur und Macht viel besser,
als seine Knechte. — Lasset euch nicht täuschen
1) über der Sünde Wesen, 2) über Christi Herr-
lichkeit, 3) über des Satans Wirksamkeit, 4) über
der Wiedergeburt Kraft. — Fürchte dich vor der
Sünde! 1) Sie bricht Gottes Ordnung, 2) ist
Ursach des Leidens Christi, 3) bringt in Satans
Knechtschaft, 4) zerstört die Kindschaft bei Gott.
— Freue dich, du Gotteskind! 1) In Gottes Ge-
setz hast du sichere Bahn, 2) in Christi Verdienst
hast du kräftigen Beistand, 3) in des Geistes Gabe
hast du köstliche Frucht. —

Augustin: Das Thun der Gerechtigkeit geht
der Rechtfertigung nicht voraus, aber es folgt ihr
nach. — Starke: Du sprichst: ich bin ein sünd-
licher Mensch und nicht ein heiliger Engel! Ist
wahr, aber bist du ein rechtgläubiger Christ, so
muß die Sünde bei dir nicht, sondern du über die
Sünde herrschen, daß du ihr in keinem Stücke
dienest. — Nicht sicher! Die Gläubigen stehen in
Gefahr, daß sie können verführt werden. — Im
Christentum kommt's nicht an auf Schein, Ehr-
barkeit und Beobachtung des äußerlichen Gottes-
dienstes, sondern das Herz muß verändert sein,
welches geschieht in der Wiedergeburt. — Einem
Christen steht nicht an, daß er sich auf den Glanz
seines Stammes, Herkommens und seiner Freund-

chaft herufe, damit prahle und groß thue; die Gnade der Wiedergeburt, welche das Recht der Kinderschaft gibt, macht ihn recht adelig vor Gott und Menschen. — Die Kinder des Satans sind oft unbekannt, aber mehr ihnen selbst und ihres Gleichen, als den Frommen. — Die Frommen sind auch oft verborgen, aber den Gottlosen mehr, als ihnen selbst, denn sie wissen gar wohl durch den Geist der göttlichen Kinderschaft, was ihnen gegeben, und was sie noch in der Hoffnung haben. — Bengel: Iniquitas horribilium quiddam, apud eos praesertim, qui legem et dei voluntatem magni faciunt, sonat quam peccatum. Ex lege agnitio peccati. Linea curva cernitur per se; sed magis, ad regulam collata. — Heubner: Nicht der Schaden der Sünde ist ihr Wesen, denn dieser ist zufällig, sondern das Widergöttliche. — Der Hauptzweck der Erziehung Christi war Sündentilgung, Verjöhnung unserer Sünde und durch dieselbe Heiligung. Wäthrin ist Fortsetzung der Sünde Vereitelung der Absichten Christi; ist aber auch Widerspruch gegen seine Heiligkeit. — Nicht Gnosis, sondern der rechtschaffene Sinn und Wandel macht das Christentum aus. — Denke: so lange das Sündigen dein Element ist, bist du in der Sphäre des Teufels, seinen Einflüssen ausgesetzt. — Wie es in der Natur, im innern Triebe des Samens liegt, die rechte Frucht zu zeugen, so ist's auch bei dem, in welchem Gottes Same, Gottes Geist gelegt ist: es ist in ihm der innere Trieb, göttlich zu handeln. — Eine absolute Sündlosigkeit ist damit nicht behauptet. — Es ist nicht eine physische absolute Unmöglichkeit, sondern eine moralische Unmöglichkeit: dem geheiligten Willen ist's nicht möglich. — Der innere Geist bildet eine so wesentliche Verschiedenheit unter den Menschen, daß es herauskommt, als wären es ganz ver-

schiedene Klassen. Weil er aber unsichtbar ist, so läßt ihn Gott offenbar werden an seinen beharrenden Früchten. — Wie scharf unterscheidet die Schrift die Charaktere der Menschen: sie sind entweder Kinder Gottes oder Kinder des Teufels; von halben Christen, einem Amphibiengeschlechte, weiß sie nichts; der Mensch kann nur Eins sein. — Besser: Vor Gott ist jedes Vergehen ein Verbrechen; als Bagatelle (peccatillo, ein Sündchen) wird vor dem Richter in der Höhe die Sünde nicht behandelt. Alle Sünde hat hochverrätherischen Charakter. — Des Christen Wille, sein in Christo ruhendes und vom Geiste Christi regiertes Ich, ist nicht eins mit der Sünde, sondern mit Christo, in dem keine Sünde ist. Sündenhaß ist das Gemeingefühl aller Kinder Gottes, Sündenliebe die allgemeine Mitgift der Kinder des Teufels. — Gleichwie das Gute nur die wahrhaftig liebhabende, welche den Guten kennen, so haßen auch das Arge nur die mit gehörigem Ernste, welche den Argen in aller Argheit wirksam haßen und die Sünde als das Werk des Sündenanjängers verabscheuen. — Tholud: Scherzet nicht mit der Sünde! 1) weil unsere Hoffnung so herrlich. Hier seliges Kindesrecht, dort Kindesglanz und Freuden; wer solche Hoffnung hat, soll der nicht Sünde meiden? Undank ist eine der niedrigsten Untugenden; — 2) Weil die Sünde so sträflich. Schlig nur uns selbst die Sünd', wer könnt' sie nicht verschmerzen? Doch trifft sie Gottes Herz, wer kann mit Sünd' noch scherzen? Fürwahr, das Gotteskind, das thut nicht mehr die Sünden. Ist's ihm nicht schweres Leid, wenn sich noch welche finden? — Gerol (über 2, 28—3, 8): Von dem Paradiese der Gotteskinderschaft; 1) von dem edlen Kindesstand; 2) von der heiligen Kindespflicht; 3) von dem seligen Kindesrecht der Kinder Gottes.

4. Die Bruderliebe ist die Hauptsumme des göttlichen Geheßes.

Kap. 3, 10b—18.

10b Jeder, der nicht Gerechtigkeit thut, ist nicht aus Gott, und der nicht liebt seinen
11 Bruder, *weil das die Botschaft¹⁾ ist, welche ihr gehört habt von Anfang, daß wir ein-
12 ander lieben sollen, *nicht, wie Cain aus dem Bösen war und schlachtete seinen Bruder;
und um weswillen schlachtete er ihn? Weil seine Werke böse waren, die aber seines Bru-
13 ders gerecht. *Wundert euch nicht, Brüder, wenn euch die Welt haßet. *Wir wissen,
14 daß wir aus dem Tode hinübergewandert sind in das Leben, weil wir die Brüder lieben;
15 wer nicht liebt²⁾, bleibt im Tode. *Jeder, der seinen Bruder haßet, ist ein Menschen-
mörder, und ihr wißt, daß kein Menschenmörder hat ewiges Leben in ihm bleibend.
16 *Daran haben wir die Liebe erkannt, daß Jener für uns³⁾ Sein Leben einsetzte; und wir
17 müssen für die Brüder unser Leben einsetzen⁴⁾. *Wer aber den Lebensunterhalt der Welt

¹⁾ B. 11: ἀγγελία A. B. K. L.; Cod. Sinait. C. P. haben ἐπαγγελία. Der Kontext läßt die Bedeutung Verheißung nur mit künstlicher Deutung zu, daß es eine Gabe und ein Glück sei, zu lieben.

²⁾ B. 14: ὁ μὴ ἀγαπῶν ohne den Zusatz τὸν ἀδελφόν nach Cod. Sinait. A. B. Bei C. K. L. P. steht er, aber er ist schlechter bezeugt, und leichter in den Kontext eingeschoben, als weggelassen.

³⁾ Tischendorf ed. VIII. hat ἑμῶν.

⁴⁾ B. 16: θείναι nach A. B. C. P. Cod. Sinait, u. a. statt τείναι.

hat, und schaut seinen Bruder Not leiden und schließt sein Inneres vor ihm, wie bleibt die Liebe Gottes in ihm? *Kindlein, daß wir nicht lieben mit Wort noch mit der¹⁾ Zunge, 18 sondern in That und Wahrheit.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Übergang. B. 10b. **Jeder, der nicht Gerechtigkeit thut, ist nicht aus Gott.** So faßt der Apostel die eine, positive, formal gefaßte und bezeichnete Seite des vorigen Abschnitts zusammen und hebt nun nach dem völligen, kurz und bestimmt recapitulierenden Abschluß das Wesentliche, Charakteristische dieser Gerechtigkeit, rasch noch es hinzuzügend hervor, als Hauptfaß für das Folgende: **und der seinen Bruder nicht liebt.** Calvin: hoc membrum vice expositionis additum est. Interessant ist der Vergleich des Fortschritts im Gedanken hier mit dem im ersten Teil: dieser Abschnitt 10—18 steht zu 2, 29 und 3, 1 bis 10 wie 2, 6—11 zu 1, 5 und 1, 6—2, 5. Vergl. 2, 7; ἡ ἐντολή, ὁ λόγος, und 3, 11 ἡ ἀγγελία. Dann 2, 7: ἦρ εἴχετε und hier B. 11: ἦρ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς. Das ἀγγελεῖν 2, 6 und 3, 16; und beidemale in Verbindung mit dem Vorbild Christi. An der Bruderliebe ist unser Verhältnis hier zu Tod und Leben (14, 15), dort zu Licht und Finsternis (2, 9—11) zu erkennen. Unser Abschnitt greift nur mehr aus dem äußeren Leben (Kain und Abel B. 12 und Armut und Wohlthätigkeit B. 17, 18) und ins Leben. — Πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην weist auf 2, 29; 3, 7 zurück, nur ohne den Artikel, also allgemeiner, nur mit der Angabe des Hauptbegriffs ohne Hinweisung auf die sich von selbst verstehende Beziehung auf Gott und Christus. So umfaßt das ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι hier auch beides, aus Gott geboren und Gottes Kind sein. Das καὶ vor ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ist exegetisch und hebt aus dem Begriff der δικαιοσύνη den der ἀγάπη heraus, also nicht = proinde (Episcopus), fügt auch nicht ein anderes, neues hinzu (Rickli, Sozin: die ἀγάπη sei die über jüdische Legalität hinausgehende christliche Tugend; Haupt: die δικαιοσύνη bez. sich auf das Verh. zu Gott, die ἀγάπη auf das zu den Brüdern); die ἀγάπη ist auch nicht ein Teil, ein Moment der δικαιοσύνη (Bengel, Spener, Neander, Gerlach), sondern „Inhalt und Wesen“ (Huther), „eigentlicher Kern“ (Rothe), „signifivantester Beweis derselben“ (Düsterd.). Vergl. Röm. 13, 8—10; Gal. 5, 14; Kol. 3, 14; 1 Tim. 1, 5; Joh. 13, 34 f.; 14, 15; 15, 12, 17. „Die Bruderliebe ist der Inbegriff alles Rechtthuns“

(Besser), die Liebe des Gesetzes Erfüllung. Mit dem ἀλλήλους in den johanneischen Stellen wird wie hier mit dem ἀδελφὸν αὐτοῦ die Bruderliebe, die Liebe der Christen untereinander markiert; eben so in dem entsprechenden Abschnitt 2, 9—11 und 4, 20, 21. Der ἀδελφός ist also nicht = πλησίον Luk. 10, 36 (Erhard, der sonst Widerspruch mit Matth. 5, 44; 1 Kor. 4, 12 findet, ohne Grund; Rickli u. a.). —

2. Das Gebot Christi. B. 11. **Weil das die Botschaft ist, welche ihr gehört hat von Anfang, daß wir einander lieben sollen.** Aus Gott muß sein, wer seinen Bruder liebt, und Bruderliebe ist That der Gerechtigkeit, weil das ja Gebot ist von Ihm. Die ἀγγελία ist hier = der ἐντολή 2, 7. Bengel bemerkt nur halb wahr: liberalissima appellatio, nunquam legem appellat; ἐντολή steht öfter, freilich νόμος nie. Aber aus der Botschaft kommt das Gebot hervor, das in dem ἴνα markiert ist. Das Gebot der Bruderliebe ist von Anfang an, seit das Evangelium verkündigt wird, seit ihr Christen seid, gegeben; sie ist mit dem Evangelium und Christentum untrennbar verbunden, und bleibt's; ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς gilt den ersten und allen Christen. Durch ἴνα wird der Zweck, die Aufgabe, nicht bloß der Inhalt bezeichnet; denn es handelt sich nicht bloß um den Inhalt eines Gebots, sondern um ein Gebot, das durch die Botschaft gegeben wird, das in der Gabe der Botschaft liegt als eine Aufgabe. Gegen Huther ist jedenfalls festzuhalten, daß auch in der äußersten Nähe der eschatischen Bedeutung ἴνα nie die ursprünglich finale verloren hat. Nicht übel Haupt: „der Inhalt der in Rede stehenden Verkündigung ist auch ihr Zweck.“

3. Der Gegensatz in Kain. B. 12, 13. **Nicht, wie Kain aus dem Bösen war und schlachtete seinen Bruder.** Der Satz ist unvollständig, wie Joh. 6, 58. Es ist eine Breviluquenz, die in Vergleichen bei den griechischen Klassikern sehr mannigfach vorkommt. Vergl. Winer Gram., 7. Aufl. S. 579, wo in der Note ein ganz gleicher Satz aus Demosthenes angeführt wird. Die Vergleichung wird, wie in lebhafter Rede, wenn ein Mißverständnis nicht wohl möglich ist, unvollständig gelassen; es ist nichts zu ergänzen; der Leser oder Hörer weiß ohne weiteres aus dem

¹⁾ B. 18: Der Artikel τῆ vor γλώσση fehlt auch Cod. Sinait., aber A. B. C. K. L. und die meisten haben ihn; ἐν ἔργῳ mit Cod. Sinait. A. B. C. L. P. und den meisten.

Kontext, was gemeint ist. Hier also: nicht wie Kain aus dem Bösen war und seinen Bruder schlachtete — (so soll's bei uns, so dürfen wir nicht sein). Drum ist weder ἐσμέν (Sander), noch ist ἴμεν ἐκ τοῦ πονηροῦ (Grotius, Lücke), oder ὅς (Beza, Sozin), (oder ein sitis und dgl. zu ergänzen. Mit ἐκ τοῦ πονηροῦ wird auf B. 8 gewiesen, im Gegensatz von ἐκ τοῦ Θεοῦ 10b. Daher ist der Grund der Böse zu denken. Der Satz gibt den Grund der That an, wie auch B. 8 ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν und ὁ διάβολος ἁμαρτάνει in Bezug aufeinander stehen. Mit σφάζειν = cultro jugulum aperire ut sanguis effluat, dann = töten, jedoch im heiligen Dienst, wie die Märtyrer getötet sind, wenn auch von Gottlosen. Offenb. 5, 6; 6, 4, 9; 18, 24. Deshalb ist aus dem Worte nicht auf das Messer als Mordinstrument zu schließen (Biscator), oder nur das Gewaltthätige der Handlung markiert (Huther), sondern der Tod Abels als Märtyrertod durch eines Gottlosen Hand markiert, und in seiner Beziehung auf das Opfer gewiesen, das er seinem Gotte, dem Teufel, im Haße gebracht. Wenigstens hebt das Folgende, durch die spannende Frage: **und um weswillen schlachtete er ihn?** eingeleitet, das Teuflische in Kains That hervor: **weil seine Werke böse waren, die aber seines Bruders gerecht.** Dem ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν entspricht nun τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, womit „die ganze Lebensart“ (Spener) Kains bezeichnet wird, aus welcher der Mord als ein Einzelnes, das dieselbe Ursach' und Entstehung hat, nämlich im Satan, hervor- gebrochen ist. Wäre nicht die ganze Lebensart vom Bösen bestimmt worden und böse gewesen, so würde diese einzelne That, der Brudermord, nicht begangen worden sein, es zu ihr nicht gekommen sein. Signifikant ist der Ausdruck πονηρός im Unterschied von κακός. Jenes, von ποιεῖν oder πόνος, bezeichnet, was Mühe macht, ist Gegensatz von χρηστός, fromm, nützlich, freundlich, hilfreich, und bedeutet böshaft, malignus; κακός, schlecht, malus, ist Gegensatz von ἀγαθός, gut, wertvoll. Offenb. 16, 2; Matth. 7, 11; 12, 35; 5, 11; Luk. 11, 34; 3 Joh. 10. Das innerlich schlechte Wesen ist κακόν, das anderen unangenehme, schädliche Feindselige ist πονηρόν. Treffend ist des Satans, des Feindes Gottes und Seines Reichs oder Volks, Art mit ὁ πονηρός notiert; ebenso die Werke der Teufelskinder. Vergl. zu 2, 13. Mit dem Zusatz τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια wird nach dem ganzen Kontext auf ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι hingedeutet und hervorgehoben, daß die Frömmigkeit und der dem Geheiß Got-

tes genau entsprechende Wandel der Gotteskinder, der gotteswidrigen Welt ein Greuel sind. Das ist das Teuflische damals, was auch fortwirkt. Vergl. Joh. 3, 19; 7, 7; 17, 14 f. Deshalb die Mahnung B. 13: **Wundert euch nicht, Brüder, wenn euch die Welt haßt.** Derselbe Gedanke schon B. 1 (διὰ τοῦτο); Kain ist ja der Typus des κόσμος (2, 15 bis 17). Magis mirabile esset, si pravi homines diligerent eos, qui secundum Christum pie vivunt (Didymus). Die Anrede ἀδελφοί in diesem Zusammenhang übt einen wohlthuernden Einfluß: Johannes spricht seine Liebe zu den von der Welt Gehäßen aus; darin liegt Grund zur Freude und süßer Trost, den die Liebesgemeinschaft gewährt. Die Partikel εἰ ist und bleibt = wenn, wenn etwa; es hätte ὅτι stehen können, wenn Johannes den Haß der Welt als thatsächlich vorliegenden, alle Kinder Gottes ausnahmslos treffenden hätte markieren wollen. Der Indikativ μοσεῖ aber gibt an, daß Haß, der also nicht fremden darf (Meander), unzweifelhaft eintreten wird. Haupt scheint das so premieren zu wollen, daß er darüber die Bedeutung des ἰμαῖ überfiehet, wenn er den Apostel sagen läßt, nicht, „daß die Welt uns haßt, sondern daß die Welt haßt.“ Vergl. Mark. 15, 44. Apostelg. 26, 8; Winer Gr., 7. Aufl. S. 273. 504; Kühner II. 480 f. Deshalb irrt Sander, der εἰ = ὅτι, S. Schmidt, der's = etiamsi, und Erhard, der's = wenn immer der Fall eintritt, nimmt. Es handelt sich um ein notwendiges Verhältnis (Huther).

4. Erweiterung der Gegensätze: Liebe und Leben, Haß und Tod. B. 14. 15. **Wir wissen.** In dem ἡμεῖς schließt sich Johannes mit den ἀδελφοί Genannten zusammen und spricht die Gewißheit aus, die sie haben trotz der Welt und des Weltthaffes, daran sie sich erheben und trösten dürfen und sollen. Aus dem Gegenstand, der im Folgenden ausgesagt ist, ergibt sich, daß es sich um die Erfahrung der Gläubigen, der Kinder Gottes handelt, und nicht bloß auf die Apostel (Lyra) beschränkt, oder nur in genere gewußt sei (Estius). — **Daß wir aus dem Tode hinübergewandert sind in das Leben.** Das Perfektum μεταβηθήκαμεν bezeichnet eine That der Vergangenheit, oder die Vergangenheit einer That, welche in der Gegenwart noch in dem bewirkten Zustand fort-dauert: wir sind — übergewandene. Winer Gr., 7. Aufl. S. 254. Das Perfekt ist nicht per enallagen fürs Futur (Schlichting) oder Präsens (Didymus, Dekumen) und das Verbum nicht = jus oder

spem habere ad vitam (Grotius, Carpzov) zu nehmen. Vergl. Joh. 5, 24. Natürlich kann das *ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν* nicht leiblich, sondern geistlich, muß aber als eine wirkliche Thatfache genommen werden; es ist = *γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ* 2, 29; denn *ἡ ζωὴ* ist das bestimmte Leben, das göttliche, ewige (1, 1. 2; 2, 25), = dem *φῶς* und der *ἀλήθεια* (1, 5. 6. 8; 2, 4; 2, 21), daran die Gotteskinder partizipieren; der *θάνατος* ist der diesem Leben entsprechende Gegenatz, = der *σκότια* und dem *ψεύδος*, was alles zu dem *ἐκ τοῦ διαβόλου* gehört. Es ist also nicht bloß die Rede von Gefinnungen (Paulus), oder caligo, infelicitas moralis (Semler), sondern von Verhältnissen und Zuständen, von der Wiedergeburt, dem neuen Leben des versöhnten Gotteskinds. Darin liegt, daß die noch nicht hinübergegangen sind, alle vor diesem Übergang ins Leben in Christo, noch *ἐν τῷ θανάτῳ* sind oder werden; es ist also hier keine gnostische Ansicht von ursprünglicher metaphysischer Verschiedenheit der Menschen auch nur von ferne angedeutet (Hilgenfeld). — **Weil wir die Brüder lieben.** Aus diesem Verhalten wird jenes Verhältnis, aus diesen Akten der Bruderliebe jener Zustand der Kinderschaft bei Gott erkannt. Daher ist jenes das Erste, dieses das Zweite, und es ist falsch, die Bruderliebe als Ursach' der Wiedergeburt anzusehen, wie ein Hugo Grotius mit einem weiteren ezegetischen Gewissen als selbst römische Ausleger (wie Estius) an dieser Stelle statuiert: eo nos jus habere ad vitam aeternam, quia fratres nostros diligimus. Es ist die Bruderliebe nur Bedingung für die Gewißheit der Erkenntnis, daß wir gerechtfertigt und Gottes Kinder sind, nicht für dieses Leben selbst. — **Wer nicht liebt, bleibt im Tode.** Entsprechend der gewohnten Weise (1, 8 ff.; 2, 22 ff.) wird die Negative, und hier kurz, prägnant, beigelegt. Ganz allgemein: wer nicht liebt, ohne den Gegenstand, den Bruder, zu nennen. Das Präsens *μένει* ist festzuhalten: mit dem Nichtlieben ist das im Tode sein als ein Dauerndes verbunden. Beides ist ineinander; aber nicht so, daß das Nichtlieben Ursach' des im Tode Bleibens sei, sondern, wie aus dem Kontext sich ergibt, so, daß an dem Nichtlieben das im Tode bleiben erkannt wird. — **V. 15: Jeder, der seinen Bruder hasset, ist ein Menschenmörder.** Mit *πᾶς* wird nun die Allgemeinheit der Geltung des Gedankens markiert. Dem Nichtlieben ist das den Bruder hasßen gleichgestellt; „reine Indifferenz ist dem lebendigen Menschengeste nicht möglich“ (Guther). Luther sagt richtig: nova senten-

tia coram mundo, quod non diligere sit occidere. Bengel: omne odium est conatus contra vitam: at vita vitam non insectatur. Unrecht ist, was Lyra (odisse pejus quam non diligere), Schlichting (qui non amat, nec bene vult nec male; qui vero odit, male vult) u. a. sagen. Nichtlieben ist nur der Zustand der Ruhe, der in den Akten des Hasses hervortritt. Als *ἀνθρωποκτόνος* gilt, wer seinen Bruder haßt, nach des Herrn Auslegung des fünften Gebots (Matth. 5, 21—26). Nam quem odimus, vellemus perire (Calvin); der Haß ist nicht bloß ein Anfang oder Ursach' zum Mord, sondern ein Mord im Herzen, sei's Wunsch, Gedanke, Voratz, oder nur die Leidenschaft, welche das Leben des Bruders kränkt, ohne an dessen Tod zu denken. In dem Hass fehlt kein wesentliches Moment das in dem Mord enthalten ist (Haupt). *Latro es, antequam inquires manum* (Seneca). Offenbar ist hier eine Bezugnahme auf Kain V. 12; am Kain sieht man ja, daß Bruderhaß und Menschenmord beisammen sind. Der Ausdruck *ἀνθρωποκτόνος*, nur noch Joh. 8, 44, bezieht sich hier auf Kain, der den Bruder Abel, im Evangelio auf den Satan, der den Adam ums Leben gebracht. Trotz dieses Unterschieds beider Stellen beziehen sie sich doch auf einander und eine gewährt der andern Licht. Vergl. Lange zu Joh. 8, 44. Der Teufel hat den Adam durch die Eva und diese zuvor zur Sünde, zur Übertretung des göttlichen Gebots geführt, worauf der Tod von Gott gesetzt war. Die das Sterblichsein verursachende Sünde ist selbst eine Art Sterben, der Sündenfall ein Todesfall, und die Sünde von der Luft geboren, gebiert, wenn sie vollendet ist, den Tod (Jak 1, 15); die erste Sünde war ja ein Fall aus dem aus Gott geschaffenen Leben in den als Strafe angedrohten Tod. So ist der Satan an Adam und Eva zum Menschenmörder im eigentlichen Sinne des Wortes geworden (Weisheit 1, 11 bis 13; 2, 23. 24). Auch erlosch ja mit der Sünde in Eva die Liebe zum Manne, den sie verführte und in Adam die Liebe zum Weibe, die er vor Gott anklagte, auf die er die Schuld schob. Da ist Hasßen und Tod beisammen. In Kain ist ebenso Bruderhaß und Menschenmord verbunden, dadurch er sich als *ἐκ τοῦ διαβόλου* bewies. Vergl. Stier, Reden Jesu Bd. 4, 414 ff. — **Und ihr wiisset, daß kein Menschenmörder hat das ewige Leben in ihm bleibend.** Damit schließt der Gedanke ab: vom *μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφόν* V. 10b kam Johannes auf *μὴ ἀγαπῶν* V. 14, dann auf *μισῶν τὸν ἀδελφόν* V. 15 und in Erinnerung an Kain auf *ἀνθρωποκτόνος*, erst hieß es

οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Θεοῦ B. 10b, μένει ἐν θανάτῳ, hier nun οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένονσαν. Erst heißt's, er ist im Tode, nun aber, in ihm ist ewiges Leben nicht, also der Tod. Der Apostel spricht ihm „den bleibenden und vollen Besitz“ (Lücke) ewigen Lebens ab, und markiert so „den fortwährenden Todeszustand“ (Düsterdieck) dessen, der seinen Bruder hasset, mordet. Das Präsens ἔχει weist auf das gegenwärtige Leben; es ist nicht habebit. Daher ζωὴ αἰώνιος nicht die künftige Herrlichkeit (bes. Beda). Mit μένονσαν ist doch das Dasein ewigen Lebens, von der Taufe her aus Gottes Wort oder in Gottes Wort durch christlichen Unterricht und Zucht christlichen Hauses, angedeutet; es ist ja von Christen und zu Christen die Rede (so auch Haupt, Rothe). Aber auch solche Gottesgabe wird im Hass, der bleibt, völlig aufgezehrt; der Christ kommt also gänzlich um den Besitz, so daß gar nichts vom ewigen Leben bei ihm sich hält; μένονσαν ist darum nicht ein verstärktes sein (Huther), aber auch der Mangel des Artikels ist nicht zu premieren, als sei nur an Kräfte der zukünftigen Welt zu denken (Erhard). Das setzt Johannes als unleugbare Tatsache christlicher Erfahrung und Bewußtseins (οἰδατε); es ist also nicht zu denken: aus dem fünften Gebote (S. Schmidt), aus dem Alten Testament mit seiner Todesstrafe für Mörder, das nun geistig gedeutet sei (Grotius, Lücke).

5. Schilderung der brüderlichen Liebe. V. 16—18. **Daran haben wir die Liebe erkannt, daß Jener für uns Sein Leben einsetzte.** S. Schmidt: ne quis vel se ipsum decipiat, vel ab aliis decipiatur, exponendum etiam erit, quae sit vera et Christiana caritas. Vor allem im Vorbilde Christi. über ἐν τούτῳ vergl. zu 2, 3; über ἐκεῖνος B. 3. 7; 2, 6; ἐγνώκαμεν = cognitum habemus. Τὴν ἀγάπην ist allgemein zu nehmen, ohne eine nähere Bestimmung: die Liebe. Bengel: amoris natura. An Christi Liebe ist die Liebe, Wesen und Natur der Liebe, zu erkennen. Also ist nicht τοῦ χοριστοῦ (Carpzov u. a.), oder τοῦ Θεοῦ (Grotius, Calov, Spener u. a.) hinzuzudenken; die Vulgata (amorem dei) nötigt dazu die römischen Ausleger. Künsteln erklärt Erhard: wir haben die Liebe darin bestehend erkannt, ἐν τούτῳ οὔσαν, so daß dieses als Prädikat, im folgenden ὅτι — als beschriebe, und ἐγνώκαμεν nur einleitend, nebensächlich zu nehmen ist. Sowohl die Form (Wortstellung) als der Gedanke (sein Leben lassen = Liebe) läßt diese Erklärung unhaltbar erscheinen. Es handelt sich um

das, woran die Liebe erkannt wird: τὴν ψυχὴν τίθεναι (Joh. 15, 13; vergl. 10, 11. 15. 17. 18; 13, 37. 38) = vitam ponere (Cic. ad Fam. 9, 24); das ist der höchste Liebeserweis; die Liebe teilt ja mit, das Beste, Größte, das sie hat, die ψυχὴ oder εἰκόνα παραδοῖναι (Gal. 2, 20; Eph. 5, 2); das macht Christum zum Gegenstand der Liebe des Vaters (Joh. 10, 17). Fehlen konnte hier im Zusammenhange ἐπισημασθῆναι nicht: zu unserm Schutze; eigentlich: über uns, die wir gefallen, verwundet, in Gefahr waren, verloren zu gehen an den Wunden oder in den Händen der Feinde, kämpfend wider die Feinde, uns schützend, für uns eintretend, für uns den Kampf aufnehmend; es ist also genau nicht gleich ἀντί zu nehmen, und doch berühren im Gedanken sich beide Präpositionen „in unzertrennlicher Korrelation“ (Düsterd.). Vergl. 2, 2. — **Und wir müssen für die Brüder unser Leben einsetzen.** Aus Christi Liebesthat für uns resultiert für uns (καὶ ἡμεῖς) eine Pflicht gegen die Brüder (ἀγαπᾶμεν); ähnlich 2, 3. 6. Christi Vorbild darf nicht unwirksam sein (3, 3. 7). Der reale Zusammenhang der Gläubigen muß in der wirklichen Gestaltung ihres Lebens nach Christo, in dem Gebrauch der mitgeteilten Gabe und in der Lösung der mit der Gabe gestellten Aufgabe sich beweisen (ἐπέκεινται τὰς ψυχὰς θέναι). Vergl. Joh. 13, 34; 15, 12. 13; 21, 18. 19; Röm. 16, 4. — V. 17: **Wer aber den Lebensunterhalt der Welt hat** —. Durch das adverbative δέ „markiert Johannes den Fortschritt von dem Größern, das mit Recht gefordert wird, zu dem Gerin- gern, dessen Nichtleistung also als ein desto größerer Verstoß gegen die eben ausgesprochene Regel erscheint“ (Düsterdieck). Durch ὅς δ' αὖ wird der Satz ganz allgemein. Aus dem von Grotius angeführten Sprichwort: βίος βίον δέχμενος οὐκ ἔστι βίος ergibt sich die Doppelbedeutung: Leben und was zum Leben als Unterhalt oder Unterhaltsmittel gehört. Vergl. Mark. 12, 44 (Luk. 21, 4); Luk. 8, 43; Luk. 15, 12. 30. Beza: res mundanae, des biens de ce monde. Der Genitiv τοῦ κόσμου weist nur in den Kreis, dem der βίος angehört, und markiert nach 2, 17 das Profane und die Nichtigkeit dieser Güter gegenüber der ewigen Liebe und dem ewigen Leben in Christo. Der βίος τοῦ κόσμου ist der Gegensatz der ζωὴ αἰώνιος, und diese hat der Christ mit dem Heiland, jenen mit der Welt gemein. An besonderen Reichtum ist nicht zu denken, nur an den Besitz (ἐξῆν), das mit Nachdruck voransteht), wenn auch in beschränkten Verhältnissen, wenn's auch nur Scherlein sind, oder nur Brot und

Kartoffeln. Wer nun die Mittel hat, zu geben, und schaut seinen Bruder Not leiden. Male-
risch bezeichnet *θεωρεῖ* Stellung und Thätig-
keit des Zuschauers; es ist nicht ein flüchtiger
Blick, sondern das dauernde Zusehen, Drein-
sehen (Matth. 27, 55; Mark. 15, 40, 47; 12,
41; Luk. 21, 6; 23, 35; Joh. 2, 23; 6, 19,
62; 7, 3; 9, 8; 10, 12; 14, 17; 16, 10, 16);
er hat als Bild, das er betrachtet in Ruhe,
Aufmerksamkeit, *τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χροεῖν*
ἔχοντα. Zum Ausdruck und zur Sache vergl.
Eph. 4, 28; Mark. 2, 25; Apostelg. 2, 45;
4, 35; 20, 34; 28, 10; Phil. 4, 16. — **Und**
verschließt sein Inneres vor ihm. Nach dem
Hebräischen *סגור* ist *σπλάγγνα* = *καρδία*
Sprüchw. 12, 10 und im N. T. sehr oft.
Bengel: cum visceribus clauditur vel ape-
ritur res familiaris. Aspectus miserorum
corda spectatorum illico pulsant vel etiam
aperit. Das Herz soll sich aufthun im Mitleid
und Erbarmen, und die Hand zur Mittheilung
bewegen und öffnen; gerade beim Haben der
Mittel und beim Schauen des Mangels des
Bruders — schließt er *ἀπ' αὐτοῦ*, von ihm
weg sich wendend, sein Herz. Dieselbe Prä-
gananz 2, 28. Ähnlich *κρύπτειν ἀπὸ* bei Luk.
19, 42; Joh. 12, 36b. Es ist also so wenig
ἀποστρεφόμενος zu suppliren (Carpzov),
als *ἀπὸ* = coram (Sozin). — Nachdrücklich
wird die Negative mit einer in ihr liegenden
parakletischen Schlussfolge durch den Fragsatz
ausgesprochen: **Wie bleibet die Liebe Gottes**
in ihm? Ähnlich ist's 4, 20; Joh. 3, 12;
5, 47. Der Gehalt der Frage entspricht dem
B. 15: *οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μέ-
νονσαν*. Es ist der Rückschluß vom Nichtvor-
handensein der Bruderliebe auf das Nichtblei-
ben bis zum Nichtdasein des ewigen Lebens
dort, hier der Liebe Gottes. Es ist *ἡ ἀγάπη*
τοῦ θεοῦ die Liebe zu Gott, als der Bewegung
des ewigen Lebens zu dessen Quelle, wie
2, 5. Diese Liebe zu Gott bleibt nicht, wo sie
nicht in der Thätigkeit der Bruderliebe wirksam
wird und lebendig ist. Es ist also nicht die
Liebe Gottes zu uns (Calov, Zelf), oder die
von Gott vorgeschriebene Liebe (Sozin,
Grotius), oder die der Liebe Gottes und
Christi gemäße (E. Schmidt). — B. 18:
Hervortretende Ermahnung zum Schluß:
Kindlein, daß wir nicht lieben mit Wort noch
mit der Zunge, sondern in That und Wahr-
heit. Die andringliche Anrede *τεκνία* läßt
die Zornigkeit des Johannes und seinen Eifer
zugleich erkennen; der Ernst tritt in dem ras-
chen, mahnenden, das Ganze umfassenden
Ausdruck (*μὴ ἀγαπῶμεν*) hervor. Die vier
Hauptwörter treten paarweise und in Bezie-

hung auf einander auf. Zuerst: *λόγῳ* und *τῇ*
γλώσσῃ, zur Bezeichnung der falschen Liebe;
dann: *ἐν τῷ ἔργῳ* und (*ἐν*) *ἀληθείᾳ*. Zu be-
achten ist von Anfang, daß das erste Paar im
Dativ nur die Mittel, dadurch die Liebe
wirksam ist oder wird, angibt, die Präposition
ἐν, welche durch *καὶ* auch zu *ἀληθείᾳ* gehört,
das Element, in dem sie sich bewegt (Joh.
4, 24). Mit dem ersten Paar ist die Äußer-
lichkeit der Liebe, die nur Wort und Zunge
gebraucht, bezeichnet und durch den Gegen-
satz hervorgehoben, daß ihr Werk und Wahrheit,
also wirkliche Thätigkeit und innere Herzlich-
keit abgehen, welche die wahre Liebe charakte-
risieren. Zum *λόγῳ*, dem möglicherweise That
ankündigenden oder begleitenden Worte, fügt
er deshalb mit Nachdruck *μηδὲ τῇ γλώσσῃ*,
wobei der Artikel „zur Veranschaulichung des
Ausdrucks“ (Lücke) dient: die Zunge, als
das Organ der präntierten Liebe (Huther,
Zelf); da bleibt also die Liebe nicht bloß bei
dem Wort, das doch aus dem Herzen kommen
könnte, als einem Mittel, das sie gebraucht,
sondern bei der Zunge, dem Mittel und ein-
zigen Werkzeug des Wortes, das nicht aus dem
Herzen kommt. Sehr fein bemerkt Zelf, daß
λόγῳ die im Gedankenspiel der Theorie, *ἔργῳ*
die in der Arbeit der Praxis, *τῇ γλώσσῃ* die
in Ausdrücken vorhandene, *ἀληθείᾳ* die we-
senhafteste Liebe bezeichnet. Deshalb steht dem
λόγῳ das *ἐν ἔργῳ* und dem *τῇ γλώσσῃ* das
ἐν ἀληθείᾳ gegenüber. Ofter ist *ἔργον* und
λόγος verbunden, wie Luk. 24, 19; Apostelg.
7, 22; sonst wird *λόγος* und *δύναμις* (1 Kor.
4, 19, 20), oder *λόγος* und *δύναμις καὶ πνεῦμα*
ἄγιον καὶ πληροσφία (1 Theß. 1, 5) einan-
der entgegengestellt. Bengel: sermone otioso,
lingua simulante. Sehr gut sagt Lyra:
verbo, facto nihil; lingua fallaci: hic amor
non solum fictitius et vanus, sed etiam
proditorius. Mit *τῇ γλώσσῃ* wird „die hohle
Richtigkeit,“ „das rein äußerliche Geschwätz,
welches ohne innere Wahrheit nur einen gleiß-
nerischen Schein erregt“ (Düsterdieck), mar-
kirt. Deshalb ist kein *μόνον* zu *λόγῳ* zu er-
gänzen (Veza, Sozin); auch irrt Grotius,
der chiasmisch *λόγῳ* und *ἀληθείᾳ*, *γλώσσῃ* und
ἔργῳ gegenüberstellt: verbo amat, qui prae-
dicat a se diligi proximum, non autem
vere diligit; lingua diligit, qui egent
dat bona verba. Aber auch Huther hat
nicht Recht, *τῇ γλώσσῃ* zu *λόγῳ* und *ἀληθείᾳ*
zu *ἔργῳ* nur epegetisch, ohne zu unterscheiden,
hinzugefügt zu denken, als ob beide Worte
jedes Gliedes zusammen einen Begriff aus-
drückten. Zu vergleichen ist *ἀγαπᾶν ἐν ἀλη-
θείᾳ* 2 Joh. 1; 3 Joh. 1 und Jakob. 2, 15, 16.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Wurzel der Sittlichkeit. Alles Thun (*ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* B. 10b, *ἔργα δικαία* und *ἔργα πορνείας* B. 12) und alle Gesinnung (*ἀγαπῶν* B. 10b und 14, *ὁ μισῶν* B. 15) weisen auf einen tieferen Grund, eine Gemeinschaft mit Gott oder mit dem Satan, welche an sich nicht erkennbar ist, weder anderen noch dem Betreffenden selbst, aber erkennbar wird an der Gesinnung und der That.

2. Zusammenhang der sittlichen Akte. Die größte Vergehungen, wie der Brudermord Hains, steht nie allein, sondern tritt als Einzelnes aus einer Reihe, einem größeren Komplex mannigfacher Vergehungen hervor und zeigt genau an, daß es im übrigen schlecht stehen muß, weil solches sonst nicht gethan wäre (B. 12).

3. Das Verhalten der Christen und der Welt beruht auf einem tiefen Gegensatz. Johannes braucht *ζωή* (B. 14) in absolutem Sinne gleich *ζωή αἰώνιος*, mit demselben promiscue (B. 14, 15; 1, 2; 5, 11—13), und bezeichnet damit das von Christo gebrachte Heilsgut, ganz seiner auf das subjektive Christentum gerichteten Tendenz entsprechend, während der Hebräerbrief die Stiftung des Neuen Bundes, Paulus die rechtfertigende und heiligende Gnade Gottes, Jakobus das vollkommene Gesetz, die urchristliche Predigt die messianische Zeit und Vollendung der Theokratie als solches notieren. Daher der Gegensatz hier *θάνατος*, womit gerade bei Johannes ein Zustand, nicht ein einzelnes Ereignis notiert wird. Nun gilt *θάνατος* nicht als objektives Gerichtsverhängnis, sondern als Zustand des unter dem Gerichte befindlichen Menschen. So hier und Ev. 5, 24. Es ist hier nicht an geistig-sittliche Erstorbenheit zu denken. Daher das Verhalten der Christen mit ihrer *ζωή* und die Welt in ihrem *θάνατος* widereinander. Das Gleichartige zieht sich an, das Ungleichartige stößt sich ab; Liebe und Abneigung ist gegenseitig. Der Christ hat sich gar nicht zu wundern, wenn die Welt, von der er sich scheidet, sich abgekehrt hat und abgewendet bleibt, ihn nicht leiden kann und haßt; ihm geht's ebenso, nur daß die Welt haßt zur Verfolgung und zum Verderben, der Christ zu bessern und zu überwinden trachtet. —

4. Der Übergang. Ehe gesagt werden kann: *μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου* (B. 14), sind wir *ἐν τῷ θανάτῳ, ἐκ τοῦ πορνείας*. Vom Tode zum Leben hinübergetreten zu sein ist die Signatur des Christenstandes

(Frank, christl. Sittlichkeit I, S. 248). Also 1) vor solchem Heraustreten und ohne dasselbe ist keiner ein Gotteskind; 2) solch Heraustreten ist für jeden nötig, wenn er ein Gotteskind werden will; 3) möglich ist es für jeden, der zur Gotteskinderschaft berufen ist; 4) die Gotteskinder und Weltkinder sind bis auf den mit solchem Übergang verbundenen Unterschied ganz gleich an Art und Natur; siehe in denen, die noch nicht Brüder sind, solche, die's so gut werden können und sollen, wie du. — Freilich wie's geschieht, ist hier nicht, aber Joh. 5, 24 deutlich gesagt und zu ersehen; auf diese Stelle bezieht sich hier der Apostel unverkennbar und aus ihr ist das hier Anausgesprochene zu entnehmen, was Scholiast II sehr gut angibt: *τὸν λόγον αὐτοῦ δεξιόμενοι*, natürlich *ἐν πίστει*. Keineswegs aber darf man mit den Römischen sagen, daß der Glaube wohl den Anfang unserer Rechtfertigung vor Gott schaffe, aber die Liebe zu Gott und dem Nächsten mehr sei. Diese Liebe ist bloß Erkennungszeichen davon, daß die Rechtfertigung bei uns geschehen, wir gerechtfertigt seien. Daher sagt schon Augustin treffend: *redeat unus quisque ad cor suum; si ibi invenerit caritatem fraternam, securus sit*. Zu vergleichen ist auch noch zu dem *μεταβεβήκαμεν*, welches auf eingehende Selbstthätigkeit weist, Joh. 16, 13: *τὸ πνεῦμα ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ*, wandelnd kommt der Christ in die volle Erkenntnis, so auch aus dem Tode ins Leben. Hier schon! Dem Leben kann der leibliche Tod nichts anhaben. —

5. Die Bruderpflicht. Der B. 16 als Pflicht (*ὁφειλομεν*) unter Hinweisung auf das Vorbild Christi ausgesprochene Grundsatz, daß wir auch unser Leben einsetzen, lassen sollen, ist ein allgemeiner. Wir dürfen ihn nicht als einen Rat (*consilium*), wie die Römischen thun, sondern müssen ihn als ein Gebot (*praeceptum*) mit den Evangelischen ansehen und befolgen. Er gilt nicht bloß den Priestern, oder den Heiligen, sondern allen Christen: *ministri verbi non debent fugere in periculo pestis* (Luther), die Ärzte nicht bei einer Seuche, die Eltern, Geschwister auch nicht, die Obrigkeiten nicht bei Aufruhr, so wenig als der Soldat im Kriege, im Kampfe, vor der Schlacht, eine Mutter, wenn es die Pflege des Kindes, ein Mann, wenn es einen Verußweg gilt. Dieses Wort ist überhaupt nicht kasuistisch zu behandeln (wie es Sozin thut oder Ammon), sondern im Zusammenhang mit der Pflicht der Liebe (vergl. Frank, Ethik I. 398). Richtig bemerkt Düsterdieck: „Konkrete Bestimmungen über die praktische

Anwendung des Grundsatzes lassen sich nur im Zusammenhang eines vollständigen Systems der Ethik geben, wo namentlich die Pflichten der christlichen Selbsterhaltung und die Tugenden der christlichen Klugheit und Einfalt wie die der christlichen Selbstverleugnung und des christlichen Mutes nicht als Einschränkungen, sondern als heilige Ordnungen des vollgültigen evangelischen Grundsatzes, wie's Johannes darstellt, erscheinen müssen.“ — Sowie der Apostel Paulus (1 Kor. 3, 22) sagt: πάντα ὑμῶν ἐστίν — εἴτε ζωῆ, εἴτε θανάτου, und Phil. 1, 21: τὸ ἀποθαρῆν κέρδος nennt, so ist die Drangabe des eigenen Lebens im Verufe und um der Liebe Christi willen ein ἀποθαρῆν τῷ νόμῳ (Röm. 14, 8). Vergl. Matth. 10, 39; 16, 25. —

6. Die Pflicht der Wohlthätigkeit ist eine ganz allgemeine; sie geht die Reichen wie die Armen an; es kommt nicht darauf an, ob einer viel oder wenig von dem βίος τοῦ νόσου hat. Von dem viel oder wenig haben hängt das Geben mit oder ohne Selbstverleugnung, mit oder ohne Entbehrung ab, also das leichtere oder schwerere Geben. Darüber ist aber ebensowenig etwas gesagt, als über die Lage des Dürftigen, dessen größere oder geringere Not, die eine ganz außerordentliche sein kann; auch über Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Bedürftigen ist nichts gesagt. Aber sehr wichtig ist für unsere Kommunalarmenpflege, was Luther bemerkt: „Vult nos de nostro largiri; non de alieno aut communi, sicut stulti Anabaptistae faciunt, qui tollunt proprietatem rerum, sine qua non possunt republicae consistere.“ Die Privatwohlthätigkeit, und zwar die persönliche, ist hier bestimmt bezeichnet. Dazu ist sie in diesem Zusammenhange als unter das fünfte Gebot subsumiert zu denken. — Der Gegensatz ist der Stoizismus, der auch die Barmherzigkeit unter die abzulegenden Leidenschaften rechnet: σοὶ μὴ δορῆν εἶναι, μὴ μῆνιν, μὴ φθόνον, μὴ ἔλεον. —

7. Nicht gering anzusehen ist das Wort und dessen Werkzeug, die Zunge. Aber wie das Mundwerk des Frommthuns dem Herrn ein Gräuel ist (Matth. 6, 5), so das Mundwerk der Bruderliebe dem Johannes hier, da weder Wort noch Zunge im Trieb und Dienst der Liebe des Herzens steht, sondern isoliert vom Herzen und wider das Leben im Herzen redet oder geredet wird. Alle Freundlichkeit des Mundes soll und muß bei dem Christen Ausdruck der Freundlichkeit des Herzens sein. Sonst ist's nur νόσφωσις ἐνσεβελίας ohne δύναμις (2 Tim. 3, 5). Da-

gegen vergl. Matth. 12, 34. 35; Röm. 10, 8—10.

8. Umfang. Hier ist in konkreten Bestimmungen von der Gabe des Lebens, von Mittheilung des Lebensunterhalts, von der Liebe zum Bruder in der That und Wahrheit deutlich und andringend ausgesprochen, daß die Wieergeburt und Kindschaft bei Gott (2, 29), wenn sie wirklich geworden ist, als zentrale Lebenskraft die ganze Peripherie des Lebens durchdringt, so daß nicht bloß von einer ἐνσεβελία, sondern von ἐνσεβελίαι, wie 2 Petr. 3, 11, die Rede ist und zwar von der Θεοσεβελία δι' ἔργων ἀγαθῶν (1 Tim. 2, 10). Denn durch die Mannigfaltigkeit der guten Werke, zu denen des Herzens Glaube treibt, wird vor andern klar, daß des Christen Kindschaft nicht Schein, sondern Kraft und Wahrheit ist; sein Verhalten zu den Brüdern offenbart sein Verhältniß zu Gott dem Vater, und solch Verhältniß schafft solch Verhalten.

Homiletische Andeutungen.

Die doppelte Frömmigkeit eines Gotteskinds — 1) Gehorsam gegen den Vater, 2) Liebe gegen die Brüder. — Die Geschwister lieben sich um der Eltern willen, von denen sie stammen. — Du könntest wie der älteste Bruder bei dem Vater bleiben und auf Seinem Feld arbeiten, und voll Neides und Argers sein über die freundliche Aufnahme, die der jüngste Sohn bei dem Vater fand im Gleichniß vom verlorenen Sohn (Luk. 15)? Kain war der älteste Bruder. Das geht zunächst die Diener der Kirche an, trifft aber manchen andern auch. — Kain haßt den Abel nicht um die Herden: er hatte ja sein schönes Feld; nicht um der Eltern Liebe: er war der Mutter Stolz; nicht um Leibes Schönheit oder irgend äußerlich, zeitlich Gut. Er haßt ihn um seiner Frömmigkeit, um der Gnade Gottes willen. — Kain, von der Eva in weiblicher Voreiligkeit ihre Waffe genannt, in mütterlicher Eitelkeit vorgezogen und verzogen, brachte das erste Beste als Opfer, während Abel, der Zurückgesetzte, sorgfältig vom Besten das Erste seinem Gott opferte. — Des Leibes Leben kannst du dem Bruder nehmen, nimmst aber dir ewiges; Menschenmörder wirst du am Leibe des Bruders, an dir selber bist du Selbstmörder, Selbstmörder deiner Seele; indem du den Bruder um das leibliche, irdische Leben bringst, hast du dich um das geistliche, ewige Leben gebracht. — Drei schwere Fragen: 1) Kannst du hassen, die Gott liebt? 2) darfst du die Gnadenfrist verkürzen oder verderben, die Gott gewährt? 3) willst du Gottes Gabe in dir, das ewige Leben, wegwerfen? — Dreierlei Erweisungen der Bruderliebe: 1) Hingabe des Lebens im Verufe für den Bruder; 2) Mittheilung der Gabe in der Not an den Bruder; 3) freundliche Dienstfertigkeit in Aufrichtigkeit zu dem Bruder. — Dreierlei hast du für andere: Leib und Leben, Hab und Gut, Hand und Herz. —

Vasilius: Weil des Teufels Haß an Gott nicht hinanreicht, so trachtet er dem Bilde Gottes, dem Menschen, zu schaden und ihn zu verderben. — **Augustin:** Der Christ lebt, aber noch als im Winter. Die Wurzel lebt, aber die Äste sehen dürre aus; inwendig ist das Mark, welches lebt, inwendig sind schon verborgen die Blätter und die Früchte, aber sie warten auf den Sommer. — **Ambrosius:** Nemo dicat proprium, quod commune est; esurientium panis est, quem tu detines; nudorum indumentum est, quod tu recludis. — **Luther:** Die Welt ist eine Mördergrube, dem Teufel unterworfen, wenn wir auf Erden leben wollen, so müssen wir es uns gefallen lassen, daß wir in derselben Gäste sind und in einer Herberge liegen, wo der Wirt ein Schalkwirt ist, dessen Haus das Malzeichen oder Schild über der Thür führt: Zum Mord und zur Lüge. Denn ein solches Zeichen und Wappen hat ihm Christus selber über die Thüre und an sein Haus gehängt, indem Er spricht, er sei ein Lügner und Mörder. Ein Mörder, den Leib zu würgen, ein Lügner, die Seele zu verführen. — **Starke:** Weil Gott die Liebe ist und liebet, die aus Ihm geboren sind, so ist auch die Liebe der Brüder das Kennzeichen der Wiedergeborenen. — **Wißt du in Ansehung, als wärest du ohne Gottes Gnade, ohne Kindtschaft, ohne Seligkeit?** — Seliger Zustand der Gläubigen vor den Ungläubigen! Jene leben wahrhaftig, diese aber sind bei lebendigem Leibe tot. Man trauert über Verstorbene, ach, vielmehr über Gottlose, denn sie sind geistlich tot, ehe sie sterben, fallen sie in den ewigen Tod. — Gott hat nicht nur die Hand, sondern auch den Mund und das Herz mit dem reinsten Gebot verknüpft und verbunden. — Der Haß ist keine geringe Schwachheitsünde, bei welcher der Mensch noch im Stande der Gnade stehen könne, sondern so groß, daß dadurch das ewige Leben verloren wird und kann nicht wieder gefunden werden, so lange der Haß währet. Wer haßt, ist ein doppelter Mörder, andern will er schaden, und sich selbst bringt er um das ewige Leben. — Das Leben gehabt haben, macht nicht selig; aber selig ist, bei welchem das ewige Leben bleibet. — Den Armen Gutes thun, liegt ob nicht nur den Reichen, die einen großen Überfluß haben, sondern einem jeden, der dieser Welt Güter hat und mittheilen kann; wie denn ein jeder arbeiten muß, auch darum, daß er den Armen zu geben habe. — Die Liebe ist blind, daß sie die Person des Armen nicht ansieht, ob sie bekannt, oder unbekannt, fremd, oder einheimisch sei; aber sie ist nicht blind, zu untersuchen die Not, darin sie helfen soll. — **Kannst du nichts mehr, so kannst du noch mit der Zunge lieben durch Ratgeben, Trösten; aber siehe zu, daß deine Zunge auch ein Herz habe.** — **Rieger:** Sonst denkt man, das Mein und Dein mache in der Welt so großen Streit; aber alle Ungerechtigkeit hat noch eine tiefere Wurzel. Das Gute hat Kain an seinem Bruder gehaßt. — Man denkt etwa, die Welt sei weit von einem weg; wenn es aber ein Bruder Kain ist, der einem so zu Leib geht, so gibt es doch ein Verwundern. — Der Anblick der Not hat insgemein etwas Herzausschließendes

und Mitleiderweckendes; aber es fehlt freilich auch nicht an Regeln, an Vorwand unseres Unvermögens, an Unwürdigkeit andererseits. — **Heubner:** Ohne Liebe sein, macht dem Kain ähnlich. Kains Art ist nicht ausgestorben. Kains Sinn ist, die verhassten Gotteskinder zu vernichten; auch das literarische Totschlagene gehört hierher. — In Kain und Abel hat sich die Duplizität des Menschengeschlechts im voraus abgebildet: diese Dichotomie geht durch die ganze Bibel. Kain ist Prototyp der bösen, lieblosen Art, Abel Prototyp Christi. — Ein christliches Nil admirari, Psalm 37. Was den natürlichen Menschen am meisten beunruhigt, entrüftet, außer Fassung bringt, ist Haß, Feindschaft. Der Christ soll sich nicht einmal darüber wundern! — Wo sich der Haß der Welt noch nicht entwickelt hat, fehlt es gewiß noch an prononziertem Christentum. — Die Liebe zeigt sich am herrlichsten erst beim Haß der Welt. — Tod ist der Zustand der Gefühllosigkeit und Kraftlosigkeit zu allem Guten und Böttlichen, das Gewissen ist abgestumpft, unempfänglich, das Herz erstorben, ohne Regung, Teilnahme für Religion. Leben ist Regsamkeit, Gefühl, Sinn für das Heilige, Trieb, Kraft dazu, eine Thätigkeit nach Gottes Sinn, ein Stand der Heiligung, des gottgefälligen Wandels. Als Kriterium, Lebensprobe wird die Bruderliebe genannt. — Denke dir den Haß als Anfang, Wurzel des Totschlags! Oft ist eine bittere Kränkung für andere tödtlicher, lebensangreifender, als grobe körperliche Verletzung. — Der Lieblose achtet das leblose, wertlose Metall höher, als den lebenden, nach Gottes Bild geschaffenen Menschen. — Das Wort ist nur der Schatten der That, und keineswegs ein Äquivalent der Liebe oder der Dankbarkeit (Themi istius). — **Beiser:** Wo Haß ist, da ist der Tod, wo Liebe ist, da ist das Leben; ja die Liebe ist selbst das Leben. — So ließ Hans Eggede sein Leben, als er für die armen Grönländer seine bequeme Pfarre mit Hunger und Frost, mit unfrächtlichen Mühen und Leiden vertauschte, und siehe, die grabhügelige Küste Afrika's mit der Saat der Mohren redet laut von der Liebe, welche stärker ist als der Tod. — Möchte doch von den Christen dieser Zeit wieder göltig werden, was Tacitus von den Christen sagt: Bei ihnen ist der Glaube ebenso unbeugsam, als die Barmherzigkeit willfährig. — Wie sollte der von Gottes barmherziger Liebe leben, in dem keine barmherzige Liebe lebt? — **Wie debant:** Es gibt auch Reid und Haß um geistliche Gaben. — Mögen unter wahrhaft Gläubigen verschiedene Ansichten über Nebenpunkte obwalten, so darf solche Meinungsverschiedenheit keine Herzens- und Lebensgechiedenheit wirken. — Zur Epistel des zweiten Sonntags nach Trinitatis 1 Joh. 3, 13-18. — **Heubner predigte während der Belagerung Wittenbergs 1813 über den Haß der Welt, den der Christ erfährt, und sagte trotz der französischen Besatzung, als er vom verdienten Haß redete: er ist verdient, der Haß, der den Tyrannen trifft, der Tausende und das Wohl von Tausenden seiner Herrschaft aufopfert. — Der Christ beim Haß der Welt. 1. Wie er ihn würdig erträgt: a. mit**

stiller Ruhe, Fassung, Geduld (B. 13); b. mit dem Bewußtsein seiner Unschuld, seiner Liebe, als Gott bekannt (B. 14); c. mit Hoffnung, einst gerechtfertigt zu werden (B. 2). 2) Wie er ihn heilig gebraucht: a. als Warnung vor allen Regungen des Hasses (B. 15); b. als Aufforderung, Christo an Liebe ähnlicher zu werden (B. 16); c. als Reiz, die Welt mit sich durch Liebe zu versöhnen (B. 17, 18). — Trostgründe für den Christen beim Haß der Welt. 1) B. 13: er ist ungekannt, verkannt; 2) B. 14: er wird sich seines Lebens bewußt; 3) B. 15: er wird erndt zum Kampf gegen alle Lieblosigkeit; 4) B. 16: Ähnlichkeit mit Christo; 5) B. 17: wird der Liebe Gottes immer gewisser; 6) B. 18: hofft, auch seine Feinde zu gewinnen. — Der in Liebe und Haß entgegengesetzte Sinn des Christen und der Welt: 1) Haß der Welt, Liebe dem Christen natürlich (B. 13, 14); 2) Haß vernichtet, Liebe opfert das Leben (B. 15, 16); 3) Welt verschließt, der Christ öffnet das Herz (18). — Wo geraten wir hin, wenn der Geist der Liebe uns verläßt? 1) Beant-

wortung: wir kommen aus der Gemeinschaft der Frommen in die Gemeinschaft der Welt (B. 13), aus dem Leben Gottes in geistigen Tod (B. 14), in Laster und Schande (B. 15), in Verlust der Seligkeit und der Früchte des Todes Christi (B. 16). — 2) Anwendung: lerne den Wert wahrer Liebe (B. 16), kämpfe gegen alle Regung der Lieblosigkeit (B. 17), übe Liebe in der That und Wahrheit (B. 18). — 1) Das Schicksal der Liebe, 2) Die Herrschaft der Liebe, 3) der Wert der Liebe, 4) der Ursprung der Liebe. — Caspari: Von der rechten Liebe Art; deren 1) Trost, 2) Kraft, 3) Lauterkeit. — Kapff: Wie notwendig die wahre Bruderliebe sei: 1) als Probe unseres geistlichen Lebens, 2) als Bedingung (?) des ewigen Lebens. — Gesetz und Zeugnis: Von der Bruderliebe. I. Die Beweggründe: 1) der Gegensatz Sains, 2) Kennzeichen der Jüngerichschaft und Neugeburt, 3) Vergehen und Verderben des Hassers. II. Die Kennzeichen: 1) Hingabe des Lebens, 2) Mitteilung der Güter, 3) Liebe mit der That.

5. Die herrlichen Folgen des Kindesverhältnisses zu Gott.

Kap. 3, 19—24.

Und¹⁾ daran werden wir erkennen²⁾, daß wir aus der Wahrheit sind, und werden 19 vor Ihm unsere Herzen überreden, *weil, wenn das Herz wider uns erkennt³⁾, weil⁴⁾ 20 Gott größer ist, als unser Herz, und alles erkennt. *Geliebte, wenn unser Herz wider 21 uns nicht erkennt⁵⁾, haben⁶⁾ wir Zuversicht zu Gott, *und was wir etwa bitten mögen, 22 empfangen wir von⁷⁾ Ihm, weil wir Seine Gebote halten⁸⁾ und das vor Ihm Wohlgefällige thun. *Und das ist Sein Gebot, daß wir glauben sollten⁹⁾ dem Namen Seines 23 Sohnes Jesu Christi und einander lieben, wie Er das Gebot uns¹⁰⁾ gegeben hat. *Und 24 wer Seine Gebote hält, bleibt in Ihm und Er in ihm; und daran erkennen wir, daß Er in uns bleibt, aus dem Geiste, den Er uns gegeben hat.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Übergang und erste Folge: Gewißheit aus der Wahrheit zu sein. B. 19a: **Und daran werden wir erkennen, daß wir aus der Wahrheit sind.** Die Kopula *καί* knüpft an; das Futurum *γινώσόμεθα* ist bestimmt durch die mahnende Form des B.

18: *μη ἀγαπῶμεν*, da der Sinn ist: wenn wir *ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ* lieben, so werden wir daran erkennen, daß *καί*. (Huther); der Gegenstand des Erkennens, *ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν*, ist nach dem B. 8 Gesagten bestimmt. So eng knüpft Johannes an das Vorhergehende an, worin er von dem Gehorsam gegen Gottes Gebote, insbesondere das der

¹⁾ B. 19: *καί* steht zwar in A. B., steht aber in Cod. Sinait. C. K. L. P. und vielen Minuskeln, Versionen.

²⁾ *ib.* *γινώσόμεθα* mit Cod. Sinait. A. B. C. P. *γινώσκομεν* bei K. L.; auch *γινώσκόμεθα* kommt vor.

³⁾ B. 20: *καταγινώσκει* in den besten Codd., auch Sinait.; sonst *καταγινώσκει*.

⁴⁾ *ib.* *ὅτι* vor *μεῶν* bei Cod. Sinait. B. C. K. L. sehr gut bezeugt.

⁵⁾ B. 21: *καταγινώσκει*, A. L., sonst: — *καί*. Außerdem steht bei A. B. das erste, bei B. C. das zweite *ἡμῶν*, beide haben Cod. Sinait. K. L.; außerdem zeugt C. für das erste, A. für das zweite.

⁶⁾ *ib.* *ἔχομεν* gut bezeugt gegen *ἔχει* bei B., *ἔχωμεν*, *habeamus*.

⁷⁾ B. 22: *ἀπ' αὐτοῦ* A. B. C. Cod. Sinait. — *παρ' αὐτοῦ* K. L.

⁸⁾ *ib.* *τηρώμεν* bei A. K. Cod. Sinait. wohl nur Schreibfehler statt *τηροῦμεν* bei B. C. L. u. d. meisten.

⁹⁾ B. 23: *πιστεύσωμεν* B. K. L.; A. C. und Cod. Sinait. *πιστεύωμεν*.

¹⁰⁾ *ib.* *ἡμῖν* nach *ἐντολήν* in Cod. Sinait. A. B. C.

Bruderliebe geredet hat (10—18). Mit *ἐν τούτῳ* ist auf das Vorherige gewiesen wie 2, 5b, nicht auf das Folgende wie 2, 3. Bestimmt knüpft der Apostel an V. 18 an, nicht an V. 10 (Rickli, de Wette), oder 14 (Lücke). — Das Futurum steht wie Joh. 7, 17; 8, 32; 13, 35, wo sich um die Möglichkeit eines mit Recht zu erwartenden Falls handelt. Winer, 7. Aufl. S. 263. *Ἐκ ἀληθείας εἶναι* fordert um der principium vel ortum (Bengel) bezeichnenden Präposition willen, wie wegen des gehaltvollen Begriffs *ἀληθεῖα* bei Johannes eine Erklärung, welche hier parallel ist mit *ἐκ θεοῦ, τέκνον θεοῦ εἶναι*. Es ist die ewige, aus Gott stammende Wahrheit, die in Christo offenbar, durch den Heiligen Geist als den Geist der Wahrheit bezeugt, der reale Inhalt des Evangeliums ist und wieder im Leben der Gläubigen ausgeprägt werden soll; am nächsten entspricht es dem Begriffe *γῶς*, so daß zu vergleichen ist: *νοὶ γοῦός* (Joh. 12, 36). Vergl. Joh. 18, 37. Es deckt sich nicht mit *ἐκ θεοῦ εἶναι*, ist aber damit zu kombinieren. Die Wahrheit aus Gott ist derer, die die Brüder lieben, Wesen und in ihnen ein Quell des Lebens. — Deshalb darf man nicht mit Beda erklären: *ex veritate, quae deus est* (wie auch Calvin, Rickli u. a.), aber auch nicht mit Calov: *ex verbo veritatis* (auch Spener, Bengel, Lücke, de Wette), noch weniger mit Zachmann die wahre Religion, oder mit Mösselt *doctrina divina*, oder mit Semler *perfectior vita* verstehen. Damit ist der Begriff *ἀληθεῖα* nicht erklärt. Aber man darf auch nicht die Bedeutung der Präposition *ἐκ* abschwächen und mit Deumenius erklären: *ἀληθεῖαν*, oder mit Lapide: *veracem esse, veraciter ambulare, veram habere dilectionem*, oder mit Sozin: *vere talem esse, ut quis se esse se profiteatur*, oder mit Rothe, auf wahrhafte, wirkliche Weise, nicht bloß zum Schein und illusorisch sein, was man sein will.

2. Zweite Folge: Getrostes Herz vor Gott. V. 19b und 20. **Und werden vor Ihm unsere Herzen überreden.** *Πείθειν* entweder überzeugen, oder überreden; das Objekt *καρδίας ἡμῶν* weist auf eine Differenz innerhalb der Persönlichkeit, welche durch *καταγνώσκη* näher bestimmt und daher erkennbar ist. Es ist eine sittlich religiöse Differenz: Anklage und Verurteilung unseres Herzens wider unsere eigene Person. Vergl. Jelf, welcher auf die rhetorische Bedeutung von *πείθειν* hinweist im Munde eines Advokaten, der gegen den anklagenden Staatsanwalt aufzukommen sucht. Mit *καρδία* wird bei Johannes der innerste

Sitz der Empfindungen (Joh. 14, 1. 27; 16, 6. 22), Quell der Entschlüssen (13, 2), der Verständnissfähigkeit (12, 40), des Selbstbewußtseins, die Stätte, in welcher das gesamte Personleben, sowohl nach seinen Zuständen, als nach seinen Aufträgen sich konzentriert, wie an unserer Stelle (V. 19—21) bezeichnet; daher ist es hier auch zugleich das Gewissen; *συνείδησις* (vgl. Paul Ewalds treffliche Schrift über dieses Wort) findet sich bei Johannes nur in der umechten Stelle 8, 9, häufig bei Paulus (Röm. 2, 15; 9, 1; 13, 5; 1 Kor. 8, 7; 2 Kor. 5, 11; Apostelg. 24, 16) und 1 Petr. 3, 16. 21; Ebr. 13, 18. Origenes zitiert V. 21 geradezu entweder: *ἐὰν μὴ ἡ συνείδησις καταγνώσκη ἡμῶν*, oder: *ἐὰν ἡ συνείδησις ἡμῶν μὴ καταγνώσκη*. Die Griechen nehmen *καρδία* geradezu für *συνείδησις*. Ist nun auch *καρδία* weiter als *συνείδησις*, ist diese doch in jenem, dem Herzen, das durch und mit dem Gewissen unruhig, aufgeregt zu denken ist. Der Zusammenhang drängt zu der Annahme, daß *πείθειν* darauf gelte, ut desistant condemnare (Bengel). Matth. 28, 14: *πέποιμεν* den *ἡγεμόνα* und *ἀμειψόμενος ποιήσομεν* die Wache, welche vom Grabe am Auferstehungsmorgen geschlossen war. Dem Kontext nach und entsprechend dem Gebrauche ist *πείθειν* ein beruhigendes Überreden. Aus dem Gegensatz V. 21: *ἐὰν μὴ καταγνώσκη — παρόρτιαν ἔχομεν*, ergibt sich für *ἐὰν καταγνώσκη — πέποιμεν* ebenfalls die Bedeutung beruhigen, stillen, als Wirkung des Überredens. Daher Frizsche falsch: *flectemus animos — ad amorem ostendendum*, was durchaus dem Kontext widerspricht. Aber dieses weist nicht in das jüngste Gericht, wo die letzte Entscheidung und Scheidung stattfindet, sondern in die inneren, das letzte Gericht wohl weis sagenden, demselben aber innerhalb dieses Lebens auf Erden vorausgehenden Vorgänge. Demnach ist *ἐμπροσθεν αὐτοῦ* nicht *coram illo* im jüngsten Gericht und *πέποιμεν* weist nicht in die Ewigkeit, wie Sozin, Lücke, de Wette, sondern nur *coram illo*, in Seiner Gegenwart, in Seinem Lichte. Wie das verklagende Herz auf Grund des göttlichen Wortes und im Trieb und der Gemeinschaft des Heiligen Geistes unruhig ist, Gottes Stimme im Gewissen vernommen wird, so muß im Angesichte Gottes, auf Sein Wort, Zusage hin und in Seiner Gemeinschaft das Herz gestillt werden, so daß das folgende *μείζων ἐστὶν ὁ θεός καὶ γινώσκει πάντα* die Erklärung des *ἐμπροσθεν αὐτοῦ* enthält; Einbildungen des eignen Geistes, Zerstreuungen der Welt helfen dazu nicht. Vergl. Düsterdieck. Damit ist das Futurum *πέποιμεν* dem *γινώσκμεθα* koordiniert zu denken und mit *καὶ* so verbunden,

daß es ebenfalls von *ἐν τοῦτω* abhängt, wenn dieses auch zeugmatisch zu *γνωσόμεθα* gezogen daran, zu *πίσωμεν* aber dadurch zu nehmen ist; das geht um so eher, als *ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι* dazwischen steht und das *ἐν ἀληθείᾳ ἀγαπᾶν* komplementiert und das *γνωσόμεθα* das *πίσωμεν* einleitet. Deshalb ist es unrichtig mit *ἐμπροσθεν* einen neuen Satz zu beginnen (Paulus, Fritzsche, Ebrard). — V. 20: **Weil, wenn das Herz wider uns erkennt, weil Gott größer ist als unser Herz und alles erkennt.** Die Lesart *ὅτι ἐάν — ὅτι μείζων* steht so fest, daß man weder durch eine Konjektur, wie Stephanus, der *ἐν μείζων* lesen will, noch durch Streichung des zweiten *ὅτι*, wie Grotius will, die Schwierigkeiten mindern oder entfernen darf; sie liegen auch vielmehr in dem Gedanken. Es folgt eine Begründung zu dem, daß wir unsere Herzen stillen werden vor Ihm für den Fall, daß einmal das Herz uns verklagen, wider uns erkennen sollte. Daher *ἐάν* mit Konjunktiv ganz richtig. Winer, 7. Aufl. S. 273 ff. „*Καταγνώσκων* steht in der Mitte zwischen *κατηγορεῖν*, anklagen, neben welchem noch ein *ἀπολογεῖν* stattfindet (Röm. 2, 15), und *καταξιόζειν*, verurteilen, verdammen (Joh. 8, 10 f.); dieses schließt die richterliche Strafbestimmung ein (Joh. 8, 10; cf. V. 4), während *καταγνώσκων* nur das gegen einen Angeklagten gefällte Erkenntnis, welchem die entsprechende Strafbestimmung noch nachfolgt, bezeichnet. Vergl. 5 Mos. 25, 1. 2. Somit ist der Ausdruck sehr bezeichnend für das von der eignen Seele gegen einen Menschen gefällte Erkenntnis, welches schon mehr ist, als die bloße Anklage, indem durch das *καταγνώσκων* auch die Schuld des Angeklagten anerkannt wird, so daß die Verdammung in die Strafe, das *καταξιόζειν*, mit Recht erwartet werden muß“ (Düsterdieck). Im Herzen ist nicht bloß Partei, sondern schon zugleich Richter; das Gewissen ist ein Gerichtshof. Es ist hier also nicht bloß reprehendere, oder accusare (Vulgata, Augustin, Lücke u. a.) zu verstehen. Weshalb das Herz wider uns erkennt, gibt der Kontext im „beziehungsreichen Wortspiel“ (Düsterdieck) von *γνωσόμεθα — καταγνώσκων*, ganz wie Joh. 15, 2. Also, daß wir nicht völlig aus der Wahrheit sein, die Brüder nicht völlig, fröhlich, ununterbrochen liebten; denn das sind Korrelate von außerordentlicher Gradverschiedenheit bis zur Vollkommenheit hin. Der Griechen, welche an V. 18 denken, und Düsterdieck's, der an V. 19 anschließt, Erklärung ist zu kombinieren gegen Luther, Mösselt, welche an jeden andern Mangel als

an den der Bruderliebe denken; jeder andere Mangel würde sich doch auch im Punkt der Liebe bemerkbar und diese mangelhaft machen. Freilich wird kein völliger Rückfall, kein wesentlich und grüßlich wiederholter Fall von Unwahrheit in der Liebe, oder von Lieblosigkeit zu denken sein, da dem lügnerrischen Worte der Liebe keine That entspreche (Estius, Episcopus, Lücke u. a.), wenn auch nicht bloß leichtere, sondern auch ein schweres Vergehen gedacht werden soll und kann, wiewohl des Christen Gewissen eng und fein genug ist, auch wegen geringer Mängel in der Liebe entschieden dawider zu erkennen. Die Wiederholung von *ὅτι* vor *ἐάν* und vor *μείζων* ist nicht nur hier; ebenso auch Eph. 2, 11. 12. Lücke hat auch ein Beispiel aus Xenoph. Anab. 7, 4, 5 und 5, 6, 19 beigebracht, erinnert aber, daß beidemale *ὅτι* daß, hier aber weil sei. Der Grund der Epianalepsis ist nicht Vergeßlichkeit des Autor, sondern die Wichtigkeit des Gedankens, die solch rhetorischen Nachdruck gestattet und fordert. Lücke findet die Epianalepsis unbedenklich, Winer, Gr., 7. Aufl. S. 541, 3 ist unentschieden, Luther bedenklich dagegen, die älteren und viele neuere Ausleger (Calvin, Wolf, Sander, Düsterdieck) dafür. Es ist daher kein Grund, statt *ὅτι ἐάν — ὅτι*, oder *ὅτι ἐάν = quidquid*, wie *ὁ ἐάν* V. 22, zu lesen, wie Bengel, Baumgarten-Crusius, Lachmann ed. maj. u. a. Man kann nicht mit Düsterdieck behaupten, das sei ungriechisch, und daraus, daß im Neuen Testament *ὅς ἐάν* oder gar *ὅστις ἐάν* nie ohne die Variante *ἄν*, oft aber *ὅστις ἄν* ohne Variante gerade bei Johannes vorkomme, ist nicht zu entnehmen, daß hier *ὅτι ἐάν* nicht angenommen werden könne. Vergl. Winer, 7. Aufl. S. 291. Matth. 8, 19 kommt doch *ὅπου ἐάν* ohne Variante *ἄν* vor; und so gut *ὅς ἐάν*, so gut ist auch *ὅστις ἐάν* bezeugt. Aber deshalb ist nur möglich, hier *ὅτι ἐάν*, wozu A. durch seine Lesart *ἄν* Veranlassung gegeben, anzunehmen; auch läßt *καταγνώσκων*, das den Gegenstand im Affektiv bei sich haben kann, dasselbe zu. Allein der Kontext leidet's nicht; denn nicht bei jeder Anklage werden wir unser Herz beruhigen können, und der an *πίσωμεν* anzuknüpfende Beruhigungspunkt wird zu sehr getrennt, so wie die V. 21 markierte und für V. 20 zu fordernde Setzung und Annahme des Falles, in dem das Herz der Beruhigung bedarf, so gut wie verwischt. — Die Hauptschwierigkeit liegt darin, daß darin, daß Gott größer ist und alles weiß, eine Beruhigung des Herzens seinen Anklagen gegenüber gefunden werden muß und auch wirklich liegt. Das Wort *μεί-*

ζων kommt bei Johannes öfter vor; ähnlich wie hier 4, 4; 5, 9. Sonst insbesondere Joh. 4, 12; 5, 36; 8, 53; 10, 29; 13, 16; 14, 28; 15, 20. Der Kontext gibt stets die nähere Erklärung; hier tritt der Satz *καὶ γινώσκει πάντα* zur näheren Erklärung hinzu; Er *γινώσκει*, während das Herz *καταγινώσκει*. Dulce paremenon in graeco (Bengel). Größer ist hier Gott genannt im Vergleich mit unserm Herzen; das verklagt; Er verklagt nun nicht mehr als unser Herz, sondern Er richtet anders, richtiger, als unser Herz; Er erkennt ja alles, was eben unser Herz nicht erkennt, noch weiß, noch beachtet beim Richterspruch. Mit *πάντα* ist natürlich ins Herz selber gewiesen, und was in der Umgebung vorliegt. Was ist das? Das ergibt der Kontext: V. 2: *ὄπῳ ἐγαρερόςθη τί ἐσόμεθα*, V. 9: *σπέουα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει*, wir kennen uns selber nicht ganz und gar, haben nur Anfänge, Keime des Lebens von Ihm; Christum, Sein Leben, Sein Tragen und Wegnehmen der Sünde (V. 5. 6). Sein Zerstören der Werke des Teufels (V. 8), objektiv vollendet, aber subjektiv allmählich von einem Lebensprinzip der Wiedergeburt aus (2, 29) zu vollenden, und zwar durch des Menschen eigne Schwäche und Sünde hindurch (V. 3: *ἀγρίαι ἐαυτῶν*) und durch den Haß der Welt ihm (V. 13: *μοσὶ ἑμῆς ὁ κόσμος*). Gott kennt das Ganze (*πάντα*) des neuen Menschenlebens bis zu dem: *ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα* (V. 2), der Mensch nur das Einzelne, den einzelnen Fehltritt, um den das Herz ihn verklagt; Gott die Kraft Seiner Gabe an ihm und deren Bewahrung in der Buße, und deren Wachstum und Ausgestaltung in der Hoffnung wie dem Glauben in ihm. „Wir müssen Gott vertrauen trotz der Anklagen unsers Herzens. Es ist eine tägliche Christenerfahrung, daß Zweifel aufsteigen über die eigne Seligkeit.“ So Jelf, der nur zu schnell in einem Leben thätiger Liebe die Stillung solchen Kummers statuiert. Dieser Vers ist sensu evangelico von der die Sünde vergebenden und vertilgenden Liebe zu verstehen (Luther, Spener, Bengel, Besser, Düsterdieck, Huther, Jelf, Keuß, Rothe), und nicht sensu legali, von der richtenden Gerechtigkeit und Allwissenheit (Calvin, Beza, Sozzin, Grotius, Calov, Lücke, Neander, Ehrard u. a.). Ehrard beginnt einen neuen Satz und erklärt so: Und vor Gottes Angesicht werden wir unser Herz, Gemüt, Gewissen, nicht Verstand, überzeugen, daß, wenn (schon) unser (leicht bethörtes kleineres) Herz uns verklagt (daß wir keine Liebe üben), Gott, der Allwissende, größer ist, als unser Herz

(und wir um so minder vor Ihm bestehen, *παρόσια* haben). — Man darf auch nicht konstruieren: denn, wenn uns das Herz anklagt, weil Gott größer als unser Herz ist, so weiß Er auch alles; so de Wette sensu legali, Brückner evangelico. Vielmehr ist durch die Wichtigkeit des Gedankens die Epianalepsis des *ὅτι* gerechtfertigt. Sehr unbefriedigend ist auch hier Haupt, wenn er meint, nur zwischen der größeren Strenge oder Milde Gottes hier unterscheiden zu müssen. Rothe, der Bengel, Hoogveen (doctrina particularum Graecarum p. 598 sq. ed. Schütz), Köffel (interpretatio grammatica loci I Joann. III, 19—22 Hal. 1804 in Pott Sylloge etc. vol. VII) folgt, stützt seine Auslegung auf die Fassung des „weisen auch immer“ V. 28.

3. Dritte Folge: Kindesvertrauen. V. 21. 22. **Seliebte, wenn unser Herz wider uns nicht erkennt.** *Ἀγαπητοί* wie 2, 7; 3, 2; 4, 1. 7. 11 schließt hier an den Genuß der vergebenden Gottesliebe an, um ein neues, anderes Moment hervorzuheben. Auf den Anschluß an das Borige weisen dieselben Wörter *ἢ καρδία καταγινώσκει ἡμῶν*, wenn auch mit Bengel hier *καρδία*, V. 20 *καταγινώσκει* den Hauptaccent haben mag, in derselben Fassung, um einen besonderen Fall zu markieren (*ἐάν* mit Konj.), der gewiß auch eintreten wird, und nur die Negation *μή* notiert das Gegenätzliche; es heißt nicht *μηκέτι*, wodurch der nun gesetzte Fall als Folge des Vorhergehenden notiert wäre, sondern *μή* (gegen Huther). Ähnlich 1, 8. 9. — **So haben wir Zuversicht zu Gott.** Mit *παρόσια* *πρός τὸν θεὸν ἔχομεν* ist der dem oben mit *πελθεῖν τὰς καρδίας ἡμῶν* bezeichneten Zustand entgegengesetzte der Seelenruhe und des ungestörten Kindesvertrauens zu Gott, wie Röm. 8, 15 bezeichnet. Die *παρόσια* 2, 28; 4, 17 ist die kindlich freie Zuversicht vor dem Vater in Zeit des Gerichts; hier handelt sich's auch um ein Gericht im Gerichtshof des Gewissens, im eignen Herzen, aber nicht um das künftige, jüngste. Daher falsch Estius: fiducia evadendae damnationis in die iudicii. Aber die *παρόσια* nur auf das zuversichtliche Beten und Bitten zu beschränken, dazu gibt das Wort (2 Kor. 7, 4) und der Kontext keine Veranlassung, noch die Konstruktion mit *πρός*, wodurch nur die Richtung und Beziehung, wie Röm. 5, 1: *εισήγγη* — *πρός τὸν θεὸν* bezeichnet ist, noch die Parallele (5, 14) ein Recht. Es ist hier freudige Zuversicht zu Gott in jedem Augenblicke des Lebens (Nikli, Düsterdieck ähnlich Rothe, Jelf, Keuß), nicht aber fiducia in nostris necessitatibus recurrenti ad ipsum (Lyra), oder der Gürtel oder

Bettelsack von allerhand Notdurft (Luther), fiducia in rogando (Wengel), oder nur zeitweises Hochgefühl (Haupt). Damit ist nicht geleugnet, daß das spezielle, ja signifikanteste Moment in dieser Kindeszuversicht (Düsterdieck) ist, was folgt — B. 22: **Und was wir etwa bitten mögen, empfangen wir von Ihm.** Die Konjunktion *καί* schließt ein Moment an, das bereits in der *παρόρση* enthalten ist, wie B. 10b (Düsterdieck), steht aber nicht exegetisch (gegen Zelf). *Ὁ ἐὰν αἰτῶμεν* ist ganz allgemein zu fassen und nur durch das bittende Subjekt, das Kind Gottes, und dessen Bedürfnisse zu beschränken (Huther, Düsterdieck). Ebenso ist's mit *λαμβάνομεν ἀπ' αὐτοῦ (θεοῦ)*. Das Präsens ist nicht fürs Futurum (Grotius) zu nehmen; es ist der gegenwärtige, beständige Verkehr des Gotteskinds mit seinem Gott notiert. Vergl. Joh. 14, 13; 16, 24. Augustin: *caritas ipsa novit, caritas ipsa orat, contra hanc aures claudere non novit, qui illam dedit; securus esto, caritas roget, et ibi sunt aures dei; non fit, quod vis, sed fit, quod tibi expedit.* — **Weil wir Seine Gebote halten und das vor Ihm Wohlgefällige thun.** Hier ist offenbar ein Parallelismus: *ἐντολάς — τηρεῖν* und *τὰ ἀρεστά ἐνώπιον αὐτοῦ ποιεῖν*, so daß beides zusammen einen Begriff bildet. Joh. 8, 29 steht *τὰ ἀρεστά αὐτῷ* in sehr ähnlicher Verbindung, wie hier. Sonst noch Apostelg. 6, 2; 12, 3. Das bei Paulus häufige *εὐ-ἀρεστός* (Röm. 12, 1; 14, 18; 2 Kor. 5, 9; Eph. 5, 10; Phil. 4, 18) mit dem Dativ *τῷ θεῷ* oder *τῷ κυρίῳ* ist Kol. 3, 20 (*ἐν κυρίῳ*) vom vierten Gebot gesagt, und in der Parallele Eph. 6, 1 steht *δικαίον*. Vergl. 1 Tim. 5, 4: *ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*. Daher ist bei *τὰ ἀρεστά* auch an die Gebote zu denken. Aber während das erste Glied des parallelen Satzes die Gebote nennt und das objektiv Gegebene markiert, markiert das zweite Glied das vor Ihm Wohlgefällige und die Art des Gehorsams, weil nicht knechtischer Dienst, sondern Kindesgehorsam und zwar der thätige (*ποιῶμεν*) vor Ihm gilt. Demnach ist nicht mit den Römischen Auslegern bei *ἐντολαί* an *praecepta*, bei *ἀρεστά* an *consilia evangelica* zu denken. Die größere Schwierigkeit liegt in der richtigen Fassung der Verbindung mit *ὅτι*. Damit wird der Grund für die Erhörnung der Gebete angegeben. Der Grund ist aber nicht notwendig *causa meritoria*, wie die Griechen meinen, die ein *ἀντιδιδόναι* auf Seiten Gottes annehmen; ihnen stimmen natürlich Römer und Rationalisten bei. Es wird nach dem Kontext, namentlich mit Bezug auf 2, 29; 3, 6. 9. 23. 24 hier nur

mit Hervorhebung des Verhaltens auf das Verhältnis, in welchem sie stehen, oder mit Beschreibung ihrer Thätigkeit auf den Grund hingewiesen, auf dem sie sich bewegen. Das ihr Verhalten bedingende und normierende Verhältnis zwischen Gott und ihnen ist die Ursach' der Gebeterhörnung, weil das durch das Verhältnis bedingte Verhalten auch ihre Gebete nach Gottes Willen (*κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ* 5, 14) normiert; die Gebete werden wie gethan, so gehört, weil wir Kinder Gottes sind. Der Ausdruck des Hunnius, die Partikel *ὅτι* sei nicht *causalis*, sondern *rationativa*, ist verfehlt, aber der Gedanke richtig. Vergl. Düsterdieck.

4. Vierte Folge: Gemeinschaft des Geistes mit besonderer Hervorhebung des Grundes für diese Folgen. B. 23, 24. **Und das ist Sein Gebot.** 1, 5; *καί ἐστιν αὐτῆ. Καί* fügt einfach nun an, und zwar im Anschluß an *τὰς ἐντολάς αὐτοῦ* den wesentlichsten Inhalt in *ἡ ἐντολή*, welche zwar zwei Gebote, Glaube und Liebe, umfaßt, die aber in untrennbarer Einheit die ganze Summe des durch Gottes Willen in Christo bestimmten Wesens enthalten. Mit *ἐντολή* ist weder an das erste Gebot zu denken (S. Lange), noch ist ein weiterer Begriff des Wortes zu statuieren (de Wette), den es nicht hat; es ist und bleibt Ausdruck göttlichen Willens (Düsterdieck). Natürlich ist *αὐτοῦ* = *τοῦ θεοῦ*. — **Daß wir glauben sollten dem Namen Seines Sohnes Jesu Christi und einander lieben.** Hier gibt *ὅτι* den Zweck des Gebots an, nicht bloß den Inhalt (gegen Huther). Der Aorist *πιστεύσωμεν*, nicht bloß bestbezeugte und *difficilior lectio*, auch sinnvoller markierend, als das dem *ἀγαπῶμεν* nachgebildete *πιστεύωμεν*, bezeichnet neben dem Präsens *ἀγαπῶμεν* diesem vorausgehend, die *πίστις* als Voraussetzung, wenn auch nicht als ein für allemal abgethane (gegen Düsterdieck), sondern als lebenskräftige Wurzel, die *ἀγάπη* als Stamm, wie Gal. 5, 6: *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*, oder 1 Tim. 1, 5: *ἀγάπη — ἐκ πίστεως*. Der Glaube, der ein *ἔργον θεοῦ* (Joh. 6, 29) und Joh. 16, 9 (*ἡμαρτία, ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμὲ*) als Grund heiligen Wesens, des ganzen Gehorsams gedacht ist, ist doch zugleich des Menschen That und kann daher gefordert werden im Gebot, zumal die Konstruktion *πιστεῖν τῷ* (Joh. 4, 21; 5, 24. 46. 47; 8, 45) den assensus notiert, bei welchem des Menschen Thätigkeit erwacht, während *πιστεῖν τῷ* die erhaltene notitia, *πιστεῖν εἰς τινά* die gottgewirkte fiducia markiert, in welcher das Geringste, die notitia, und das dieser nächste Moment, der assensus,

zugleich mit enthalten ist. So ist widerlegt, was Frommann lehrte, daß die Geburt aus Gott durch des Menschen freie That bewirkt werde. Das *καὶ* vor *ἀγαπ.* ist nicht epyegetisch. Gegenstand des Glaubens ist *τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Dieses *ὄνομα* ist die Offenbarung des Wesens des Sohnes Gottes und beschließt in sich, und erschließt den Gläubigen, was über Ihn und von Ihm selbst bezeugt und zu bezeugen ist; sowohl die praedicatio (Röm. 10, 14), wie Calvin, Beza, als das meritum und die promissiones Christi et de Christo, wie S. Schmidt u. a. hervorheben, sind eingeschlossen. Es reicht also doctrina christiana (Epiſc.), die Würde des Messias (G. S. Lange) nicht aus. Man darf deshalb auch nicht mit B. Weiß sagen, daß *πιστεύειν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ* ganz synonym sei mit *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα*, wie auch Joh. 8, 30. 31 beide Konstruktionen nebeneinander von demselben ausgesagt scheinen. Das ist richtig: die Grundbedeutung des Worts bleibt dieselbe, aber die Stellung des Glaubenden nuanciert sich doch verschieden dem geglaubten Objekt gegenüber, je nachdem *πιστεύειν τινὶ* oder *εἰς τινα* gesagt wird, wenn auch die eine ganz nahe daran ist, in die andere überzugehen. Treffend aber parallelisiert Weiß diese Stelle mit 5, 10: *πιστεύειν εἰς τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ*, indem er bemerkt, da sei der weltüberwindende Glaube des Christen zu verstehen, hier der grundlegende Christenglaube, was ja schon das dem *ἀγαπῶμεν* vorausgehende *πιστεύσωμεν* erkennen läßt. — Dem engen Zusammenhange des Glaubens und der Liebe gemäß (B. 16; 4, 7 ff.) fügt der Apostel mit dem kopulativen *καὶ* dem Aorist *ἦν* das Präsens *ἀγαπῶμεν* bei. Der Zusatz: **so wie Er das Gebot uns gegeben hat**, gehört als nähere Bestimmung der Liebe (2, 7. 8; 3, 16; Joh. 13, 34; 15, 12. 13) zu dem letzten Satzteil (Myrberg: non modo amandum est, sed etiam vere et recte amandum), nicht auch zu dem ersten (*πιστεύσωμεν*), wie Estius, Bengel, Sander wollen. Demgemäß ist und bleibt für diese Nebenbestimmung Christus das Subjekt und nicht Gott. Christus, an den als Gottes Sohn zu glauben ist, ist Ursprung und Norm der Bruderliebe. — B. 24: **Und wer Seine Gebote hält, bleibt in Ihm und Er in ihm**. Über die Übereinstimmung und die *ἐντολή* B. 23 auf B. 22: *ἐντολὰς τηρεῖν* zurückgreifend, hebt der Apostel nun die vierte Folge, die Gemeinschaft Gottes mit uns und unsere Gemeinschaft mit Gott, nach der Er in uns und wir in Ihm sind, hervor. Deshalb ist *αὐτοῦ, αὐτῷ, αὐτός* allemal Gott, nicht Christus

(Neander, Besser, Sander). — **Und daran erkennen wir, daß Er in uns bleibt, aus dem Geist, den Er uns gegeben hat.** Gottes Bleiben in uns ist Gegenstand des Erkennens; und zwar ist nicht das Bleiben Gottes in uns als *res minus verisimilis* (Sozin) hervorgehoben, sondern als das unser Bleiben in Gott Bedingende; beides ist ja in und mit einander gesetzt und zu denken. Das wird nun erkannt *ἐν τούτῳ* = *ἐκ πνεύματος*. Offenbar weist *ἐν τούτῳ* auf das Folgende, wie 2, 3, und nicht auf das Vorhergehende, wie 2, 5. Der Übergang von der dem Johannes geläufigen, an den Anfang des Satzes gestellten Formel *ἐν τούτῳ* zu *ἐκ πνεύματος* ist auffällig, hat aber seine Erklärung darin, daß nach *ὅτι μένει ἐν ἡμῖν* substantivische Begründung der Deutlichkeit und der Schönheit des Sachbaues wegen nötig ward, und nun diese substantivische Begründung zu der feinen und sinnvollen Bezeichnung des Quells und des Ursprungs für die Erkenntnis mit *ἐκ* Veranlassung gab. Vergl. 4, 6: *ἐκ τούτου γινώσκουμεν*. Das *πνεῦμα* ist der Heilige Geist, der uns treibt, das lebendige und kräftige Prinzip unsers Lebens aus und in Gott. Man hat an das *χρίσμα* 2, 20. 27 zu denken. Es genügt de Wettes Bemerkung nicht: es sei *πνεῦμα* das im Glauben und Leben angelegnete Göttliche, hier aber an die rechte Erkenntnis und Lehre von der Person Jesu zu denken; noch weniger Sozins Meinung, das *πνεῦμα* sei die Liebe. — In dem beigefügten Relativsatz ist *ὅ* nicht als genit. partitivus, sondern als durch Attraktion entstanden zu fassen. Winer, 7. Aufl. S. 154. Vergl. auch Zelf.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Der Christ soll nicht in Ungewißheit sein und bleiben, ob er wirklich Gottes Kind aus der Wahrheit ist; seine Erlösung wie die Versöhnung Gottes mit ihm und seine Versöhnung mit Gott und seine Seligkeit braucht ihm kein zweifelhafter oder nur wahrscheinlicher Zustand zu sein. Aber darüber klare und feste Erkenntnis gewinnt er nicht mit einem Schlag, über Nacht; daran hat er zu lernen — indem er in der Liebe lebt und sich übt. Der Christ im Werden steht in einer Währung, oder in einem Einzelkampf, ohne Übersicht über das Ganze, die dem Siege zuführende Schlacht, obwohl an einzelnen Stellen Niederlagen vorkommen, ein Weichen bis zur Flucht eintritt, ohne den endlichen Sieg gefährden zu können. Daher kommt ihm Besorgnis, die er aufgeben soll und kann, furchtlos, voll Zuversicht und Vertrauen auf den Herrn der Heerschaaren und des Sieges.

2. Der letzte Grund solcher Glaubens-

zuversicht und seligen Gewißheit des Heils, die immer wieder in Gefahr kommt, durch Anklagen des die immer wieder vorkommenden Verschümnisse und Unvollkommenheiten wie Vergehungen in Gedanken, Worten und Werken erkennenden und strafenden Herzens gestört zu werden, ruht nicht in uns, weder in dem Kennzeichen, der Bruderliebe und überhaupt dem Gehorsam gegen Gottes Gebote, noch in solchem Strafakte des geängsteten und zerschlagenen Herzens, sondern in Gott selber, in Dem, was Er zugesagt und zugeteilt hat, und daß Er bei Seinem Worte und Werke, auch in unserem Herzen, bleibt und dasselbe pflegt und fördert bis zur Vollendung. Dreierlei ist klar und bestimmt gesagt: 1) Wenn der Christ auf sich selbst sieht, ist Besorgnis und Zweifel über den Gnadenstand gerechtfertigt; Ebr. 6, 4—6; 10, 26—31, in welchen Stellen Luther „einen harten Knoten“ fand und zu welchem R. Stier zu vergleichen ist, weisen auf die Möglichkeit des Rückfalls, wie auch Röm. 8, 13; Gal. 6, 7. 8. Das ist gegen Calvins Annahme von dem mit der Wiedergeburt gegebenen donum perseverantiae, welches auch Joh. 10, 28. 29 nicht gelehrt ist. Sieht der Christ aber auf Gottes Erbarmen, gewinnt er Zuversicht und Freude, und der Heilige Geist bezeugt ihm seine Kindschaft und Gottes Lebensgemeinschaft (R. 24; Röm. 8, 26. 27). Das ist gegen die römische Lehre, der Christ könne, außer durch ganz besondere Offenbarung, eine Gewißheit über seinen Gnadenstand nicht haben. 2) Es handelt sich nicht um eine mathematische certitudo, einen actus intellectus, sondern nur um fiducia, wie um das Vertrauen in die Reinheit der Gesinnung eines Menschen. 3) Die gewisse Zuversicht, in Gottes Gnade zu stehen, ist nicht identisch, noch zu vermischen mit der Gewißheit, prädestiniert zu sein. Das Tridentinum hat gegen die Reformierten Recht, diese zu verwerfen, (sess. 6. justificat. can. 15. 16. 17), aber Unrecht, wenn sie jene verwirft (ibid. can. 9): si quis dixerit, sola fide impium justificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse, eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi, anathema sit. Vergl. Frank, Theologie der R. F. 2, 78. 141. Thiersch, Vorlesungen über Protestantismus und Katholizismus 2, 149—159. Ferner die vortreffliche Schrift von Martensen, Katholizismus u. Prot. 1874, und Nielsen, aus dem inneren Leben der kathol. Kirche, 1882.

3. Die zwei Fälle, daß das Gewissen wider uns erkennt und nicht wider uns erkennt, stehen

einander entgegen, sind aber Thatsachen innerhalb der christlichen Persönlichkeit und mit derselben wohl vereinbar, wie auch 1, 8. 9 und 3, 9 einander nicht aufheben. Unter Paradoxien, die nicht ohne Wahrheitsgehalt sein mögen, wie sie Luther aufgestellt, z. B. si in fide fieri posset adulterium, peccatum non esset, und der 32. Satz in Grund und Artikel, so durch die römische Bulle unrechtlich verdammt sind (1520. Erlang. 24, 138): Ein gut Werk aufs allerbeste gethan ist dennoch eine tägliche Sünd — darf man diese Sätze nicht rechnen. Aber man soll auch nicht mit den Römischen durch Unterscheidung von praeccepta und consilia evangelica, von eigennütziger, auf Seligkeit rechnender amor concupiscentiae und rein in Treue sich hingebender amor amicitiae, einer Sittlichkeit für das Volk und einer Sittlichkeit für die Heiligen helfen wollen. Beides soll man im Auge haben, wie das natürliche und vor Gott sündliche Wesen sich immer noch in die im Triebe des Geistes von oben und des Glaubens gethanen Werke ohne und wider den Willen des Christen mischt, und wie der aus Gott geborene Christ den einigen, nicht auf niedere und höhere Sinnlichkeit abzielenden Willen Gottes, wie er im Gesetz und in Christo offenbar ist, im Auge und im Herzen hat und sein Gehorsam nicht um seines Thuns und Wesens, sondern allein um Christi Willen wohlgefällt. Es ist eben im Leben auf Erden Wechsel von Freude und Leid, von Aufstehn und Fallen, von Sündenvergebung, -tilgung und Sündethun. Gerade bei den Kindern Gottes ist die Sünde sündiger, als bei den Knechten des Verderbens, denn sie fühlendie leiseste Regung des Zornes Gottes tiefer und lebendiger, weil und wenn auch ihr Fall noch nicht Fall aus der Gnade ist, wie Gal. 5, 4 (τῆς χάριτος ἔκλεισται).

4. Das Kindesvertrauen, das nicht erst mit dem Antritt der Erbschaft eintritt, hat eine παῖδονία auch nicht erst am Tage des Gerichts, sondern schon hier, und hat ebenso den auf der Gewißheit der Sündenvergebung beruhenden Eifer der Selbstheiligung als das zuversichtliche Gebet zur nächsten Bethätigung. „Das Beten ist dem Menschen so wesentlich wie sein Gewissen, weil dieses in dem Maße, als es klar und lebendig ist, notwendig ins Gebet übergeht“ (Lüder, Lehre vom Gebet). Ist das Gewissen gestillt, wird auch das Gebet der Erhörung gewiß sein. Steht's mit dem Menschen so, daß er lebt und wandelt in Gottes Wort, so wird auch sein Wort im Gebete zu Gott bei Gott gelten, in dessen Wesen, wie am betenden Gottmenschen erkannt wird, das Gebet so gut begründet ist, als im Wesen des Menschen.

5. Glaube an Gott, der die Liebe ist, und, in Kraft der geglaubten Liebe Gottes, die Liebe zu den Brüdern gehören aufs engste zusammen, „indem der Glaube als der Durchgang aus der Finsternis zum Lichte und die Liebe als der Wandel im Lichte“ (Hofmann Schriftbeweis II, 2, 337) gemeint ist.

6. Aus dem Zeugnis des Geistes Gottes in dir (vergl. oben 2) ergibt sich, daß du Gottes Tempel (1 Kor. 3, 16) oder eine Hütte Gottes bei den Menschen (Offenb. 21, 3) bist.

Homiletische Andeutungen.

Auf Erkenntnis kommt viel an; mehr auf Erkenntnis der Wahrheit, am meisten aber auf die Erkenntnis, ob wir selbst aus der Wahrheit sind. — Glücklich ist zu preisen, bei wem die schwere Selbsterkenntnis als Sündenerkenntnis vollzogen ward; mehr noch, bei wem in der Selbsterkenntnis selbige Gotteserkenntnis durchbringt. — Vier Kennzeichen unserer Kindshaft bei Gott, oder vier Zeugnisse dafür, daß wir aus der Wahrheit sind: 1) Seelenruhe den Anklagen unseres Gewissens gegenüber (B. 19. 20); 2) Kindesvertrauen dem Mangel im Leben gegenüber (B. 21. 22); 3) Sicherheit und Entschiedenheit den mancherlei und verschiedenen Anforderungen gegenüber (B. 23); 4) Freude der Gemeinschaft in der Einsamkeit oder Verlassenheit. — Gebet und Gebot sind innerlich verwandt; dein Wort an Gott im Gebet wird gewiß erhört, wenn Gottes Wort an dich im Gebot beachtet bleibt. Wer sich gebieten läßt von Gott, von dem wird Gott nicht vergeblich gebeten werden. Nicht das durch das Verhältnis zu Gott bestimmte Verhalten des Menschen wirkt auf Erhörung der Gebete, sondern dieses Verhältnis; denn dieses schafft im Menschen Kindlichkeit, Kindesgehörigkeit, Kindesvertrauen, Kindesinn und Kindesart, wie es Vatertraue und Vaterhilfe gewährt. — Mit dem Glauben an den Namen Seines Sohnes Jesu Christi hast du die Liebe zu Gott über alles, oder Erfüllung der Gebote der ersten Tafel; und aus dem Glauben an die in Christo offenbarte Vaterliebe Gottes kommt die christliche Bruderliebe, oder die Erfüllung der Gebote der zweiten Tafel. — Er in uns, ist immer das Erste und Wichtigste; Seine Gebote sind vor unserm Gehörigen gegen sie; und Er ist bei diesen und mit diesen. Halten wir aber nicht auf Seine Gebote, so halten wir auch nicht auf uns selber; wir werden Ruinen, Wüste. In wüsten Ruinen wohnt Er nicht; erbaut müssen wir werden, wenn nicht zu einem Tempel, doch zu

einer Hütte. Er baut — die Hütte dann doch zum Tempel, und statt Sorgen der Seele in Dürftigkeit des Guten und ewigen Gutes werden Lobgesänge voll Jubels über das Erbteil der Heiligen laut und gewaltig. — Ohne Christus, den Sohn Gottes, hast du Gott nicht zum Vater, aber ohne den Geist des Vaters und des Sohnes hast du weder Gott den Vater, noch den Heiland. —

Luther: Macht uns gleich unser Gewissen kleinmütig und stellt uns Gott als zornig vor, so ist doch Gott größer als unser Herz. Das Gewissen ist ein einiger Tropfen, der verhöhnete Gott aber ist ein Meer voller Trostes. — Wenn einen sein Gewissen straft und verdammt, so wird dem Menschen angst; aber wider diese Finsternis des Herzens spricht man: Gott erkennt alles. Das Gewissen ist allezeit furchtsam und schließt die Augen zu; aber Gott ist tiefer u. id höher als dein Herz und erforscht das Innerste desselben genauer. — Starke: Weg falsche Briefe und Zeugnisse! wenn der innere Zeuge des Gewissens widerspricht und verdammt. Das Gewissen ist mehr als tausend Zeugen. — Die Freudigkeit des Herzens zu Gott ist ein großer Schatz. — Der Geist der Freudigkeit ist auch ein Geist des Gebets. — Was die Gläubigen von Gott bitten, werden sie erlangen, auf die Art, wie Er's verheißt, und zu der Zeit, da Er's für gut erkennt.

Rieger: Unser Gewissen weiß dem Vorigen den rechten Wert nicht zu geben, sieht das Gegenwärtige zu einseitig an, und trifft noch weniger das Künftige richtig. Gott aber erkennt alle Dinge und behandelt uns nicht nur nach dem, was wir wirklich sind, sondern nach dem, was wir zu werden eine von Ihm erweckte Lust haben. — Heubner: Wird etwa hier Wert-Vertrauen gelehrt? Nein! der Glaube bleibt Grund der Rechtfertigung. — Das Gebet des Christen bleibt nie unerhört; denn Gott gibt uns allemal, was gut ist. Je besser wir werden, desto mehr stimmen alle unsere Wünsche mit Gottes Willen zusammen. Nur wer in dem Gnadenstande steht, kann bitten; die Bedingung zum Gebet ist ein ernstes, frommes, redlicher Sinn; der Prahler kann nicht beten. — Das Dasein und die fortgehende Wirkung des Geistes, wonach er uns in strenger Zucht hält, ist das Zeichen, daß wir Christo angehören. Zu vergleichen sind hier Lieber wie: Ist Gott für mich, so trete, von Paul Gerhard, namentlich: B. 8. 9. Auch Erdmann Neumeisters: Jesus nimmt die Sünder an; namentlich B. 7: Mein Gewissen quält mich nicht, Moses darf mich nicht verklagen; der mich frei und ledig spricht, hat die Sünden abgetragen (1 Joh. 3, 5), daß mich nichts verdammten kann: Jesus nimmt die Sünder an.

6. Warnung und Mahnung den Irrlehrern gegenüber.

Kap. 4, 1—6.

1 Geliebte, glaubet nicht jedem Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind, weil viele Lügenpropheten in die Welt ausgegangen sind. *Daran erkennet¹⁾ den

¹⁾ B. 2: γινώσκετε mit A. B. C. L. u. a.; γινώσκεται liest K. Cod. Sinait. hat im Text γινώσκομεν, aber Korrektur: γινώσκετε.

Geist Gottes: jeder Geist, der Jesum Christum in das Fleisch gekommen¹⁾ bekennet, ist aus Gott; *und jeder Geist, der nicht bekennet²⁾, den Jesus³⁾, ist nicht aus Gott und³ dieser ist der des Widerchristes, von dem ihr gehört habt, daß er kommt, und er ist schon jetzt in der Welt. *Ihr seid aus Gott, Kindlein, und habt sie besiegt, weil der in euch 4 größer ist, als der in der Welt. *Sie sind aus der Welt, deshalb reden sie aus der 5 Welt, und die Welt hört auf sie. *Wir sind aus Gott; wer Gott erkennt, hört auf uns; 6 wer nicht aus Gott ist, hört auf uns nicht⁴⁾. Daraus⁵⁾ erkennen wir den Geist der Wahrheit und den Geist des Betrugs.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die Verschiedenheit der Geister macht die Prüfung notwendig. B. 1: **Geliebte** — beginnt der Apostel, ἀγαπητοί, wie 3, 21, in der Freude an den gemeinsamen Segnungen der Kinderschaft bei Gott, indem ihm daran liegt, die, welche von Gott geliebt sind, zur Bruderliebe zu reizen und zu mahnen. — **Glaube nicht jedem Geiste.** Wie 2, 18—28 kommt der Apostel auch in diesem Abschnitt auf die Irrlehrer. Die dem Namen des Sohnes Gottes glauben sollten (3, 23) in Kraft des Heiligen Geistes (3, 24), der ihnen gegeben ist und ihrem Geiste Zeugnis gibt, daß sie Gottes Kinder sind (vergl. Röm. 8, 16), sollen nicht jedem Geiste glauben. Es handelt sich um eine Mehrheit, Vielheit von Geistern (πάντι πνεύματι), nicht um einen Dual, sondern um einen Plural. Deshalb müssen die Geister der Menschen, denen der Geist Zeugnis gibt, verstanden werden. (Ähnlich Haupt.) Jeder Menschengeist hat seine Eigentümlichkeit, seine besonderen Gaben und Anschauungen, seine Rede-weise, die der befeelende, treibende Geist nicht verändert oder uniformiert. Mancher könnte unseren Beifall, unsere Teilnahme und Aufmerksamkeit gewinnen, der doch nicht durch den Geist Gottes bestimmt ist. Daher die

Warnung, der um der Wichtigkeit willen gleich die Ermahnung beigelegt ist: **Sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind.** Offenbar redet Johannes von einer Pluralität der Geister (τὰ πνεύματα). Statt der hinnehmenden Hingabe, des Beifalls, des assensus (πιστεύειν) fordert Johannes ein δοκιμάζειν, eine vorsichtige Kritik vor dem κατέχειν (1 Thess. 5, 21) und fordert's von allen, wie Paulus Röm. 12, 2; Phil. 1, 10; Eph. 5, 10; 1 Kor. 10, 15; 11, 13, wenn auch einige eine besondere Gabe, Geister zu unterscheiden, haben mögen (1 Kor. 12, 10: διακρίσεις πνευμάτων). Calvin: alloquitur — singulos fideles. Gegen Lorinus: non omnium est probare; unum oportet in ecclesia summum iudicem quaestionum de fide moribusque; is est sine dubio Pontifex Maximus. Wie falsch das ist, lehrt auch sowohl das Ziel der Prüfung, das jeder kennen muß: εἰ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν, ob sie von Gott herkommen, stammen, ausgehen, als der Maßstab der Prüfung, den jeder haben soll und kann: das Bekenntnis von Jesu Christo im Fleisch gekommen (B. 2) und die zur Prüfung drängende Gefahr, die an jeden einzelnen herankommt und zur Entscheidung drängt: **Weil viele Lügenpropheten in die Welt ausgegangen sind.** Die ψευδοπροφήται entsprechen den ἀντιχριστοῖς (2, 18). Vergl. Matth. 7, 15;

¹⁾ B. 2: ἐληλυθότα mit Cod. Sinait. A. C. K. L. B. und Theodoret lesen: ἐληλυθέναι, Vulgata: venisse (dem latein. Sprachgebrauch entsprechend).

²⁾ B. 3: Neben ὁ μὴ ὁμολογεῖ findet sich bei den Griechen die Variante ὁ λῦει, bei den Lateinern Tertullian (adv. Marc. 5, 16: praecursores Antichristi negantes Christum in carne venisse, et solventes Jesum), Augustin (qui solvit Christum), und ebenso liest der latein. Interpret des Origenes. Wiederholt wird davon geredet, daß das λῦει von Kegern ausgemerzt sei (Socrates h. e. 7, 32: περιέλιον; Fulbert und Hincmar: eraserunt). Bengel bemerkt treffend von diesem λῦει: humanam potius artem, quam apostolicam redolet sapientiam. Es ist dogmatischer terminus technicus zur Bezeichnung des die Verbindung der Gottheit und Menschheit in Jesu Christo auflösenden Nestorianismus. —

³⁾ B. 3: τὸν Ἰησοῦν haben A. B. Statt dessen haben Cod. Sinait. K. L. (τὸν) Ἰησοῦν Χριστόν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, nur daß L. noch den Artikel und Cod. Sinait. Κύριον statt χριστόν gibt. Beide Lesarten, die kurze: τὸν Ἰησοῦν, und die dem B. 2 entsprechende volle sind gut bezeugt, und es kann ebensowohl jene als diese für ursprünglich gelten, indem die vollere ebenso leicht in jene abkürzte als diese für verkürzt, als die abkürzte in die vollere hat erweitert werden können; die Entscheidung ist schwer. Doch erscheint die kürzere als lectio difficilior. —

⁴⁾ B. 6: ὅς οὐκ ἐστίν — οὐκ ἀκούει ἡμῶν fehlt bei A. L.

⁵⁾ B. 6: ἐκ τούτου mit Cod. Sinait. B. K. L. wichtig wegen 3, 24: ἐκ τοῦ πνεύματος.

24, 11. 24 (wo auch *ψευδόχριστοι*) 2 Petr. 2, 1 (wo *ψευδοδιδάσκαλοι* mit den alttestamentlichen *ψευδοπροφήται* parallelisiert sind). Der Begriff der Weissagung eines Zukünftigen ist hier ebenjowenig als überhaupt das Hauptmoment des Propheten; er hat den Namen von *πρόφηται*, weil er hinter sich den ihn inspirierenden Geist hat, dessen Gedanken er ausredet, bekannt macht. Der Prophet ist bestimmt zu unterscheiden von dem verborgenen, ihn bestimmenden *πνεῦμα*, der wahre Prophet ist *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενος* (2 Petr. 1, 21); dieses *πνεῦμα δυνάμεις ὑψίστου* (Luk. 1, 35). Der Punkt, wo es sich mit dem Propheten verbindet, ist des Propheten *πνεῦμα*, das als zu bestimmendes Organ, durch welches hin das *πνεῦμα ἁγιον* wirkt, von diesem bestimmt zu unterscheiden ist; denn dieses ist Quelle und Prinzip der Offenbarung, dringt in das *πνεῦμα* des Propheten, regt ihn an, teilt ihm mit, beseelt und treibt ihn, und es wird so des Propheten *πνεῦμα* ein *πνεῦμα ἐκ τοῦ Θεοῦ*, aber ohne daß dadurch die besonderen Eigentümlichkeiten des Prophetengeistes vermischt oder aufgehoben würden, weder in Bezug auf sein Temperament, noch in Bezug auf Redeweise, noch in Bezug auf Begabung für einzelne Verhältnisse der geistigen wie der materiellen Welt. Daher so viele *πνεύματα* als *προφήται*, trotz der Einheit des wirksamen Prinzips, des *πνεῦμα*, das sie bestimmt. Aber neben dem *πνεῦμα ἁγιον*, *πνεῦμα τῆς ἀληθείας*, gibt's ein *πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου* (B. 3), *τῆς πλάνης* (B. 6); das die *ψευδοπροφήτας* macht, deren Geist nicht zu glauben ist. Unter dem *πνεῦμα*, den *πνεύματα* sind nicht ohne weiteres *ψευδοπροφήται* zu verstehen (Calvin, Lücke, de Wette u. a.), auch nicht *sensus hominis aliquo modo inspiratus* (Sozin), noch *doctrina* (Episcopius), noch das den Menschen beseelende übermenschliche Prinzip (Griechen, Augustin, Luth., Spener, Bengel [spiritui, quo doctor aliquis agitur], Reander, Düsterdieck u. a.). Vergl. Luther. — Zu *ἐξελθόντων εἰς τὸν κόσμον* vergleicht Düsterdieck treffend *γεγόναιον* 2, 18. Nach *ἐκ τοῦ Θεοῦ* ist hier an die Sendung, die Missionsthätigkeit zu denken, die bei den Lügenpropheten ein Nachäffen der Apostel und Propheten ist; sie kommen her, gehen aus von dem, der sie zu Propheten macht; wie Nothe meint: aus der überirdischen, dämonischen Geisterwelt; ähnlich Haupt. Vergl. Joh. 8, 42; 13, 3; 16, 27 f.; cl. 17, 18; Matth. 13, 49. Es ist also nicht = in publicum prodire (Calov), publice se ostendere (Grotius), ähnlich Lücke u. a., wie Matth.

13, 3; 26, 55; Mark. 1, 35; 8, 11; Apostelg. 7, 7, auch nicht *ex apostolis et eorum ecclesia*, wie 2, 19 mit S. Schmidt, oder mit Bengel: *ex sedibus suis* (2 Joh. 7). Zu *εἰς τὸν κόσμον* vergl. Joh. 6, 14; 10, 36 (Zelf). Sie kommen in die Welt, die zu erlösen Christus gesandt ist, die Ihm gehört, um sie zu verderben mit ihren *αἰρέσεις ἀπωλείας* (2 Petr. 2, 1).

2. Der Maßstab der Prüfung. B. 2. 3. **Daran erkennet den Geist Gottes.** Hier weist *ἐν τούτῳ* offenbar auf den folgenden Satz und *γινώσχετε* ist nicht Indikativ sondern, wie *πιστεύετε, δοκιμάζετε* B. 1, Imperativ. Daß unter *τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ* der Heilige Geist zu verstehen sei, ergibt sich aus dem Ausdruck selber, wie aus dem Gegensatz *τὸ τοῦ ἀντιχρίστου* (B. 3); es ist also nicht die Rede von einem loquens de spiritualibus ex inspiratione divina (Lyra). Daß aber der in dem Prophetengeiste wirksame Gottesgeist zu denken ist, lehrt das Folgende: **Jeder Geist, der Jesum Christum in das Fleisch gekommen bekennet, ist aus Gott.** *Ὁμολογεῖν* ist das mündliche Bekennen einer Lehrwahrheit (vergl. 2 Joh. 7, 9b), wie 2, 23 (Düsterdieck, Luther u. a.), ein Bekennen mit dem Munde aus dem Glauben des Herzens im Triebe des innewohnenden Geistes Gottes, wie Röm. 10, 9, 10; das Bekennen mit dem einem Christen entsprechenden Wandel ist zunächst nicht indiziert (Griechen, Augustin [gegen die Donatisten, denen er Verleugnung Christi in Lieblosigkeit vorwirft], Beda). Richtig sagt Haupt, daß die *πίστις* als ein Akt des innersten Lebens, keinem sichtbar ist und nicht als ein Kennzeichen für Menschenurteil genommen werden kann. — Das Objekt des Bekenntnisses: *Ἰησοῦν χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα*. Die Form ist die eines substantivischen Objektives, daher das Partizip festzuhalten und nicht zu übersetzen, als stehe der Infinitiv: daß Jesus Christus im Fleisch gekommen sei; es ist das kein Prädikativsatz, sondern attributiv ist *ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα* beigelegt; das Bekannte ist im Affektiv beigelegt. Die Namen sind nach ihrer eigentlichen Bedeutung 2, 22 gefaßt; hier stehen sie wie 1, 3 nebeneinander und sind nicht nach 2, 22 zu trennen, so daß es hieße: Jesum den Christ, der im Fleisch gekommen ist; so falsch Luther in seinen Scholien, dazu neigt auch Luther. Ebenso ist *ἐν σαρκὶ* festzuhalten und nicht gleich *εἰς σάρκα* zu nehmen, wie Augustin, Luther, Calvin, Piscator, Sander u. a. wollen; es bezeichnet *ἐν σαρκὶ* die Existenzform, in welcher er erschien und kam; es ist auch kein Grund hier, eine bei Griechen, welche mit Zeitwörtern der

Bewegung *ἐν* verbinden, um das Resultat, die Ruhe, zu markieren (vergl. Winer, 7. Aufl. S. 385), häufige Prägung anzunehmen, als sei Er ins Fleisch gekommen, um im Fleische zu bleiben und zu wirken; so S. Schmidt u. a. Jesus Christus kam im Fleische von Seiner Geburt an, nachdem Er *σαρξ ἐγένετο*, und *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* (Joh. 1, 14). Vergl. 1, 1 ff. Die *conversatio in carne*, inter homines, in vera natura humana, nicht die *incarnatio*, welche als Übergang vorausgesetzt wird, ist hier zu verstehen; auch ist nicht beschränkend an innumera mala und ipsa cruenta mors zu denken, wie Sozin meint, der sich verfehlt auf Ebr. 2, 14; 5, 7 beruft, und Grotius, der auf einen Hebraismus zurückgreift. — *Ἐοχθεσθαι* wird zwar öfters vom Auftreten der Lehrer gebraucht, aber entweder steht dann *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* Matth. 24, 5, oder *ἐν τῷ ὀνόματι*, wie Joh. 5, 43, oder *ἐκ μαρτυριῶν* Joh. 1, 7, oder Subjektbezeichnung, wie *ἐμπαῖται* 2 Petr. 3, 3, oder ein Zusatz wie *καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέροι* 2 Joh. 10, oder wie Matth. 11, 18 vom Johannes *μήτε ἐσθίων μήτε πίνων*, und Matth. 17, 11 vom Elias *καὶ ἀποκαταστήσει πάντα* dabei, so daß stets der Kontext entweder das Auftreten des Lehrers markiert, oder bestimmt angibt, daß er eben nicht als Lehrer, gerade in seinem Lehrerberufe zu denken ist. Man wird auch hier nicht an das Lehr- oder Prophetenamt ausschließlich zu denken haben, das mit *ἐν σαρκί* in keiner Weise indiziert ist. Zu beachten aber ist das *Tempus*: hier steht das part. perfecti *ἐληλυθότα*, während 5, 6 das part. aor. *ὁ ἐλθὼν*, und 2 Joh. 7 das part. praes. *ἐρχόμενον* steht; das Präsens markiert das Faktum, das nicht eine einzelne Thatsache ist, in einem Momente, wie die Geburt, sondern einen längeren Verlauf hat, dem man zuschauen kann, und stellt dieses in zeitloser Form dar; der Aorist bezeichnet eine Thatsache rein historisch, das Perfect die zwar historisch vollendete, aber gegenwärtig fortwirkende Thatsache (Winer, 7. Aufl. S. 254). So enthält dieses Bekenntnis die Grundwahrheit des Evangeliums; in *χριστόν* und *ἐν σαρκί ἐληλυθότα* ist die Würde und Existenz des Sohnes Gottes angedeutet und dessen Menschheit nachdrücklich als wirklich angenommene und historische Thatsache für alle Zeit hervorgehoben, so nämlich, daß man an Seiner Menschheit nicht Anstoß und daher keinen Grund nehmen kann, Er könne nicht Gott von Art sein. Der Satz spricht also mehr für die Gottheit Jesu, als für Seine Menschheit. Bengel bemerkt treffend: in carne, est ergo Ipse aliquid

praeter carnem, haereses veritatem carnis Jesu Christi negantes praesupponunt et eo ipso confirmant deitatem ejus, quippe cum qua non poterant conciliari carnem, tanquam ea dignam. — B. 3: **Und jeder Geist, der den Jesus nicht bekennet, ist nicht aus Gott.** Mit *τὸν Ἰησοῦν* wird das B. 2 Gesagte: *χριστόν ἐν σαρκί ἐληλυθότα* zusammengefaßt; es ist eben der historische Christus, kein anderer. *Ὁ μὴ ὁμολογεῖ* ist = wenn er nicht bekennet, während *ὁ οὐχ ὁμολογεῖ* sein würde: welcher nicht bekennet. Daraus ist ersichtlich, daß Johannes nicht sowohl bestimmte Personen, als vielmehr nur bestimmte Lehren im Gedankten hat. Winer, 7. Aufl. 441, 447. — **Und dieser ist der des Widerchrist's, von dem ihr gehört habt, daß er kommt, und er ist jetzt schon in der Welt.** *Τοῦτο* weist auf *πνεῦμα*, nicht auf *ὁμολογεῖν*, und *τὸ τοῦ ἀντιχριστοῦ* ist das (*πνεῦμα*) des Antichrist's; denn *τό* setzt ein Substantiv voraus oder bildet einen Substantivbegriff; wäre es, wie Walla, Episcopus, auch Huther, Jelf u. a. wollen: proprium antichristi, Sache des Widerchrist's, so würde *τοῦτο* nicht auf *πνεῦμα*, sondern auf *ὁμολογεῖν* zurückweisen (cf. Weiß, Apokalypst. Stud. Stud. und Krit. 1869. I. S. 53: in einer die Fundamente des christl. Glaubens untergrabenden Irrlehre sieht Joh. den Antichrist); allein das ist künstlicher und *τὸ* vor *τοῦ ἀντιχριστοῦ* wäre überflüssig. Die v. Huther angeführten Stellen Matth. 21, 21; 1 Kor. 10, 24; 2 Petr. 2, 22; Jak. 4, 14 sind etwas anderer Art, indem es da gilt, einen substantivischen Begriff *τὸ τῆς σαρκῆς*, *τὸ ἐαυτοῦ τὸ τῆς παροικίας*, *τὸ τῆς αἰσίου* zu bilden, während hier der Genitiv allein ausreichend gewesen wäre. Zugleich bildet dieser Satz eine Instanz dafür, daß die Widerchristen, nämlich jeder, der als solcher auftritt, nicht *πρόδρομος* des wirklichen Widerchrist's, sondern vielmehr Versuche desselben, durchzubrechen, sind. Mit *ἀρχάετε* wird nicht auf das geschriebene Wort 2, 18, wo bereits *ἤκούσατε* steht, sondern auf früheren mündlichen Unterricht hingewiesen. Der letzte Satz: *καὶ ἔν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη*, welcher nachdrücklich hervorhebt, daß bereits jetzt in der Gegenwart der Geist des Antichrist's in den Antichristen sein Wesen treibt, hängt nicht von *ὁ ἀρχάετε* ab, sondern ist koordiniert dem *καὶ τοῦτο ἐστὶν τὸ τοῦ ἀντιχριστοῦ*. Vergl. 2, 18.

3. Tröstliche Stärkung und Sicherung wider die Lügenpropheten. B. 4 bis 6. **Ihr seid aus Gott, Kindlein.** Der Apostel bewegt, in liebeichem Vertrauen (*τενία*), daß sie alle in der Grundwahrheit

stehen und Kinder Gottes sind (3, 1. 2. 13. 14), stellt ihnen andringend (ἑμεῖς wie 2, 24. 27 mit Nachdruck vorangestellt) vor, was ihnen gegeben ist: ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστὲ, entsprechend dem Grundgedanken 2, 29 und dem Kontexte: es gilt zu prüfen, εἰ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν (B. 1), und der Jesum nicht Bekennende ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν (B. 2), der Jesum nicht Bekennende ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἐστίν (B. 3). — **Und habe sie besiegt.** Αἰτούς sind die ψευδοπροφήτας (B. 1), in denen τὸ πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου wirksam, mit ihrem πνεῦμα verbunden. Also nicht: antichristum et mundum (Erasmus); falsch hat die Vulgata: eum, das Tyra: mundum, devincendo concupiscentiam, andere Katholische: antichristum, oder spiritum antichristi in antichristis deuteten. Das Perfekt νενίκηκατε ist wie 2, 13. 14, wo τὸν πονηρὸν der Besiegte ist. Dort ist's der Sieg innerhalb der eignen Persönlichkeit, hier nicht bloß in dem Herzen, auch im Leben, auf dem Gebiete des Gemeindelebens, der Kirche; dort über den Satan selbst, hier über dessen Lügenpropheten. Aber ein faktisch gewonnener Sieg ist's, und zwar ein Sieg, der fortbauert, wenn auch noch Kämpfe folgen; eben durch diese Kämpfe hin zieht sich der bereits errungene, entscheidende Sieg: ihr habt gesiegt! ihr habt's! an eurer Treue sind sie mit ihren Verführungskünsten und Versuchungen zu schanden geworden (Ebrard). Vergl. Joh. 16, 33. Es ist das Perfekt nicht propter futuritionis certitudinem (Episcopus), noch = potestatis superare (Rosenmüller). Ungenau Calvin: in media pugna jam extra periculum sunt, quia futuri sunt superiores. — Der Grund des Siegs und Siegens liegt zwar in, aber doch über ihnen: **Weil der in euch größer ist, als der in der Welt.** Ὁ ἐν ὑμῖν ist der, aus dem sie sind, der in ihnen bleibt (3, 24; 4, 1. 2), also ὁ Θεὸς (die Griechen, Calvin, Bengel, de Wette, Sander, Düsterdieck, Luther); dafür spricht auch der Gegensatz. An Christus denken Augustin, Grotius u. Ὁ ἐν τῷ κόσμῳ — ὁ διάβολος, ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων (i. z. 3, 8 S. 101), dessen τέκνα die Antichristen sind, 3, 10a. Gott ist nicht bloß größer als unser Herz (3, 20), auch größer als der Satan, als alles (Joh. 10, 29; 2 Kor. 2, 14); Ihm gehört alles, 1 Kor. 15, 57; 3, 23. — B. 5: Der Gegensatz nach Wesen, Wirken und Erfolg: **Sie sind aus der Welt.** Αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου, quatenus Satanas est ejus princeps (Calvin), also nicht ἐξ ἡμῶν (2, 19). Vergl. Joh. 8, 23. 44. Es handelt sich also nicht bloß um weltliche Lüfte und fleischliche Begierden, sondern um den

Lebensgrund, der die Lebensäußerung bestimmt (διὰ τοῦτο): **Deshalb reden sie aus der Welt, und die Welt hört auf sie.** Von ihrem Sein aus der Welt ist ihr Reden mit dem Gehalt und dem Erfolg bei der Welt bedingt. Auch das λαλεῖν ἐκ τοῦ κόσμου greift tief: ex mundi vita ac sensu sermones suos promere (Bengel). Treffend unterscheidet's Luther von ἐκ τῆς γῆς λαλεῖν (Joh. 3, 31), indem er bemerkt, ἡ γῆ sei kein ethischer Begriff, wie ὁ κόσμος. So richtig die einzelnen Momente sind, welche Dekumenius (κατὰ τὰς σαρκίαις ἐκδημίας), Scholiasten (ἐκ τῆς πονηρᾶς αὐτῶν γνώμης), Luther (ea quae mundus intelligit ac probat), Grotius (dogmata illorum = illorum affectus) u. a. angeben, so sind's immer nur einzelne Momente, nicht das Ganze. Der Beifall und die Zustimmung der Welt ist nach dem Grundsatz τῷ γὰρ ὁμοίον τὸ ὅμοιον προστάζει eben ein Beweis wider sie. Vergl. Joh. 8, 37. 43. 47; 18, 37. Mit dem αὐτῶν ἀκούει wird mehr das aufmerksame Zuhören mit innerem Wohlgefallen bezeichnet, während ἀκούειν τινά das Hören ohne eine Bestimmung der Teilnahme des Hörenden im allgemeinen notiert. — B. 6: Schlussfolge und Abschluss: **Wir sind aus Gott.** Nahe hinzugefügter Gegensatz gegen die Lügenpropheten, ohne δέ. Es latitirt nach dem Vorbergehenden der Doppelgedanke, der unausgesprochen bleibt: διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ Θεοῦ λαλοῦμεν καὶ ἑμεῖς ἡμῶν ἀκούετε. Der letztere aber ist indiziert in dem ὁ γνώσκων τὸν Θεὸν ἀκούει ἡμῶν. Demnach schließt sich nicht der Apostel mit der Gemeinde (ἑμεῖς), sondern mit den Aposteln und Lehrern in der Gemeinde zu dem ἡμεῖς zusammen, im Gegensatz zu den αὐτοῖς (B. 5), den ψευδοπροφήται (B. 1). So die meisten Ausleger gegen Calvin, Spener, Lücke u. a. **Wer Gott erkennt, hört auf uns, wer nicht aus Gott ist, hört auf uns nicht.** Der Gegensatz ὁ γνώσκων τὸν Θεὸν und ὅς οὐκ ἐστίν ἐκ τοῦ Θεοῦ nötig, nach der bekannnten Art beim ersten Glied das ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι als Voraussetzung, bei dem zweiten γνώσκων τὸν Θεὸν als Folge dazu zu nehmen. Demnach ist ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι nicht anders zu nehmen hier als B. 1 bis 4, und gemäß dem Gegensatz B. 5. Es ist also nicht ein allgemeiner, unbestimmter Trieb und Zug zu Gott (gegen Lücke, Keander), sondern der Gnadenstand der Kinder Gottes und ihr Verständnis wie ihr Verhalten dem Worte Gottes gegenüber, das gepredigt ist. Es ist gar nichts davon gesagt, wie sie in diesen Stand gekommen sind, es handelt sich auch nicht um einen Prädeterminismus, wie

Silgenfeld, oder einen Prädestinarianismus, wie Calvin annimmt; man weiß ja aus 2, 2: 4, 14 vergl. Joh. 3, 16; 1, 10 ff. 29, daß alle in die Kindschaft eintreten sollen und können. — **Daraus erkennen wir den Geist der Wahrheit und den Geist des Betrugs.** *Ἐκ τούτου* weist auf das Hören, aber da es sich um Prüfung der Geister handelt, welche lehren, ist das Hören auf die Lügenpropheten und das Hören auf die Apostel und die Diener am Gottesworte zu verstehen. Daher ist nicht an das B. 2. 3 genannte Kriterium zu denken, wie die Römischen, Calvin, Hunnius, Calov, Neander wollen, obwohl der Inhalt des Gehörten mit jenem Kriterium zu messen ist. In dem *γινώσκουεν* schließt Johannes die Apostel und die Gemeinde zusammen. Zu *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας* vergl. Joh. 14, 17; 15, 26; 16, 13, woraus sich ergibt, daß der Genitiv angibt, was der Geist gibt, bezeugt, wozu er hilft, wozu er leitet; es ist der von Gott ausgehende Geist, der die Wahrheit dem Menschen vermittelt, die recht eigentlich Ihm eigen, Sein Eigentum ist. Ebenso ist Verführung und Verwirrung das Eigne und Eigentümliche des *τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης*, des vom Teufel ausgehenden Geistes, welcher verführt, betrügt (1, 8; 2, 26; 2 Joh. 7; 1 Tim. 4, 1; 1 Thess. 2, 3; 2 Thess. 2, 11). Dieser ist gewiß in Dem, auf den die Welt, und jener in Dem, auf den Gottes Kinder hören.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Das Subjekt der Prüfung. Das *δοκιμάζειν* kommt hier, wie bei Paulus (s. oben zu B. 1), und der Herr selbst Matth. 7, 15. 16 fordert, der Gemeinde zu. Der Satz der Römischen: *ecclesia in suis praelatis est iudex controversiarum*, ist nicht richtig; sie beschränken auf *ecclesia repraesentans* und zwar in ihrer Spitze, was allen Gläubigen vom Herrn der Kirche und Seinen Aposteln gesagt ist. Freilich beschränkt der Apostel dieses Recht und diese Pflicht der Prüfung nur auf das zum Seelenheil Notwendige. Darüber soll und kann jeder Christ, wenn's not thut, die Prüfung anstellen. Das hat in epochemachender Weise Frank in seinem System der christl. Gewisheit gezeigt. Ähnliche Bestrebung bei Löbe, „das innere Leben“ und „alte Wahrheit in neuere Gestalt.“

2. Das Objekt der Prüfung. Das zum Heil Notwendige, wesentlich Christliche ist das gläubige Bekenntnis zu dem Gottheit und Menschheit in Einem vereinigenden Jesus Christus, zu dem historischen Christus. Natürlich

erfaßt Johannes das *ὁμολογεῖν* als Sache des ganzen Christen, nicht bloß des Menschenmundes ohne das Herz; er denkt ja an die *πνεύματα*, setzt den Gegensatz *μὴ ὁμολογεῖν*, und verfährt stets kontemplativ. Sonst würde ja für den wahren Jünger Jesu dasselbe Bekenntnis wie bei den Dämonen (Luk. 4, 41; Matth. 8, 29) als Kennzeichen aufgestellt; also gilt nicht der Inhalt des Bekenntnisses an sich, sondern die innere Stellung des Menschen zu diesem Inhalt, wie ja auch der Herr solche, welche *κρίοι, κρίοι* zu Ihm sagen werden, *οἱ ἐροῦντο ἡμεῖς τὴν ἀνομίαν* nennen will (Matth. 7, 21—23). Vergl. Harleß Ethik § 39**, 6. Aufl. S. 400.

3. Die Spitze. Als Gegensatz ist nach dem johanneischen Ausdruck überhaupt gnostischer, das Historische umdeutender spiritualisierender Irrtum zu denken. Es ist nicht bloß und nicht zunächst der doketische Irrtum getroffen, der an der Leiblichkeit insbesondere sich ärgert, als sei diese unfähig, göttliches Wesen in sich, als dem Werkzeuge, dem Organon zu haben, sondern zugleich der ebionitische Irrtum, der nicht fassen kann oder will, daß Gottes Sohn vom Vater herab- und in die Menschheit, die volle, hereingekommen sei und in ihr gewirkt habe. Mit *σῶς* ist ja nicht bloß der menschliche Leib, mit Ausschluß der menschlichen *ψυχῆ*, des menschlichen *νοῦς* und menschlichen Willens oder Selbstbewußtseins, bezeichnet; das könnte die Präposition *ἐν* nicht zu Wege bringen. Sondern das menschliche Wesen, die Menschheit, ist gemeint, in welcher der Eingeborne vom Vater zu uns gekommen, unter uns gewohnt, gewirkt und gelitten hat; diese ist als die Art und Weise gefaßt, wie Er erschienen ist in der Welt. Vergl. Hofmann, Schriftbeweis 2, 1, S. 76 f. Frank, System der christlichen Wahrheit II. S. 91 ff.

4. Unabhängigkeit, Selbstherrlichkeit und völlige innerliche Selbständigkeit schreibt Johannes dem Menschen nicht zu auf dem Gebiete des geistlichen Lebens: entweder Gottes oder des Satans Geist bestimmt den Menscheng Geist und bedingt dessen Anschauungen, Neigungen, Erkennnis und Heden wie Verhalten. Hinter dem *πνεῦμα* des Menschen steht das dirigierende, bestimmende, wirksame, erfüllende *πνεῦμα*, welches durch jenes, mit demselben verbunden, hinwirkt in die Welt, die Menschen hinein.

5. Ebenjowenig aber ist irgend eine unbedingte Disposition des gefallenen Menscheng Geistes für Gottes Geist oder den Satan vorausgesetzt, als Gottesgeist und Satansgeist koordiniert gedacht oder zu denken sind. Vielmehr ist in dem Sieg, von dem der Apostel

(B. 4, vergl. 2, 13. 14; 5, 4. 5) singt und sagt, die Übermacht des Gottesgeistes über den Satan ausgesprochen und die Monarchie Gottes zugleich mit der Feindschaft des Satans indiziert, damit aber zugleich darauf hingewiesen, daß, obwohl von Gott oder Teufel die Menschen sich beherrschen lassen, alle Gottes sein sollten und werden könnten, aber nicht ohne ernstlichen Kampf.

6. Der Apostel hat das Bestehen und den Besitz der Kindschaft bei Gott im Auge (*εἶναι ἐκ τοῦ Θεοῦ* = *γεννηθῆναι ἐκ τοῦ Θεοῦ*), wie daraus zu ersehen ist, daß er die Merkmale, daran dieses Verhältnis zu erkennen ist, angibt; es ist also keine Rede vom Ursprung, Beginn des aus Gott Seins, davon, wie man dazu kommt. Ebenso ist's Ev. 18, 36. 37 und auch 8, 43—47, wie aus B. 30: πολλοὶ ἐπιστεύσαν εἰς αὐτὸν, und 31: ἐὰν μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ sich ergibt. Nur ist der Kindes- oder Gnadenstand des Glaubens Joh. 8 eben ein junger, erst begonnener, während vor Pilatus es sich um das gläubige Volk in Seinem Reiche, unter Seiner Herrschaft, wie hier handelt. Der Gnaden- oder Kindesstand der Gläubigen wird, wenn auch als ein immer mehr der Vollendung, der Erbschaft selbst zuzuführender, doch von Anfang an als ein voller zu denken sein, nach des Johannes Vorstellung. Ist doch auch ein Säugling ein voller Mensch, ein vernünftig Wesen, wenn auch nur dem Keime nach, noch kein Mann, noch nicht in vollendeter Entfaltung der in ihn gelegten Kräfte und Gaben. Aber die Lebensmacht, die uns befähigt, die Versuchung zur Irrlehre zu überwinden, ist mit dem Sein aus Gott gesetzt. Dieses Sein aus Gott ist mit der Gottesgemeinschaft gegeben, welche die Erkenntnis Christi des Organs der vollendeten Gottesoffenbarung voraussetzt. Wer aus Gott ist, hat daher wahrhaftig die Macht, Gabe und Aufgabe, die Irrlehre zu überwinden, welche jede Erkenntnis Christi verleugnet.

Homiletische Andeutungen.

Das Gebot: Prüfet! 1) Die Veranlassung (B. 1: viele Lügenpropheten); 2) die Wichtigkeit (B. 1: ob sie aus Gott sind); 3) die Schwierigkeit (B. 1: die Geister), 4) das Recht (B. 4: ihr seid aus Gott); 5) der Maßstab (B. 1. 3: das Bekenntnis und der Widerspruch. Vergl. B. 6). — Fürchte dich nicht vor der Majorität der Stimmen, sondern vor der Majestät der Wahrheit aus Gott; nur diese nicht verlezt! jene kann und soll in Sachen ewiger Wahrheit und ewigen Lebens nichts gelten. — Nicht aus der Masse kommt die Wahrheit, sondern von Einem, mit dem du stim-

men, dem du zustimmen sollst; kommt sie aber auch nur von Einem, ist sie doch für alle, und soll an und in die Masse durch Predigt, Zeugnis und Bekenntnis gebracht werden. — Du hast jeden als Christ und Bruder anzusehen, der im Glauben an dem Heiland hängt, wie keckerisch auch die Sekte sein mag, zu der er sich hält. — Gemeinschaften und Christen werden unvollkommener, jene zu Sekten, diese engherzig, je unverhältnismäßiger sie ein Moment der Wahrheit auszuarbeiten und darzustellen streben, außer dem Einem: gläubiges und lebensvolles Bekenntnis zu Christo. Du darfst nicht einmal das Gebiet der Schöpfung mit ihren Ordnungen in den Hintergrund drängen vor der Erlösung und ihrer Herrlichkeit; ist doch Christus auch Schöpfer der Welt. — Es handelt sich um Verfolgung des Siegs, um den ewigen Frieden für ewige Zeiten zu gewinnen und zu erhalten. — Die Grundwahrheit ist einfach und der Einfalt des Herzens stets klar. — Womit du vertraut bist, dafür hast du Verständnis, dazu hast du Lust; wem du anhängst, das hängt dir an; worin du lebst, das lebt in dir; wofür du und wovon du sprichst, das spricht aus dir. — Entweder — oder: Gottes Prophet oder Lügenprophet, aus Gott oder aus der Welt, von Gottes Geist oder dem Geist des Antichrists getrieben, vom Geist der Wahrheit oder dem Geist des Betrugs; ein Mittleres, Drittes gibt's nicht; den Schwerpunkt in dir magst weder du selbst, noch deiner Nächsten einer klar erkennen, du aber hast ihn und Einer, der jetzt Heiland, später Richter ist, weiß ihn und wird's offenbar machen in vorbereitenden Gerichten hier, dort im Gericht der Entscheidung. — Starke: Traue, schaue, wem? Es gilt nicht Hab und Gut, sondern Seele und Seligkeit. Wer klug ist, forschet nach und fällt nicht zu mit einem unbesonnenen Kredit. — Lügengeist, du sagst: die christliche Religion beruhe auf Leichtgläubigkeit! Grobe Lügen! Den Glauben erfordert, aber Leichtgläubigkeit verwirft sie. — Aufrichtigen, erfahrenen und rechtschaffenen Lehrern muß man wohl glauben, doch so, daß man auf Gott, den Urheber der Weisheit, die sie verkündigen, einzig und allein sehe und in Ihm ruhe. — Lehrer müssen willig ihre Lehre anderer, auch ihrer eignen Zuhörer Prüfung unterwerfen und also diese nicht allein nicht davon abhalten, sondern sie vielmehr dazu anhalten und von sich auf Gott und Seinen Geist weisen; sonst machen sie keine rechtschaffenen Christen, sondern sich selbst verdächtig. — Die Obrigkeit allein hat nicht Macht, bloß nach ihrem Gefallen Lehrer zu erwählen, sondern es muß mit Wissen und Willen der ganzen Gemeinde geschehen; denn Gott hat dieser auch Macht und Gewalt gegeben, die Geister zu prüfen. — Was Christi Person, Amt, Lehre und Herrlichkeit verbunkelt und verleinert mit Worten und Werken, das ist keckerisch. — Gleich und gleich gesellet sich; die Welt hat das Ihre lieb; die aber von der Welt ausgegangen sind, hasset sie. — Rieger: Glauben ist etwas Großes und eine Ehre, die Gott allein gebührt. — Man mag auf die vorigen Zeiten unter dem Volke Gottes (2 Petr. 2, 1), oder auf die Zeiten der Apostel, oder in

die gesegneten Tage der Kirchenreformation zurückgehen, so trifft man überall viel Geschäft vom Geist des Irrtums neben dem Geist der Wahrheit an. — Heubner: Der christliche Prüfungsgeist ist mit dem Glauben eng verbunden. Der Glaube ist nicht Leichtgläubigkeit. — Es ist Pflicht aller Christen, also auch für Laien. — Alles Widerchristentum frönt dem Weltgeist. Es schmeichelt, wenn auch nicht der schlaffen Moral, doch der Eitelkeit, dem Eigendünkel der Welt, dem der Glaube an den Getreuzigten lästigt, beschämend ist. — Die falschen Apostel beweisen das Ansehen der wahren Apostel. — Besser: Ob die Lehre eines Propheten den Traubengeschmack vom Weinstock Christi oder den Schlehengeschmack vom Dornbusch des Fleisches und der Vernunft hat,

das kann jeder Katechismusschüler unterscheiden, um sich vorzusehen vor den falschen Propheten. — Nicht um die Stücke der Wahrheit, die sie mit der Kirche gemein haben, sondern um den Irrtum, womit sie dem Bekenntnis der Kirche widersprechen. — Frommüller: Von der Prüfung der Geister. 1) Warum sie nötig? Es sind viele falsche Geister ausgegangen in der Welt, der Geist des Widerchristi ist jetzt schon in der Welt — in der Kirche, Schule, im Haus, Privatleben, im Großen und Kleinen. 2) Welches ihr Endzweck und Ansehen? ob sie aus Gott sind oder nicht. 3) Welches ihre Regel ist? das Bekenntnis. — Wiederbantt: Wer falscher Lehre anheim fällt, leidet am Leben Schaden; denn das Ziel rechter Lehre ist das Leben.

7. Bruderliebe und Gottesliebe in ihrer Beziehung aufeinander auf Grund der Erscheinung Christi.

Kap. 4, 7—21.

Geliebte, laßt uns einander lieben, weil die Liebe aus Gott ist, und jeder, der 7 liebt¹⁾, aus Gott geboren ist und Gott erkennt. *Wer nicht liebt, erkannte Gott nicht²⁾, 8 weil Gott Liebe ist. *Darin ward die Liebe Gottes an uns offenbart, daß Gott Seinen 9 Sohn, den eingebornen, gesandt hat in die Welt, damit wir leben durch Ihn. *Darin 10 besteht die Liebe³⁾: nicht daß wir Gott liebten, sondern, daß Er⁴⁾ uns liebte und sandte⁴⁾ Seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden. *Geliebte, wenn Gott uns also liebte, so 11 müssen auch wir uns einander lieben. *Gott hat keiner je gesehen; wenn wir einander 12 lieben, so bleibt Gott in uns und Seine Liebe ist in uns vollendet⁵⁾. *Daran erkennen 13 wir, daß wir in Ihm bleiben und Er in uns, daß Er uns von Seinem Geiste gegeben hat. *Und wir haben geschaut und bezeugen, daß der Vater den Sohn gesandt hat als 14 Retter der Welt. — *Wer da⁶⁾ bekennet, daß Jesus⁷⁾ ist der Sohn Gottes, in dem 15 bleibt Gott und er in Gott. — *Und wir haben erkannt und geglaubt die Liebe, welche 16 Gott an uns hat; Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott bleibt⁸⁾ in ihm. *Darin ist die Liebe mit uns⁹⁾ vollendet, daß wir Zuversicht haben an 17 dem Tage des Gerichts, weil, wie jener ist, auch wir sind in dieser Welt. *Furcht ist 18 nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe wirft die Furcht hinaus, weil die Furcht Strafe hat; wer sich aber fürchtet, ist nicht vollendet in der Liebe. *Wir lieben Gott¹⁰⁾, 19

1) B. 7: A. fügt τὸν θεόν hinzu.

2) B. 8: ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν fehlt ursprünglich im Cod. Sinait., B. K. L. Später hat eine Hand in den Cod. Sinait. hinzugefügt: ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνωκεν (wofür A. γνώσκει cfr. B. 7).

3) B. 10: τοῦ θεοῦ fügt Cod. Sinait. bei; αὐτός bei den besten Zeugen; A. hat ἐκεῖνος.

4) ibid.: ἀπέστειλεν, wofür Cod. Sinait. ἀπέσταλκεν, wie B. 9. 14.

5) B. 12. Die Wortfolge am Schluß verschieden: ἐν ἡμῖν vor ἐστίν mit Cod. Sinait. B.; bei A. vor τετελεωμένη; bei K. L. nach τετελ. ἐστίν.

6) B. 15: ἄν, wofür B. ἐάν hat.

7) ibid. Zu Ἰησοῦς fügt B. noch χριστός.

8) B. 16: μένει, was mit Cod. Sinait. B. K. L. u. a. beifügen; es hat wohl nach dem gleichen Schluß des vorhergehenden Verses eher weggelassen als hinzugefügt werden können.

9) B. 17. Zu μεθ' ἡμῶν fügt Cod. Sinait. noch ἐν ἡμῖν, wohl ebenso ein Versehen, in Gedanken an B. 12, wie gleich darauf ἐν ἀγάπῃ τῆς κτίσεως ein offener Schreibfehler.

10) B. 19: τὸν θεόν nach ἀγαπῶμεν fügt Cod. Sinait., αὐτόν K. L. bei; A. hat οὖν nach ἡμεῖς.

20 weil Er zuerst uns liebte. *Wenn jemand sagt¹⁾: Ich liebe Gott, und hasset seinen Bruder, der ist ein Lügner; denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er gesehen hat, 21 wie¹⁾ kann er Gott lieben (oder: kann Gott nicht lieben), den er nicht gesehen hat? *Und dieses Gebot haben wir von Ihm, daß, wer Gott liebt, auch seinen Bruder liebe.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Zusammenhang. Der ganze Abschnitt B. 7—21 dringt auf die Bruderliebe, weil Gottes Wesen Liebe ist (B. 8. 16), wie klar in der Sendung und Offenbarung Seines Sohnes vorliegt (9. 10. 11. 14. 15), wir Gottes Liebe erfahren haben und erfahren (B. 10. 11. 19), wie unsere Zuversicht zu Ihm ohne Furcht sich fühlbar macht (B. 17. 18), und wir den Genuß solcher Liebe als Seine Kinder in der Liebe gegen unsere Brüder, Seine Kinder, dankbar und gehorjam beweisen müssen (B. 19—21). Basiert auf dem *γεννηθῆναι ἐκ τοῦ Θεοῦ* (B. 7), fällt diese Mahnung unter den Grundgedanken 2, 29, und schließt an die Warnung vor Irrlehrern an, weil in der Bruderliebe der Glaube an Jesus, in welchem des Vaters Liebe zu uns geoffenbart und an uns gekommen ist, wie die Gemeinschaft des Heiligen Geistes (B. 13), des Geistes der Wahrheit und des Zeugen der Gottesliebe in uns, sich als wahr und lebendig zu bezeugen und zu bewähren hat.

2. Ermahnung zur Bruderliebe und deren Begründung im Wesen Gottes. B. 7. 9. **Geliebte, laßt uns einander lieben.** *ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν* hat großen Nachdruck: geliebt sollen wir lieben; im Genuß der Liebe ist und darf man sein nicht ohne Liebe; die Mahnung ist durch *ἀλλήλους* auf Bruderliebe zu beschränken, nicht allgemeine Menschenliebe zu verstehen. **Weil die Liebe aus Gott ist und jeder, der liebt, aus Gott geboren ist und Gott erkennet.** Mit *ὅτι* ist die Begründung der voranstehenden Mahnung indiziert. Der Beweis wird geführt aus einem allgemeinen Wahrheitsatz: *omnis amor ex deo est* (Wengel), *originem habet a deo* (Calov). Dieser Gedanke, durch *ἐκ* insbesondere gestützt, darf nicht abgeschwächt werden in: *caritas res divina, maxime laudabilis* (Sozin, Episcopiüs), *deo maxime placet* (Grotius), die Liebe ist göttlicher Art (*de Wette*), *deus caritatis auctor est, quatenus nobis mutuae caritatis causas abunde suppeditat* (Schlichting). Auch ist weder mit

A. *τὸν Θεόν* beizufügen, noch mit S. Schmidt, Lücke u. a. „den Bruder“ zu supplizieren. — Weil nun die Liebe und das Leben aus Gott ist, stammt, so erweist sich, daß einer aus Gott geboren ist, daran, daß er nun auch liebt; er muß ja teil haben an dem, was in Gott ist und von Ihm herkommt. Die Geburt aus Gott ist hier wieder durch das Perfekt (*γεννηται*) neben dem Präsens (*ἀγαπῶν*) als die vorausgehende Thatsache, als Ursache der Liebe angesehen, und die Liebe als eine Folge berechtigt und nötig zum Rückschluß auf die Wahrheit und Wirklichkeit der Geburt aus Gott. Vergl. 2, 29. Jeder aus Gott Geborene erkennt (*γνωσκει*) in seiner Zugehörigkeit zu Gott, Gemeinschaft mit Gott, auch Gott als Urquell der Liebe und die Liebe als göttlichen Wesens, und muß daher auf die Liebe halten und Liebe üben, so daß daran wieder dessen Gotteserkenntnis und Vertraulichkeit mit Gott sich erweist; lieben und Gott erkennen sind, weil die Liebe aus Gott ist, korrelate Dinge. Die Liebe gibt eine intuitive Gotteserkenntnis (Jelf). Daher irrt Grotius (*ostendit se deum nosse sicut oportet*) weniger als Calvin (*vera dei cognitio amorem dei necessario in nobis generat*). — **Wer nicht liebt, erkannte Gott nicht.** Also: wem die Liebe überhaupt abgeht, der hat Gott nicht erkannt, hat ihn noch gar nicht kennen gelernt (Lücke), nicht einmal den Anfang der Erkenntnis Gottes gemacht (Düsterdieck); so fordert der Aorist *ἔγνω* neben *ὁ μὴ ἀγαπῶν*. Das begründet nun das Folgende: **Weil Gott Liebe ist, ὁ Θεὸς ἀγάπη.** Hier ist der geeignetste Ort, das Nötige über *ἀγάπη* zu sagen. Das Wort kommt mit seinem Zeitwort *ἀγαπᾶν* und dem abgeleiteten *ἀγαπητός* in den johanneischen Schriften etwa 109 mal und in diesem Kapitel allein 30 mal vor. *ἀγάπη* kommt überhaupt gar nicht vor im Markus, Apostelgeschichte, Jakobus, einmal nur Matth. 24, 12; Luk. 11, 42. Es ist recht eigentlich johanneisch, gehört gerade diesem Kapitel an. Der profanen Gräzität ist es fremd. Am nächsten steht dem *ἀγαπᾶν*, dessen Ableitung unklar ist, das *φιλεῖν*. Vergl.

¹⁾ B. 20: *ὅτι* nach *εἶπη* vor *ἀγαπῶ* hat Cod. Sinait. nicht; es ist oft gleich dem Anführungszeichen. Und: *ὃ δύνανται* mit Cod. Sinait. B. und Minuskeln; *πὸς δύνανται* mit A. K. L. und den meisten. Hier kann nicht die Analogie von 3, 17 (so Düsterdieck), noch das entscheiden, daß die Frage ausdrucksvoller ist (so Luther).

Joh. 20, 2: ὃν ἐγὼ αἶψά καὶ 21, 7. 20: ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς. ἀγαπᾶν ist Sache des Willens, diligere, φιλεῖν des Affekts, natürlicher Neigung. Das Hauptwort ἀγάπη hat seine Nächsten an der φιλαδέλφια (2 Petr. 1, 7), φιλανθρωπία (Tit. 3, 4; Apostelg. 28, 2) und bezeichnet die Liebe, welche mit entschiedenem Willen ihr Objekt sich erwählt (dilectio), so daß sie zur selbstverleugnenden, beziehungsweise erbarmenden Hingebung an dasselbe und für dasselbe wird. Cremer, Wörterbuch, 3. Aufl. S. 9 ff.; S. 13 ff.; S. 17 f. Es bezeichnet ἀγάπη das Verhältnis zwischen Vater und Sohn (Joh. 15, 10; 17, 26), die Erlöserliebe Gottes und Christi (3, 1; 4, 9. 16), die charakteristische Eigentümlichkeit des christlichen Lebens im Verhältnis zu andern, auf außertestamentlichem Gebiete unbekannt, καρπὸς τοῦ πνεύματος (Gal. 5, 22). — Hier ist nun Gottes Wesen bezeichnet und zwar im Unterschiede von πνεῦμα ὁ θεός (Joh. 4, 24), wodurch die Substanz, die Natur beschrieben ist, nach Seinem Charakter. Es ist ein Satz, der der bekannnten Art des Apostels gemäß nach negativer Formulierung das Zuversagte: die Liebe ist aus Gott, noch näher bestimmt. Diese Beziehung der zwei Sätze und ihres Inhalts fordert, daß ὅτι kausal zu fassen; es gibt also den Grund, nicht den Inhalt von ἐγώ (Tirinus: non novit, deum esse caritatem); es müßte dann auch ὁ θεός fehlen und heißen: οὐκ ἔγνο τὸν θεόν, ὅτι ἀγάπη ἐστίν. Vgl. Apostelg. 4, 13. Winer, 7. Aufl. S. 507. — Ὁ θεός ἀγάπη ἐστίν = deus nihil est quam mera caritas (Luther), dei natura nihil aliud est, quam caritas, quam bonitas, quam summum bonum, sui ipsius communicativum (Hunnius). Gottes Wesen ist Liebe; deshalb stammt Liebe aus Gott. Das Wort ist essentialiter mit den meisten römischen und lutherischen Exegeten zu verstehen, und nicht ἐνεργητικῶς, wie Calvin und Beza thun: dei natura est homines diligere; da tritt Gottes Liebeswesen zurück vor Gottes Liebeserweisung und hinzu die Beschränkung auf Menschen, da doch Engel und der trinitarische Gott selbst Objekte der Gottesliebe sind. Noch weiter entfernt sich von der Tiefe dieses Spruches bis zur Flachheit Sozin (caritas est dei ipsiusque voluntatis effectus et ist quidem maxime proprius), Grotius (deus est plenus dilectione), Rosenmüller (benignissimus). Darin, daß Gott wesentlich Liebe ist, ist nun begründet, daß, wer aus Gott geboren ist, auch Liebe haben, in der Liebe leben und mit der Liebe zu Gott sich die Liebe zu den aus Gott geborenen Brüdern verbinden muß. —

3. Offenbarung der Liebe Gottes durch Christum. B. 9. 10. **Darin ward die Liebe Gottes an uns offenbart.** „Wir hören hier das liebliche Echo, das lebendige, von Christo, Joh. 3, 16“ (Heubner). *Ἐν τούτῳ* weist auf das Folgende. Mit ἐγαρεώθη ist im Gegensatz zu dem verborgenen Wesen des unsichtbaren Gottes die objektive, thatächliche Erscheinung und Offenbarung der ἀγάπη τοῦ θεοῦ, der Liebe, welche Gottes ist, in Gott ist, angefügt wie 1, 2; 3, 5. 8; 1 Tim. 3, 16; um subjektive Erkenntnis handelt sich's ja gar nicht. Durch ἐν ἡμῖν wird entweder der Kreis, innerhalb dessen, oder der Gegenstand, an welchem die Offenbarung vollzogen wird, näher bezeichnet; es ist mit dem Verbum zu verbinden, und heißt entweder bei uns, unter uns, oder an uns. Der Kontext stellt uns aber nicht sowohl als Zuhörer (so Nothe: unter uns), vielmehr als Empfänger der Gottesliebe hin (ὡς ἐζησομεν); diese ist nicht bloß Objekt für uns zur Betrachtung, was der bloße Dativ ἡμῖν ausfallen würde; wir sind selber Objekte dieser Liebe, jeder von uns, den Gläubigen, hat sie erfahren; daher ist es nicht mit Lücke unentschieden zu lassen, sondern man hat sich für an uns zu entscheiden (Düsterdieck), wie Joh. 9, 3 offenbar ἐν zu deuten und zu verbinden ist; deshalb darf man es auch nicht mit Luther u. a. mit ἀγάπη τοῦ θεοῦ verbinden; denn nicht war es Gottes Liebe an den Gläubigen, welche erschien, als seien die Gläubigen vor der Erscheinung der Gottesliebe in Christo, sondern Gottes Liebe erschien in Christo, und ward offenbar nicht den, sondern an den Gläubigen. Darum ist auch Bengels Erklärung amor dei, qui nunc in nobis est (ähnlich Haupt: Christus ist in den Gläubigen ein Bestand seines eignen Seins und Lebens geworden), unhaltbar. Noch weniger ist ἐν ἡμῖν = εἰς ἡμᾶς zu deuten, wie Luther, Spener u. a. Vgl. Winer, 7. Aufl. 204. 388. Jelf, der nur die Grundbeziehung von ἐν hervorhebt, auf die thätliche Wirkung der Liebe in einer bestimmten Sphäre, bleibt schwankend. — Das ἐγαρεώθη ist erklärt mit dem Folgenden: **Daß Gott seinen Sohn, den eingebornen, gesandt hat in die Welt.** Das ist die Thatsache der Offenbarung. Die Bezeichnung τὸν μονογενῆ, das einzige Kind (Luk. 7, 12; 8, 42; 9, 38; Ebr. 11, 17; Joh. 1, 14. 18; 3, 18), ad auxesin valet (Calvin); welche Liebe, daß Er Seinen einzigen Sohn sandte (Luther)! Es ist also nicht = ἀγαπητός, omnium creaturarum longe carissimus, sibi dilectissimus (E. G. Lange, Sozin, Grotius).

Johannes markiert so die Erhabenheit des Sohnes, wie der Ausdruck ἀπέσταλκεν εἰς τὸν κόσμον die Präexistenz markiert (Joh. 3, 17; 5, 36): geschieht, in die Welt geschieht werden kann ja nur, wer geboren ist und nicht erst in der Welt geboren wird, sondern über und vor der Welt ist, 1, 1; Joh. 1, 1. Falsch engt Haupt den Umfang des Gedankens ein, wenn er in κόσμον nur die Menschenwelt sieht, welche des Zornes wert ist, nicht der Liebe. — **Damit wir leben durch Ihn.** So ist ἐν ἡμῖν erklärt. Diese Zweckbestimmung, ἵνα, weist eben so sehr in Christi Lebensfülle, als unsere Bedürftigkeit. Vgl. Joh. 3, 16. 17. — **B. 10: Darin besteht die Liebe.** Es ist ἀγάπη hier ganz allgemein zu fassen, wie 3, 16 (Meander, Düsterdieck, Huther, Haupt), nicht τοῦ Θεοῦ hinzuzudenken (Spener, Lücke, Sander, de Wette, Brückner, Zelf u. a.), wie Röm. 5, 5. **Nicht, daß wir Gott liebten, sondern daß Er uns liebte.** Einfach ist zu οὐκ hinzuzudenken ἐν τούτῳ, und ebenso zu ἀλλὰ. Damit ist der zusammenfassende Ausdruck πρῶτος B. 19 vorbereitet; die Initiative des Liebens ist eben bei Gott; Anfang wie Ursprung (ἐκ τοῦ Θεοῦ B. 7) der Liebe ist in Gott; ἡμεῖς und αὐτός stehen hier mit besonderem Nachdruck einander entgegen, wie τὸν Θεόν, amari dignissimum, und ἡμᾶς, indignissimos (Bengel); die Selbstständigkeit, Unabhängigkeit der Gottesliebe markiert die Zuorkommenheit, durch kein Verdienst der Menschen irgendwie bedingte Liebe; jenes ist das eigens Gesagte (Huther), das andere ist das, wie aus dem Nachfolgenden (ἰλασµόν) und dem Vorhergehenden (ἵνα ζήσωμεν) mit Recht geschlossen werden kann, mit Angeedeutete (Düsterdieck). Über das Ziel schießt Haupt und wird daher unklar, wenn er der menschlichen Liebe jedes selbständige Dasein abspricht und sie nur als ein Einwohnen der Liebe Gottes faßt. Es ist auch gar kein Grund, ὅτι das einmal mit weil, das andermal mit daß zu übersetzen (Baumgarten-Crusius), oder beidemal zwar mit weil zu übersetzen, aber nur als Vordersätze: nicht weil wir Ihn, sondern weil Er uns liebte, so sandte er Seinen Sohn (Zachmann), oder die Wortstellung zu verändern und als sei ὅτι οὐκ geschrieben (Grotius), oder den ersten Satz als Nebensatz zu nehmen = ἡμῶν μὴ ἀγαπήσαντων (Meyer: daß, obgleich wir Gott vorher nicht geliebt hatten, Er dennoch uns liebte). a Lapide stellt nur das Angeedeutete mit Unrecht in die erste Linie, wenn er sagt: hic caritatem dei ponderat et exaggerat ex eo, quod deus nulla dilectione, nullo obsequio nostro provocatus,

imo multis injuriis et sceleribus nostris offensus, prior dilexit nos. — **Und sandte Seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden.** Das ist der tatsächliche Erweis des αὐτός ἠγάπησεν ἡμᾶς. Mit dem Aorist ἀπέστειλεν, wie ἠγαπήσαμεν, ἠγάπησεν wird einfach erzählt von früheren Beispielen der Liebe Gottes, während durch das Perfekt ἀπέσταλκεν B. 9 das Gesandtsein vergegenwärtigt wird (Lücke), der fortgesetzte und bleibende Effekt einer vergangenen Liebesthat Gottes (Zelf). Mit Nachdruck steht ἀπέστειλεν voran, um die That Gottes zu markieren; ἰλασµόν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν nimmt erklärend und begründend Beziehung auf ζήσωμεν δι' αὐτοῦ B. 9. Vergl. 2, 2; 3, 16. Christus ist nicht nur causa formalis des Heils, sondern in ihm die materia salutis (F. Köstlin, über Calvin's institutio nach Form und Inhalt. Stud. u. Krit. 1868. III. S. 451). Das ist unzureichend: testatum fecit, se velle condonare (Rosenmüller).

4. Die Schlußfolgerung auf die Bruderliebe. B. 11: **Geliebte, ἀγαπητοί,** hat einen besonderen Nachdruck und bestimmten Gehalt, als die im Genuß der erfahrenen Gottesliebe Stehenden. **Wenn Gott uns also liebte.** Weil εἰ mit dem Indikativ die vorher erzählte Thatsache einführt, so soll dieselbe als unzweifelhafter Grund für eine darauf zu bauende Folgerung markiert werden. Mit οὕτως ἠγάπησεν ist die vorhergehende Schilderung der Liebe notiert; es ist hier = hac ratione, in der Sendung Seines Sohnes zur Sühne unserer Sünde, zuvorkommend, ohne unser Verdienst; aber es ist nicht = tanta caritate, wie Joh. 3, 16, wo οὕτως — ὥστε darauf drängt, wie Düsterdieck richtig bemerkt. Unberechtigt ist die Deutung: nullo hominum discrimine (Grotius); oder die Haupt's, so daß er seine Liebe uns den Liebenden einpflanzte. — **So müssen auch wir uns einander lieben.** Zunächst ist ἡμεῖς — ἀλλήλους zu beachten: Wir, erst Gegenstand der herrlichen Liebe Gottes (ἡμᾶς), müssen nun auch jeden Christen als Gegenstand göttlicher Liebe ansehen und behandeln, also Subjekt solch erfahrener Gottesliebe werden; dazu nötig der Bruder, den Gott liebt, und drängt uns die Liebe, mit der wir selbst geliebt sind. Ὁμοίωμεν sagt der Apostel daher nicht bloß, weil ein objektiv gegebenes Gebot und Beispiel dafür da ist, sondern auch eine subjektive Bereitung dazu: als Kinder Gottes, aus Ihm, der die Liebe ist, aus Seinem Liebeswesen geboren, müssen wir uns einander lieben. Feinsinnig weist Zelf darauf hin, daß absolut angesehen von dem Ty-

pus der göttlichen Liebe, praktisch angesehen von unsrer Dankbarkeit gegen Gott die Rede ist, welche uns antreibt, diejenigen, welche Gott liebt, so zu lieben, wie er sie liebt. —

5. Ohne Bruderliebe giebt's nicht Gemeinschaft mit Gott. B. 12. 13. **Gott hat keiner je gesehen.** Vergl. Joh. 1, 18: *ὥρακεν*. Die Perfekta, dort, wie hier: *τεθέαται*, sind durch *πόποτε* nachdrucksvoll auf die Vergangenheit in ihren einzelnen Zeitabschnitten und ihrem Verlaufe zu beziehen, also nicht nach einem Hebraismus präsentisch zu fassen (Estius) oder Vergangenheit und Gegenwart in sich begreifend (Lücke). Das Wort *τεθέαται* markiert das ruhige, verweilende Zusehen, Anschauen; es ist das wirkliche Sehen gemeint (die Griechen, Augustin, Spener, Lücke u. a.), wie B. 14 und = *ὥρακεν* auch B. 20. Der Sinn: Gott ist unsichtbar (1 Tim. 6, 16). Stellen, wie 2 Mos. 33, 20 und 1 Mos. 12, 7; 17, 1 u. a., sind nicht im Widerspruch mit einander, da, wo Er erschien, nicht Sein Angesicht, sondern eine angenommene Gestalt sichtbar ward. Also ist's nicht auf geistiges Schauen zu deuten, als sei Gott nicht aus eignen, natürlichen Kräften (Piscator), oder unmittelbar (Rickli), oder so wie Er ist (Estius), zu erkennen und zu begreifen, also unerforschlich (Meander, Sander). Das Folgende erklärt diesen Satz. **Wenn wir einander lieben, so bleibt Gott in uns und Seine Liebe ist in uns vollendet.** Offenbar bezieht sich der Satz: *θεὸν οὐδεὶς πόποτε τεθέαται*, nicht auf den eine Voraussetzung, Bedingung enthaltenden Satz: *ἀγαπᾶν ἀλλήλους*, sondern auf den Hauptgedanken: *ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν ἐμένι*. Dem Apostel liegt alles an der inneren Lebensgemeinschaft, dem inneren, der Vollendung entgegen zu führenden Verhältnis Gottes und des Menschen, das in der Bruderliebe hervortritt; demnach ist die Bruderliebe nur Voraussetzung und Bedingung für Behauptung und Annahme der Lebensgemeinschaft mit Gott, nicht aber für dieses Verhältnis selber (gegen Frommann). So namentlich Düsterdieck, Luther. Gottes Unsichtbarkeit schließt ja auch nicht die Liebe zu Ihm aus (B. 20; vergl. 1 Petri 1, 8); aus ihr ist auch nicht auf die Bruderliebe gewiesen, als ob wir an den Brüdern zu erweisen hätten, was wir an Ihm nicht erweisen können (Lücke u. a.); es würde sonst nicht *ἀγαπᾶν ἀλλήλους* mit *ἐν* eingeleitet sein, sondern *θεὸν οὐκ θεῶσθαι*. Unter *ἀγάπη αὐτοῦ* ist Seine, Gottes Liebe, zu verstehen, und zwar die Ihm eigentümliche, inhärierende Liebe (so auch Haupt), welche in uns ist,

wenn Er *ἐν ἡμῖν μένει*. In der Lebensgemeinschaft mit Ihm partizipieren wir an Seiner Liebe. Diese ist *τετελειωμένη*, eine vollendet gewordene; sie hat eine Geschichte des Wachstums und der Vollendung in uns, und zwar in Korrespondenz mit der Bruderliebe: wo diese ist, ist auch jene; beide bedingen einander gegenseitig; es ist das mit Gott, aus Gott, in Gott lieben, das mit Ihm als Sein Wesen in uns ist; das pflichtgemäße Lieben (*ὁφείλομεν* B. 11) ist ein naturgemäßes bei den Gläubigen. Daher ist nicht die Rede von der Liebe Gottes zu uns (Hunnius, Calov, Spener, Beza, Sander, Rothe, Zelf u. a.), wozu das Prädikat nicht passen würde; auch nicht von unserer Liebe zu Gott (Luther, Calvin, Grotius, Lücke, Meander, Düsterdieck u. a.), noch *ea dilectio, quam deus præscripsit* (Sozin), oder das gegenseitige Liebesverhältnis zwischen Gott und uns (Ebrard). — B. 13: **Daran erkennen wir, daß wir in Ihm bleiben und Er in uns, daß Er uns von Seinem Geist gegeben hat.** Das Erkennungszeichen für die Lebensgemeinschaft Gottes mit uns und unter uns mit Gott, ganz wie sie 3, 24 bezeichnet ist, wie auch die Erinnerung an die Gabe des Geistes, ist (*ἐν τούτῳ*): *ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν*. So wenig *οὐ* 3, 24 partitiv zu nehmen war, so wenig ist auch hier die Präposition *ἐκ* partitiv zu nehmen; es entspricht vielmehr dem *ἀπὸ τοῦ πνεύματος* Apostelg. 2, 17; Joel 3, 1 (Septuag.), während die Vulgata, dem Grundtext entsprechend, *spiritum meum effundam* hat, und bezeichnet den Ursprung, das Herkommen des Geistes in uns, obwohl wir im Unterschied von Jesus, der den Geist *οὐκ ἐκ μέτρον* (Joh. 3, 34) hat, nur Anteil an Ihm haben; die rohe Vorstellung der Teilbarkeit, Zerstückelung des Geistes ist alles Ernstes fern zu halten. Der Geist selbst ist uns gegeben, nicht von dessen Gaben ist die Rede; an die *διαιρέσεις τῶν χαρισμάτων* 1 Kor. 12, 4. 11 ist nicht zu denken (gegen Estius, Zelf u. a.). Sein Geist (*τὸ πνεῦμα αὐτοῦ*, der Liebesgeist Gottes) entspricht der *ἀγάπη αὐτοῦ* und bestätigt die zu B. 12 gegebene Erklärung, und holt hier nach, daß Sein Geist Seine Liebe und deren Vollendung in uns vermittelt. —

6. Bezeugung der inneren Lebensgemeinschaft als einer sicheren Tatsache. B. 14. 15. 16. **Und wir haben geschaut und bezeugen.** Das tritt in Gegensatz zu B. 12: Gott hat keiner gesehen, wir aber haben den Sohn des Vaters gesehen. Mit *ἡμεῖς* sind die Apostel und deren Genossen (nicht „und Gemeinde“, wie Haupt sagt)

gemeint, wie *τετεύμεθα καὶ μαρτυροῦμεν* bestätigt, was auf unmittelbares, persönliches Schauen im Gegensatz von der durch andere vermittelten Kenntnis (1, 1, 2; Joh. 1, 14), Augen- und Ohrenzeugenschaft hinweist (Joh. 1, 34). Was sie geschaut, bezeugen sie auch; beide Verba haben dasselbe Objekt: **daß der Vater den Sohn gesandt hat als Retter der Welt.** In Jesu, dem vom Vater Gesandten, haben sie geschaut *δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενεὸς παρὰ πατρός* (Joh. 1, 14), und darum Ihn als Gesandten des Vaters geschaut. In *τοῦ κόσμου* (vgl. 2, 2; Joh. 3, 16; 4, 42) liegt, daß Er für jeden Menschen, nicht bloß die electi in omnibus populis (Biskator) *σωτήρ* ist; die Allgemeinheit des Heils bestätigt auch das Folgende (B. 15): **Wer da bekennet, daß Jesus ist der Sohn Gottes.** Dieses *ὁμολογεῖν* ist Folge der Annahme des *μαρτυροῦν* der Apostel, Wirkung des Glaubens (Kothe). Vgl. 2, 23. Es ist nicht an das thatsächliche Bekenntnis durch Bruderliebe (Weda), noch an das Zeugnis heiligen Wandels neben dem Bekenntnis mit dem Munde (Augustin, Grotius) zu denken; aber der Glaube des Herzens, der die apostolische *μαρτυρία* annimmt, ist Voraussetzung. Vergl. B. 16. **In dem bleibt Gott und er in Gott.** Das Bekenntnis ist also im Zusammenhang mit der Lebensgemeinschaft mit Gott zu denken, und es wird nicht ungöttlicher Wandel das Bekenntnis Lügen strafen; Gott in Christo Jesu wird dem Bekenner Heil zugesignet haben. — B. 16: **Aud wir haben erkannt und geglaubt.** Anfang *καὶ ἡμεῖς* ganz wie B. 14. Aber *ἐγνώκαμεν* und *πεπιστεύκαμεν* ist Sache der Jünger Christi ohne Ausnahme (Eftius, Calov, Spener, Lücke, de Wette, Düsterdieck, Ebrard, Huther), nicht nur der eigentlichen Apostel wie *τετεύμεθα καὶ μαρτυροῦμεν* (gegen Episcopius, Rickli, Kothe u. a.). Vergl. Joh. 6, 69; *πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν*. Vergl. Lange 3. d. St. — „Der wahre Glaube ist nach Johannes ein erkennender, erfahrender; die wahre Erkenntnis eine gläubige“ (Lücke); beides ist in einander; eins bedingt und fördert das andere. Daher ist's im Grunde gleichgültig, ob das eine oder andere voransteht; die sittliche That des Glaubens und die intellektuelle That des Erkennens ist zuletzt nicht ohne Gottes Wirken in Seinem Geiste an unserm Geiste. Die Annahme des Worts der Wahrheit im Glauben ist ja ein Empfangen von dem Herrn des Worts, wie das Hereinleuchten dieses hellen Worts ins Herz und Aufleuchten der Wahrheit des Worts im Herzen von Ihm kommt.

Beides ist die Grundlage für der Menschen Bekennen B. 15. Daher die Perfekta, die im gegenwärtigen Bekennen fortwirken. Objekt ist: **Die Liebe, welche Gott an uns hat.** Vergl. Joh. 13, 35: *ἵνα ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις*. Das Präsens *ἔχει* steht mit Nachdruck nach den Perfekten voran; *ἐν* ist wie B. 9. Es ist, wie Joh. 6, 69 (*ὅτι σὺ εἶ ὁ ἄγιος τοῦ θεοῦ*), ein Objektives, Gottes Liebe an uns, nämlich in Christo Jesu, weshalb Weda: quia viderelicet eum haberet filium unicum, noluit illum esse unum, sed ut fratres haberet, adoptavit illi, qui cum illo possiderent vitam aeternam. Daher weder die subjektive Liebe Gottes erga nos (Eftius, Luther, Calov, Sozin, Grotius, Rickli u. a.), oder Gottes uns inwohnende Liebe (Wilke, Hermenutif des N. Test. 2, 64; ähnlich Haupt), noch unsre Liebe von Gottes Lieben in uns entzündet (Ebrard). — Abschließende Zusammenfassung: **Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibet, bleibt in Gott und Gott bleibt in ihm.** Kombiniert ist B. 8 und 15. Unter *ἐν τῇ ἀγάπῃ* ist die Liebe überhaupt als das Element für die aus Gott Geborenen zu verstehen (Zelf: love in the abstract) und nicht auf Bruderliebe (Lücke u. a.), noch auf Gottes Liebe zu uns (Ebrard) zu deuten; es fehlt eben jeder bestimmtere Zusatz. Mit *μένον* ist freilich angegeben, daß die Liebe des Menschen, dabei er bleibt, die in ihm wohnt, zu verstehen ist. —

7. Vollendung der Liebe in der Furchtlosigkeit. B. 17. 18. **Darin ist die Liebe mit uns vollendet.** Hier ist *ἀγάπη* wie B. 16. 18 allgemein und weder als Gottesliebe *εἰς ἡμᾶς*, noch als unsre Liebe *εἰς ἀλλήλους* (Sozin), oder zu Gott (Lange), sondern als Liebesgesinnung und Liebesthätigkeit zugleich (Huther), wie 3, 18 zu nehmen, und *μεθ' ἡμῶν* festzuhalten: unter uns, zwischen uns, bei uns (Winer, 7. Aufl. S. 352 f.). Wenn es nicht parallel wäre von *ἐν ἡμῶν* B. 12, könnte man an die Gemeinschaft, die kirchliche, die christliche Gemeinde denken, innerhalb welcher die Liebe vollendet worden ist; auch weist der Kontext auf das individuelle Leben und Vollkommenheit der Christen, nicht der Christengemeinde als solcher. Am natürlichsten verbindet sich's mit dem Verbum *τετελειωται* (Lücke, de Wette, Düsterdieck, Haupt, Kothe) nicht mit *ἀγάπη*, deren Objekt es nicht sein kann, da es nicht — *εἰς ἡμᾶς* ist, wie Luther, Calvin, Grotius, Calov, Bengel, Sander, Haupt (die in uns eingesenkte göttliche Liebe) wollen; die Wortstellung kann ebensowenig als B. 9 für die Verbindung mit *ἀγάπη* ent-

scheiden (gegen Huther); $\mu\epsilon\theta' \eta\mu\omega\upsilon\upsilon$ notiert die Stelle, wo die Liebe vollendet ward. Man hat daher auch nicht $\eta\mu\omega\upsilon\upsilon$ mit Rickli und Haupt aufzulösen in Gott und wir, und gegenseitige Liebe Gottes und der Christen zu verstehen, was ganz unstatthaft und dem Geist des Evangeliums widerstrebt. *Τετλειώται* ist wie B. 12: *τετλειωμένη* ἔστιν, B. 18: *τέλειά* und *τετλειώται* zu nehmen; die *ἀγάπη* in und an uns ist eben etwas zu Vollendendes, und die Vollendung selbst ist nicht etwas mit einemmal und Schlag Fertiges; sie hat ihre Stufen und Grade, die von Gott ausgehende, in uns wohnende, bei uns bleibende Liebe, dieses innerliche Prinzip des geistlichen Lebens (Jesf). Worin ist sie nun zunächst vollendet? *ἐν τούτῳ* — *ἵνα παθήσῃσαν ἔχωμεν*: **Daß wir Zuversicht haben an dem Tage des Gerichts.** Über *παθήσῃσαν* vergl. 2, 28 S. 81. Mit *ἵνα*, das wie nach *αὐτῇ* 3, 11. 23; Joh. 17, 3, so auch nach *ἐν τούτῳ* Joh. 15, 8 steht, wird das Ziel markiert, das Gott bei der Vollendung der Liebe bei uns hat: wir sollen Zuversicht haben. Man hat daher *ἐν τούτῳ* weder auf das Vorhergehende B. 16 (Spener, Haupt, Nothe) zu beziehen, noch per trajectionem mit *ὅτι* zu verbinden (Grotius u. a.), noch *ἵνα* = *ὥστε* zu fassen (Episcopus, Bengel u. a.). Die *ἡμέρα τῆς κοίσεως* ist, *ὅταν φανερωθῇ* 2, 28. Natürlich ist *ἐν* festzuhalten, und nicht = *εἰς* zu erklären; denn es handelt sich nicht um Zuversicht für Erwartung, Herbeiwünschen (Augustin, Calvin), wobei leicht Täuschung unterlaufen kann. Freilich wer Zuversicht haben kann und wird im Gerichte, wird's auch haben vor demselben; doch ist daran zu denken, daß selbst die Gläubigen trotz ihrer Liebesthätigkeit im Gerichte überrascht sind (Matth. 25, 31 ff.); es handelt sich nur um Zuversicht im Gerichte, nicht um solche vorher. „Die völlige Entfaltung der Liebe in ihren Resultaten ist aufbehalten auf den Tag des Gerichts, aber dieselbe, obschon einer zukünftigen Welt angehörig, wirft ihre Strahlen schon in das liebende Herz in dieser Welt“ (Jesf). Beides zusammenzufassen, mit Rickli, Huther u. a., ist unrichtig; ebensovienig *τετλειώται* als futur. exact. zu nehmen. — **Weil, wie jener ist, auch wir sind in dieser Welt.** Mit *ὅτι* wird eine Begründung, hier für die Zuversicht am Tage des Gerichts angefügt. *Εκεῖνος* ist Jesus, also nicht Gott (Augustin, Calvin u. a.). Das Präsens *ἐστὶ* ist nicht = *ἦν* zu nehmen (Decumen, a Lapide, Grotius u. a.), also auch *ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ* nicht hierher zu ziehen. Die Vergleichung (*καθ' ἑ*) ist aus dem Kon-

text zu entnehmen; sie ist sehr strikt *καθ' ἑ* — *καὶ*. Es handelt sich um das *μένειν ἐν τῇ ἀγάπῃ*, mit dem *μένειν* vollendet sich die Liebe bis zur kindlichen Zuversicht am Gerichtstage (mit Huther, der Lorinus anführt: reddidit nos caritas Christo similes et conformes imagini filii dei). Also nicht Gleichheit der Leiden (Huther), der Versuchbarkeit (Rickli), nicht Gleichheit darin, daß wir obwohl in der Welt, nicht von der Welt sind (Sander); denn davon ist nichts indiziert; aber hervor tritt auch nicht die Kindlichkeit (Lücke), nicht die *δικαιοσύνη* (Düsterdieck). Die Liebe ist das ewige Wesen Christi. Vergl. 3, 7 (Huther, Jesf). *Ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ* bezeichnet bei *ἐομεν* den Aufenthaltsort, die irdische Lebenssphäre, während Christus im Himmel ist; es ist also kein ethischer Begriff, wenn auch mit Bengel amoris experte, *judicium timente* hinzugedacht wird. — B. 18: **Furcht ist nicht in der Liebe.** Der Gegensatz zur *παθήσῃσαν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κοίσεως*. Ganz allgemein *φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ*. Furcht ist kein Moment der Liebe, sie ist ihr durchaus fremd, nur außer ihr (Huther). Nach dem bekantem Wort: oderint, dum metuant, vertragen sich Haß und Furcht, aber Furcht und Liebe keinesfalls. Es ist nichts gesagt von der Furcht vor Gott, die ja der Weisheit Anfang ist (Ps. 111, 10), auch nicht von der Liebe, also weder Liebe zu Gott, noch Bruderliebe (Lücke), noch weniger Liebe Gottes zu uns (Calvin, Calvin, Spener). — **Sondern die vollkommene Liebe wirft die Furcht hinaus.** *Τέλειά* ist mehr als *sincera*, *opposita simulationi* (Beza), und *ἔξω* ist nicht aus sich selbst (Lücke), als wäre sie drin, sondern aus dem Herzen und zwar mit Kraft und Eifer (*βάλλει*). „Die Liebe hat die Furcht nicht nur nicht in sich, sondern sie duldet dieselbe auch nicht neben sich; nicht die Liebe in ersten Anfängen, die noch schwache Liebe, sondern die Liebe in ihrer Vollendung ist es, welche die Furcht gänzlich vertreibt“ (Huther). Wo solche Liebe das Herz füllt, ist kein Raum für Furcht, **weil die Furcht Strafe hat.** Das ist der Grund, warum die Liebe, die nur Genuß der Vergebung und Heimkehr hat und gewährt, die Furcht nicht neben sich leidet. *Κόλασις* ist wie Matth. 25, 46 bei Septuag. öfter Strafe, Straßpein (Besser), bei dem Drohen der *κοίσεως*. Bengel: tormentum habet; nam dissidit, omnia inimica et adversa sibi fingit ac proponit, fugit, odit. Es ist also nicht Strafbewußtsein (Lücke), denn die Strafe ist noch nicht eingetreten; ebensovienig Verdammnis, die im Endgericht zuer-

kannt werden wird Dem, der nicht in der Liebesgemeinschaft steht (Düsterdieck, Haupt). *Ὁ φόβος* ist weder pro concreto: der sich Fürchtende (de Wette, Düsterdieck), noch *ἔχει* = empfängt. — **Wer sich aber fürchtet, ist nicht vollendet in der Liebe.** Negative zu dem Hauptsatz: *ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον*, und Anwendung auf den Anfang: *φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ*. Deshalb ist *δέ* festzuhalten, weder zu streichen, noch = *οὐκ* oder *καί* zu deuten. Es liegt also ebensowohl an dem Mangel der Vollendung der Persönlichkeit, als der Liebe (*τετελειώται ἐν τῇ ἀγάπῃ* — *ἡ τελεία ἀγάπη*), wenn Furcht da ist, Furcht, wie Röm. 8, 15: *οὐκ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλη εἰς φόβον*. — Unnötig ist die Konjekture des Grotius, der *κόλουσιν* (mutilationem) lesen will statt *κόλασιν* (metus amorem mutilat atque infringit, aut prohibet, ne se exserat) und *κολοόμενος* statt *φοβούμενος* (qui mutilatur aut impeditur in dilectione), wie die des Lamb. Bos, der *κόλωνσιν* statt *κόλασιν* liest. —

8. Liebe zu Gott ist mit Bruderliebe notwendig verbunden. B. 19—21. **Wir lieben Gott.** Dem *φοβούμενος* gegenüber steht: *ἡμεῖς ἀγαπῶμεν θεόν*, ohne Anrede, wie *ἀγαπητοί* B. 7. Mit nichts ist ein Konjunktiv indiziert und auf eine Ermahnung gewiesen; das nachdrücklich vorangestellte *ἡμεῖς*, die aus Gott, der die Liebe ist, geboren sind, Seine Kinder, markiert vielmehr eine Thatfache, den Inditativ (Calvin, Beza, Aretius, Sozin, Spener, S. Schmidt, Bengel, Fickli, Neander, Ehrhard, Erdmann, Guther, Hofmann Schriftbeweis II, 2, 338); es steht, wie der ganze 19. Vers, mit dem *οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγάπησαμεν τὸν θεόν* in Korrespondenz. Der Vergleich mit B. 7, die Rücksicht auf B. 7, vermag ebensowenig wie die Begründung und die weitere Erörterung B. 20. 21 die Erklärung zu rechtfertigen, daß hier imperativischer Konjunktiv anzunehmen sei (gegen Düsterdieck). Für Hinzufügen des Objekts sind doch die meisten Zeugen, selbst A. mit seinem *ὄν* läßt darin solches vermuten. In der Begründung: **Weil Er zuerst uns liebt**, hat *πρῶτος* einen Nachdruck und dieses läßt doch immer zunächst in vorhergehenden Satze an Liebe zu Gott denken. Vgl. B. 9. 10. Aus unserer durch erfahrene Gottesliebe begründeten Liebe zu Gott weist der Apostel nun in die Bruderliebe. B. 20: **Wenn jemand sagt: Ich liebe Gott, und hasset seinen Bruder, der ist ein Lügner.** *Ἐάν τις εἴπῃ* vergl. 1, 6: *ὅτι* vor *ἀγαπῶ τὸν θεόν* führt oft nur die eignen

Worte an. Dieser Fortschritt bestätigt die Annahme des Inditatives B. 19. Hier zerlegt der Apostel die kommunikative Rede in Einzelrede zum Schluß und zum Beweis. Dem *μισῶ* entspricht das gleich folgende *ὁ μὴ ἀγαπῶν*. Vergl. 3, 14. 15. „Hassen ist der positive Ausdruck für: nicht lieben“ (Guther). Vergl. Luk. 14, 26; col. Matth. 10, 37. Jeder Defekt der Liebe gibt Raum dem Hassen. Daher *ψεύστης ἐστὶ* wie 1, 6. Die Begründung: **Denn, wer seinen Bruder nicht liebt, den er gesehen hat, wie kann er Gott (oder: kann Gott nicht) lieben, den er nicht gesehen hat?** Der Hauptpunkt liegt auf dem aufgestellten Gegensatz *ὄν ἐώρακεν* und *ὄν οὐχ ἐώρακεν*. Das Perfect notiert das in seiner Wirkung fortdauernde Gesehenhaben (de Wette, Düsterdieck, Guther, Fels); Lücke: *ἐώρακεν* = vor Augen haben: a Lapide: vidit et assidue videt. Zu weit geht Sozin, wenn er das Perfect so betont, als solle zugleich angedeutet sein, es sei genug, einen gesehen und kennen gelernt zu haben, und nicht nötig, ihn noch vor Augen zu haben. Gregors Wort: *oculi sunt in amore duces*, und Dekumenius Bemerkung: *ἐφελκυστικὸν ὄρασις πρὸς ἀγάπην*, gibt die Voraussetzung der Schlußfolgerung an. Liebe zu Gott dem Unsichtbaren ist schwer; auch 1 Petr. 1, 8: *ὄν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε*, spricht Freude und zugleich Verwunderung aus. Wer also das Schwerere leistet: Gott lieben, den er nicht sieht, muß doch das Leichtere auch leisten: den Bruder lieben, den er sieht. Der Apostel will also nicht von der Bruderliebe zur Liebe zu Gott hinführen, nur diese an jener nachweisen; Liebe zu Gott bleibt immer das Erste, Tiefste und Höchste, das sich aber in der Bruderliebe beweisen muß. Die Frageform hat dieselbe Kraft und dasselbe Recht wie die einfache Verneinung; aber das Voranstehen des Objekts *τὸν θεόν ὄν οὐχ ἐώρακεν* verstärkt sehr den Gedanken; *πῶς* oder *ὃ δύνανται ἀγαπᾶν* hat das *εἰν τις εἴπῃ* zur Voraussetzung und bezeichnet die Annahme der Behauptung, Gott zu lieben, als unmöglich, die Behauptung als Lüge. Nur gegen den Lügner gilt des Apostels *argumentum ad hominem* (Düsterdieck). Bengel: *sermo modalis: impossibile est, ut talis sit amans dei, in praesenti*. Daser ist eine Beziehung auf *imago dei* nicht gerechtfertigt, wie Augustin (*apostolus hic pro confesso sumit, deum se nobis in hominibus offerre, qui in scriptam gerunt ejus imaginem; Johannes nil aliud voluit, quam fallacem esse jactantiam, si quis deum se amare dicat, et ejus imaginem, quae ante oculos est, negli-*

gat), Sander, Ehrard (der gegen des Apostels Meinung auf das Verhalten der uns sichtbar gegenüberstehenden Personen reflektiert und sagt: es ist nicht leichter, eine Person, die sichtbar vor mir steht und mich gekränkt hat, zu lieben, als eine Person, die ich noch gar nicht gesehen habe), Haupt (der Mensch ist der einzige Stoff, an dem sich die Liebe zu Gott bethätigen kann) thun, oder wie Grotius den Menschen das opus dei pulcherrimum nennen. Auch irt de Wette, wenn er behauptet, Gott, der ideale, unsichtbare Gegenstand, könne auf reale Weise nur in dem Bruder, dem sichtbaren empirischen Gegenstande der Liebe, geliebt werden. — **V. 21: Und das Gebot haben wir von Ihm.** Kal fügt einfach einen neuen Grund bei: es handelt sich um ein bestimmtes Gebot. Das ist ein firmius argumentum (Calvin); denn quomodo diligis eum, cuius odisti praeceptum (Augustin)? Unter *ἀπὸ τοῦ*, wodurch der Ursprung, die Herkunft des Gebotes markiert ist, ist Gott zu verstehen (Lücke, de Wette, Düsterdied u. a.), nicht Christus (Calvin, Sander, Guther, Rothe u. a.). Daß *ἰεὺς* folgt, spricht so wenig dagegen, unter *αὐτοῦ* an *ἰεὺς* zu denken, als ja im hohenpriesterlichen Gebet Jesu Joh. 17, 3 dieser Seinen eignen Namen nennt, statt *ἐγὲ* zu sagen. Die Analogie von 1, 5; 2, 27 kann gegen den Kontext und 3, 23. 24 nicht durchschlagen, nur angeben, daß mit *αὐτός* auch Christus bezeichnet werden könne, *ἐκεῖνος* nicht allein Ihn bezeichne. Die *ἐπιτολή* ist und bleibt Gebot, nicht = *ἄγγελια*, Lehre (Carpzov). — **Daß, wer Gott liebt, auch seinen Bruder liebt.** Aber dieses Gebot findet sich nirgends! auch nicht Matth. 22, 39. Aber der Apostel faßt in der Form eines bestimmten göttlichen Gebots mit Recht das wesentlichste Prinzip christlicher Ethik, das im Grunde alles trägt, was hier (V. 7 ff.; 3, 10. 19; vgl. Joh. 13, 34 zc.) den aus Gott Geborenen und in kindlicher Liebe mit ihrem Vater Verbundenen über die unverbrüchliche Pflicht der Bruderliebe gesagt ist (Düsterd.); *ἴνα* deutet doch auch hier den Zweck, das Ziel an, nicht bloß den Inhalt des Gebots (gegen Guther)

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. **Gott ist Liebe** — ein Satz, in dem, „kurz zusammengefaßt, auf seinen einfachsten Ausdruck gebracht ist, was die Schrift durchweg, die ganze Schrift lehrt“ (Hofmann, Schriftbeweis I, S. 71), der eine bedeutende Tragweite rückwärts und vorwärts hat. Rückwärts — in Gottes Wesen selbst und in

die Geschichte der Offenbarung Gottes in Christo Jesu. Ist Gottes Wesen Liebe, so muß es zugleich Persönlichkeit, kann's nicht bloß Substanz sein in pantheistischem Sinne. Ja, es weist in die Dreieinigkeit oder Lebendigkeit und Lebensfülle Gottes: den Liebenden, der doch nicht ohne den Geliebten ist, und die gegenseitige Liebe, wie Augustin de trinitate neben der psychologischen Analogie (memoria, intelligentia, voluntas) auch diese rein ethische Konstruktion der Trinität versucht hat (VI, 5: Und deshalb sind nicht mehr als drei: Einer, welcher den liebt, der von Ihm ist, und Einer, welcher den liebt, von dem Er ist, und die Liebe selbst. Wenn diese nichts ist, wie ist Gott die Liebe? Wenn sie nicht Substanz ist, wie ist Gott Substanz? XI, 2: Wenn ich etwas liebe, so sind drei, ich, und was ich liebe, und die Liebe selbst. Denn ich liebe nicht die Liebe, wenn ich nicht den Liebenden liebe, denn die Liebe ist nicht, wo nichts geliebt wird); deshalb konnte er nach Röm. 5, 5 an unserer Stelle (V. 7) unter *ἀγάπη* geradezu den Heiligen Geist verstehen, während Didymus diese auf Christus deutete. Dem Augustin folgte im Mittelalter namentlich Richard von St. Viktor, der mystische Scholastiker, oder scholastische Mystiker (vergl. Liebner: Hugo von St. Viktor S. 82 ff.), in seiner Schrift de trinitate, besonders III, 14 — in neuerer Zeit vor allem Sartorius: Die heilige Liebe, 1. Abtl. S. 1 ff., und Liebner: Christologie I. (an vielen Stellen). Siehe auch Rizsch über die wesentliche Dreieinigkeit Gottes in den Studien und Kritiken 1841, S. 295—345, besonders S. 337 ff. Vergl. die etwas sichtende Ausführung bei Frank, System der christlichen Wahrheit, I. S. 205 ff.

2. Rückwärts in der Geschichte der Offenbarung Gottes sind die Spuren dieser Wahrheit zu erkennen in 2 Mos. 34, 6; Ps. 103, 8—13; 86, 5. 15; 5 Mos. 32, 6; Jes. 63, 16; Jerem. 31, 9. Aber so zusammengefaßt, so leicht und sicher handhabt Johannes diesen tiefsten Gedanken, auf den kein Denker aus seiner eignen Kraft und Vernunft hat kommen können! Die Himmel erzählen nur von Gottes Ehre und Majestät (Psaln 19); von Seiner Gnade aber nur Sein Wort. In der Natur kommen wir auf Seiner Hände Werk, Seine Allmacht und Weisheit, nur in Seinem Wort auf Seine Liebe und Sein Erbarmen. Mit dem Wort (Joh. 4, 24): Gott ist Geist, und diesem: Gott ist Liebe, sind die lebenvollsten Wahrheiten über Gottes Wesen gegeben. „Geist ist Sein Wesen, Liebe Sein Leben“ (Schöberlein), oder: Geist ist die

Substanz, die Natur, Liebe der Charakter Gottes, nicht bloß im Verhalten.

3. Vorwärts weist dieses johanneische Wort ins Leben der Erkenntnis wie des Wandels. Hat ja Sartorius in seiner „heiligen Liebe“ die ganze Ethik auf dies Wort gegründet. Vergl. auch Köhler: Gott der allein Gute in den Studien und Kritiken 1856, S. 426 ff. *Practicam definitionem dei proponit 1 Joh. 4, 8: deus caritas est. Ex caritate omnia dei opera procedunt, et spiritus s. a Patre et filio ab aeterno procedens est substantialis amor Patris et filii. In tempore deus ex caritate omnia creavit, ex caritate misit filium ad opus redemptionis praestandum, ex caritate dat spiritum s., qui similes motus in cordibus credentium accendit, ex caritate in vita aeterna a facie ad faciem beatis sese intuentum praestabit. — Omnia in caritate et ex caritate agit (Joh. Gerhard Exeg. II, S. 71).* Nur darf man nicht mit Liebner (l. l. 111) die Liebe, welche Gottes Wesen ist, mit der Persönlichkeit geradezu identifizieren, welche doch die begriffliche Voraussetzung jener ist, auch nicht mit Nitsch (System § 63, 1) Liebe mit Wahrheit und Gerechtigkeit zusammennehmen; denn Selbstmitteilung liegt im Wesen der Liebe, aber nicht im Wesen der Wahrheit und Heiligkeit, und was wird aus dem Unterschied von *παιδεία* und *κόλασις*, aus der schriftwidrigen Auffassung der *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* und dem zornlosen Gotte bei Drigenes und Schleiermacher? Vergl. Thomajus, Christi Werk und Person I, S. 127 ff.; Philippi, Glaubenslehre II, S. 79 ff.

4. Offenbart ward Gottes Liebe in der Sendung des eingebornen Sohnes. V. 9. 10. 12. 14. Deshalb ist Er *μορογενής* = *μόνος γεννόμενος* genannt (Joh. 1, 14. 18; 3, 16. 18) und nicht *πρωτότοκος* (Röm. 8, 29; Kol. 1, 15. 18; Ebr. 1, 6; Offenb. 1, 5); es soll durch die Größe des Gesandten, wie den Zweck der Sendung die Größe der Liebe des Sendenden hervorgehoben werden. Der Hinweis auf den Erstgeborenen würde den Erfolg der Sendung und die Wirksamkeit des Gesandten markieren. Einen andern, dem gleichen Beweis für des Vaters Liebe gibt es nicht: Christus, Gottes Sohn, ersetzt mit Seiner Erscheinung und Verkündigung das Schauen des unsichtbaren Gottes (R. 12; Joh. 14, 9). Hofmann, Schriftbeweis I, 71.

5. Jesum den Gottessohn schauen, erkennen und glauben, bekennen und von Ihm zeugen auf Seite der Apostel, hören, erkennen und glauben, bekennen auf Seite der Gemeinden ist unerläßlich für die Lebensgemeinschaft Gottes

mit uns und unsre mit Gott, da sie durch und durch ethisch nur auf ethischem Wege gewonnen und erhalten werden kann. Von der Neugeburt aus Gott, der geistlichen Wiedergeburt, beginnt der Lebensprozeß der Heiligung. Jesu gegenüber unberührt, unbewegt, oder bloß äußerlich zugewendet bleiben, oder gar sich abwenden, verleugnen, in Zweifel oder entschiedenem Unglauben, ist eben Unsitlichkeit.

6. Das Wesen dieser mit der Wiedergeburt begonnenen Lebensgemeinschaft ist Gegenseitigkeit in fortgehender Wechselwirkung: Er an und in uns, wir in Ihm, gläubig erkennend und bekennend, lebend und liebend, voll Zuversicht wir, Er in Seiner stets zuvorkommenden Gnade und Gnadenarbeit an und in uns.

7. Die Entwicklungsstufen sind nach Bengel: *sine timore et amore, cum timore sine amore, cum timore et amore, sine timore cum amore.* Dazu Augustin: *timor quasi locum praeparat caritati. Si autem nullus timor, non est, qua intret caritas. Timor dei sic vulnerat quomodo medici ferramentum. Timor medicamentum, caritas sanitas.* Mag von knechtischer Furcht der Mensch in seiner Sünde die Gott gegenüber anheben, in kindlicher Furcht geht er dem Liebesverhalten und Liebeswesen Gottes gegenüber weiter, bis zur Furchtlosigkeit und Zuversicht in aller Demut.

8. Bruderkiebe ist und bleibt Maßstab unsers Lebens aus Gott, von dem alle Liebe kommt; wer in Gott bleibt, kann nicht (R. 20: *ὁὐ δύναται*) ohne Liebe sein, und wer ohne Liebe ist, kann nicht in Gott sein, noch Gott in ihm bleiben. Er, der die Liebe ist, hat's selbst so geordnet; es ist Sein Wille, Sein bestimmtes Gebot, wie es Seinem Wesen gemäß ist.

Homiletische Andeutungen.

In Liebe, und zwar Gottes herrlicher Liebe, lebst du — nun lebe auch Liebe in dir! — Der Urquell der Liebe in Gott strömt um dich, und an dir hin, auch durch dein Herz; willst's genießen, ohne davon zu haben? — Aus dir muß hervorleuchten, was dir erschienen ist, Gottes deines Heilandes Freundlichkeit und Lautseligkeit, welche sucht, was verloren ist. Als Bruderkiebe muß erwärmen die Kindesliebe, die am Vaterherzen sich entzündet hat. — An deinem Kind erkennt man dein Familienglied, dein Geschlecht; und an dir sollte der Vater im Himmel nicht erkannt werden? Drum übe dich in der Liebe zu den Brüdern! — Du rühmst dich der Erkenntnis Gottes, des Verständnisses Heiliger Schrift; beweise es in der Bruderkiebe! — In der Natur schaust du Seiner Hände Werk, Seiner Allmacht Spur, in Christo Seines Herzens Liebesratschluß, Seine Friedensgedanken über dir (vergl. Dogmat.

u. eth. Grundgedanken Nr. 2). — Er sorgt dafür, daß deine Sünde geüht werde, damit du Ihm nicht entfremdet, von Seinem Leben ferne bleibst; baue nicht aufs neue an der Scheidewand zwischen Ihm und dir; solcher Bau zerstört dein Leben und dein Heil. — Wohlthunend und beschämend zugleich ist die Zuverlässigkeit eines Freundes; empfinde und empfangе Gottes zuvorkommende Gnade. — Wie bei der Schöpfung, mußte Er auch bei der Erlösung, die auch eine Schöpfung ist, die Initiative ergreifen; und wie hat Er's gethan! Aber ohne dich konnte Er dich schaffen, doch kann noch will Er dich ohne dich erlösen. — Über dir waltet der Vater, für dich wird der Sohn gesandt, in dir wirkt Sein Geist; hindere nicht Gottes Werk für dich und in dir hemme nicht lieblos gegen dich selbst, wie gegen deine Brüder, die Vollendung Seines Liebeswerks an dir. — Verwirf nicht das Zeugnis der Augen und Ohrenzeugen; gib dich dem hin, nimm's auf im Glauben, halt's fest im Bekennen; übe dich in der geglaubten und erkannten Liebe. Denn lieblos ist gottlos, und gottlos ist lieblos. — Willst du das Bekenntnis geringe achten, so bedenke, es ist, wie die Liebe, ein Strahl aus dem Glauben; Bekenntnis ist die Liebe des Mundes, Liebe das Bekenntnis der That, beide kommen vom Herzen. — Hinter den Gerichten in der Weltgeschichte und deiner Lebensgeschichte liegt ein Gericht, in dem zu bestehen Heil und Seligkeit ist. — Der Lieblose muß vergehen im Gerichte dessen, der die Liebe ist, vor dem Richter, der Heiland hat werden wollen. — Was nicht Zuversicht gibt im letzten Gerichte, kann nicht unser Begehren sein im Leben. — Die Furcht, welche nicht die Liebe stärkt, sondern sie verreibt, taugt nicht; aber die Liebe taugt auch nicht, welche nicht die Furcht zu überwinden vermag (vergl. Dogmat. und eth. Grundgedanken Nr. 7). — Die Bruderliebe ist der Liebe zu Gott gegenüber ebenso sehr das Geringere, als es das dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, im Vergleich ist mit dem Gotte geben, was Gottes ist. Deshalb ist aber beides nicht geringe zu achten; beides ist ja auch befohlen. Aber gewiß ist, daß, wo das Geringere fehlt, das Größere keinen Raum hat und keine Kraft findet, die es üben könnte. — Siehe der Bruderliebe 1) Ursprung, 2) Maßstab, 3) Kraft, 4) Wachstum, 5) Preis und Sieg. — Nur im Gehoriam gegen Gottes Willen wächst du in Gottes Wesen und wirst aus dem Geschöpf zum Kinde, aus dem Knecht zum Erben Gottes. — Die Herrlichkeit der Liebe: 1) Woher stammt sie? 2) Wo erschien sie? 3) Was wirkt sie? 4) Wohin führt sie? — Die Macht der Liebe 1) auf Erden, den Brüdern gegenüber, auch den feindlichen; 2) im Himmel, beim Gerichte, vor Gott und Jesu Christo, dem Heiligen. — Die Vollendung der Liebe zu den Brüdern ist 1) schwierig, 2) geordnet, 3) gewiß, 4) herrlich. —

Bernhard von Clairvaux: Gott ist die Liebe: was ist also köstlicher als die Liebe? Und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott: was ist also sicherer als die Liebe? — Augustin: Du erblickst die Dreieinigkeit, wenn du die Liebe erblickst, denn Drei sind, der da liebt, der da geliebt

wird und die wechselseitige Liebe. — Luther: Denn was soll man viel davon sagen? Wenn man lange sagt: Es sei eine hohe, edle qualitas in der Seele, und die allerköstlichste und vollkommenste Tugend, wie die Philosophie und Werklehrer davon reden; das ist noch alles nichts gegen diesem, daß er mit vollem Munde herausgeschüttet und spricht: Gott ist die Liebe, und Sein Wesen ist eitel lauter Liebe. Daß, wenn jemand wollte Gott malen und treffen, so müßte er ein solch Bild treffen, das eitel Liebe wäre; als sei die göttliche Natur nichts, denn ein Feuerofen und Brunst solcher Liebe, die Himmel und Erde füllet. Und wiederum, wenn man könnte die Liebe malen und bilden, müßte man ein solch Bild machen, das nicht wirklich noch menschlich, ja, nicht englisch noch himmlisch, sondern Gott selbst wäre. Siehe, also kann es der Apostel hier malen, daß er aus Gott und der Liebe ein Ding macht, auf daß er uns durch solch edel, köstlich und lieblich Bild desto mehr an sich locke und ziehe, danach zu trachten, daß wir auch unter einander Liebe haben, und uns hüten vor Neid, Haß und Zwietracht.

Starke: Sind wir der göttlichen Natur theilhaftig worden, wenn wir göttlich gesinnt und geartet sind? Es trüget nicht. So viel wahre Liebe, so viel Ähnlichkeit mit Gott. — Du redest viel von Gott, aber das Beste mangelt dir. Du kennst Gott in Worten, aber mit den Werken verleugnest du Ihn. Du kennst Ihn also gar nicht, und wirst von Ihm auch nicht erkannt werden. — Niemand kann zum Leben der Herrlichkeit kommen, wo er nicht erst hier das Leben der Gnade in Christo hat. — Gottes Liebe ist die Ursache und Regel unserer Liebe. — Die Liebe ist nicht die Ursache unserer Vereinigung mit Gott, aber sie versichert, verbindet, befestigt und erhält dieselbe. — Niemand kann mit gutem Gewissen, Freudigkeit und Frucht andern die Liebe anpreisen, wo er nicht selbst in der Liebe wandelt. Das merken sonderlich die Prediger, wenn sie zur Liebe ermahnen, daß sie selbst, nach dem Exempel Christi, Liebe üben müssen. — Was helfen die besten Zeugnisse, wenn das Gewissen dawider redet? Ein Herz voll Liebe ist der beste Zeuge der Freundschaft mit Gott, der auch im Feuer der Anfechtung aushält. — Frohlocke! Gott, dein bester Freund, wohnt in dir, bleibt bei dir, und besitzet dich ganz und gar, du aber bist Sein Eigentum. Mit Gott hast du alles. — Lieber Christ, so oft du was thun oder lassen willst, frage dich bei dir selbst: hat dein Heiland das auch gethan oder gelassen? Es wird dir viel Nutzen schaffen und im Laufe des Christentums glücklich fort-helfen. —

Rieger: Austreiben heißt nicht wegblasen oder das Herz zerstreuen, daß man vergißt und mit ungebührlichen Annahmungen überhäuft. Denn die Furcht ist auch mit rechtmäßigen Spießen und Nägeln im Herzen angeheftet und muß also auch mit rechtmäßigen und göttlichen Kräften ausgetrieben werden. — Heubner: Die Liebe hat eine erleuchtende Kraft, sowie Haß verfinstert. Je mehr Liebe, desto mehr helle Erkenntnis, desto weniger Täuschung möglich. — Man kann Gott

der Liebe ist, nur e praxi, ex usu kennen lernen; so lange ich noch nicht an mir erfahren habe, wie unendlich Gott liebt, kann ich höchstens andern etwas nachsprechen von Gott. — Das Anpreisen der Liebe Gottes aus der Natur ist nicht der Schatten von der Erkenntnis der Liebe Gottes in Christo. — Die stolze Philosophie konnte Tugend, Moralität ohne Gottesliebe behaupten, ja gar sagen, daß eine Tugend ohne Religion eigentlich noch stärker und reiner sei. — Der Mangel der Liebe gegen Gott ist der schreiendste Beweis unseres Sündenfalles. Denn in statu integro sollte unser erstes Lebenszeichen Liebe zu Gott sein, wie beim Kinde der Zug nach der Mutterbrust. — Das ist das Wunder der Liebe in Gott, daß Er in Seiner Liebe ist unbewegt stehen geblieben und Sein Geschöpf nach wie vor geliebt, gesucht hat, obgleich Feindschaft wider Ihn ausgebrochen war. Die Liebe Gottes ist also eine ewige, tief in Ihm begründete, unveränderte Liebe gewesen, die nie einen Zugang oder Abgang erlitt. Dies Wunder der Liebe erkennt kein Mensch eher, als bis ihm sein Elend bekannt worden ist, bis ihm die Augen aufgegangen und übergegangen sind, und er nun dagegen hält, wie freundlich Gott ist. — Wer das historische Zeugnis gering schätzt, reißt die ganze Grundlage des Christentums um und öffnet allem Trug und Wahn Thor und Thür. Geschichtskennntnis und eigne geistliche Lebenserfahrung zusammen machen wahres Christentum. — Die Bibel ist gleichsam die Botschaft der Liebe Gottes, lange nicht die Natur; die Natur wird erst dem gläubigen Christen eine Botschaft der Liebe Gottes. Gleich 1 Mos. 1 und 3 finden sich die ersten Töne der Liebe Gottes; am stärksten erschallen sie im N. T. — Wenn der Teufel an die Liebe Gottes glauben könnte, so wäre er errettet, sagt Chryostomus. — Die Liebe verwandelt Gott aus einem Richter in den Vater. — Wer sich keine Liebe zutrauen darf, kann den Anblick des Liebendsten nicht ertragen. — V. 19. Das ganze wundervolle Gebäude des christlichen Systems: die eine Hälfte ist die Moral: Gott lieben mit allem, was draus folgt; die andere Hälfte: die Glaubenslehre, der bedingende Grund: Gottes Liebe gegen uns Sünder in Christo. Der Grund muß eher sein als das Gebäude. — Liebe rührt am meisten, wenn sie zuvorkommend gegen Unwürdige ist. — Dem unsichtbaren Gott kann man seine Liebe nur in Seinen sichtbaren Kindern geben. — Sier: Als ein hochgepriester, für den Kosmos gelehrter Mann einer hochfürstlichen in Christo weisen Matrone mit Gemeinplatz abfertigung schrieb: ihm sei das Christentum die Religion der Liebe, schrieb sie wieder: Jawohl, aber Johannes Wort 1 Joh. 4, 10. 11. Bei nachfolgendem Besuche konnte der Gelehrte die Episteln Johannes in der Bibel nicht finden. — Gerok (1 Joh. 4, 7—12): Die Liebe als das Grundgesetz der Welt, 1) wie es geschrieben steht im Himmel: denn Gott ist die Liebe; 2) wie es geschrieben steht am Kreuze: denn Christus ist die Liebe; 3) wie es geschrieben steht in unseren Herzen: denn das Christentum ist die Liebe. — Leonhardi: Worauf be-

ruht unsere Trinitätsfreude? 1) Wir wissen, daß der Vater den Sohn gesandt hat zum Heiland der Welt (14. 15); 2) wir haben am Sohn die Liebe erkannt, die Gott zu uns hat (15. 16); 3) an der Liebe unter einander erkennen wir, daß Er uns von Seinem Geist gegeben. — Luthardt (1 Joh. 4, 9, Adventspredigt): Die Liebe Gottes in Christo ist unser Leben. 1) Die Liebe Gottes, 2) die Sendung des Sohnes, 3) unser Leben. — Spurgeon (1 Joh. 4, 19): Der wahren Liebe 1) Ursprung, 2) Erhaltung, 3) Fortschritt. — Ahlfeld (Traureden über 1 Joh. 4, 19 und über 1 Joh. 4, 9—16. Predigt): Mit dreifachen Bändern sind wir gebunden an den dreieinigen Gott. 1) In der Liebe unter einander bleibt Gott in uns; 2) in dem Heiligen Geist bleiben wir in Gott und Gott in uns; 3) in dem Bekenntnis des Sohnes Gottes bleibt Gott in uns und wir in Gott. — Zur Epistel den 1. Sonntag n. Trin. 1 Joh. 4, 16—21. Heubner: Gott ist die Liebe. 1) Erklärung; 2) Beweis (auch Verteidigung); 3) Verpflichtungen daraus für uns. — E. F. Rijsch (1813 während der Belagerung Wittenbergs in der Antrittspredigt über die Perikope am 1. p. Trin. 1. Joh. 4, 16—21): Der Wert wahrer Liebe bei Furcht erregenden Aussichten in die Zukunft. Die Liebe erhebt über die ganze zeitliche Zukunft. Ihre Schmerzen sind tief, ihre Klagen aufrichtig, ja sie blickt um so wehmütiger in die Ferne, da sie nie für sich allein leiden kann, aber verzweifeln an Errettung, abfallen vom Vertrauen kann doch die wahre Liebe nie. Jeder wahren Liebe ist es verliessen, die Welt zu überwinden und die Zeit zu übersflügeln durch die Kraft des wahren Glaubens. Sie thut die hellsten Blicke in die Schatten der Zukunft. Und die Liebe mit den hellen Augen hat auch einen unermüdeten Arm; sie trifft die beste Vorsorge für alles, was bevorstehen mag. — Schleiermacher: Vollkommenheit der Liebe. 1) Was der Apostel angibt als das Zeichen der Volligkeit der Liebe; 2) daß das, wovon er redet, nur durch die Volligkeit der Liebe bewirkt werden kann. — Kapff: Gott ist die Liebe und nur Liebe macht eins mit Gott. — Gerok: Noch einmal eine Liebespredigt. 1) Der ewige Liebesquell, 2) die heilige Liebespflicht, 3) die rechte Liebesprobe, 4) das selbige Liebesglück. — Ficker: Gott ist die Liebe! das sei unsere Überzeugung; wir wollen in dieser Liebe bleiben! das sei unser Entschluß; dann wird Gott bei uns bleiben, das sei unser Segen. — Darleß: Wer kennt und liebt den lebendigen Gott, der die Liebe ist? 1) Wer, statt die eigene Liebe zu vergöttern, Gott in Seiner Liebesoffenbarung in Christo erkennt und liebt, 2) wer, statt ohne Furcht Gott zu lieben, in seiner Liebe Gott fürchtet ohne Pein; 3) wer, statt in solcher Liebe alle Welt Brüder zu nennen, jeden liebt, aber nach der Weise Gottes in Christo. — Florey: Der Liebe heiligende Kraft auf das Menschenherz. 1) Sie vereint — das von Gott getrennte Menschenherz (V. 16); 2) beruhigt — das geängstete Menschenherz (17. 18);

3) erwärmt — das kalte Menschenherz (19); 4) läutert — das unreine und sündige Menschenherz (20); 5) belebt und befruchtet — das tote Menschenherz (21). — Grenzen (Beichtrede): Was fehlt mir noch zum wahren Christentum? 1) Der Anfang ist, daß wir die Liebe erkennen, die Gott zu uns hat; 2) der

Fortgang ist, daß wir bleiben in dieser Liebe! 3) das völlige Maß ist, daß sie durch die Erfahrung ihrer heiligenden Kraft die Furcht vor Tod und Gericht austreibt; 4) die Probe zu dem allen ist die Bruderliebe.

8. Des Glaubens Kraft (1—5), Zeugnis (6—10) und Gehalt (11. 12).

Kap. 5, 1—12.

Jeder, der glaubt, daß Jesus ist Christus, ist aus Gott geboren, und jeder, der 1 Den liebt, der ihn geboren hat, liebt auch¹⁾ Den, der aus Ihm geboren ist. *Daran 2 erkennen wir, daß wir die Kinder Gottes lieben, wann wir Gott lieben und Seine Gebote halten²⁾. *Denn das ist die Liebe Gottes, daß wir Seine Gebote halten; und Seine Gebote sind nicht schwer, *weil alles, was aus Gott geboren ist, die Welt besiegt; und das 4 ist der Sieg, der die Welt besiegte: unser³⁾ Glaube! *Wer ist's denn⁴⁾? der die Welt 5 besiegt, wenn nicht, wer glaubt, daß Jesus ist der Sohn Gottes? *Dieser ist, der da 6 kam durch Wasser und Blut⁵⁾, Jesus Christus⁶⁾; nicht in dem Wasser allein, sondern in dem Wasser und in dem Blut, und der Geist ist's, der zeugt, weil der Geist⁷⁾ die Wahrheit ist. *Denn Drei sind, die zeugen, *der Geist und das Wasser und das Blut, und die 8 Drei sind Eins. *Wenn wir das Zeugnis der Menschen annehmen, so ist das Zeugnis 9 Gottes größer, weil das das Zeugnis Gottes ist, daß⁸⁾ Er gezeugt hat von Seinem Sohne. *Wer an den Sohn Gottes glaubt, hat das Zeugnis⁹⁾ in sich; wer Gotte¹⁰⁾ nicht glaubt, 10 hat Ihn zum Lügner gemacht, weil er nicht an das Zeugnis geglaubt hat, welches Gott über Seinen Sohn gegeben hat. *Und das ist das Zeugnis, daß ewiges Leben uns Gott 11 gegeben hat, und das ist¹¹⁾ das Leben in Seinem Sohne. *Wer den Sohn¹²⁾ hat, hat 12 das Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, hat das Leben nicht.

¹⁾ B. 1: *Kal* vor *τὸν γεγεννημένον* hat Cod. Sinait. (wo nicht *τὸν* sondern *τό* steht) A. K. L. P. und mehrere Minuskeln.

²⁾ B. 2: *τηρώμεν* (so Cod. Sinait. K. L. P. und die Meisten) kann zwar nicht als durch A. bezeugt angesehen werden, da derselbe die folgenden Worte: *αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἵνα τὰς ἐπιτολάς αὐτοῦ* nicht hat, so daß sein *τηρώμεν* aus dem 3. Vers stammen dürfte, obwohl der Ausfall der angegebenen Wörter erklärlicher ist, wenn auch B. 2 *τηρώμεν* und nicht *ποιώμεν* zu lesen ist, wie B. u. a. haben.

³⁾ B. 4: *ἡμῶν* nach Cod. Sinait. A. B. K. P. — L. und unbedeutende Zeugen: *ἐμῶν*.

⁴⁾ B. 5: *τίς δὲ ἐστὶν* mit Cod. Sinait. K. P. — B. (*τίς ἐστὶν δέ*) und die Minuskeln und Versionen. Die Syr. ex ed. Schaafio hat *quis enim*, die Aethiop. et quis. *τίς ἐστὶν* liest Tischendorf VIII. mit A. L. und vielen Zeugen.

⁵⁾ B. 6: *καὶ πνεύματος* nach *αἵματος* findet sich zwar bei Sinait. A. P. und einigen Minuskeln und Versionen, ist aber offenbar Interpretament, wie das noch schwächer bezeugte *καὶ ἐν τῷ πνεύματι* nach *ἐν τῷ αἵματι*.

⁶⁾ *ibid.* *Ἰησ. χριστός* mit Cod. Sinait. A. B. L. und den besten Zeugen. *ὁ χριστός* bei einigen Minuskeln und der Syr. ex ed. White.

⁷⁾ *ibid.* Statt *τὸ πνεῦμα* vor *ἡ ἀλήθεια* ist die Lesart *χριστός* sehr schwach bezeugt. Ebenso haben mehrere den Sinn gar nicht berührende Lesarten in diesem Verse, wie *μόρφῃ*, *ἀλλὰ καὶ* feinen festen Grund.

⁸⁾ B. 9: *ὅτι* A. B., Cod. Sinait. u. a. statt *ἦν* nach K. L. P. und vielen.

⁹⁾ B. 10: Der Zusatz *τοῦ θεοῦ* nach *μαρτυρίαν* bei A. fehlt bei Cod. Sinait. B. K. L. P.

¹⁰⁾ *ibid.* *τῷ θεῷ* mit Cod. Sinait. B. K. L. P. und den meisten Zeugen. A. hat *τῷ υἱῷ*. Jenes ist auch durch den Kontext gestützt.

¹¹⁾ B. 11: *ἐστὶν* meist am Schluß des Verses, bei A. zwischen *αὕτη* und *ἡ ζωή*.

¹²⁾ B. 12: *τοῦ θεοῦ* nach dem ersten *τὸν υἱόν*, wie's auch Luther hat, ist zu wenig bezeugt; es fehlt bei den besten Codd. auch dem Sinait.

Kritische Bemerkung zu B. 7. 8.

In B. 7: *ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες* ist noch hinzugefügt in der ed. Elzev., der Scholz und Griesbach folgen: *ἐν τῷ ὄνῳ, ὁ πατὴρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἐν εἰσὶν.* B. 8: *καὶ τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῆ.* — Diese Worte haben nur codd. 34 (Dublin. saec. 16) und 162 (Vat. saec. 15.), am Rande hat sie cod. 173 von einer Hand aus dem 17. Jahrh. Aber überall fehlen die Worte: *καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἐν εἰσὶν* und bei den beiden ersten die Artikel *vor πατὴρ, λόγος* und *πνεῦμα ἅγιον*, woran die mechanische Übersetzung aus der Vulgata zu erkennen ist. Sonst fehlen diese Worte in allen griechischen, auch dem sinaitischen Codex, in fast allen Versionen, auch lateinischen, bis zum 8. Jahrhundert, und von da an kommen sie in drei verschiedenen Gestalten vor. Trotz der trinitarischen Streitigkeiten nimmt kein einziger Kirchenvater der griechischen Kirche auf sie Bezug; unter den älteren lateinischen Kirchenvätern ebensowenig. Denn die Anspielungen des Tertullian (*adv. Prax.* 15: *connexus Patris in filio et filii in Paraclete tres efficit coherentes alterum ex altero; qui tres unum sunt*) und Cyprianus (*de eccl. unit.* 5. ed. Krabbe p. 15: *et tres unum sunt*) sind auf Joh. 10, 30; 17, 11. 21. 22 zu beziehen. Auch ist an B. 8 zu denken, und zwar in symbolischer Deutung, wie im 6. Jahrh. Iakundus von Hermiane (*pro defens. trium capitum* 1, 3) den Cyprian verstanden hat, welcher mythischen Deutungen (der ungenährte Rock: Vorbild der Kircheneinheit; die drei Knaben bei Daniel, welche drei Gebetszeiten einhalten, die 3. 6. 9. Stunde: Hinweis auf die Dreieinigkeit) nicht fern und fremd war. Offenbare Spuren der allegorischen Erklärung fanden sich schon bei den Griechen in einzelnen Scholien zu dieser Stelle. So im cod. Paris. zu B. 8: *τὸν τρεῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ὁ πατὴρ καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ, zu ἐν εἰσὶν: μία θεότης, εἰς θεός.* Ein anderes Scholion: *οἱ τρεῖς δὲ εἰπεν ἁρσενικῶς ὅτι σύμβολα ταῦτα τῆς τριάδος.* Daher und aus Cyprian mag allmählich die Lesart erwachsen sein, indem man dessen Deutung auf die Personen der Trinität neben den Text stellte, aus dem derselbe entnommen war. Zuerst werden diese Worte in einer Schrift erwähnt, welche dem Vigilius von Thapsus am Ende des 5. Jahrhunderts zuschreiben ist; dann öfter und kommen bis zum 16. Jahrhundert in die

meisten lateinischen Übersetzungen. Nach einer griechischen Übersetzung der Akten des Laterankonzils von 1215 erschienen sie zuerst gedruckt griechisch in der komplutensischen Ausgabe (1502 bis 1514). Erasmus, der sie in seinen Ausgaben des griechischen N. T. von 1516 und 1518 nicht aufgenommen hatte, gab sie in der Version von 1521 und der dritten Ausgabe von 1522 und zwar schreibt er daselbst: *reperitus est apud Anglos graecus codex unus (cod. 34). Ex hoc igitur cod. britann. reposuimus quod in nostris dicebatur deesse ne cui sit causa calumniandi etc.* Dann nahm sie Robert Stephanus 1546—1569, Beza 1565—1576 auf und die edd. Elzevirianae, welche i. J. 1624 zuerst erschienen und seit der Vorrede von 1633 (*textum ergo habes nunc ab omnibus receptum*) den Namen *textus receptus* führten, sanktionierten das Bürgerrecht dieser Lesart. Luther hat diese Worte nie mit übersetzt, nur in seiner zweiten Auslegung dieses Briefes erklärt, obwohl er sie in der ersten Auslegung geradezu als unecht bezeichnet hatte. Sie fehlen in allen deutschen Wittenberger Bibeln von 1522 bis 1545; erst 1596 erscheint eine Ausgabe in Wittenberg mit diesen Worten; doch fehlen sie noch in späteren, zuletzt in der Ausgabe von 1620. Zuerst erscheinen sie in der Züricher Ausgabe 1529; die nächste Ausgabe von 1531 druckt diese Stelle mit kleinen Lettern, die folgenden hat sie in Klammern, welche erst seit 1597 wegfallen. Die zu Frankfurt a. M. erschienenen Ausgaben haben sie zuerst 1582 in der Quartausgabe, während die Oktavausgabe von demselben Jahre sie nicht gibt. So half das nicht, daß Luther diese Worte für einen gegen die Arianer gemeinten Zusatz hielt, der in griechischen Bibeln fehle, noch daß Bugenhagen, als ein Lektionar von 1549 mit diesem Zusatz in Wittenberg erschienen war, warnte: *obsecro chalcographos et eruditos viros, ut illam additionem omittant et restituant graeca suae priori integritati et puritati propter veritatem.* — Im 17. Jahrhundert versuchte man die Echtheit zu verteidigen; zuletzt war noch Bengel für sie, dem v. Meyer, Sander, Beisser und Mayer sich angeschlossen. — Vergl. Tischendorf VIII. maj. 1872. vol. II. p. 337 ff. — Bestätigt werden die äußeren Zeugnisse, die kritischen, durch die inneren, die exegetischen Gründe wider diese Worte. Unvollziehbar ist der Gedanke eines Zeugnisses *ἐν τῷ ὄνῳ*. Deshalb wandeln einige, wie a Lapide, das *testari in coelo* in ein *testari de coelo*, (cf. cod. 162: *ἀπὸ τοῦ ὄνῳ*) oder finden drin die Bezeichnung der Beschaf-

fenheit, des Zeugnisses, wie Spener, oder der Zeugen, wie Bengel. Weiter ist unjohanneisch die Zusammenstellung von *ὁ πατήρ* und *ὁ λόγος*, da nur *ὁ θεός* und *ὁ λόγος*, oder *ὁ πατήρ* und *ὁ υἱός* vorkommen (Joh. 1, 1 ff.; 5, 21 ff., 14, 9 ff.). Ferner ist *τὸ ἐν* nur auf Wesenseinheit zu deuten und dafür im Kontext kein Grund. Auch helfen sich die Verteidiger durch Willkürlichkeiten, wie Bengel, der den 8. vor den 7. Vers stellt. Endlich kann man sie, mit Luther, nicht eben füglich von Rechtgläubigen wider die Arianer eingeschoben denken, da sich's nur um Zeugnis auf Erden handelt. Sie sind eben sprachlich und dialektisch wie logisch nicht ohne Willkür zu verwenden. Vergl. Luther 4. Aufl. S. 231 ff. und die Erklärung des V. 7. S. 250 ff. Ruetzsch Stud. u. Krit. 1869 II. S. 374 erklärt sich mit Berufung auf Bunjen's Bibelwerk 1868 für Tilgung dieser Stelle aus deutschen Bibeln. So auch die sogen. Probibibel 1883, die sie noch in Klammern hat.

Exegetische Erläuterungen.

1. Zusammenhang. Was im Vorhergehenden wiederholt als ein Beweis für die Liebe Gottes notiert war, die Erscheinung Jesu Christi (Kap. 4, 9. 10. 14. 19), und als nächste Folge davon für den Erweis unserer Lebensgemeinschaft mit Gott angegeben war, Glaube, Erkenntnis und Bekenntnis (Kap. 4, 15. 16), das stellt der Apostel in diesem Abschnitt zum Schluß mit Beziehung zunächst auf die Bruderliebe (V. 1), dann auf Liebe zu Gott und Gehorsam gegen Seine Gebote (V. 2. 3), und auf den Sieg über die Welt (V. 4) mit Nachdruck in den Vordergrund, den Glauben an Jesus, den Christ (1a), den Sohn Gottes (5), der als Solcher von Gott selbst (V. 6—9) und in Seiner Wirksamkeit, oder Gabe, dem ewigen Leben (10 bis 12), bestätigt ist. Bengel: *Concinne apostolus in hac tractationis parte mentionem amoris ita collocat, ut fides, tanquam prora et puppis totius tractationis, in extremo spectetur.*

2. Wirksamkeit des Glaubens an Christum. V. 1—5. **Jeder, der glaubt, daß Jesus ist Christus, ist aus Gott geboren.** Die Allgemeinheit (*πᾶς*) wird nicht anders als durch das Glauben (*πιστεύων*) und das Glaubensobjekt (*ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστός*) beschränkt; der Glaube mag schwach, unvollkommen sein, wenn er nur aufrichtig (subjektiv) und richtig (objektiv), also wahr ist. Das Glauben schließt Kenntnis, Zuneigung, Hingabe und Vertrauen in sich und schafft Empfäng-

lichkeit für Hinnahme. Aus V. 5 ergibt sich, daß *ὁ χριστός* auf das innere Wesen des Erschienenen hinweist = *ὁ υἱός τοῦ θεοῦ*, wenn auch diese Begriffe nicht identisch sind, so daß sie 3, 23 neben einander stehen können: die Gottesjohannesmacht den Menschen Jesus zum Christus = Heiland. Vergl. 4, 15 und 2, 22. Die Tempora, das Präsens *πιστεύων* und das Perfektum *γεννήται*, markieren die Wiedergeburt, die Geburt aus Gott als Grund, den Glauben, der selbst ein göttlich Werk ist (Eph. 2, 8), als Folge davon: nur ein Gotteskind glaubt an Jesus, den Gottessohn. — **Und jeder, der den liebt, der ihn geboren hat, liebt auch den, der aus ihm geboren ist.** In *πᾶς ὁ ἀγαπῶν* ist eine Parallele zu *πᾶς ὁ πιστεύων*, und was im Glauben mitgegeben und angenommen ist, besonders hervorgehoben. Deshalb braucht man keinen Zwischengedanken: der aus Gott Geborene liebt Gott, wie Luther will. Das Objekt (*γεννήσαντα*) ist offenbar Gott und daher *ἐξ αὐτοῦ* = *θεοῦ*, und unter *τὸν γεννηθέντα ἐξ αὐτοῦ* ist der Gläubige (V. 2: *τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ*) zu verstehen. *Argumentum ex communi naturae ordine sumtum* (Calvin), oder *a naturae propensione, quae cernitur in hominibus* (Ertius, Calov). Ähnlich Rothe. Glaube und Bruderliebe sind nicht zu trennen (Zelf). Vergl. Ephef. 5, 28—30. Also ist nicht Christus zu verstehen, wie Augustin, Beda, Hilarius, Cornelius a Lapide wollen. Das Präsens *ἀγαπᾷ* neben *ὁ ἀγαπῶν* markiert das Zueinander der Bruderliebe und der Liebe zu Gott, das Gleichzeitige und Dauernde des Verhältnisses beider; nachdrücklich ist *καὶ* beigefügt. Der Apostel stellt's als Thatsache hin, nicht als Forderung: er soll lieben. — V. 2: **Daran erkennen wir, daß wir die Kinder Gottes lieben, wann wir Gott lieben und Seine Gebote halten.** Klar ist, daß es sich um etwas handelt, das jeder an sich selbst erkennen soll und kann, und nicht an andern. Ferner ist klar, daß das die Bruderliebe ist, und zwar die Liebe zu den Brüdern, welche *τέκνα θεοῦ* sind. Endlich, daß das Merkmal und Kennzeichen davon Liebe zu Gott und Gehorsam gegen Gottes Gebote ist. Denn *ὅταν* mit dem nachfolgenden Indikativ *ἀγαπῶμεν* (Winer, 7. Aufl. S. 289 f.) ist Bedingungsartikel, wenn auch der Zeitbegriff hinzutritt, = wenn je; es mag Schwankungen, Störungen, Pausen, Ebbe geben in unserer Liebe zu Gott; wann sie aber in uns ist, ist sicher Bruderliebe zugleich in uns. Deshalb fügt Johannes zu dem *ἀγαπῶμεν τὸν θεόν* noch das *τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηροῦμεν*, um durch den in der Gottesliebe wurzelnden Gehorsam die lebendige Got-

tesliebe zu markieren, so daß die Bruderliebe als ein einzelnes unter den Geboten Gottes und zugleich als notwendige Folge der Liebe zu Gott als des notwendigen Grundes anzusehen ist (gegen Haupt, der ohne Grund eine reine Autologie fürchtet). Während Johannes sonst (2, 3; 4, 20. 21) Gotteserkenntnis und Liebe zu Gott aus dem Gehorsam gegen Seine Gebote und der Bruderliebe erkennen läßt, also an der Folge den Grund, läßt er hier umgekehrt an dem Grunde die Folge erkennen, was bei der Einheit göttlichen Wesens um so weniger auffallen kann, als durch jene Hinweisungen in die Wahrheit und Lauterkeit der Gesinnung, hier aber zum Schluß auf den Trost hingewiesen wird, dessen wir einer bedeutenden und schweren Pflicht gegenüber bedürftig sind. Demnach ist es falsch und unnötig, eine Trajektion anzunehmen, wie Grotius nach Detumenius' Vorgang thut, oder mit de Wette den Satz *τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν* als antizipierte Begründung des Hauptgedankens *τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηροῦμεν* aufzufassen, so daß die eine Folge der Liebe zu Gott zum Merkmale der anderen werde, oder gar den Text zu verändern, wie alte Übersetzungen (äthiopische und arabische) oder neuere unbedeutende Erklärer gewagt haben. — V. 3: **Dem das ist die Liebe Gottes, daß wir seine Gebote halten.** Offenbar hat die Verbindung der Liebe zu Gott und des Gehorsams diesen Ausdruck veranlaßt, um, was koordiniert war, in seiner Einheit zu fassen (Huther). *Αὕτη* = *ἡ*, wie 1, 9; 4, 17, gibt Aufgabe und Tendenz der Liebe an: *ἐστὶν* notiert das Wesen, nicht = das bringt sie mit sich, das Bestreben schließt sie ein (de Wette). Die Liebe Gottes ist hier dem Kontext (V. 2) gemäß die Liebe zu Gott. — **Und Seine Gebote sind nicht schwer** — setzt Johannes „im vollen fröhlichen Bewußtsein seiner Gotteskindschaft ermutigend hinzu“ (Düsterdieck). Vergl. Matth. 11, 30; *φορτίον ἑλαφρόν*; Luk. 11, 46: *φορτία δευβάστακτα*. Solches gilt nach dem Zusammenhange nur von den wiedergeborenen Christen, welchen die Kraft gegeben ist, Gottes Gebote zu halten, wie die meisten Ausleger anerkennen. Vgl. Dogmat. u. eth. Grundgedanken S. 150. — V. 4: **Weil alles, was aus Gott geboren ist, die Welt besiegt.** Die Begründung, daß die Gebote Gottes nicht schwer sind, folgt hier (*ὅτι*). Daher *πάν τὸ γεννημένον* wie Joh. 3, 6; 6, 37. 39; 17, 2 (*πάν — αὐτῷ*), wie hier *πάν — ἡμῶν*) markiert die Allgemeinheit. Vergl. zu 1, 1. Winer, 7. Aufl. S. 167, 5 = *πάντες οἱ γεννημένοι*. Die Personen sind gemeint, weder an die Gesinnung, an virtutes und charismata (Aretius,

Paulus), noch an die Würde der Kindschaft bei Gott (Baumgarten-Crusius) zu denken. Hier ist nun *κόσμος* als Gegensatz des Gottesreichs, alles diesem Widerstrebende, Gotte und dem Göttlichen Fremde und Widrige, in und außer dem Menschen in Eins zusammengefaßt (Calvin, Beza, Spener, Lücke, Düsterdieck, Huther u. a.); also nicht bloß innerlich Welt- und Selbstliebe (de Wette), noch bloß äußerlich illecebrae, mala exempla, pericula et mala e mundo ingruentia (Grotius), noch nur *ecclesia judaica et judaismus* (Schöttgen). Das Präsens *νικά* bezeichnet den im bestehenden Kampfe beständigen Sieg; „die Kinder Gottes kämpfen nur als Sieger mit der Welt“ (Düsterdieck). Vergl. 2, 13. 14; 4, 4. Aber abgeschwächt zu „sich unverührt erhalten“ (Baumgarten-Crusius) darf *νικᾶν* nicht werden. **Und das ist der Sieg, der die Welt besiegt: unser Glaube.** Mit *αὕτη νίκη* ist auf *πίστις* gewiesen, das *ἡμῶν* erklärt erst der folgende Vers. Da *νίκη* durch *νικήσουσα* (victrix, das aoristische Adjektiv nach Jelf, Gr., 405. 3. obs. 3) näher bezeichnet ist, wird nicht die Aktion, welche die Welt besiegt (Ehrard), sondern *victoria parta*, die Thatfache des Siegs, der Glaube, nicht Ursach, sondern Teilnahme des Siegs und Aufnahme der Kraft zur Fortsetzung und Erhaltung und Vollendung des Siegs notiert. Lorinus: *victoria proprie non vincit, sed comparatur vincendo, sed energiam continet ea formula, denotans, in quo sita sit vincendi ratio, unde victoria parta*. „Der Glaube soll hier nicht als das Resultat eines Kampfes, sondern als der Kämpfer, der den Sieg gewonnen hat, gepriesen werden“ (Huther, Jelf). Also ist nicht der Glaube selbst schon der Sieg (Baumgarten-Crusius, Meander), das Resultat des Kampfes (Haupt), oder der Vorst auf früherem bereits gestorbene Christen zu beziehen (Cozin). Vergl. 2, 13. 14. 23; 4, 4; 5, 12. — V. 5: **Wer ist's denn, der die Welt besiegt, wenn nicht, wer glaubt, daß Jesus ist der Sohn Gottes.** Während V. 4: *ἡμῶν πίστις* hinzubachte, hebt dieser Vers den Inhalt des mit *ἡμῶν* näher bezeichneten Glaubens in triumphierender Frage, die dem Abschnitt vom Siege über die Welt eignet, kraftvoll hervor. Bengel: *credens omnis et solus vincit*. Episcopus: *lustrate universum mundum et ostendite mihi vel unum, de quo vere affirmari possit, quod mundum vincat, qui christianus et fide hac praeditus non sit*. Johannes beruft sich mit dieser Frage auf die Erfahrung seiner Gemeinde. Das Präsens *ὁ νικῶν*, das die Person gegenüber der That-

sache, ἡ νίκη νικήσουσα (B. 4), als im Kampfe siegend bezeichnet, markiert das bestehende, gegenwärtige Verhältnis und Verhalten des Gläubigen. Indem er aber sagt: ἔτι — ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ statt ὁ χριστός B. 1, weist er auf die innerlichste Herrlichkeit Jesu und zugleich darauf, daß die gläubigen, an Ihm Teil habenden Gotteskinder natürlich mit Ihm siegen, an Seinem Sieg auch teilnehmen. Joh. 16, 33. Der Gläubige, der Christ und des Christus ist, der Sohn Gottes, ist als Gottes Kind Sieger. Ist nur der Glaube wahr, der Gläubige wiedergeboren, aus Gott geboren, wie an der Bruderliebe und der Liebe zu Gott und frischem Gehorsam gegen Gottes Gebote zu erkennen ist, so ist der Sieg über die Welt auch unzweifelhaft. Darauf kommt's dem Apostel hier an.

3. Jesus ist wirklich als Gottes Sohn bestätigt. B. 6—9. **Dieser ist, der da kam durch Wasser und Blut, Jesus Christus.** Οὗτος weist auf die Person Jesus, deren Würde erwiesen und bestätigt ist. Ὁ ἐθρών ist substantivisch wie Joh. 1, 15. 33; 3, 13. 31 zu fassen; der Artikel fordert das und läßt nicht die Verbindung des Partizips mit dem voranstehenden ἔστιν zu, sei's gleich = dieser kam; es steht eben nicht da ἔστιν ἐθρών, sondern ἔστιν ὁ ἐθρών. Nun ist aber das participium aoristi festzuhalten, welches rein erzählt, was geschehen ist, nicht aber eben Gegenwärtiges, oder Vergangenes, das noch fort-dauert, bleibt, markiert; es mußte sonst ἐχομέμενος (2 Joh. 7), oder ἐληλυθώς (4, 2) stehen. Vergl. zu 4, 2. Wie er kam, sagen δι' ὕδατος καὶ αἵματος, nämlich vermittelt, durch Wasser und Blut; διὰ notiert die Vermittlung; gleich nachher steht ἐν ὕδατι, wodurch die Umgebung, die Begleitung notiert ist. Es müssen also, wie historische, so äußere Thatfachen oder Akte sein, durch die Er kam, und welche bedeutend und kräftig sind, ihn als Den zu erweisen, der Er ist. Auch fordert die Verbindung der beiden, Akte von gleicher Art und Beziehung zu verstehen. Demnach ist bei δι' ὕδατος καὶ αἵματος an die Taufe, die er im Jordan durch Johannes empfing, und welche mit ihrem Untertauchen auf den Tod wies, wie durch die Stimme des Vaters über Ihn auf Seine Sohneswürde, und an den Tod am Kreuz mit seiner versöhnenden Opferkraft zu denken; bei beiden Thatfachen bewies Er Seinen Gehorsam gegen des Vaters Willen und Sein Gehorsam Ihn als Gottes Sohn, den Heiligen und Anschuldigen. So von den Alten schon Tertullian und Theophylakt, von den Neuere auch Zelf, Nothe, Luther. Nun faßt die Apposition Ἰησοῦς, = οὗτος,

χριστός = ὁ ἐθρών δι' ὕδατος καὶ αἵματος das Gesagte in Eins als Resultat. Ähnlich Röm. 1, 3. 4. Daher ist gegen Grammatik und die Dialektik des Textes οὗτος nicht auf das Prädikat ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ B. 5 mit Knapp, Zelf, sondern auf das Subjekt (Lücke) oder das durch das Prädikat bestimmte Subjekt (Luther) zu beziehen; man darf und kann nicht ὁ ἐθρών gegen den Sprachgebrauch (Matth. 11, 3; Luc. 7, 19 f.; Joh. 11, 27) für den Messias nehmen, wie ὁ ἐχομέμενος, und ἔστιν mit δι' ὕδατος καὶ αἵματος verbinden (Hofmann, Schriftbeweis 2, 1. S. 469), oder ἔστιν ἐθρών als Umschreibung des Verbum finitum ungeachtet des Artikels fassen, und dabei, den Aorist übersehend, es gleich dem Präsens: er kommt (Luther u. a.), oder gleich dem Perfekt: er ist gekommen und kommt (de Wette, Sander u. a.) erklären. An das Wasser und Blut, das aus der am Kreuz durchbohrten Seite floß (Joh. 19, 34), kann nicht gedacht werden (Augustin und die meisten alten Erklärer), weil da αἷμα vor ὕδατος steht und das nicht ein Moment seines Lebens ist, sondern nach dem eingetretenen Tode an dem Leichnam geschah, daß nicht davon gesagt werden kann ὁ ἐθρών διὰ. Die symbolisierende Wendung dieser Stelle auf die zwei Sakramente, Taufe und Abendmahl, ist nicht zulässig (Luther II, Calov, Bengel, Sander, Besser u. a.), da nicht ἐληλυθώς steht und αἷμα nicht zur Bezeichnung des Abendmahls gebraucht wird; da beide Begriffe aber parallel sind, läßt sich nicht ὕδατος auf das Sakrament der übrigen nicht mit ὕδατος (Joh. 1, 26. 33) zu bezeichnenden Taufe, die Christus eingesetzt, und αἷμα auf den Tod, den er erlitten, beziehen (de Wette, Niesli, Düsterdieck, Erhard u. a.), oder beides zusammen auf die Taufe allein wenden (Luther I), da ja in den Tod Christi getauft werde; es ist das Zwiefache jedenfalls festzuhalten. Entweder historisch oder sprachlich ist's ungerechtfertigt, bei ὕδατος an vita purissima (Grotius), doctrina pura (Sozin), regeneratio et fides (Clemens Al.), die Thränen, die vielen von Christus gesammelten Völker (= Tau aus der Morgenröte), sapientia a coela abscondita (Bullinger), reinigende Erneuerung (Haupt) und bei αἷμα an das bei der Beschneidung geflossene Blut, expiatio (Cameron), redemptio (Bullinger), cognitio (Clemens Al.), Versöhnung (Haupt) zu denken. Vergl. insbesondere Luther z. d. St. — **Nicht in dem Wasser allein, sondern in dem Wasser und in dem Blute.** Die Präposition ἐν ist an ἐθρών zu knüpfen und nuanziert im Vergleich mit dem die Ver-

mittlung bezeichnenden *διὰ* nun die Umgebung, Begleitung, Sphäre; ein ähnlicher Wechsel Ebr. 9, 12. 25 (Delitzsch S. 390. 434). Articulos habet vim relativam (Venghel) auf das eben Genannte, das nun in demselben Sinne wie zuvor zu nehmen ist. Das dem *ἑδωτι* nachgesetzte *μόρον* hebt diesen Begriff nachdrücklich hervor, und hat, weil's nicht mit *οὐ* verbunden ist, kein *ἀλλὰ καὶ* nach sich. Also nicht bei der von Johannes dem Täufer empfangenen Taufe allein ist Jesus erwiesen als Christus, Gottes Sohn, sondern in beiden. Damit ist verworfen die Meinung der Häretiker, der Sohn Gottes sei bei der Taufe in ihm gewesen, aber nicht bei dem Tode am Kreuze, er habe sich vor dem Tode von ihm getrennt (Huther). An den Unterschied vom Täufer, der nur mit Wasser getauft hat, ist nicht zu denken, da es sich nicht nur um das Taufen Jesu handelt, sondern um dessen Getauftwerden (gegen Lücke, Düsterd., Ebr. u. a.). — **Und der Geist ist's, der zeugt.** *καὶ* fügt ein weiteres, drittes Moment, und zwar als einen Zeugen (*ἔστιν τὸ μαρτυροῦν*. Vgl. *ὁ ἑδωτι*) bei. Der Artikel vor dem Partizip nötigst, *τὸ πνεῦμα* als selbständigen, objektiven Geist, als den Heiligen Geist zu fassen, und das Präsens weist auf das fortgehende Zeugenamt (Joh. 15, 26), in dem er in alle Wahrheit leitet, die Gemeinschaft mit Christo vermittelt, das ewige Leben zueignet. Bei *τὸ πνεῦμα* ist nicht an den Geist des Gläubigen, das vom Heiligen Geist gewirkte Geistesleben zu denken (Clem. Al., Sander, Besser); das ist gegen den Kontext, und der neutestamentliche Sprachgebrauch läßt solche Deutung ohne nähere Bestimmung nicht zu. Auch ist's nicht = *ὁ πνευματικός*, und darunter der Apostel selber zu verstehen (Ziegler, Stroth); noch das dritte Sakrament, die Absolution (Augustin). — **Weil der Geist die Wahrheit ist.** Dieser Satz enthält nicht den Inhalt des Zeugnisses, der aus dem Kontext bestimmt ist (daß Jesus, der Sohn Gottes, der Christ sei), sondern den Grund des Zeugnisses als eines zuverlässigen; *ὅτι* ist = weil, nicht = daß (Luther, Besser, welche dann genötigt sind, *τὸ πνεῦμα* entweder als das Wort per metonymiam oder als den in Wort und Sakramenten waltenden Geist zu verstehen). Mit *ἡ ἀλήθεια* ist die im Worte Gottes offenbarte und im Glauben angenommene Wahrheit in ihrer vollkommenen Fülle gemeint, die des Geistes Wesen ist, der der Geist der Wahrheit ist (Joh. 14, 17; 15, 26; 16, 13) in die er leitet. Christus, der den Geist hat ohne Maß (Joh. 3, 34 f.) und ihn mit dem Vater sendet (Joh. 15, 26; 16, 7), ist natürlich auch

in demselben Sinne seinem Wesen nach die Wahrheit (Joh. 14, 6). Man darf es nicht = *ἀλήθεια* fassen (Grotius). Die Kraft des Zeugnisses des Heiligen Geistes liegt in der Thatsache, daß er selbst die Wahrheit ist (Jesf). — **B. 7. 8: Denn Drei sind die Zeugen, Geist, Wasser und Blut.** Formel ganz wie der letzte Satz B. 6. Natürlich ist *οἱ μαρτυροῦντες* substantivisch und in demselben Sinne, wie B. 6 zu fassen, auch kein anderes Objekt des Zeugnisses hinzuzudenken; ebenso ist *τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ἕδωτο καὶ τὸ αἷμα* eben das B. 6 Gemeinte. Die zuerst nur als Jesu Gottesjohnschaft bezeugenden historischen Thatsachen werden nun neben dem Geiste in Maskulinform aufgeführt, um sie als konkrete Zeugen, wie Personen zu markieren (Lücke u. a.); natürlich, daß sie aber so ihre Stelle nach dem Geist einnehmen, der der Hauptzeuge, allein selbständige, vielmehr nur die Thatsachen des Lebens Jesu mitgebrauchende, sie benutzende ist. Das Verbum notiert die Thätigkeit des Zeugens (in esse et agere), gegenüber der Beschaffenheit, nach welcher man *μαρτυροῦ* ist, sein kann (in esse et posse), und das Präsens das Fortdauernde dieser Thätigkeit, weshalb nicht an gegenwärtig existierende Gegenstände, wie Sakramente, zu denken notwendig ist, nur daß diese Thatsachen in der Lebensgeschichte Jesu, wie diese selbst, in den Evangelien fixiert sind, und selbst ohne solche schriftliche Fixierung als Thatsachen mit weltgeschichtlicher Bedeutung in den Jahren des Heils fortwährend fortwirken. Mit dem *τοῦ* spricht sich in Erinnerung an 5 Mos. 17, 6; 19, 15 (Matth. 18, 16; 2 Kor. 13, 1; Ebr. 10, 28. 29) die Zuversicht aus die Vollkommenheit des Zeugnisses aus. Dieser Satz ist mit *ὅτι* = denn angeschlossen, um die Zeugnisse in B. 6 vereinzelt, nun zusammengefaßt als gewichtvolle Bestätigung und Begründung für die Wahrheit, daß Jesus, Gottes Sohn, der Christ ist, hinzustellen. Deshalb folgt noch: **und die Drei sind Eins.** Der Artikel *οἱ τοῦ* markiert, wie auch schon vorher, die bestimmten und bekannten Zeugen; ebenso in *εἰς τὸ ἕν* die eine Wahrheit, um die sich's handelt, das Objekt des Zeugnisses (B. 1, 5). Mit *εἰς* wird, wie Joh. 11, 52; 17, 23: *εἰς ἕν* das in unum consentire bezeichnet. — Man hat daher weder mit de Wette einen Zwischengedanken zwischen B. 6. u. 7. 8 anzunehmen, noch *ὅτι* als *jam vero* (Grotius), folglich (Vmg. = Crus.) mithin (Meyer) zu fassen, auch nicht bei den *τοῦ οἱ μαρτυροῦντες* mit Venghel an drei verschiedene Menschengruppen (prophetas, baptistas, apostolos), oder an Symbole der Trinität zu denken. Endlich darf man

nicht mit Luther das Einssein als ein Beisammen-, Zusammensein deuten; oder mit Rothe, den Artikel *τό* übersehend, die Zeugenaussagen auf Ein und Dasselbe hinauslaufen lassen. Der Apostel weist auf die Dreieinheit der Zeugen: das Wasser der Taufe, die Jesus empfing und die auf die Gerechtigkeit hinweist, die Er mit der Vergebung der Sünden in der Taufe den Seinen zuspricht; das besonders durchs Abendmahl repräsentierte Blut der durch Ihn vollzogenen Sühnung, um Anklagen des Gesetzes zu stillen u. s. w. mit Friede und Freude zu füllen; der Geist, der bezeugt, daß das göttliche Wesen in Christo nicht Schein ist, wie aufsteigende Irrlehre behauptet, sondern Wahrheit. Das Christentum schwebt nicht in der Luft, beruht nicht auf Behauptungen, Präntensionen. Der beste Beweis für den Sohn Gottes, dem diese Güter entstammen, ist doch, daß es auf Erden eine Gemeinschaft solcher gibt, die der höhern Güter teilhaftig sind, die einen versöhnten Gott, Vergebung der Sünden, den Heiligen Geist haben, der die Frage, die in allen andern Religionen nie zum Schweigen kommt: „Ist nicht Lüge in meiner Hand?“ mit übernatürlicher Gewißheit in ihnen verstummen läßt. Wer wollte die durch drei so gewichtige übereinstimmende Zeugen erhärtete Wahrheit, daß der Geist Wahrheit sei, Christus der durchgeistete Träger des göttlichen Wesens, Inhaber des Geistes sei, angreifen, bezweifeln, abschwächen, den im Fleische Erschienenen, der so hohe, auf keinem andern Wege zu erreichende Güter den Seinen darreicht, in das Gebiet des Fleisches mehr oder weniger herabziehen? Um solche Harmonie bringt das nach der kritischen Bemerkung S. 144 f. unberechtigte Einschleusen dieser Stelle; es bringt einen unerträglichen Mißklang hinein. Wie die äußern Zeugen, weist es der innere Zusammenhang entschieden ab. — V. 9: **Wenn wir das Zeugnis der Menschen annehmen.** Er notiert hier eine zweifellose Thatsache, daher der Indikativ, nur daß sie als eine Prämissen für einen Schluß *ex minori ad majus* gesetzt ist. Winer, 7. Aufl. 273. Vergl. Joh. 13, 14. In *τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων* stellt der Artikel das menschliche Zeugnis dem göttlichen gegenüber, ohne irgendwie ein dem Inhalt nach bestimmtes zu notieren, wie Brückner hervorhebt. Es ist also nicht an die Weissagung von Christo (Veda), noch an Johannes den Täufer und Augen- und Ohrenzeugen (Weststein, Stier), noch an Propheten, Täufer, Apostel (Bengel) zu denken. Grotius nimmt *λαμβάνειν* = *judicio approbare* und Düsterdieck jedes beliebige Menschenzeugnis, wenn es anders die

nötigen Erfordernisse hat. **So ist das Zeugnis Gottes größer.** Zunächst ist auch *ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ* ganz allgemein zu nehmen. Als Gottes Zeugnis ist's größer, „gläubwürdiger“ (Haupt), denn das der Menschen, und erfordert noch stärker die Annahme, das Geltenlassen. **Weil das das Zeugnis Gottes ist.** Es folgt nun das bestimmte Zeugnis Gottes, das man eben als Gottes Zeugnis annehmen muß. Hier ist offenbar ein Zwißhengedanke nötig: ein Gottes-Zeugnis ist nun wirklich vorhanden, nämlich dieses — (Düsterdieck). **Daß er gezeugt hat von Seinem Sohne.** Von *αὐτῆ* hängt der Satz mit *ὅτι* ab und notiert das Zeugnis als ein historisches Faktum, *μεμαρτύρηκε*, das abgegeben, aber fortwährend, bleibend wirksam zu deuten ist, nämlich jenes dreifache Zeugnis V. 7. 8. Daher kann man *ὅτι* nicht auch mit „weil“ übersetzen, wodurch der Urheber des Zeugnisses besonders notiert werden würde, in welchem Falle *αὐτός* vor *μεμαρτύρηκε* kaum fehlen dürfte; auch ist nicht an das innerliche Zeugnis mit Düsterdieck zu denken, von dem nachher die Rede ist, noch weniger an das dem Täufer zu teil gewordene (Joh. 1, 33), wie Ebrard will.

4. Der Besitz des ewigen Lebens im Glauben an Jesus den Sohn Gottes ist innere Bestätigung des göttlichen Zeugnisses. V. 10—12. **Wer an den Sohn Gottes glaubt, hat das Zeugnis in sich.** Der Erfolg, wie die Absicht des Zeugnisses Gottes ist der Glaube an Jesus als Gottes Sohn; daher nun *ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ*. Solcher *ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν ἑαυτῷ*. Der Zusatz *τοῦ Θεοῦ* ist unnötig, der Kontext läßt kein anderes als das göttliche denken; der Artikel weist auf das Genannte und Bekannte hin. „Das Äußerliche ist ihm ein Innerliches geworden“ (Huther). *Ἐχει* ist wie V. 12; 3, 3; 2, 23. *Ἐν ἑαυτῷ* könnte fehlen, aber Johannes markiert neben dem Haben, dem Besitz der Sphäre, das eigne Innere des Gläubigen dafür. Falsch ist es, mit Luther bei sich haben, noch falscher, mit Grotius *recipit in se* zu deuten; ebensowenig ist es = *τηρεῖ* (Baumgarten-Crusius), oder: nimmt's nicht nur an, sondern hält sich auch fest davon überzeugt (Lücke), hat es an und in sich aufgenommen (de Wette). — In seiner gewohnten Weise fährt der Apostel in der Negative fort: **Wer Gotte nicht glaubt, hat Ihn zum Vügner gemacht.** „*Ὁ μὴ πιστεύων* ist einer, der das Christentum, aber nicht Christum annimmt, *ὁ οὐ πιστεύων* wäre der absolut Ungläubige“ (Zelf). Der Dativ weist nicht auf den Gegenstand des Glaubens, sondern auf den Zeugen; daher ist die Lesart *τῷ*

vivō nicht textgemäß, wie τῷ Θεῷ τῷ μεγα-
 τυχότι (Huther); zur Bestätigung dient
αὐτόν, das jedenfalls auf Gott zu beziehen
 ist, aber wenn *vivō* stünde, auf diesen zu be-
 ziehen wäre. Das Perfekt *πεποιήκει* weist auf
 das in dem nicht Glaubenden Fortwirken,
 Anhalten; er hat gesagt und sagt's immer
 Gott, wie Luther bemerkt, in's Angesicht:
 Du lügst. — Die Begründung folgt (*ὅτι* =
 weil): **Weil er nicht geglaubt hat an das
 Zeugnis, welches Gott gegeben hat über
 Seinem Sohne.** *Ὁ πεπιστευκεν* steht und
 nicht *μή*, weil Johannes den, von welchem er
 angenommen hat, er glaube nicht (*ὁ μὴ πι-
 στεῖων*) als ein bestimmtes Individuum setzt,
 das thatsächlich, objektiv, nicht gläubig ge-
 worden ist. Joh. 3, 18 *ὁ δὲ μὴ πιστεῖων
 ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπιστευκεν*, weil damit
 auf das Urteil des Richters, nicht bloß auf eine
 Thatfache für sich gewiesen ist. Winer,
 7. Aufl. S. 441 f. Die Perfekta weisen auf
 fortdauernde, bleibende Thatfachen. Vergl.
 zu 4, 13. — **W. 11: Und das ist das Zeug-
 nis, daß ewiges Leben Gott uns gegeben hat.**
 Mit *καί* fügt Johannes bei, was folgt, und
 das ist der Inhalt, der Gehalt des Zeugnisses
 (*αὐτὴ ἐστὶν ἡ μαγιστρία*); es ist nicht von
 intentio, finis desselben (de Vyra) die Rede,
 auch nicht von Nutzen, Frucht, Segen dessel-
 ben (Calov, Spener), noch von dessen Er-
 weisung, Erprobung, Erfahrung (Lücke,
 Neander, Huther). Das Zeugnis Gottes
 ist in ihm selber ewiges Leben, das bei der
 Taufe Jesu, bei Seinem Tode, in dem Heiligen
 Geiste fühlbar, erkennbar macht und zeugt
 für Gottes Sohn. Daher *ὅτι* = daß, und
ἔδωκεν wie *μεγαλύνηκεν* weist auf ein Ge-
 ben, in dem ein Gegebenhaben fort dauert; es
 kann nicht sein dare *decevit*, *promisit* (So-
 zin, Carpzov), so wenig als *ζωὴ αἰώνιος*
vita aeterna in spe (Beda), die erst im
 Himmel in re gegeben würde. Unter *ἡμῶν*
 sind *οἱ πεπιστευότες* zu verstehen. Zu dem
 vorangestellten Hauptbegriff *ζωὴ αἰώνιος* fügt
 nun der Apostel: **Und das ist das Leben in
 Seinem Sohne.** Das ist ein dem ersten koor-
 diniertes, nicht aber von *ὅτι* abhängiger Satz.
 Und dieses Leben, nämlich das ewige Leben,
 ist in Jesu dem Sohne Gottes. So wird der
 Satz mit *ὅτι* erst recht als Inhaltsangabe der
μαγιστρία erkannt (gegen Huther). *Ἐν* ist
 nicht per (Grotius), oder in Gemeinschaft
 mit Ihm, noch *ἐστιν* = *contingit*. Das ewige
 Leben ist *ὄσως* (Joh. 1, 4; 11, 25;
 14, 6), *σωματικῶς* (Kol. 2, 9), *ἐνεργητικῶς*
 (2 Tim. 1, 10) in Christo. Offenbar wurde
 es in Ihm, weil's wirklich in Ihm war, und
 der Gläubige partizipiert an dem ewigen

Leben, weil er an Jesu, dem Sohne Gottes,
 Teil hat. Daher der Schluß W. 12: **Wer den
 Sohn hat, hat das Leben; wer den Sohn
 Gottes nicht hat, hat das Leben nicht.** Sein
 und treffend Vengel: *habet versus duo cola*;
 in priore non additur dei; nam fideles
 norunt filium; in altero additur, ut demum
 sciant infideles, quanti sit, non habere.
 Priore hemistichio cum emphasi pronun-
 ciandum est habet; in altero vitam; dar-
 auf weist auch die Wortstellung (Düster dieck).
Ἐχει τὴν ζωὴν ist nicht = *habet jus certum
 ad vitam aeternam* (Grotius). Vergl. 1, 2 f.;
 2, 23; Joh. 17, 13. *Ὁ μὴ ἔχει* weist auf eine
 Annahme: wenn einer nicht hat; darin liegt,
 daß er haben könnte, natürlich nur durch
 Glauben. W. 10. 11.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

I. Die Person Christi betreffend.

1. In Christo als dem Sohne Gottes ist das
 ewige Leben so, daß es ebensovgt heißt: Gott
 hat uns das ewige Leben gegeben (W. 11),
 wie: Er gab Seinen eingebornen Sohn (Joh.
 3, 16); und wer den Sohn hat, hat das Leben
 das ewige (W. 11). Außer Ihm ist kein Heil
 (Apostelg. 4, 12).

2. Dieses innere Wesen des Sohnes hat
 sich unverkennbar im Gehorsam gegen des
 Vaters Willen beim Eintritt in die amtliche
 Wirksamkeit mit der Taufe im Jordan, wie
 am Ende im Tode am Kreuze gezeigt (W. 6).

3. Das Zeugnis des Heiligen Geistes für
 Christi Gottessohnschaft ist nicht zu trennen
 von den historischen Thatfachen Seines Lebens,
 so wenig diese ohne den Geist, der das Zeu-
 genamt hat, zu Zeugen werden (W. 6—8); es
 soll eben die Geschichte auf Erden nicht gelöst
 werden von Gottes Geist. Man könnte fast
 den Grundsatz der lutherischen Kirche hier
 finden, daß finitum infiniti capax werden
 könne, im Gegensatz zu dem reformierten:
finitum infiniti non capax.

4) Der Vater hat das alles so bestimmt
 geordnet, daß wer an Jesu Gottessohnschaft
 nicht glaubt, Gotte den Glauben verweigert
 (W. 10), wie Joh. 14, 1.

II. Die Aneignung des Heils betref- fend. 1. Der Ursprung des Glaubens: *regeneratio praecedat fidem* (W. 1).

2. Die Natur des Glaubens: Er ist
 wesentlich sittlicher Akt, in welchem Christi
 Verdienst, des Vaters Liebe im Sohne er-
 griffen wird, so daß er hat (*ἔχει*), woran er
 glaubt (W. 10. 11. 12); er hat also die Liebe
 in sich, und ist nicht erst mit ihr zu verbinden,
 wie die römische Vorstellung von der *fides*

formata meint. Vergl. die schöne Ausführung über den Glauben bei Frank, System der chr. Gewißheit, 1. Aufl. I. S. 2 f.

3. Die Kräfte des Glaubens: a. den Menschen gegenüber — macht er die Gläubigen alle zu Brüdern, weil zu Gottes Kindern (B. 2); b. den Geboten Gottes gegenüber — macht er stark und freudig zum Gehorsam (B. 3), weshalb Bengel richtig bemerkt: *in se sunt suavia: sed tō non gravia contradicit et occurrit iis, qui gravia esse putant*; c. der Welt gegenüber — gibt er Mut zum Kampfe und Kraft zum Siege (B. 4. 5). Das wirkt er den Menschen gegenüber, indem er zugleich sie selbst ändert, Menschenkinder zu Gotteskindern gemacht hat und solche Veränderung erkennen läßt oder annehmen; dem Gesetze Gottes und der Welt gegenüber ändert er nur die Gläubigen, indem er ihnen zuerst Kräfte des ewigen Lebens gibt und dann für des Gesetzes Recht und Segen, wie der Welt Hinfalligkeit klaren Blick, tieferes Verständnis gibt.

4. Die Notwendigkeit des Glaubens: Ohne denselben hat man weder Christum, noch Gott den Vater, noch den Heiligen Geist, noch das ewige Leben, also gibt es außer und ohne ihn keine Rechtfertigung, keine Vergebung der Sünde, keine Heiligung, keine Seligkeit (B. 12).

5. Freiheit des Glaubens: Alle sollen glauben, nach Gottes willen, aber Zwang zum Glauben ist nicht geordnet; jeder kann widerstreben (*ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ = ὁ μὴ πιστεύων*, B. 10. 12).

6. Unsitlichkeit des Unglaubens ergibt sich aus B. 1 und insbesondere aus B. 10: Gotte nicht glauben, Ihn als Lügner ansehen, ist wie Mißglaube und Verzweiflung ein schändlich Ding und, wie Luther im Katechismus sagt, ein Laster.

III. Das Gesetz betreffend. 1. Es ist als Thatsache der Liebesoffenbarung, väterlicher Zucht anzusehen.

2. Es entspricht der ursprünglich von Gott gesetzten Menschennatur, welche die Sünde vererbt, die Gnade geheilt hat; die Last und das Lästige desselben für den Menschen beweist dessen Sündenstand, die Freude davon und der Gehorsam gegen dasselbe seinen Gnadenstand.

3. Aus seiner eigenen Kraft kann der Mensch kein einziges Gebot erfüllen; darin hat die evangelische Kirche Recht.

Somiletische Andeutungen.

Trenne du nicht den Glauben und die Liebe! Das leidet 1) weder dessen Ursprung

aus der Wiedergeburt aus Gott, der die Liebe ist, noch 2) dessen Gegenstand, Jesus der Christ, in dem Gottes Liebe offenbar ward, noch 3) dessen Aufgabe, die Welt zu überwinden durch Liebe. — Unterscheide immerhin Glauben und Liebe im Werke der Rechtfertigung, zu der nur jener, nicht diese hilft, aber scheide sie nicht von einander im Gebiete der Heiligung, da jener die Wurzel dieser, diese die Krone mit reichem Geäste von jenem ist. — Ob du Glauben hast und wiedergeboren bist, kannst du sehen 1) an deiner Liebe zu Gott dem Vater, 2) an deiner Liebe zu den Brüdern, 3) an deinem Gehorsam gegen Gottes Gebot, 4) an deinem Kampfe mit der Welt in dir und um dich. — Dr. Christian Friedrich Richter, Arzt am Waisenhause zu Halle, zu Frank's Zeiten, hat das Lied gedichtet: Es kostet viel, ein Christ zu sein und nach dem Sinn des reinen Geistes leben, denn der Natur geht es gar sauer ein, sich immerdar in Christi Tod zu geben; und das Gegenstück: Es ist nicht schwer, ein Christ zu sein, und nach dem Sinn des reinen Geistes leben. Beides ist recht und gut. Denn das Gesetz ist nur eine Last für den durch die Sünde geschwächten Menschen, nicht für den durch die Gnade gestärkten Christen; jenem freilich ist nur besohlen, gut zu sein, aber diesem ist's gegeben, gut zu sein. — Im Gehorsam gegen Gottes Gebot zeigt sich des Geistes Genesung, im Ungehorsam dessen Verkommenheit. Nichts ist natürlicher, der von Gott zu Seinem Bilde geschaffenen Menschennatur entsprechender, als Gottes Wille, der Seiner Gottheit entspricht, in dem für Sein Reich in Liebe geordneten Gesetze, das nicht wider den Menschen, sondern für ihn, nicht wider den Menschen, sondern wider die Sünde gegeben ist. — Lerne an Johannes den Kampf wider den Irrtum! Er ist so objektiv und ruhig bei aller Entschiedenheit und geht von der Position der Wahrheit so fröhlich aus, daß man gar nicht veranlaßt wird, es persönlich auf andere zu beziehen, sondern geneigt wird, dabei nur sich selbst zu prüfen. —

Spener: Das hat nicht die Meinung, als wenn nicht ziemliche Mühe und Arbeit und Fleiß zu der Haltung der göttlichen Gebote gehörte: denn solches wäre wider Luk. 13, 24; 2. Tim. 4, 7. — Es ist die Schwierigkeit zu verstehen, von einer solchen Last, die dermaßen drückt, daß man sie nicht ertragen kann, die wehe thut. — Starke: Wenn geistreiche Prediger bei einer Materie sich etwas lange aufhalten, dieselbe auch etlichemale wiederholen, und mit veränderten Worten noch deutlicher darstellen, laß dich das nicht verdrießen, sondern merke ihren Eifer, und sowohl der Sachen Wichtigkeit als Notwendigkeit. — O wie viel Mühe, Last, Beschwerde und Unruhe haben die Kinder der Welt in ihren Sünden und Missethaten, wovon die Kinder Gottes frei und los sind! Also wird manchem Satanskinde die Hölle saurer zu erlangen, als einem Gotteskinde der Himmel. — Laß dich nicht überreden, man könne die Welt nicht überwinden. Das ist das unfehlbare Kennzeichen des wahren oder falschen Glaubens: ob du die Welt überwindest oder dich von ihr überwinden lässest. — Je stärker Glaube, je

mehr Sieg. — Wie nichts vortrefflicher ist als der Glaube, so ist auch nichts schändlicher als der Unglaube. Jener ehret Gott und ist eine Mutter aller Tugenden; dieser aber schändet Gott und ist eine Mutter aller Laster. — Der Mensch muß das wahre Leben nirgend anders, als in Christo suchen. — Ein wahrer Christ ist ein rechter Christophorus, der Christum im Herzen und in Ihm das Leben führet. — Kieger: Er ist mit mir unter Einem Herzen gelegen, gibt man als Grund der natürlichen Liebe unter Geschwistern an. Er ist mit mir aus Einem Geist, Einem Wort der Wahrheit gezeugt, zu einerlei Hoffnung und Erbe wiedergeboren, das ist der Grund, den zu lieben, der von Gott geboren ist. — Heubner: Die Echtheit, die Heiligkeit der Menschenliebe zeigt sich an ihrem religiösen Charakter. — Ohne Religion ist alle Liebe wertlos, bloßer Naturtrieb oder verdeckte Eigenliebe. — Wahre Liebe ist mit strenger Gewissenhaftigkeit verbunden; Liebe darf nicht schlaff, nachsichtig machen in Absicht auf die Pflicht. — Ringe nach dieser Stärke (B. 3); es ist kein gutes Zeichen, wenn du immer klagst. — Großer Gedanke, es mit der ganzen Welt aufzunehmen und sie überwinden! Das ist eine größere Aufgabe als die Weltoberer haben; diese sind Knechte der Welt. — Der Unglaube ist ein Frevel an Gottes Majestät, eine Verleugnung der heiligen Wunder in der sittlichen Welt, die Gott gethan. Das ist der rechte Held, der besiegt die innere Welt.

B. 4: Ein großer Sieg, eine große Geburt, eine große Gnade (Spurgeon). — Des Christen Kriegswert. 1) Vom Krie-

ger: dem aus Gott geboren; 2) vom Feinde: der Welt; 3) vom Siege: dem Glauben (Danneil). —

Zur Epistel: Dom. Quasimodogeniti (B. 4—10):

Heubner: Der hohe Wert des Glaubens an Jesum Christum. 1) Wie er sich zu erkennen gibt: a. in seiner Kraft: macht uns zu Gottes Kindern, überwindet die Welt (B. 4. 5); b. in seiner Gewisheit: stützt sich auf Gottes Zeugnis (B. 6—8); 2) wozu er uns verpflichtet: a. warnt uns vor Verachtung des Glaubens (B. 9) und b. verbindet uns, Gottes Zeugnis gelten zu lassen (B. 10).

R. Stier: Was Johannes meint mit dem Überwinden der Welt? Unser Glaube soll überwinden 1) den Unglauben der Welt; 2) die Sünde und Verführung der Welt; 3) die Feindschaft der Welt. — Kapff: Die Konfirmation der Wiedergeburt. 1) Wie in Christo die Wiedergeburt der Menschheit konfirmiert sei; 2) wie in den einzelnen Herzen diese konfirmiert werde; 3) was dazu die äußere Konfirmation wirke. — F. W. Krummacher: Das dreifache Zeugnis für Jesum den Messias und Weltheiland 1) im Wasser; 2) im Blut; 3) im Heiligen Geist. — Veyer (in Gelez und Zeugnis 1862): Eine Glaubensprobe! 1) Kennst du den Sieg, an dem der Glaube sich bewährt? 2) den Quell, aus dem er täglich neu sich nährt? 3) das Zeugnis, das Gewisheit ihm gewährt? — Das Zeugnis Gottes von Seinem Sohne: 1) an uns, 2) in uns, 3) durch uns.

IV. Der Schluß.

Kap. 5, 13—21.

13 Dieses schrieb ich euch, damit ihr wisset, daß ihr das ewige Leben habet, die ihr 14 glaubet¹⁾ an den Namen des Sohnes Gottes. *Und das ist die Zuversicht, die wir zu 15 Ihm haben, daß, wenn wir was²⁾ bitten nach Seinem Willen, Er auf uns hört. *Und wenn wir wissen, daß Er auf uns hört³⁾, um was wir etwa⁴⁾ bitten, so wissen wir, daß 16 wir die Bitten haben, die wir gebeten haben von⁵⁾ Ihm. *Wenn jemand seinen Bruder sieht eine Sünde begehen nicht zum Tode, so wird er bitten und ihm Leben geben, denen, die sündigen nicht zum Tode; es gibt eine Sünde zum Tode; von solcher sage ich nicht, 17 daß er bitten solle. *Alle Ungerechtigkeit ist Sünde, und es gibt eine Sünde nicht⁶⁾ zum 18 Tode. *Wir wissen, daß jeder, der aus Gott geboren ist, nicht sündigt, sondern, der

¹⁾ B. 13: τοῖς πιστεύουσιν bei B. Cod. Sinait; A. hat οἱ πιστεύοντες; jene Lesart ist wegen der Beugen und als difficilior vorzuziehen. — Nach ὑμῖν hat text. rec. τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ und nach πιστεύοντες (mit A.) fährt er fort: καὶ ἵνα πιστεύητε εἰς τὸ ὄνομα etc.; das ist zu schwach begründet und wohl nicht ohne Abhängigkeit von Joh. 20, 31. —

²⁾ B. 14: ὅτι ἐάν τι Cod. Sinait. B. K. L. P. Dafür A. ὅτι ἄν (ὅ τι ἄν).

³⁾ B. 15: καὶ ἐὰν οἴδαμεν, ὅτι ἀκούει ἡμῶν fehlt bei A. und Cod. Sinait.; doch sind sie da von einer späteren Hand noch hinzugesügt.

⁴⁾ ibid. ὃ ἐάν, Cod. Sinait. L. P. u. a., A. B. K. u. a. haben ὃ ἄν; überhaupt schwanken die Codd. hier wie im Anfang nach καὶ zwischen ἐάν und ἄν.

⁵⁾ ibid. ἀπ' αὐτοῦ B. und Cod. Sinait. παρ' αὐτοῦ haben A. K. L. P.

⁶⁾ B. 17: οὐ πρός; θάνατον gut bezeugt; Übersetzungen (Vulg. Aeth.) lassen οὐ weg; μή ist zu schwach bezeugt.

aus Gott geboren ward, bewahrt sich und der Böse rührt ihn nicht an. *Wir wissen, daß 19 wir aus Gott sind, und die ganze Welt liegt in dem Argen. *Wir wissen aber¹⁾, daß 20 der Sohn Gottes gekommen ist und uns einen Sinn gegeben hat, daß wir erkennen²⁾ den Wahrhaftigen³⁾; und wir sind in dem Wahrhaftigen in Seinem Sohne Jesu Christo; dieser ist der wahrhaftige Gott und ewiges Leben⁴⁾. *Kindlein, hütet euch⁵⁾ vor den 21 Söhnen⁶⁾.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Schluß. V. 13. **Dieses schrieb ich.** Das ταῦτα ἔγραψα könnte wie ταῦτα ἔγραψα 2, 26 auf das Nächstvorhergehende bezogen werden, wenn das Beigefügte es gestattet: **Damit ihr wisset, daß ihr das ewige Leben habt, die ihr glaubet an den Namen des Sohnes Gottes.** Ganz ähnlich, wie der Schlußvers des Evangeliums 20, 31. Die Absicht des Schreibens ἵνα εἰδῆτε, ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον entspricht ebenso dem Anfang des Briefs mit der χαρά, die durch das Zeugnis des Augen- und Ohrenzeugen von dem λόγος τῆς ζωῆς erfüllt werden sollte; daher entspricht ταῦτα ἔγραψα dem ταῦτα χαράομεν 1, 4 (Bengel), indem die Gewißheit des Besitzes von ewigem Leben Grund und Kraft der Freude ist, welche Johannes hat und meint. Das an ὑμῖν angeknüpfte τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ markiert zunächst die Art derer, an die geschrieben wird, weist auf 3, 23 zurück, findet aber in der κοινωνία ἢ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ 1, 3 seinen letzten Ruhepunkt. Daher ist ταῦτα weder auf 6—12 (Luther, Keuß, Rothe), noch auf 1—12 (C. Schmidt), sondern mit Luther II, Bengel, Lücke, Düsterdieck, Sander, Haupt, Zelf u. a. auf den ganzen Brief zu beziehen, wenn auch die Motive des Ausdrucks in dem unmittelbar Vorhergehenden, den Schluß Vorbereitenden liegen mögen und noch einige Verse folgen, die eben den Schlußabschnitt bilden. Zu beachten ist der Unterschied des Schlußverses im Evang. 20, 31, der vom Gläubigwerden und Erlangen des ewigen Lebens, und diesem, der vom

Gläubigsein und Besitze des ewigen Lebens redet. —

2. Die Zuversicht der Gebetserhöhung. V. 14. 15. **Und das ist die Zuversicht, die wir zu Ihm haben.** Mit καὶ wird an das Vorhergehende angeknüpft, und zwar an ζωὴν ἔχετε αἰώνιον die παρόρσια ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτόν. Diese Parrhesie besteht darin: **Daß, wenn wir was bitten nach Seinem Willen, Er auf uns hört.** Es ist also die Zuversicht auf Gott, die im Gebetsverkehr mit Ihm steht; diese ruht auf der ζωὴ αἰώνιος, geht aus ihr hervor, weist auf sie zurück, wirkt auch stärkend und befestigend auf sie zurück. Vergl. 3, 21. 22. Bei πρὸς αὐτόν wie αὐτοῦ nach θέλημα ist an Gott den Vater zu denken (gegen Rothe, der an den Sohn denkt), da im Begriff des Habens der ζωὴ αἰώνιος der Begriff der Gotteskindschaft beschlossen ist, und mit beiden die παρόρσια zusammenhängt. Während ἐὰν τι den Gegenstand des Gebets ganz allgemein bis ins Unbestimmte notiert, beschränkt κατὰ τὸ θέλημα denselben, doch ist es conditio aequissima, latissime patens (Bengel), wie das Vater-Unser zeigt mit seiner 4. und 7. Bitte neben den andern. Vgl. Dogmatische und ethische Grundgedanken 1. Durch ἀκούει ἡμῶν wird ein aufmerksames, teilnehmendes Anhören markiert, mit ἡμᾶς würde nur ein Hören, Vernehmen angezeigt. S. z. 4, 5. 6. S. 128. — Das steht als unzweifelhafte Thatsache fest: **Und wenn wir wissen, daß Er auf uns hört um was wir etwa bitten.** Daher ἐὰν mit Indikativ οἶδαμεν. Winer, 7. Aufl. S. 277. Mit ὃ ἐὰν αὐτόμεθα wird die Allgemeinheit des Gegenstandes des Gebets wiederholt. Daraus folgt: **so wissen wir, daß**

¹⁾ V. 20: οἶδαμεν δέ B. K. Cod. Sinait. Andere, wie A., haben καὶ οἶδαμεν, einige lassen wie L. P. δέ und καὶ weg, wie im Anfang V. 18.

²⁾ ibid. γνώσκομεν Cod. Sinait. A. B. L. P., sonst γινώσκωμεν.

³⁾ ibid. Nach τὸν ἀληθινόν haben A., einige Minuskeln, Versionen Θεόν, Cod. Sinait. hat ursprünglich τὸ, corrigiert aber τὸν.

⁴⁾ ibid. ζωὴ αἰώνιος ohne Artikel sehr stark bezeugt; wenige Minuskeln fügen ihn bei. Johannes schreibt fast durchaus ζ. αἰ. (18mal), sonst ἡ ζ. ἢ αἰ. (2mal: 1, 2; 2, 25), oder ἡ αἰ. ζ. (1mal: 17, 3), und nur hier ἡ ζ. αἰ., doch mit Varianten.

⁵⁾ V. 21: ἐαυτά mit B. L. und Minuskeln; text. rec. mit A. K. P.: ἐαυτοῦς. Cod. Sinait. hat ursprünglich ἐαυτά, corrigiert ἐαυτοῦς Tisch. ed. VIII. liest ἐαυτά als lectio difficilior.

⁶⁾ ἀμῆν, fügen K. L. P. u. a. bei. Die Unterschrift Ἰωάννου α findet sich bei Cod. Sinait. u. a.

wir die Bitten haben, die wir gebeten haben von ihm. Mit Nachdruck steht ἔχομεν voran. Neben dem ἀνοίει ἡμῶν ist das ἔχομεν τὰ αἰτήματα (Lorinus: res petita) zu unterscheiden, wenn auch beides miteinander verbunden ist: Gottes Erhören unsrer Gebete und unser Haben geht zusammen. Der Zusatz: ἃ ἤτήκαμεν ἀπ' αὐτοῦ indiziert, daß das Haben aber erst dem Gebet haben folge, so daß das Haben zeitlich nicht zusammenfällt mit dem Beten, wie das Beten des Gläubigen mit dem Erhören Gottes; aber unser Haben ist gesichert; ἔχομεν ist nicht = λαμβάνομεν (Lachmann u. a.), aber auch nicht futurisch zu fassen (Grotius: statim exaudit, at non statim dat). Ἀπ' αὐτοῦ, wie Matth. 20, 20, ist mit ἤτήκαμεν verbunden, nicht mit ἔχομεν zu verbinden; παρ' αὐτοῦ, wie Apostelg. 3, 2 (siehe krit. Bemerkungen 5) könnte wenigstens nicht die Gebete als Deposita bei Gott notieren, wie Ebrard will.

3. Fürbitte für den nicht zum Tode sündigenden Bruder. B. 16. 17. **Wenn jemand seinen Bruder sieht eine Sünde begehren nicht zum Tode.** Damit ist ein besonderer Fall notiert, in welchem die zuversichtliche Bitte zu einer Fürbitte wird, um einen sündigenden Bruder dem Vorbilde des Herrn nach (2, 1. Vergl. Luk. 22, 31. 32; Joh. 17, 9; Hebr. 7, 25) bei seinem Heiland und Heile, in der Gemeinschaft mit dem Erlöser und in der Teilnahme ewigen Lebens zu erhalten. Additur casus omnium maximus; ut possis orare etiam pro altero in re gravissima (Bengel). *In εἰν τις ἴδῃ* ist eine objektive Möglichkeit gesetzt; es ist nicht gesagt, daß einer das sieht; aber es kann sein, der Erfolg wird's lehren; also: wenn einer sehen sollte. Winer, 7. Aufl. S. 273. Es handelt sich also um ein Ereignis, das in die Augen fällt, eine Thatsache, die beobachtet werden kann, wie 3, 17. Mit τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ist das Glied der christlichen Gemeinde markiert und τις näher als eben solches zu fassen. So ist auf das engere Zusammenleben und was da sich ereignet und offenbar wird, gewiesen. Das markiert der Apostel mit dem Partizip ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν nachdrucksvoll: der sündigende Bruder steht gleichsam vor Augen. Hier ist μὴ πρὸς θάνατον gesagt, nicht, wie B. 17: οὐ πρὸς θάνατον, weil es sich um das subjektive Urteil der Beobachtenden, nicht um einen objektiv gültigen Grundsatz, Feststellung eines dogmatisch realen Begriffs handelt. Winer, 7. Aufl. S. 441. Es ist also ἀδελφός nicht proximus quicumque (Calov); Nichtchristen sind ausgeschlossen (gegen Ebrard), wenn auch nicht

gerade ein „Wiedergeborener“ (Düsterdieck) zu erwarten ist. — **So wird er bitten und ihm Leben geben.** Das Futurum αἰτήσει zeigt die Fürbitte als bestimmt zu erwartende, da καὶ δώσει weder zuläßt, das Futur in der entschiedenen Sprache der Gesetzgebung des Alten und Neuen Bundes (Matth. 5, 21. 27 u.) für den Imperativ zu fassen, noch auch Veranlassung da ist, eine bloß ethische Möglichkeit anzunehmen, wie Luk. 22, 49: κύριε, εἰ πατάξομεν; Röm. 10, 14: πῶς οὐκ ἐπικαλέσονται; sollen wir zuschlagen? Wie sollen sie, können sie anrufen? Vergl. Winer, 7. Aufl. S. 295 f. und 262 f. Es ist also nicht liebit petere (S. Schmid). Das Subjekt ist der Fürbittende τις (so auch Hieronymus, Sander, Haupt, Rothe), also nicht die Gemeinde (Reander, Ewald), oder die Heiligen (Mayer). Dasselbe Subjekt, αὐτῶν, muß auch bei δώσει festgehalten werden; es ist weder dabitur (Variante der Vulgata, die Beda u. a. billigen), noch aus dem Begriffe des Gebetes αἰτούμενος, rogatus deus zu entlehnen (Beza, Bengel, Lücke, Winer, 7. Aufl. S. 487, Jelf u. a.). Was die Sprache fordert, erträgt auch der Gedankenkreis des Neuen Testaments (Apostelg. 3, 6; Jak. 5, 15. 20). Johannes faßt hier nur das Resultat als Thatsache ins Auge, ohne an die Vermittlung, deren Wege und Stufen innerhalb des Bruderherzens, das Gegenstand der Fürbitte war, zu denken; Buße und Glaube wird ja nicht ausgeschlossen, und der Fürbittende nicht als Erlöser gedacht, oder als Stellvertreter des Heilands. Es ist auch nicht an admonitio et correptio fraterna (Matth. 18, 15) zu denken (S. Schmidt), oder an das durch Fürbitte gewirkte, richtige Verhalten des Betenden gegen den sündigenden Bruder (Nickli). Die schließliche Wirkung der Fürbitte ist ζωὴ (ἀλώσιμος), welche ja durch jede Sünde geschwächt, gestört wird. — **Tenen, die sündigen nicht zum Tode.** Der Plural τοῖς ἁμαρτάνουσι gehört zu αὐτῶ, das generaliter positum est (Erasmus); der Plural hebt den gedachten Fall aus der Singularität; es liegt in dem τις ein Kollektives. Vergl. Winer, 7. Aufl. S. 494. Gefünstelt und sprachwidrig ist es, αὐτῶ auf den Bittenden zu deuten, indem θεός als Subjekt gedacht wird, und τοῖς ἁμαρτάνουσι als Dativ. commodi zu nehmen: Gott wird ihm Leben geben für die Sündigenden, wie Bornemann will, bei Winer l. l. — Das μὴ πρὸς θάνατον ist eine nähere Bestimmung des ἁμαρτάνειν ἁμαρτίαν oder des ἁμαρτάνειν, hat also eine adverbiale Bedeutung. Dem Kontext mit der

παράκλησις erhörlichen Betens auf Grund des Besitzes der ζωὴ αἰώνιος und um ζωὴ in der Fürbitte für den Bruder entspricht allein die Fassung ἁμαρτίας als des geistlichen Todes, und die Präposition πρὸς, welche die Richtung auf das Ziel hin notiert (Winer, 7. Aufl. 378), fordert, an ein Sündigen zu denken, das nach der Überzeugung des Fürbittenden nicht in dem ἁμαρτίας, der Entleerung von aller ζωὴ αἰώνιος, enden, also die Gemeinschaft mit Christo, den Glauben an Ihn, nicht absolut aufheben müsse. Das bestimmt sich näher bei dem Folgenden: **es gibt eine Sünde zum Tode.** So begränzt Johannes das Gebiet des Sündigen nicht zum Tode: dieses ist kein unendliches. Das ist gegen etwaige Larheit im Urteil der Gemeinde über die Sünden der Gläubigen. Hier hat πρὸς ἁμαρτίας dieselbe Bedeutung, wie vorher; ebenso auch ἁμαρτία. Deshalb ist an eine einzelne Sünde, eine dem Bruder erkennbare Sündenthat (ἴδιον), innerhalb christlicher Gemeinschaft (τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ) zu denken, und zwar nicht an eine besondere, äußerlich markierte Kategorie von Sünde, sondern an ein Sündigen, Sündethun, in dem sich dem aufmerksam Beobachtenden bemerkbar macht, daß die Glaubensgemeinschaft mit Christo, dem Quell ewigen Lebens, abgeschnitten ist, also die ethische Lebensgestalt im Innern als eine verkommene, hinsterbende, die sittliche Verfassung des Bruders als eine in unrettbarer Auflösung begriffene sich zeigt, so daß auch nicht hilft, für solchen zu beten, und die Fürbitte deshalb nicht statthaft ist. Vergl. Cremer, Wörterbuch, 3. Aufl. S. 373. Daher ist es falsch, den Begriff des Alten Testaments חַטָּאת, ἁμαρτία ἁμαρτησώσος (4 Mos. 18, 22), auf diese Stelle zu übertragen und an Kapitalverbrechen, wie Götzendienst, Ehebruch, Mord, Blutschande, die von der Obrigkeit oder nach dem mosaischen Gesetz mit dem Tode gestraft werden, zu denken (Morus u. a.), oder an die von der Kirche mit Exkommunikation belegten Sünden, so daß Fürbitten nach den bürgerlichen Strafbestimmungen sich zu richten hätten; auch nicht an Sündigen bis an das Ende des irdischen Daseins (Weda u. a.), für welchen Fall de Vry richtig bemerkt hat: qui sit peccator non ad mortem, sciri non potest nisi per divinam revelationem; πρὸς ἁμαρτίας kann ja nie heißen usque ad mortem. An leiblich Kranke, wie Jak. 5, 14, ist auch nicht zu denken, wie Vinder (Zeitschr. f. d. luth. Theol. von Rudelbach und Guericke, 4. Heft. 1862). Es wird ferner nicht an bestimmte schwere Vergehungen zu denken sein, ein peccatum atrox et enorme, mit der Gefahr des ewigen Todes, abzuwaschen nur ma-

ioribus fletibus (Ambrosius), moechia post baptismum commissa (Tertullian), peccatum invidentiae, quo quis invidet fratri gratiam, virtutem et salutem (Weda). Weiter ist auch nicht ein Zustand irgendwie markiert, wie Bengel meint: talis animae status, in quo fides et amor et spes, in summa, vita nova exstincta est; si quis sciens volensque mortem amplectitur, non ex illecebris carnis, sed ex amore peccati, sub ratione peccati. Repudium gratiae proaereticum. Augustin hat zuerst an peccatum, cum post agnitionem Dei per gratiam invidentiae facibus agitur, wozu er später hinzufügte: si in hac perversitate finierit vitam, dann an fidem deserere usque ad mortem gedacht. Endlich ist nicht an eine rein innere That, wie Verstockung (Erhard), den Abfall selbst (de Wette, Lücke), oder an nicht im Wandel bemerkbare Sünde, wie die im Worte sich vollziehende antichristliche Leugnung (Düsterdieck), oder die Sünde wider den Heiligen Geist (Calvin, Calov, Sander u. a.) zu denken. Mit Unrecht leugnet Haupt, der in eigentümlicher, wenig durchsichtiger Weise das Kennzeichen der Todssünde in den Mangel der Gebetsfreudigkeit für den irrenden Bruder setzt, („einer Todssünde gegenüber fühlt man nur Wünsche, keine Gebete“) daß der Apostel über die Beschaffenheit der Sünde πρὸς ἁμαρτίας reden will; er notiere nur, daß die Fürbitte und ihr Segen nur vorhanden ist für Sünde nicht zum Tode (ähnlich auch Rothe und Zelf in vortrefflicher Ausführung). Aber man darf doch wohl nicht übersehen, daß es sich handelt um ein sündiges Thun, an dem entweder zu bemerken ist, daß keine innere absolute Losagung vom Glauben und Verleugnung Christi dabei angenommen werden darf oder muß (Sünde nicht zum Tode), oder solche erkennbar wird (Sünde zum Tode), oder doch sehr wahrscheinlich ist. In dem letzteren Falle gilt: **Von solcher sage ich nicht, daß er bitten solle.** Negiert wird einfach, daß der Apostel sage (οὐ — λέγω), man solle für den Todssünder bitten. Wollte der Apostel geradezu verbieten d. h. sollte die Negation zu ἐρωτήσῃ gehören, so müßte wenigstens μή stehen (vergl. Zelf). Er hebt nur die Thatsache hervor, daß er nur sage, für den nicht zum Tode Sündigenden Fürbitte zu thun. Insofern haben die recht, welche hier nicht ein Verbot finden (Sozin, Grotius, Neander, Lücke, Huth, Rothe u. a.). Aber gesagt ist gewiß nicht, daß man für denselben beten solle, oder nur dürfe (Neander). Da der Apostel ἐρωτήσῃ sagt, während er früher αἰτήσῃ gesagt hat, ist der Unterschied wohl

zu beachten: *ἑρωτᾶν* ist rogare, und setzt Gleichstellung des Bittenden mit dem, an den dieser sich wendet, voraus; Jesus nennt (Joh. 14, 16; 16, 26; 17, 9. 15. 20) Sein Beten so; dagegen ist *αἰτεῖν* petere und setzt Unterordnung voraus (Düsterdieck), während Bengel *αἰτεῖν* als species humilior von dem genus *ἑρωτᾶν* ansieht. Mit *ἑρωτᾶν* ist mehr die zuversichtliche Bitte des Kindes, das fragend, die Gabe erwartend, bittet, markiert. Deshalb kann man, recht genau das Wort angesehen, hier wohl die Zulassung der Fürbitte für den Todsfünder, freilich ohne Zuversicht auf Erfolg und Erhörung, finden. Da aber der Apostel gerade *παράκλησις* befürwortet und deus non vult, ut pii frustra orent (Bengel), so ist's wohl locutio morata et attica für Verbot. 5 Mos. 3, 26. Daran erinnert auch *ἴνα*, die Absicht zu bitten, will er in diesem Falle nicht erregen, fördern. Vgl. Dogmat. und ethische Grundgedanken 4. — B. 17: **Alle Ungerechtigkeit ist Sünde.** Das Subjekt *πᾶσα ἀδικία* erinnert an das Prädikat *ἡ ἀνομία* 3, 4. Diese ist Widerspruch mit dem objektiv gegebenen Gottesgesetz, jene der Widerspruch und Negation der *δικαιοσύνη*, die es mit der subjektiven, wenn auch von oben bewirkten, an das Gesetz gebundenen Gesinnung zu thun hat. Das stimmt eben dazu, daß es bei dem nicht zum Tode und dem zum Tode sündigen auf die sittliche Verfassung des Sünders ankomme. Offenbar will Johannes dem wehren, irgend eine *ἀδικία* für gering, nicht für *ἀμαρτία* anzusehen, wenn sie auch *μὴ πρὸς θάνατον* ist. Die Römischen haben daher kein Recht, von der Sünde an sich abhängen zu lassen, ob sie peccatum mortale oder veniale sei. — **Und es gibt eine Sünde nicht zum Tode.** Unhaltbar ist es diesen Satz an *ἔστιν ἀμαρτία πρὸς θάνατον* anzuschließen und die dazwischen liegenden Sätze in Parenthesen zu setzen (gegen Haupt). Mit *καὶ* wird einfach das Folgende angeschlossen; es ist nicht = et quidem. Und: enunciatio est haec: quodlibet nefas est peccatum non ad mortem: sed ne quisquam id levius interpretetur, praemittit: est peccatum (Bengel) ist nur sittliche Reaktion gegen die Verkehrung des johanneischen Gedankens: alle Ungerechtigkeit ist Sünde. Das Folgende ist um der empfohlenen Fürbitte willen nachdrücklich beigefügt. Mit dem *ὅν πρὸς θάνατον* ist die objektiv reelle Thatfache, das wirkliche Vorkommen solcher Sünde gesetzt; es ist Bestimmung zu *ἀμαρτία*, nicht zu *ἔστιν*, wie Luther es nimmt.

4. Gewißheit der Erlösung. B. 18 bis 20. **Wir wissen, daß jeder, der aus Gott**

geboren ist, nicht sündigt. *Οἶδαμεν* beginnt dreimal diese Schlußverse: Bengel: anaphora. Johannes weist auf *εἰδήτε* B. 13 und markiert so das eigentliche Bewußtsein des Christen in seiner Stellung zur Sünde (B. 18), Welt (19) und zum Erlöser (20). *Πᾶς γεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ* ist, der aus Gott geboren ist und bleibt; die Kraft der Wiedergeburt, des in der Wiedergeburt gegebenen und empfangenen Lebens wirkt aus der Vergangenheit in die Gegenwart; als solcher *οὐχ ἀμαρτάνει*, als solchem ist ihm die Sünde fremd. Röm. 7, 20. Vergl. 3, 9. Unnötig ist's, *πρὸς θάνατον* zu supplieren (Beda, Beza, Rothe,) und willkürlich, es vom Bleiben in der Sünde zu verstehen, oder vom aus der Gnade fallen (Calvin), oder vom nicht öftern Vorkommen der Todssünde und der Sünde überhaupt (de Wette, Haupt). — **Sondern, der aus Gott geboren ward, bewahrt sich, und der Böse rührt ihn nicht an.** Der Gegensatz (*ἀλλά*) ist nicht bloß auf das Prädikat, sondern, da das Subjekt besonders bezeichnet ist, auf den ganzen Satz bezogen und beide (*οἶδαμεν, ὅτι—* und *ὁ γεννηθείς* u.) sind selbstständig koordiniert. Der Aorist indiziert das historische Faktum: der wiedergeborenen ward (gegen Sander, der das gerade im Perfekt findet, und Bengel: praeteritum grandius quiddam sonat, quam aoristus. Non modo qui magnum in regeneratione gradum assecutus, sed quilibet, qui regenitus est, servat se). Mit dem *τηρεῖ αὐτόν* ist auf die sittliche Arbeit und Selbstanstrengung gewiesen; *ὅν κίσει εἰς ἀμαρτησίαν προβαίνει* (De Kumenius); es kommt Sünde vor, herein, aber er steht im Kampfe sich während in seinem eigentümlichen Wesen und Gottes Gabe ewigen Lebens, das die Sünde stört, verkümmert, vertreibt. Die Sünde verdirbt so den Menschen selbst; es ist eine Selbstbewahrung, daß das *σπέρμα τοῦ θεοῦ* ihm bleibe (3, 9); es ist weder *ἀγρόν* (1 Tim. 5, 22), noch *ὄσπιλον* (Jak. 1, 27), zu supplieren (Carpozov, Lücke u. a.) noch = *τηρεῖσθαι* auf der Hut sein (Ebrard) zu nehmen. Vergl. 3, 3. Der mit *καὶ* angefügte Satz notiert den schwereren, aber erfolgreichen Kampf. Der Feind, *ὁ πορνηός* (3, 12), ist der Satan; *οὐχ ἄπτεται αὐτοῦ*, obwohl er gern möchte; das feindliche Angreifen, die satanischen Anfechtungen, Versuchungen fehlen nicht (1 Petr. 5, 8), aber zu der Komplikation des Satans und des Wiedergeborenen kommt's nicht, das Ringen mit einander fehlt; dieser hält jenen fern, von sich ab (cf. LXX Ps. 105, 15); Bengel: malignus appropinquat, ut musca ad lychnum, sed non nocet, ne tangit quidem. „In der *πα-*

νοηλία τοῦ Θεοῦ ist er geschützt gegen alle *μεθοδεῖαι τοῦ διαβόλου* Eph. 6, 11 ff.“ (Huther). Auch Luther und Calvin weisen auf Gottes Waffen, so daß, wie Joh. 17, 11. 12. 15; Offenb. 3, 10, Gott der Bewahrende ist. Hier aber hat Johannes nur das Resultat, nicht den Weg dazu im Auge. Zusätze, wie letaliter (Calvin), finaliter (Schmid) sind unnötig. Aber vom sorgfältigen *τηρεῖν ἑαυτὸν* hängt freilich das *ὁ πονηρὸς οὐχ ἄπτεται αὐτοῦ* ab (Düsterdieck, Huther). — V. 19. **Wir wissen, daß wir aus Gott sind.** Das zweite *οἴδαμεν* wiederholt einleitungsweise in prägnanter Verkürzung (*ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμὲν*), und zwar in Anwendung auf sich und seine Gemeinde, das Bewußtsein des Gläubigen um seine Kindschaft bei Gott. Es ist keineswegs ein Anlaß, an die den Aposteln eigentümliche Offenbarung zu denken, oder das *εἶναι ἐκ τοῦ Θεοῦ* = a deo pendere illique adhaerere (Sozin) zu erklären. Der Hauptsatz ist der selbständig wie 18. und 20. mit *καὶ* beigefügt: **Und die ganze Welt liegt in dem Argen.** Die Welt ist ja das Gebiet der Herrschaft des Satans. Deshalb, und weil *ὁ πονηρὸς* V. 18 und der Gegensatz hier zu *ὁ Θεός* vorliegt, ist *τῷ πονηρῷ* als Maskulinum, nicht als Neutrum (Vhra, Sozin, Grotius, der doch eine Allusion an den Satan zuläßt, Spener, Rickli, Rothe [= das Element]) zu nehmen. *Ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται* bezeichnet, wie *ἐν τῇ συγκλήτῳ κεῖται* (Polyb. VI, 14, 6), die Kompetenz des Satans und die Abhängigkeit von ihm als der entscheidenden Macht; in (*ἐν*) ihm liegt die Welt beschlossen; *κεῖται* markiert die Passivität des Zustands, der Lage; er *ἄπτεται τοῦ κόσμου* fort und fort, in kräftigster, verderblichster Weise. Die sittliche Vermittelung durch die Sünde ist hier auch nicht notiert, nur das Resultat angegeben. Mit Spener und Steinhofser an Jes. 46, 3 denken und es nun zu deuten in Analogie an die Wiedergeburt, als liege die Welt im Argen, wie ein Kind in Mutterschoße, ist an sich falsch und durch jene von Luther nicht richtig übersetzte Stelle nicht zu rechtfertigen. — Unter *ὁ κόσμος ὅλος* ist an alle Unwiedergeborenen gedacht; Gottes Kinder gehören nicht zur Welt, sind nicht, obwohl *ἐν τῷ κόσμῳ*, aber nicht *ἐκ τοῦ κόσμου* (Joh. 17, 11. 16), nicht *ἐκ τοῦ διαβόλου* (3, 8). Treffend bemerkt Bengel: totus mundus, isque universus, eruditus, honestos, aliosve complexent omnes, exceptis duntaxat, qui deo se et Christo vindicarunt, non modo non tangitur, sed plane jacet (bleibt liegen) per idololatriam, caecitatem, fraudem, vim, lasciviam, impietatem, mali-

tiam omnem, in malo, expers et vitae ex deo et *διαβολίας* (1 Kor. 5, 10; 11, 32). Brevi hac summa vividissime denotatur horribilis status mundi. Commentarii loco est ipse mundus et mundanorum hominum actiones, sermones, contractus, lites, sodalitia. Daher ist kein Widerspruch mit 2, 2; 4, 14. Es geht die Tendenz Gottes auf Erlösung der ganzen Welt durch Christum und dieser reicht aus für die ganze Welt; aber der Satan geht auch als Widerpart Gottes auf alle. Die Welt ist als Gebiet, das alle umfaßt, aber nicht als Summe, die aus der Addition aller einzelnen entsteht, zu verstehen. — V. 20: **Wir wissen aber, daß der Sohn Gottes gekommen ist.** Das dritte *οἴδαμεν*, dessen Gegenstand: *ὅτι ἔτιος τοῦ Θεοῦ ἦκει*, d. i. gekommen ist; Er bedingt das *εἶναι ἐκ τοῦ Θεοῦ*, das in *εἶναι ἐν τῷ Θεῷ* weiter geht; wäre Er nicht gekommen, lägen wir noch wie *ὁ κόσμος ἐν τῷ πονηρῷ*. Daher ist's = *ἐφανερῶθη* 3, 8 und nicht adest (Bengel nach Mark. 8, 3). — **Und uns einen Sinn gegeben hat, daß wir erkennen den Wahrhaftigen.** Zu *δέδωκεν* ist das Subjekt *ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ*. Falsch Bengel: deus, als der Sendende, das Kommen Jesu Ordneude. Jesus ist ja auch Mittler der Wahrheit und Erkenntnis (Düsterdieck). Mit *διάνοια* ist ein Vermögen zu erkennen, ein Sinn, nicht aber Einsicht, Erkenntnis, wie Lücke, de Wette wollen, oder die Thätigkeit des Durchdenkens im Gegensatz vom gedankenleeren Glauben (Paulus) gemeint, 2 Petr. 3, 1; Eph. 4, 18; 1, 18 (*ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας* oder *τῆς διαβολίας*), oder Gesinnung (Matth. 22, 37; Luk. 1, 51; Eph. 2, 3; Kol. 1, 21; 1 Petr. 1, 13; Ebr. 8, 10; 10, 16), sensus cognoscendi (Vhra), sensus et gustus rerum divinarum (a Lapide), der geistliche Sinn (1 Kor. 2, 12. 14); dessen Ziel (*ἴνα*), aber nicht dessen Inhalt ist *γινώσκειν τὸν ἀληθινόν*. Vergl. 2, 3. 4; Joh. 17, 3. Gegenstand der Erkenntnis ist offenbar Gott, qui re vera deus est, ut eum ab idolis omnibus discernat (Calvin), im Gegensatz zu jedem deus fictitius. Bengel bezieht's auf den Sohn ohne Grund. — **Und wir sind in dem Wahrhaftigen in Seinem Sohne Jesu Christo.** Wieder wird mit *καὶ* ein selbständiger Satz beigefügt, wie 19. *Ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ* ist wie vorher Gott, an den auch das Pronomen in *ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ* erinnert. Das ist der äußerste Gegensatz zu dem *κεῖται ἐν τῷ πονηρῷ*, das Höchste zu dem *εἶναι ἐκ τοῦ Θεοῦ*. Der Zusatz *ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ χριστῷ* gibt nun den Mittler, den Grund und Halt, wie der Erkenntnis, so der Stellung, die das gläubige Gotteskind hat, voll an, und

zwar mit *ἐν*, nicht mit *διὰ*, mit in, nicht mit per, um die bleibende Lebensgemeinschaft zu notieren; inserimur in Christum et unum efficimur cum deo. Vergl. 2, 3—6; 3, 2. Es ist also keine Apposition, wie die Vulgata, die mit ihrem et simul an den mit *ἴνα* beginnenden Satz anknüpft, Lyra, Erasmus u. a. anzunehmen scheinen, und nicht durch ein Komma von *ἀληθινῷ* zu trennen. — **Dieser ist der wahrhaftige Gott und ewiges Leben.** *Οὗτος*, wie *ἐκεῖνος* weisen nicht etwa nur mechanisch auf das buchstäblich und örtlich nächste oder fernere, sondern auf das psychologisch nähere oder fernere Nomen. Winer, 7. Aufl. S. 148. So wies *ἐκεῖνη* nicht auf die grammatisch, örtlich fernere *ἁμαρτία μὴ πρὸς θάνατον*, sondern auf die unmittelbar vorher genannte *ἁμαρτία πρὸς θάνατον*, B. 16. So ist, kann man sagen, hier nicht der vermittelnde Sohn das dem Sinne nach Nächste, sondern *ὁ ἀληθινός*. Unter dem Eindruck der christologischen Kämpfe möge es natürlich gewesen sein, *οὗτος* auf den Sohn zu ziehen, der arianischen Häresie gegenüber, zu der die neueren Antitrinitarier hinzukamen; unter der Zucht der Grammatik und Sprache müsse man's doch auf den Vater ziehen (so die meisten Exegeten, auch Hofmann, Schriftbeweis I, 146, Haupt u. a.); wenn auch nach der Wortstellung, die Beziehung örtlich gefaßt, an Christus zu denken wäre, so doch nicht, wenn man den innern Bau des Gedankens, in dem Gott der Vater die Spitze ist, der Sohn nur der Vermittler, genau ins Auge faßt. Aber worauf soll *οὗτος* sich nun beziehen? *Ἐν τῷ ἀληθινῷ*. Nun dann wäre: *οὗτος* (*ὁ ἀληθινός*) = *ὁ ἀληθινός θεός*, daß wäre matt und schwach. Auch darf nicht übersehen werden, daß bei dieser Fassung *οὗτος* sich auf *αὐτοῦ* bezieht, das sich wiederum erst bezieht auf *ἐν τῷ ἀληθινῷ*. So ist schon grammatisch angesehen recht schwierig *οὗτος* anders als auf *Ἰησοῦ χριστῷ* zu beziehen. (Vergl. Fels). Faßt man *οὗτος* aber *δεικτικῶς*, auf Christus, ist's ein markiger Abschluß des Briefs und gewaltiges Motiv für die Schlusswarnung. — Der Zusatz: *καὶ ζωὴ αἰώνιος* gehört zu *οὗτος*. Sprachlich ist's nicht auffällig (Winer, 7. Aufl. S. 153); noch weniger dem Gedanken nach: Wie Gott doch Seinem Wesen nach *ζωή* ist, so auch Christus (Joh. 14, 6), und zwar *ζωὴ αἰώνιος*. Ähnlich ist *Er γὰρ* (8, 12), *ἀλήθεια* (14, 6), *ἀνάστασις* (11, 25) genannt. Fein bemerkt Bengel zu *vita aeterna*: *initium epistolae et finis conveniunt*. Unrecht ist es daher, dafür zu eifern, daß *οὗτος ἐστὶν ὁ ἀληθινός θεός καὶ ζωὴ αἰώνιος* auf Gott den Vater bezogen werde, und dabei

zu übersehen, daß zunächst Gott der Vater mit dem *ἐν τῷ ἀληθινῷ* gemeint ist, und zugleich das Tautologische (dieser, der Wahrhaftige, ist der wahrhaftige Gott) zu übersehen und eine Identifizierung des Vaters und des Sohnes zu fürchten, die unjohanneisch wäre. Aber Johannes unterscheidet den Vater und den Sohn, aber nicht = Gott und Nicht-Gott. In dem Sohn vom Vater hat man den Vater, ewiges Leben und was des Vaters ist, und nur in Ihm, daher diese Wendung auf den Sohn und die Warnung vor allen Götzenbildern: der Sohn ist das lebendige Ebenbild, das Christliche nichts Götzendienerisches!

5. Letzte Bitte. B. 21: **Kindlein, hütet euch vor den Götzen.** Mit *τεχνία* spricht sich des Johannes Innigkeit und Tiefe aus. Die Mahnung *φυλάξτε ἑαυτοὺς* erinnert sie an große Gefahr, gegen die sie wach und wacker sein müssen; sie selbst sind großem Verderben ausgesetzt. Bengel: *elegantia activi verbi cum pronome reciproco plus dicit, quam: custodimini*. Custodite vos ipsos, me absente, — neque solum ab eorum cultu, sed etiam ab omni eorum communiōne et communiōnis specie. *Ἀπὸ τῶν εἰδώλων* markiert, daß die Gläubigen von den sie umgebenden, ihnen nahen Götzenbildern sich zurückziehen haben, um gegen sie gesichert zu sein. Die *εἰδῶλα* sind Götzenbilder, und zwar ist damit im Gegensatz zu dem wahrhaftigen Gott, der ewiges Leben ist, das Fabrikat der Kreatur notiert; ob mit den Händen für grobes Heidentum, oder mit den Vorstellungen und Gedanken für feines, ist nicht das Entscheidende oder Entschiedene; das besteht in dem Selbstgemachten, das unwahr ist und unlebendig, genau genommen, Nichts ist. 1 Theß. 1, 9; 1 Kor. 10, 19; 12, 2. Deshalb ist es nicht richtig, daß Düsterdieck nach einem etymologicum ineditum bei Biel s. v. (*τὸ μὲν εἶδωλον οὐδεμίαν ὑπόστασιν ἔχει, τὸ δὲ ὁμοίωμα τινὸν ἐστὶν ἰνδαλμα καὶ ἀπεικασμα*) bei *εἶδωλον* an Tritonen, Centauren denkt, bei *ὁμοίωμα* an Gesteine, Menschen, Tiere; die Diana der Epheser war doch ein *εἶδωλον*. Vergl. Röm. 1, 23. 25. Es hat sein Recht, an eigentliche Götzenbilder zu denken, wie Tertullian, Deumenius, Düsterdieck u. a. thun, aber nicht minder, an die selbstgemachten Vorstellungen und Gedanken der Zerstörer und Verführten, welche, wie Wahrheit, Annahme und Hingabe fordern, wie Beda, Rickli, Sander, Haupt, Thiersch (Versuch zur Herstellung S. 241 u. a.) wollen. Selbst mit Ehrard mag man an die Bilder überhaupt von Gott und Göttern oder Heiligen in Wirklichkeit wie in Gedanken denken,

für welche heidnisch Anbetung gefordert wird. Die *ειδωλα* gelten als Gegenstände der *ειδωλολατρεία* für so gefährlich. Das gilt wie damals an der Grenze der Kirche bei den Berührungen mit dem Heidentum, so heute vom Marienkultus innerhalb der Kirche Christi und innerhalb Seiner Gemeinde vom Kultus des Genius, dem Schillerkultus u. dergl.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Die Zuversicht der Gebetserhörung beruht auf der Lebensgemeinschaft mit Gott dem Vater durch den Glauben an Christum, und läßt sich keinen engeren Kreis für den Gebetsinhalt ziehen, als der Herr selbst gezogen (Matth. 6, 9—13), geht aber auf keine andere Weise ein, als Matth. 6, 33 f. vorgeschrieben ist, nämlich daß es auf dem Wege ethischen Strebens ausspricht, wes das Leben wirklich bedarf. So Paulus Röm. 8, 14—17. Absolut erhörlich ist das Gebet um den Heiligen Geist und Geistesgaben (Luk. 11, 13), relativ erhörlich das Gebet um Irdisches, quantum non est impedimento ad salutem (Matth. 26, 39).

2. Die Fürbitte hat eine große Macht (R. 16); sie ist ein Liebeswerk, eine Wohlthat.

3. Jede Sünde ist eigentlich zum Tode, der der Sünde Sold ist; es gibt keine Sünde, die an sich nicht zum Tode, zur Verdammnis sei; jede Sünde muß vergeben, gesühnt werden. Insofern sind omnia peccata paria, wie Stoiker (Epiktet II, 26) und Jovinianus (nach Augustin, de haeres. c. 82.), lehren, so verschieden sie auch sonst sein mögen; nun gibt's auch nur einen Weg zur Vergebung und Tilgung der Sünde, Christus und Sein hochpriesterliches Thun und die Glaubensgemeinschaft mit dem Sündlosen. Darum, nicht die Spezies oder Größe der Sünde an sich macht diese zur tödlichen, sondern die Wirkung der Sünde auf das Verhältnis des Sünders zu dem Erlöser, oder die Natur der Störung dieses Verhältnisses, wie solche in der Sünde offenbar wird. Die einen bleibenden Abfall von Christo indizierende Sünde ist Todsünde. Verkehrt ist die römische Unterscheidung von peccatum mortale und veniale und die Beschränkung jener auf die Zahl Sieben. Denn die Gefahr ist immer, daß die als peccatum veniale angenommene und zur Entschuldigung gebrauchte Sünde umschlägt und mortale wird, und was auf niederem Standpunkte als veniale peccatum erscheint, ist später, bei weiterem Fortschritt, mortale.

4. Fürbitte für die zum Tode Sündigen ist unstatthaft, weil sie unerhörlich ist, da solche Sünde nicht vergeben werden kann. Vergl. Niehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefs, II, S. 764—775. Das *ἀδύνατον* — *πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν* (Ebr. 6, 4—6), sowie das *οὐκ ἀεθθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι* (Matth. 12, 32) geben bestimmt den Grund an, weshalb Johannes die Fürbitte für die Todsünde nicht verlangt noch anratet. Vergl. Hofmann, Schriftbeweis 2, 2. S. 340 ff. — Die Fürbitte für Selbstmörder ist jedenfalls hiernach zu beurteilen.

5. Der Wieergeborene als solcher, dem Geiste nach, sündigt nicht, wenn auch das Fleisch ihn hin und her zu Falle bringt.

6. Die Sünden der Wieergeborenen sind nicht zum Tode, weil die Vergebung und Sühne in Christo gesucht und gefunden wird.

7. Nur der gläubige Christ, der aus Gott ist, ist der Weltmacht des Satans nicht unterworfen; wer dieser unterthan ist, fühlt sie am wenigsten; der frei gewordene Christ merkt und fühlt sie an ihrer Feindseligkeit wider ihn und an seinem Widerstreben.

8. Die lebendige Frömmigkeit findet nur Ruhe in Gott, von dem sie herkommt.

9. Wenn auch eine absolute und unverrückte Sicherheit des Heils, wie sie Methodisten und Baptisten zu haben wännen, nicht wohl möglich noch biblisch begründet ist, so ist doch Gewißheit des Heils zu gewinnen und gegen die römischen Satzungen, die nicht bloß die Unmöglichkeit endlichen Abfalls verwerfen, sondern auch diese Gewißheit des Christen leugnen (conc. trid. sess. 6. cap. 9: neque illud asserendum est, oportere eos, qui vere justificati sunt, absque ulla dubitatione, apud semet ipsos statuere, se esse justificatos) zu halten.

10. Die Reformierten haben mit ihrer Verwerfung der Altäre, Bilder und derartige instrumenta superstitionum den Mißbräuchen der Römischen gegenüber Recht, und zwar bis in die Gegenwart mit dem äußersten Marienkultus, fehlen aber darin, daß sie den Mißbrauch der einzelnen Gegenstände mit ihnen selbst vermischen und verwechseln und das natürliche Gebiet der Kunst verlagern, statt es in höheren Dienst zu nehmen. Die Freiheit der lutherischen Kirche ist nicht hoch genug anzuschlagen. — Bedenklich werden Bilder von Gott stets sein, nicht bloß im Zwinglischen und puritanischen Sinne.

Somiletische Andeutungen.

Sorge für die Deinen, daß ihnen der Besitz ewigen Lebens gewiß werde und bleibe, trotz aller Anfechtungen und Müheligkeiten auf Erden. — Du hast doch sonst Vertrauen in die Reinheit der Gesinnung eines lieben Menschen, nicht noch viel mehr zu dem wahrhaftigen Gott? — Schändet das Mißtrauen und macht dieses zugleich sehr unglücklich im Verkehr mit Menschen, wie erst das Mißtrauen gegen den herrlichen Gott! — Mit dem Kommen an das Licht der Welt in der Wiebergeburt hat man nicht die Garantie, daß am Firmament des Innern diese Sonne stets im heitersten Lichte lache, unbewölkt, ohne Gewittertag; aber daß Tag ist, weiß man doch ohne Gabe der Prophetie, als Gotteskind, als Christ. — Bete um alles, aber bringe stets bis zur Fürbitte für den irrenden Bruder! — Rede du lieber mit Gott von einem irrenden Bruder, als mit andern Menschen. — Unheimlich ist der Hochmut, als könne es einem gar nicht bei Gott fehlen, aber ebenso unheimlich ist der Kleinmut, der in die Besorgnis, es sei doch alles umsonst, in die Verzweiflung führt. — Sei kein unmündiger Christ; tritt aber auch gern als Vormund ein! — Die Sünde verletzt nicht bloß Gottes Gebot vor uns, Gottes Majestät über uns, auch Gottes Ebenbild in uns! — Jede Sünde kann dir zur Todsünde werden, wenn sie eine unvergebene bleibt. — Jede Sünde hemmt und stört in dir ewiges Leben; das Gefährlichste ist aber nicht das Sündethun, sondern das in die Sünde willigen, und das ist um so gefährlicher, je feiner das Gefühl und je entschiedener der Wille bei wachsender Heiligung geworden ist. — Bewahret euch vor dem Kultus des Genus!

Luther: Rufen mußt du lernen und nicht da sitzen bei dir selbst oder liegen auf der Bank, den Kopf hängen und schütteln und mit deinen Gedanken dich beißen und fressen, sorgen und suchen, wie du los werdest, und nichts anderes ansehen, denn wie übel es dir gehe, wie weh dir sei, wie ein elender Mensch du seist. Sondern wohl auf, du fauler Schelm, auf die Knie gefallen, die Hände und Augen nach Himmel gehoben, einen Psalm oder Vaterunser vorgenommen, und deine Not mit Weinen vor Gott dargelegt, geklagt und

angerufen. — Siehe, da werden Leute daraus, die da Christen heißen, sonst nichts, denn eitel Wäscher und Plauderer, die viel vom Glauben und Geist schauern, wissen aber nicht, was es sei, oder, was sie selbst sehen. — Starke: Die Heilige Schrift ist ein Brief Gottes an uns, darin Er uns gleich als mit Seiner Handschrift Seinen gnädigen Willen offenbaret und das ewige Leben zu geben vorschreibet. — Der Glaube ist nimmer zu stark; er kann und muß stärker werden. — Wo Gewißheit des Glaubens ist, da ist Freudigkeit. — Beten ist nicht nur eine christliche Schuldigkeit, sondern eine herrliche Wohlthat. — Einfalt ist nicht Unwissenheit. Jene ziemt den Christen, aber nicht diese. Christen müssen wissen; unwissende Christen sind Unchristen. — Die subtile Abgötterei ist nicht besser als die grobe. — Krieger: Das Klagen über die Welt macht es allein nicht aus; es gibt genug unzufriedene Weltkinder, die damit noch keine tauglichen Weltüberwinder sind. — Bengel: Der jammervolle Zustand der Welt wird mit dem kurzen Summarium: die ganze Welt liegt in dem Argen, aufs treffendste bezeichnet, und zur Auslegung dieses Spruchs dient die Welt selbst, das Thun und Treiben der Weltkinder, ihre Reden, ihre Händel, ihre Gesellschaften u. s. w. Daß sie es so arg machen, ist weniger zu verwundern, als daß sie es nicht noch ärger machen. — Heubner: Es kann aus einer Sünde, die Verzeihung zuläßt, zur Todsünde kommen; deshalb sollen wir jede Sünde perhorreszieren. — Die feineren Fäden sind oft gefährlicher, als die groben Ketten. — Der Glaube an den Sohn Gottes; I. ein heiliger, segensreicher, gewisser Glaube; II. es ist ein allen möglicher Glaube. — Besser: Was bedarf's denn der Ermahnung zum Glauben, wenn man schon glaubt (Luther)? — Hier gilt kein Stillstand, wer glaubt, der glaube ferner. — Ich habe von einem frommen Christen gelesen, der den Inhalt seiner täglichen Gebete und Fürbitten aufzuschreiben pflegte, und jedesmal den Spruch 1 Joh. 5, 15 darunter. — Die Sünde ist den Kindern Gottes etwas Räuberisches, wogegen sie ihres Lebens sich wehren. — Wie die Schildwache vor eines Königs Haus, so steht vor der Wohnung Gottes ein Herzen Seiner Kinder eine Wache mit Schild und Schwert. — Der Brief des heiligen Johannes selbst ist solch ein Bewahrungsmittel.

Nachtrag.

Die folgende Inhaltsangabe ist dem Herausgeber auf seine Bitte von dem Herrn Verfasser, Herrn Geh. Rat Professor D. Frank in Erlangen, freundlich zum Abdruck überlassen worden. Das Schriftstück, bisher nur als Diktat in den Händen der Schüler des hochverdienten Lehrers unserer Kirche verbreitet, wurde leider zu spät entdeckt, als daß es noch an der gehörigen Stelle (§ 1 der Einleitung) hätte Berücksichtigung finden können. Aber auch so wird der Zweck erreicht. Vielen wird damit gedient, und das vorliegende Werk erfährt dadurch eine wesentliche Förderung.

Gedankenfortschritt im 1. Brief Johannes.

A.

Einleitung und Thema.

Johannes erinnert die Leser an die leiblich-sichtbare und greifbare Erscheinung des Lebenswortes zum Zweck ihrer Gemeinschaft mit dem Apostel und vor allem ihrer dauernden Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne.

1, 1—4.

B.

Ausführung.

1, 5—5, 17.

I.

1, 5—2, 27.

Diese Gemeinschaft ist eine solche mit dem, welcher Licht ist:

- | | | |
|----------------|---|---|
| a. 1, 5—2, 17. | { | 1. Daher kein Wandel in Finsternis |
| | | a) weder so, daß wir unsere Sünde leugnen 1, 8; |
| | | b) noch so, daß wir darin beharren 2, 1; |
| | | 2. sondern so, daß wir seine Gebote halten 2, 3; |
| | | 3. insbesondere das alt-neue Gebot der Liebe 2, 7—11; |
| b. 2, 18—27. | { | 4. bekräftigt durch den einzelnen Altersklassen der Leser geltende Motive 2, 12—14; |
| | | 5. gegenüber der Liebe zur Welt 2, 15 bis 17. |
| | | 6. Die vergängliche Welt lenkt den Blick auf die letzte Stunde mit den <i>ἀρτιζωιστοι</i> , den Irlehrern |
| | | a) die Leser wissen, was von ihnen zu halten; |
| | | b) die Irlehrer leugnen, daß Jesus der Christ; |
| | | c) die Leser sind gegen die Verführung gewappnet durch das <i>ζῴσιμα</i> . |
| | | d) Rückgang auf das Thema: <i>μένειν ἐν αὐτῷ</i> . |

II.

Die Gemeinschaft ist, angesichts der Parusie des Herrn, eine solche mit dem Gerechten.

2, 28—3, 24a.

1. Wer Gerechtigkeit thut, ist aus ihm geboren, sein Kind 2, 28. 29.
2. Die Herrlichkeit der Kinder Gottes jetzt und bei seiner Erscheinung 3, 2. 3.
3. Die Gerechtigkeit dieser Kinder Gottes 3, 4—7.

Lange, Bibelwerk. N. F. XV. 3. Aufl.

4. Im Unterschied von den Kindern des Teufels 3, 8—12.
5. Der Haß der Welt entzündet sich an dieser Gerechtigkeit 3, 13.
6. Die Liebe, eine Forderung dieser Gerechtigkeit 3, 14—18.
7. Die Zuversicht, wenn gegenüber dieser Forderung unser Herz uns verdammt 3, 19. 20.
8. Rückgang auf das *μένειν ἐν αὐτῷ* 3, 21 bis 24.

III.

Die Gemeinschaft wird erkannt aus dem Geiste, den er uns gegeben.

3, 24b—4, 21.

1. Unterscheidung der Geister (4, 1)
2. mit Beziehung auf die Irlehrer 4, 2. 3.
3. Sie werden erkannt als *ἐκ τοῦ κόσμου* 4, 4—5.
4. Die Christen *ἐκ τοῦ Θεοῦ* 4, 6.
5. Darum kommt ihnen zu die Liebe, welche *ἐκ τοῦ Θεοῦ*, der selbst Liebe ist 4, 8—10.
6. Rückgang auf das *μένειν ἐν αὐτῷ* als erkannt durch den Geist und bewahrt durch das den Irlehrern entgegenstehende Bekenntnis zu Jesu 4, 11—16.
7. Das Bleiben in ihm, als das Bleiben in der Liebe, schließt die Furcht aus 4, 17. 18.
8. Die Bruderliebe als Konsequenz solcher Gottesliebe 4, 19—21.

IV.

Die Gemeinschaft zurückgeführt auf ihren letzten Grund: Glaube an Jesum als den Christ.

5, 1—17.

1. Dieser Glaube in seiner ethischen Wirkung 5, 1—5.
2. Dieser Glaube in seiner Relation zu dem Zeugnis Gottes 5, 6—9.
3. Dieser Glaube als Vermittler der *ζωή* 5, 10—12.
4. Das zuversichtliche Gebet als Wirkung dieses Glaubens 5, 13—15.
5. Apostolische Weisung hinsichtlich der Fürbitte 5, 16. 17.

C.

Schluß.

Warnung vor Abfall unter Berufung auf den Erkenntnisstand der Leser.

Sein in dem *ἀληθινός* gegenüber den *ἐδῶκα* 5, 18—21.

Der zweite und dritte Brief des Apostels Johannes.

Einleitung.

§ 1.

Der Inhalt der Briefe.

1. Der zweite Brief gibt nach der Aufschrift und dem Gruß (1—3) des Apostels Freude über den Wandel in evangelischer Wahrheit zu erkennen, den er an Kindern der *xenia* kennen gelernt hat (4), und mahnt an das Gebot der Bruderliebe (5. 6), nicht ohne vor der Lehre der Irrlehrer, welche Jesu Christi Kommen im Fleische nicht bekennen (B. 7—9), und vor der Gemeinschaft mit ihnen alles Ernstes zu warnen (10. 11). In Unlust am Schreiben und in Hoffnung auf mündlichen Verkehr schließt er mit Grüßen von der Schwester Kindern (12. 13).

2. Der dritte Brief, an Gajus gerichtet (1), drückt nach Wohlergehen wünschendem Gruß des Apostels Freude über den Wandel desselben in Wahrheit aus (2—4), rühmt dann dessen Gastfreundlichkeit gegen missionierende Brüder (5—8), beklagt des ehrfurchtigen Diotrephes Auftreten gegen diese trotz des Apostels Empfehlungsschreiben und der Bereitwilligkeit in der Gemeinde mit der Ankündigung, dagegen noch persönlich aufzutreten (9. 10), warnt vor diesem Beispiel und empfiehlt den Demetrius, wahrscheinlich den Überbringer des Briefs (11. 12). In Unlust am Schreiben und in Hoffnung auf baldiges Hinkommen schließt er mit Grüßen vom Apostel und Freunden und an Freunde (13—15).

§ 2.

Der Charakter der Briefe.

1. Diese zwei kleinen Schreiben, außer welchen 3 Joh. 9 ein verloren gegangenes

ähnliches erwähnt wird, sind zwei lehrreiche Denkmale der Art, wie der Apostel mit einzelnen Personen verkehrt. Mit Recht macht Ewald bemerklich, daß in diesen Handschriften der reiche Fluß und Schmelz der Worte, womit Paulus einst ähnlich an den Philemon schrieb, fehlt, aber eine höhere Sicherheit und bei aller Milde und Freundlichkeit eine Kürze und ein Ernst unverkennbar ist, welche auf einen Apostel hinweisen, der wenig Lust hat, viel zu schreiben, da er viel lieber mündlich verkehre und verkündige.

2. Während der zweite Brief neben der lebhaften Freude an dem Wandel der Seinen in der Wahrheit die zarteste Sorge für dieselben den Irrlehrern gegenüber in gewaltiger Energie kund gibt und vor vertrautem Verkehr mit diesen auf das entschiedenste warnt, weist der dritte Brief, neben derselben Freude, auf die unterstützende Teilnahme an missionierenden Brüdern als unverlegbare Pflicht der Einzelnen und der Gemeinde hin, tadelt, droht und bittet mit großer Kraft.

3. Beide Briefe sind sich außerordentlich gleich; der Anfang 2 Joh. 1 ist ganz wie 3 Joh. 1 (*ὁ προσβύτερος — ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ*); 2 Joh. 4 und 3 Joh. 3 (*ἐχάρον λίαν*); insbesondere der Schluß 2 Joh. 12 (*πολλὰ ἔχων — οὐκ ἐβουλήθη διὰ χάριτος καὶ μέλανος — ἀλλὰ ἐπιζῶ — στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι*) und 3 Joh. 13. 14 (*πολλὰ εἶχον — οὐ θέλω διὰ μέλανος καὶ καλάμου — ἐπιζῶ δὲ — στόμα πρὸς στόμα λαλῆσομεν*). — Diese Briefe, welche wie Zwillingsgeschwister sich ähnlich sehen (Düsterdieck nach Hieronymus ep. 85),

weisen auf einen und denselben Verfasser. So sagen, die sie dem Apostel Johannes zuschreiben, so Ebrard, der den Presbyter Johannes als Verfasser derselben angibt, so Baur, der sie für Schriften montanistischen Ursprungs hält.

§ 3.

Veranlassung und Zweck der Briefe.

1. Bei aller Gleichheit in Anlage und Form sind sie den Gegenständen und der Tendenz nach sehr verschieden. — Durch die Bekanntschaft mit einigen Kindern der *xvqia*, welche wackere Christen waren, fühlt der Verfasser des zweiten Briefs sich veranlaßt, der Mutter, die ihm, wie Düsterdieck wohl mit Recht vermutet, schon länger bekannt und lieb war, seine Freude auszudrücken und neben väterlicher Teilnahme und Ermunterung insbesondere eine Warnung vor Irlehrern und der Gemeinschaft mit denselben, die ja gerade einem christlichen Weib gefährlich werden konnten, in der Absicht auszusprechen, daß ihre Freude nicht gestört, sondern vollendet werde (B. 12); die Ankündigung seines Besuchs scheint nicht zu dem eigentlichen Zweck des Briefs zu gehören (Düsterdieck). — Durch missionierende Brüder hat der Verfasser des dritten Briefs gehört, daß in der Gemeinde, in der Cajus lebt, durch den ehr- und herrschsüchtigen Diotrophes, der auch den Verfasser des Briefs schmähete, welcher sich für sie verwendet hatte, dieselben keine bleibende Aufnahme gefunden hatten, sondern trotz der Gastfreundschaft des Cajus und einiger ihm gleichgesinnter Glieder der Gemeinde weiter ziehen mußten. Deshalb wird das Kommen des Schreibers in Kürze angekündigt, um diese Spaltung und Unordnung zu beseitigen und den Cajus zur unerschrockenen Fürsorge für die Brüder zu ermuntern.

2. Diesen einfachen unzweideutigen Verhältnissen gegenüber gestaltet der Meister der Tübinger Schule, Baur, die Sachlage in wunderlicher Weise, in ungeheuerlicher Willkür. Auf Grund der § 5 angeführten Stelle aus Clemens Alex. behauptet Baur, *ἐκλεκτή* sei die Kirche, welche ja heilig ist, wie ja bei den Montanisten die *ecclesia*

als *sponsa Christi vera, pudica, sancta* sei; die allegorische Bezeichnung *Babylonia* weise auf Rom, wie 1 Petr. 5, 13; da sei man hinsichtlich des Montanismus geteilter Ansicht gewesen. Der eine Teil, den Diotrophes an der Spitze, habe der Gemeinde, welcher der Brieffsteller angehörte, die kirchliche Gemeinschaft verweigert, der andere Teil aber sei mit dieser Gemeinde einverstanden gewesen. Dieser zweite Brief sei nun an den montanistisch gesinnten Teil der römischen Gemeinde geschrieben, Diotrophes sei kein Name, sondern symbolische Bezeichnung des römischen Bischofs, und zwar nicht des Viktor (um 190), wie Schwegler (Montanism. S. 284) angenommen, da schon Irenäus und Clemens Alex. beide Briefe kennen, sondern etwa des Anicet (um 160), oder des Soter, oder des Eleutheros (bis etwa 190). Man müsse die Parteilichkeit des Brieffschreibers beachten, in welcher er die Anhänger des Diotrophes geradezu als Heiden bezeichne (3 Joh. 7). Der zweite sei an die Gemeinde, der Cajus angehörte, gerichtet und der 3 Joh. 9 erwähnte Brief, der dritte, sei an Cajus geschrieben. — Das basiert Baur auf Clemens Alex. Ausspruch, in dem der zweite Brief als Schreiben des Apostels Johannes bezeichnet ist, und *Διοτέτροφης*, ein vom Zeus Genährter, Auferzogener, soll symbolische Bezeichnung eines orthodoxen Bischofs in Rom sein! Ein Montanist soll diese Briefe, die nichts Montanistisches enthalten und die der Montanist Tertullian gar nicht erwähnt, geschrieben haben! — Hilgenfeld sieht den zweiten Brief als „Ezkommunikationsschreiben“, durch das „ein offizielles apostolisches Verwerfungsurteil“ gegen die Gemeinschaft mit den gnostischen Irlehrern ausgesprochen werden sollte, und den dritten Brief als eine in der johanneischen Kirche entstandene *ἐπιστολή συνοτακική* mit dem Zweck an, jener Kirche das Recht zur Ausstellung solcher Empfehlungsschreiben, welches die strengen Zudenchristen nur ihrem gefeierten Jakobus zugestehen wollten, zu vindizieren, da der Verfasser „die Nützlichkeit eines solchen geregelten Passworts“ bei den gnostischen Stürmen erkannt hatte. Vergl. Huther, 4. Aufl. S. 280 ff.

§ 4.

Die Empfänger der Briefe.

Über die *αἰτία* siehe zu 2 Joh. 1 und über Cajus zu 3 Joh. 1. — Merkwürdig ist Ewalds Ansicht, nach welcher beide Schreiben in eine Gemeinde kommen, und zwar der zweite Brief an die erwählte Herrliche, an die Gemeinde; weil aber zu fürchten war, daß Diotrophes, der Älteste, in dessen Hand dieses Schreiben kommen mußte, es nicht würde öffentlich vorlesen lassen in der Gemeinde, ist deshalb der dritte Brief an einen andern wohlgesinnten Ältesten, Cajus, in derselben Gemeinde gerichtet worden. Wie schwach diese Ansicht auf 3 Joh. 9 gegründet ist, ist klar und gibt die Auslegung. Wegen der schweren Not der Zeit habe Johannes den Namen der Gemeinde weggelassen; sie müsse eine nicht unbedeutende gewesen sein, da drei Älteste, Diotrophes, Cajus, Demetrius, in ihr erwähnt würden. Lauter Vermutung!

§ 5.

Der Verfasser der Briefe.

1. Die Geschichte gibt auf die Frage nach dem Verfasser Folgendes zur Antwort. Das älteste Zeugnis für unsere Briefe ist der Kanon des Neuen Test. von Muratori, der, wie in der Einleitung zum ersten Brief § 3, 1 S. 5 mitgeteilt ist, bis um 160 n. Chr. abgefaßt, den ersten und zweiten Brief erwähnt. Aus der dort angeführten trefflichen Wieseler'schen Abhandlung wird nur noch eine Bemerkung über die paulinischen Briefe an den Philemon, Titus und Timotheus nachzuholen sein. Im Kanon heißt's: Verum ad Philemonem una, et ad Titum una, et ad Timotheum duae pro affectu et dilectione, in honorem tamen ecclesiae catholicae, in ordinatione ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt. „Der Brief an den Philemon schloß sich wohl deshalb zunächst den Briefen an die Gemeinden an, weil er wenigstens außer an Philemon auch an Appia und Archippos und an die Gemeinde in Philemons Hause (B. 2) adressiert und der apostolische Gruß und Segen (B. 3. 25) auch auf diese bezogen war. Er bildete also gleichsam einen Übergang zu den

Briefen an die bloßen Individuen Titus und Timotheus. Aber das ist besonders wichtig für die Geschichte des Kanons, daß in der christlichen Kirche wirklich ein solcher Unterschied zwischen Privatbriefen und Briefen an ganze Gemeinden gemacht wurde und unser Verfasser von den Worten pro affectu et dilectione an es noch besonders glaubte rechtfertigen zu müssen, warum die Briefe an Titus und Timotheus dennoch in den kirchlichen Kanon rezipiert seien“ (Wieseler a. a. O.). Deshalb kann es weder wunderbar erscheinen, noch einem Zweifel unterworfen sein, daß, während der zweite Brief wegen seiner mehr lehrhaften Natur, und weil man unter *αἰτία* eine Gemeinde, nicht eine einzelne Person verstand, mit dem ersten im Kanon aufgenommen wurde, man dem dritten an eine unbekannt Person gerichteten Briefe ohne den Gehalt der paulinischen Pastoralbriefe keine Stelle im Kanon gab; damit ist ihm natürlich nicht seine johanneische Herkunft abgesprochen, aber doch ist er so unter die Antilegomenen gekommen. Der Zusatz: ut sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta — gehört nicht zu dem Vorigen, wo von des Johannes Briefen die Rede ist, sondern zu dem Folgenden: apocalypsis etiam Johannis. Diese wird daher als nicht vom Johannes, sondern von dessen Freunden geschrieben bezeichnet, nicht aber ist solches von den Briefen gesagt, wie manche um der falschen Verbindung mit dem Voranstehenden willen behaupten möchten (s. Wieseler I. 1. S. 846 f.). Danach ist Düsterecks Gebrauch des muratorischen Kanons (II, S. 464 f.) und auch Luther in dieser Beziehung (4. Aufl. S. 276 f.) zu berichtigen. — Nun sagt Clemens Alex., Nachfolger des Pantänus, 191—202 Vorsteher der Katechetenschule in Alexandrien, † 220: Secunda Johannis epistola, quae ad virgines scripta est, simplicissima est; scripta vero est ad quamdam Babyloniam Electam nomine, (in den bei Potter gesammelten Fragmenten der adumbrationes vol. II. p. 1011). Und sind die adumbrationes ein und dasselbe mit den *ὑπομιμήσεις*, welche nach Eusebius h. e. VI, 14 sämtliche katholische Briefe umfaßt haben sollen, so erzeugt Clemens auch den dritten Brief. Origenes, der in der achten Homilie über

Josua sagt: addit et Joannes tuba canere per epistolas suas, kennt mehrere Briefe; doch sagt er nach Eusebius h. e. 6, 25: *ὅτι πάντες quasi γρησιόους εἶναι ταύτας.* — Dionysius Alex., des Origenes Schüler und Nachfolger 233, seit 248 Bischof, benutzt zur Schilderung johanneischer Schreibweise auch den zweiten und dritten Brief, stößt sich also nicht an der Aufschrift *ὁ προεβύτερος*, und bezeichnet, indem er den zweiten und dritten Brief *γεγραμμένη Ἰωάννου* nennt, diese als von der Tradition für johanneische allgemein gehaltene. — Irenäus, des Polycarpus und Papias Schüler, 202 gestorben, zitiert 2 Joh. 7 zwar als Versehen, wie Düsterdieck S. 464 sagt, infolge eines Gedächtnisfehlers als Bestandteil des ersten Briefs (adv. haer. 3, 18), aber doch als aus Johannis Briefe; richtig zitiert er auch 2 Joh. 11 (adv. haeres. 1, 13) ausdrücklich als aus Johannis (*ὁ τοῦ κυρίου μαθητής*) Briefe. — Daß diese zwei Privatbriefe nicht gleich in den ersten Zeiten übersetzt wurden, also in der Peshito, welche nur drei katholische Briefe (Jakobi, 1 Petri, 1 Johannes) enthält, sich nicht fanden, obwohl der Syrer Ephräm beide Briefe kennt, auch seltener Zitate aus ihnen vorkommen, so daß Tertullian und Cyprian sie nicht erwähnten, ist natürlich. Doch teilt Cyprian (de haer. bapt. in Opp. ed. Oberthür II, p. 120) mit, daß der Bischof Aurelius auf einer Synode zu Karthago in Beziehung auf die Revertaure sich auf 2 Joh. 10 mit den Worten beruft: Johannes in epistola sua posuit dicens. Deshalb rechnete Eusebius (h. e. 3, 25) beide Briefe zu den Antilegomenen erster Klasse. Die antiochenische Schule versagte ihnen die Anerkennung; aber ihre Kanonizität stellte sich fest, obwohl der apostolische Ursprung zweifelhaft wurde. Hieronymus (de vir. illustr. cap. 9): *Scriptis autem Johannes et unam epistolam — quae ab universis ecclesiasticis et eruditus viris probatur; reliquae autem duae, quarum principium „Senior“, Johannis Presbyteri asseruntur.* Doch nennt er (c. 18) diese Ansicht opinio, quam a plerisque retulimus traditam, und Dekumenius und Beda weisen diese Ansicht bestimmt zurück. — Nachdem im Mittelalter die Briefe ohne allen Zweifel für johanneisch gehalten

waren, hielt zuerst Erasmus den Presbyter Johannes für den Verfasser derselben; ihm folgte Grotius, J. D. Beck (observ. crit. exeget. specim. Lips. 1798 p. XI. not. 27.), Frisiche (Bemerkungen über die Briefe Joh. in Henke's Museum, Band 3, St. 1, S. 159 ff.), Ammon (Leben Jesu I., S. 45 f.) und insbesondere Erhard. Fast sämtliche neuere Ausleger (Lücke, de Wette, Brückner, Düsterdieck, Huther) nahmen sie als johanneische Briefe an. Die Tübinger Schule spricht sie dem Apostel ab und hält sie nach des Meisters Meinung für Schriften montanistischen Ursprungs; Hilgenfeld verlegt sie wenigstens in die nachapostolische Zeit (vergl. § 3).

2. Das Resultat der Durchforschung der ältesten Dokumente über den Verfasser dieser zwei Briefe, welches dieselben als Schriften des Apostels Johannes anzusehen nötigt, wird von ihnen selbst bestätigt. — Zuerst ist die Bezeichnung *ὁ προεβύτερος* zu beachten. Hier verbirgt sich der Verfasser für alle andern, als für die, denen er schrieb; diese werden schon gewußt haben, wer der Presbyter sei. Auf Anonymität konnte der Verfasser es ja nicht abgesehen haben, da er an Privatpersonen in klarster, bestimmtester Weise schreibt und sein Kommen meldet. Der Ausdruck bezeichnet eine höhere Stellung und zwar so ohne nähere Markierung in freundlicher zugeneigter Gesinnung. Das ist ganz des Johannes Art, wie bei dem ersten Brief, so bei dem Evangelium; er bezeichnet sich stets so, daß nur, die's angeht, ihn dabei erkennen. Beda und Dekumenius wollen nicht entscheiden, ob der Apostel seines Alters oder seines Amtes wegen so sich nenne. Hätte er's um des Alters willen gethan, so hätte er *ὁ προεβύτης, ὁ γέρον* sagen müssen; deshalb irren Piscator, Er. Schmidt, Wolf, Carpzov, Sander u. a. An das Amt denken dabei N. de Lyra, Barth. Petrus (= episcopus, totius Asiae primas), Lapide, Beza, Lücke, Huther, Düsterdieck u. a. Vergl. 1 Petr. 5, 1: *συμπροεβύτερος*, und Eusebius 3, 39, wo die Apostel *προεβύτεροι* genannt werden. Johannes hätte sich *ὁ ἀπόστολος, ὁ ἐπίσκοπος* nennen können; so aber temperiert er seine bevorzugte Stellung. Ewald nimmt an, daß er auch um

der Not der Zeit willen seinen Namen nicht beigelegt habe, wie er auch den Namen der Gemeinde, der er den zweiten Brief geschrieben, aus solcher Rücksicht weggelassen habe (s. § 4). Nach Düsterdieck hat diese Bezeichnung vom Amt noch eine Beziehung aufs Alter in sich, das die jüngeren Jahre voraussetzte, in denen er mit dem Herrn selbst verkehrt hatte; so auch Aretius, Guericke (Gesamtgesch. des N. T. 1854, S. 485 f.), Benson u. a. — Daraus daß Papias bei Eusebius h. e. III. 39 die Apostel Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, Johannes, Matthäus unter den Namen von Presbytern begrüßt, kann man doch nicht mit Ehrard die Existenz eines Presbyters Johannes im Unterschied von dem Apostel Johannes folgern, zumal auch Frenäus (bei Euf. V, 20) seinen Lehrer Polykarp *ὁ μακάριος καὶ ἀποστολικὸς πρεσβύτερος* nennt. Wäre der Verfasser ein vom Apostel zu unterscheidender Presbyter Johannes, so dürfte der Name nicht fehlen, wie Lücke, Düsterdieck und Luther mit Recht betonen; denn das ist nicht zu erweisen, daß dieser gerade *κατ' ἔξοχην* so wäre bezeichnet worden, zumal die Schreibweise der Briefe auf den Apostel weise. — Zweitens: das Gepräge johanneischer Schreib- und Denkweise. Man vergleiche nur: 2 Joh. 1: *ἐγνωκίτες τὴν ἀληθειαν*, 2: *μένειν ἐν*, 3: *ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ*, 4: *περιπατεῖν ἐν*, 5: *ἐντολὴν — καινήν, ἣν εἶχον ἀπ' ἀρχῆς* (1 Joh. 2, 7), 6: *ἀντὶ* — *ἵνα* (1 Joh. 3, 11. 23; 5, 3), *καθὼς ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς*, 7: *πλάνοι ἐξῆλθον* (1 Joh. 2, 18 f.), *οἱ μὴ ὁμολογούντες Ἰησοῦν χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί* (1 Joh. 4, 1. 2), *ὁ ἀντίχριστος*, 9: *μένων ἐν τῇ διδαχῇ, θεὸν οὐκ ἔχει* (1 Joh. 2, 23), *καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει*, 12: *ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ἢ πεπληρωμένη* (1 Joh. 1, 4), 3 Joh. 1: *ἐν ἀληθείᾳ*, 3 und 4: *ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς*, 11: *ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, οὐχ ἐώρακεν τὸν θεόν* (1 Joh. 3, 6. 10; 4, 8). Die Verbindung von Satz und Gegensatz, ohne bloße Antithese, den Gedanken weiterführend, findet sich 2 Joh. 9; 3 Joh. 11. Wie frei ist das Thema von 2 Joh. 3: *ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ*, dann B. 4—11 durchgeführt! Fühlt man dann bei dem *ἐρχόμενον ἐν σαρκί* (2 Joh. 7), dem Perfekt (1 Joh. 4, 2) und dem Aorist (1 Joh. 5, 6) gegen-

über nicht die Selbständigkeit des Verfassers und dessen freie, leichte Bewegung? Dieselbe Selbständigkeit ist bei dem den Pastoralbriefen des Paulus genau entsprechenden Grusse in dem vorangestellten *ἔσται μεθ' ὑμῶν* (2 Joh. 3), wie dem nachfolgenden *παρά*, wofür Paulus *ἀπό* hat (1 Tim. 1, 2; 2 Tim. 1, 2; Tit. 1, 4; Phil. 3), und dem fehlenden, bei Paulus beigelegten *ἡμῶν*, zu erkennen. Dazu, wie in Bezug auf die angeblich an Lieblosigkeit grenzende Strenge 2 Joh. 10, vergleiche die Erklärung. — Dem gegenüber kann man weder mit de Wette auf *εἰ τις* (2 Joh. 10) statt *ἐάν τις, διδαχὴν φέρειν* (ibid.), *μεριπατεῖν κατὰ* (B. 6), *κοινωνεῖν* (B. 11), *μειζότερος* (3 Joh. 4), *τὸ κακόν, τὸ ἀγαθόν* (B. 11) hinweisen, als beweise dies gegen den johanneischen Ursprung der Briefe; noch mit Chr. Fr. Frijsche *ὑμῶν*, *εὐδοουσαί* (3 Joh. 2), *προπέμπειν ἄξιως τοῦ θεοῦ* (B. 6), *φιλοπορεῖν* (B. 9), *φλυαρεῖν* (B. 10) in derselben Absicht als paulinisch bezeichnen, zumal die 3 Joh. 6. 9 und 10 vorkommenden Ausdrücke auch bei Paulus sich nicht finden. Es ist überhaupt bedenklich, aus einzelnen Worten solches beweisen zu wollen, hier zumal, da im dritten Briefe Sachen zur Sprache kommen, die ganz besondere sind und mit den sonst im ersten Brief behandelten Verhältnissen und Objekten nicht die entfernteste Ähnlichkeit haben; da müssen doch wohl auch andere Ausdrücke vorkommen. — Auch Ehrards Versuch, der vom dritten Briefe, als am wenigsten ähnlich dem ersten Briefe, ausgeht, um nachzuweisen, daß derselbe und der ihm eng verwandte zweite Brief nicht vom Apostel Johannes, sondern von dem Presbyter Johannes geschrieben sei, ist nicht geglückt. Er findet in den verwandten Stellen Anspielungen, gesüßentliche Reminiscenzen, ja geradezu Zitate, und erkennt die Selbständigkeit des Verfassers weder in den oben bezeichneten Stellen, noch in der „auf fallenden Erscheinung“, daß er 2 Joh. 10: *εἰ τις* statt *ἐάν τις* schreibt, und „3 Joh. 11 johanneische Gedankenwendung in einer ganz unjohanneischen Ausdrucksweise widergibt.“ Dem zweiten Briefe muß auch Ehrard seine Ähnlichkeit mit dem ersten Briefe bei gleichem Lehrgehalt und gleicher Lehrform lassen. — Damit wird den

beiden Briefen der apostolische, johanneische Ursprung nicht abgesprochen werden können. Beide haben einen Verfasser, und zwar einen selbständigen Mann, und der zweite Brief nötigt, auf den Verfasser des ersten Briefs zurückzugehen, was der dritte Brief mindestens nicht hindert.

§ 6.

Abfassungszeit der Briefe.

Das Eine ist klar: Beide Briefe sind gleichzeitig geschrieben. Aus der Verwandtschaft des zweiten Briefs mit dem ersten ist nicht zu entnehmen, daß jener nach diesem geschrieben sei, wie Ehrhard will, da nur die Identität der Verfasser, nicht aber Gebrauch des ersten im zweiten Briefe feststeht. Ebenso kann nichts aus der Nichtwähnung des ersten Briefs (S. G. Lange), aus dem kräftigeren Geist des zweiten Briefs (Eichhorn), aus dem jugendlichen Feuer in dem „rigoristischen“ Aussprüche 2 Joh. 10. 11 (Knauer) geschlossen werden. — Wahrscheinlich ist aber, daß sie um dieselbe Zeit wie der erste, werden geschrieben sein, da die Verhältnisse wohl dieselben in allen drei Briefen sein möchten.

§ 7.

Abfassungsort der Briefe.

Zu vermuten ist, daß sie von Ephesus aus vor einer Inspektionsreise geschrieben sind (Eusebius h. e. 3, 23, Lücke, Luther, Düsterdieck).

§ 8.

Die Litteratur.

Vergl. Einleitung zum ersten Briefe § 10 S. 14 f.

Außerdem: J. Sommelius: Isagoge in 2. et 3. Joh. ep., Land. 1798. — J. Rambonnet: De sec. ep. Johannea, Traj. 1818. C. Klug, de authentia ep. secundae Joannis. Tub. 1823. — P. V. Gachon, Authenticité de la seconde et de la troisième ép. de Jean. Mont. 1851. — J. C. M. Laurent, Wer war die Kyria im 2. Briefe Johannis (Z.=Schr. f. luth. Theol. 1865). — W. C. Coenen, Über Verf. und Empfänger des zweiten und dritten Br. Johannes (Hilgenfelds Z.=Schr. 1872). — C. A. Heumann: Kommentar über den dritten Brief des Johannes, Helmstädt 1778.

Der zweite Brief des Apostels Johannes.

(Ἰωάννου [B. — ἄνω] β in B. cod. Sinait. In andern ist ἐπιστολή, in noch andern dazu καθολική, zu Ἰωάννου ist τοῦ ἐπὶ στήθους, L. hat: τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου.)

1. Die Überschrift.

B. 1—3.

Der Älteste der auserwählten Herrn und ihren Kindern, welche ich liebe in Wahrheit, und¹⁾ nicht ich allein, sondern auch alle, die die Wahrheit erkannt haben, *wegen 2 der Wahrheit, welche in uns bleibt²⁾ und mit uns sein wird in Ewigkeit. *Es wird mit 3 euch sein³⁾ Gnade, Barmherzigkeit, Friede von Gott dem Vater und von⁴⁾ Jesu Christo, dem Sohne des Vaters, in Wahrheit und Liebe.

¹⁾ B. 1: καὶ οὐκ ἐγὼ hat Cod. Sinait. B. K. P. Dafür hat A. οὐκ ἐγὼ δέ, L. καὶ οὐκ ἐγὼ δέ.

²⁾ B. 2: μένουσαν bei Cod. Sinait. B. K. L. P. — A. hat ἐνοικοῦσαν, offenes Interpretament.

³⁾ B. 3: Ἔσται μεθ' ὑμῶν bei K.; fehlt bei A. — gewiß aus Versehen, veranlaßt durch den Schluß von B. 2. — Bei Cod. Sinait. B. L. P. steht ἡμῶν, ebenso veranlaßt durch B. 2.

⁴⁾ B. 3: Vor Ἰησοῦ findet sich bei Cod. Sinait. K. L. P. κτρίων, dieser Zusatz, wie die Vertauschung der Präposition παρά mit ἀπό sind wahrscheinlich Übertragungen aus den Anfängen paulinischer Briefe.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die eigentliche Adresse. B. 1a. **Der Älteste**, ὁ πρεσβύτερος, markiert um des Artikels willen eine Person; ohne Artikel würde das Amt hervorgehoben. Daß Johannes der Apostel zu verstehen ist, hat die Einleitung § 5 zu erweisen gesucht. So nennt auch Petrus sich *συμπρεσβύτερος* (1 Petr. 5, 1), da er die Presbytern ermahnt. — **Der auserwählten Herrin**, ἐκλεκτῆς κυρία, hat allerlei Erklärungen erfahren. Sprachlich ist es, wie 1 Petr. 1, 1: ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις, auserwählten Fremdlingen; es würde also *κυρία* nicht als ein Name zu nehmen sein, weil es sonst, wie B. 13 und 3 Joh. 1: Γαῖω τῷ ἀγαπητῷ, heißen müßte: *κυρία τῆς ἐκλεκτῆς*. Vergl. Philem. 1. 2; Röm. 16, 5. 8. 9. 10. 12. 13. u. a. Was hilft's da, daß *κυρία* als weiblicher Eigenname vorkommt, wie Gruteri inscript. p. 1127 N. XI. zu erkennen ist? und schon Athanasius, dann Benjon, Heumann, Bengel, Krigel (de *κυρία* Joannis, Lips. 1758), S. G. Lange, Carpzov, Paulus, de Wette, Brückner, Lücke, Düsterdieck u. a. dies behaupten? Vergl. Laurent: Neutestam. Studien, S. 137. Düsterdieck erkennt mit Lücke eine gewisse Unregelmäßigkeit und Inkonsistenz an, welche nicht sowohl aus der Voranstellung des Adjektivs zu erklären ist, sondern darin besteht, so lange *κυρία* als nomen proprium erklärt wird. Noch weniger aber läßt sich *ἐκλεκτῆς* als Eigenname fassen, wie de Lyra, Capellus, Wetstein, Grotius u. a. wollen. Die Schwester wird ja auch *ἐκλεκτῆς* genannt B. 13. — Wie aber ist die auserwählte Herrin zu verstehen? Der Kontext nötigt, an eine einzelne Person zu denken: Dem ἐγὼ des Schreibers steht das σὺ der Empfängerin gegenüber (1. 4 f.); sie wird als Mutter mit ihren Kindern zusammengenommen (3. 6. 8. 10. 12); ihre Schwester und deren Kinder grüßen sie (13). Epiktet (Euchir. cap. 40) bemerkt: αἱ γυναῖκες εὐθὺς ἀπὸ τεσσαρεσκαίδεκα ἐτῶν ὑπὸ τῶν ἀρσένων κυρία καλοῦνται. Gerad im Hinblick auf diese Stelle hat Luther nicht Recht zu behaupten, solche Anrede entspreche nicht dem deutschen Frau, sondern dem deutschen Herrin; denn Frau ist das Femininum von fro, der Herr (Frondienst, Fronfeste, Fronleibnam), und Frau = Herrin (s. Zitting, Bibl. Wörterbuch 1864; s. v. Frauenzimmer S. 61 und s. v. Fronvogt S. 65); er braucht *κυρία* auch nicht nur eine höfliche Anrede zu nennen, noch Düsterdieck darin nur einen für die

weltliche Höflichkeit geeigneten Titel zu erkennen. Es kann ebenso gut als stehende Bezeichnung einer geachteten Frau gefaßt werden, und es ist weder eines Christen, noch eines Apostels an sich unwürdig, ein Gemeindeglied, herrschender Sitte gemäß, Frau (= *κυρία*) zu nennen, wie's auch Luther, Piscator, Beza, Heidegger, Ritzmeier (de electa domina, Helmstädt 1706), Wolf, Bmg. = Cruf., Sander u. a. gemeint haben, a Lapide berichtet, sie solle Drusja oder Drusiana geheißten haben; Carpzov vermutet, es sei an Martha, des Lazarus Schwester, zu denken; Knauer (Stud. und Krit. 1833, S. 452—458) versteht Maria, die Mutter des Herrn — alles ohne irgend haltbaren Grund! Freilich wird der Name des Empfängers oder der Empfängerin in der Aufschrift schmerzlich vermisst, so daß man fast *κυρία* als Eigennamen annehmen möchte. Doch konnte der Name der Empfängerin fast ebenso gut fehlen, als der des Schreibers: der Bote kann diesen Mangel ersetzen und wird ihn ersetzt haben. — Daran aber kann durchaus kein Anstoß genommen werden, daß dieses „Handbillet“ (Augusti) unter die katholischen Briefe gekommen sei. Ebenso gut wie der dritte Johannisebrief an den Gaius; des Kanons unwürdig ist er so wenig, als der paulinische Brief an den Philemon; die einzelne Person, auch eine Frau hat ihre Geltung und Bedeutung; ich will nur an Priscilla erinnern (Apostg. 18, 2 f.; 26 f.; Röm. 16, 3 f.). Weit bedenklicher ist es, unter der *κυρία* die christliche Kirche oder eine christliche Gemeinde zu verstehen; jenes empfiehlt Hieronymus, dieses Scholiast I; ihnen folgen Calov, Hofmann (Weissagung und Erfüllung II, S. 321. Schriftbeweis I, S. 226 f.), Hilgenfeld, Ewald, Huther u. a. Serarius riet auf Korinth, Whiston auf Philadelpchia, Whitby auf Jerusalem, die Mutter aller Gemeinden, und Augusti denkt an Jerusalem, weil von dem Herrn selbst gegründet, obwohl solch ein „Handbillet“ noch weniger für solche Gemeinde passen dürfte, als für ein Gemeindeglied. Wunderlich meint Hammond, *κυρία* sei gleich curia, ecclesia, und Michaelis, es sei die am Tage des Herrn sich versammelnde Gemeinde. Grundlos aber und nicht zu erweisen ist die Annahme Bessers u. a., *κυρία* sei die *ἐκκλησία*, der 3 Joh. 9 geschrieben ward und der 2. Johannesbrief sei eben der da gemeinte. Hofmann erinnert an die Bezeichnung der Kirche als der *ἐκκλησία*, und der *κυρία* in der Apokalypse, an *ἡ ἐκκλησία* und *ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή* (1 Petr. 5, 13). Huther,

der allerdings mit Recht gegen Ehrard behauptet, die Kirche, welche dem Herrn gegenüber gehorsame Magd sei, könne wie nach ihrem untergeordneten Verhältnisse zu Christo doch auch nach ihrem übergeordneten Verhältnisse zu den einzelnen Gliedern gedacht und so auch *κνρία* neben dem *κνριοσ* genannt werden, — läßt den Brief an eine bestimmte Gemeinde gerichtet sein und doch zugleich eine encklische Bedeutung haben, ohne doch mit Hilgenfeld zuzugeben, daß bei der Abfassung der Apostel die ganze rechtgläubige Christenheit im Auge hatte. Das ist in sich widerspruchsvoll. Hätte Huther Recht, dann dürfte in der Aufschrift auch der Name der Gemeinde nicht fehlen. Auch möchte *εκλεκτή* zu *κνρία* = *εκκλησία* nicht ganz passend sein; *ή εν Βαβυλωνί σν-εκλεκτή* ist doch anders und wird neben *ο Μάκος* und im Unterschiede von ihm kaum die Gemeinde sein (s. Lange zu 1 Petr. 5, 13). Aus Galat. 4, 26: *ή τις εστιν μητηρ ήμων*, wird kaum dieses Verhältnis auf eine Einzelgemeinde übertragen sein und diese *κνρία* genannt werden können. Demnach dürfte nur die Wafsl zwischen der Erklärung von *κνρία* als nomen proprium oder = Frau übrig bleiben. — **Und ihren Kindern** (*τοϊσ τέκνοις*) ist im eigentlichen Sinne zu nehmen; eine Familie ist immer ein bedeutender Kreis von Menschen! Wird aber unter *κνρία* eine Gemeinde verstanden, so sind's die Glieder derselben.

2. Die näheren Bestimmungen. B. 1 b. 2. **Welche ich liebe in Wahrheit.** Mit *οὐς* nach *τέκνα* wird an die Söhne erinnert, aber nicht, daß die *κνρία* nur Söhne gehabt habe, sondern daß diese der größere, vorzüglichere Teil gewesen seien; deshalb konnte nicht *τοϊσ νιοϊς* geschrieben werden, wie Huther will, der, wenn sich's um eine Gemeinde handelt, auf Galat. 4, 19 (*τεκνία μου — οὐς*), Matth. 28, 19 (*τά εθνη — αυτοὐς*) verweist, Stellen, die eben die gegebene Erklärung rechtfertigen und beweisen, daß die *τέκνα* nicht bloß Söhne zu sein brauchen (de Wette u. a.); auch geht *οὐς* nicht auf *κνρία* und ihre Kinder (Beza, Bengel, Sander). *Εγώ* hebt nachdrucksvoll des Apostels persönliches Verhältnis zu der Hausgemeinde hervor; in dem, was diese zum Gegenstande der Liebe des Apostels und aller Gläubigen macht, liegt der Grund des Briefs und der Wichtigkeit desselben. Das *εν αληθεια* neben *αγαπώ* ist zwar adverbial zu fassen, aber nicht bloß: in Aufrichtigkeit, sondern zugleich Bezeichnung der christlichen Liebe, als der Wahrheit der Liebe (Huther). Bengel: amor non modo verus amor, sed veritate evangelica nititur. Lücke: es ist die echt

christliche Liebe gemeint, Ehrard: ich liebe dich mit jener Liebe, welche eine Liebe in Wahrheit ist. Vergl. 1 Joh. 3, 18. u. 19. Es erinnert der Zusatz an die objektive christliche Wahrheit (Düsterdieck). — **Und nicht ich allein, sondern auch alle, die die Wahrheit erkannt haben.** Treffend Bengel: communio sanctorum. Für sich, wie für das *αγαπών εν αληθεια* setzt er das *γνωσέναι την αληθειαν* voraus. Der Begriff *πάντες* ist nicht auf Ephesus und Umgegend, den angenommenen Abfassungsort, zu beschränken (Grotius, de Wette u. a.), nur auf die mit der *κνρία* und ihren Kindern Bekannten (Lücke). Es entspricht dem Anfangsstadium der Kirche, daß eine hervorragende Christenfamilie im ganzen Kreis des Apostels bekannt war, und es entspricht dem Wesen der Gemeinde der Heiligen, daß auch persönlich noch unbekannt Mitchristen geliebt wurden. Die Beschränkung liegt nicht im Worte, aber in der Situation (Ehrard). Es ist nicht nötig, hier nur an eine Gemeinde zu denken (Huther). — B. 2 hebt nun den Grund dieser Liebe hervor: **Wegen der Wahrheit, welche in uns liebt.** Unter den *ήμιν* sind die Liebenden und Geliebten zu verstehen (Huther); es ist nicht ganz allgemein zu fassen und die Anwendung auf die B. 1 Bezeichneten als sich von selbst ergebend zu machen (Beda, Düsterdieck u. a.). Hier liegt auch der Grund für die Bestimmung des *αγαπών εν αληθεια* und der Gläubigen als *οι γνωσότες την αληθειαν* (B. 1), nicht aber, wie Huther will, in den *πλάνοι* B. 7. Die gemeinsame Lebenssphäre ist eben *ή αληθεια* und zwar nicht bloß die objektiv zuverlässige, auch die subjektiv fest bewahrte. Um jenes Moment zu markieren, wird hinzugesagt: **und mit uns sein wird in Ewigkeit.** Daß hier nach dem Partizip statt eines weiteren Partizipialsatzes das Verb. finit. folgt, hat seinen Grund darin, daß dieser Gedanke nachdrücklicher hervorgehoben werden soll. Winer, 7. Aufl. S. 537 f. Das Futurum ist nicht als Wunsch (Grotius, Lücke, Ehrard u. a.) zu nehmen, sondern als Aussage der gewissen Zubericht. Daher auch *ες τον αιωνα* nicht auf die Lebensdauer der Beteiligten (Wenjon u. a.). Das *μεθ' ήμιν* markiert die Objektivität der göttlichen Wahrheit zugleich mit der in uns subjektiv gewordenen Wirksamkeit. Vergl. Joh. 14, 16; 1 Joh. 2, 20. 27, insbesondere Matth. 28, 20. Deshalb ist *εν* und *μετά* nicht unterschiedslos zu nehmen, wie Winer, 7. Aufl. S. 383 f. will, da *εν* die subjektive, *μετά* zugleich die objektive Seite markiert.

3. Der Gruß. B. 3: **Es wird mit euch**

sein. Eigentümlich und Beweis, daß nicht eine Nachahmung eines Pseudepigraphen, der an das Herkömmliche sich gehalten hätte, vorliegt, ist, wie der Zusatz *ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ*, hier das Futurum; bedingt ist's durch das Vorhergehende, an das es anschließt. Es ist nicht = *ἔστω*, sondern *votum cum affirmatione* (Bengel); die Gewißheit der Erwartung überragt den Wunsch des Größes. — **Gnade, Barmherzigkeit, Friede.** 1 Tim. 1, 2 und 2 Tim. 1, 2 auch *χάρις, ἔλεος, εἰρήνη*. Die *χάρις* ist die freie Gnade, welche sich unverdienterweise herabläßt in Freundlichkeit, und markiert die Friedensgedanken im Vaterherzen Gottes, die Gesinnung des, der die Liebe ist (Röm. 3, 24; Eph. 2, 4—10); *ἔλεος* ist die Barmherzigkeit, welche kräftig zugreift, eingreift in das Elend des Menschen (Luk. 10, 30—37), und markiert die Liebesthat; *εἰρήνη* ist die Liebesgabe, die Wirkung der *χάρις* und des *ἔλεος*. Dieses kann am ehesten fehlen, da die *χάρις* des Allmächtigen natürlich nicht ohne Effect bleiben kann; s. Tit. 1, 4; Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 3; 2 Kor. 1, 2; Gal. 1, 3; Eph. 1, 2; Phil. 1, 2; Kol. 1, 2; 1 Thess. 1, 1; 2 Thess. 1, 2. Doch fehlt Jud. 2 (*ἔλεος ὑμῶν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθύνθη*) gerade *χάρις*, da diese in dem *ἔλεος* wirksam geworden ist und mittelst des *ἔλεος* die *εἰρήνη* schafft. Doch ist die Ordnung fest. Sehr gut Bengel: *gratia tollit culpam, misericordia miseriam, pax dicit permansionem in gratia et misericordia.* — **Von Gott dem Vater und von Jesu Christo, dem Sohne des Vaters.** Der Gebrauch von *παρά* statt des gewöhnlichen *ἀπό* bei Paulus weist auf Selbständigkeit des Verfassers; ebenso, daß nach *πατρός* das Pronomen *ἡμῶν* fehlt. Auf diese Weise ist Gott in diesem Kontext zunächst als Vater Jesu Christi zu fassen, zumal hierzu *τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός*gefügt und die Sohnschaft besonders hervorgehoben, auch die Präposition *παρά* wiederholt wird, welche das göttliche Wesen, die göttliche Art des Angewünschten markiert, während *ἀπό* nur deren Herkunft von Gott bezeichnet; *παρά* notiert sie als Gottes Gaben, *ἀπό* als Gottes Gaben. Vergl. Winer, 7. Aufl. 342 f. Zu beachten ist auch hier die Selbständigkeit des Sohnes neben dem Vater, welche auf die Gleichheit beider hinweist. — **In Wahrheit und Liebe.** Ebenfalls ein eigentümlicher Zusatz; er gehört zu *ἔσται μετ' υἱῶν*, und markiert mit *ἐν* die beiden Lebenselemente (Huther) der Gläubigen, in denen sich die göttlichen Erweigungen der Gnade, Barmherzigkeit und des Friedens zu bethätigen haben (Düsterdieck); diese Worte enthalten zugleich eine

Hinweisung auf den Inhalt des Briefs (Bengel, Ebrard). Verkehrt ist's deshalb, *ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ* mit *τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός* zu verbinden, als sei's: *filio verissimo et dilectissimo* (Barth. Petrus), oder zu erklären: *ut perseveretis vel ut crescatis* (a Lapide), oder mit Grotius: *per cognitionem veri et dilectionem mutuum, nam per haec in nos dei beneficia provocamus, conservamus, augemus*; *ἐν* ist ja nicht = *per* und unser Verhalten nicht Grund der *χάρις* etc. (Huther.)

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Gott ist zunächst Vater Jesu Christi und Christus Sohn Gottes, und erst in Christo ist Er unser Vater und wir Seine Kinder.
2. Neben des Vaters Persönlichkeit ist des Sohnes Persönlichkeit Grundanschauung.
3. In Gottes Gnade ist der Grund unsers Frieden gegeben.
4. Unser Friede ist Zweck und Ziel der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit.
5. Alle wahrhafte Liebe ruht auf der Wahrheit und Offenbarung.
6. Soweit die Wahrheit reicht, soweit reicht auch die Liebe mit ihrer umfassenden Kraft.

Homiletische Andeutungen.

Liebe in Wahrheit und Wahrheit in Liebe! — Wahrheit und Liebe sind die Grundelemente des christlichen Lebens. — Friede ist eigentlich nichts als Gesundheit der Seele.

Starke: In Christo ist weder Mann noch Weib. — Behutsamkeit ist nötig, keinen auserwählt zu nennen, von dessen wahrem und festem Glauben man nicht genugsam überzeugt ist. — Der Mißbrauch in den Titeln ist abzuschaffen; aber der rechte Gebrauch zu behalten; Ehre, dem Ehre gebühret! — Was! sollte die Heilige Schrift nicht allen und jedem zu lesen freistehen? Hat doch der Heilige Geist einer frommen Frau und ihren Kindern einen besonderen Brief schreiben lassen! — Prediger müssen Schafe und Lämmer weiden, Große und Kleine auf allerlei Weise die Wege des Herrn lehren. — Eine ganze fromme Familie ist ein rar Exempel! — Die Wahrheit ist an sich selbst schön; aber sie hilft nichts, wo sie nicht in uns ist und bleibt. — Die Wahrheit ruhet auf Gott, hat also eine ewige Wurzel und wird nimmermehr vergehen. — Der Christen Gruß ist ein Stück des Gebets. — Niemand empfängt recht den Frieden, wo er nicht Gottes Gnade empfangen hat; daher der Friede, der nicht eine Tochter der Gnade ist, eine Brut der verderbten Natur und eine fleischliche Sicherheit ist. — Gott würdigt keinen, weder des Friedens, noch der Gnade, wo er sich nicht unwürdig zu beidem achtet, wohl

wissend, daß er wegen seines höchsten Glends nichts verdiene, sondern Barmherzigkeit bedürfe. — Gottes Gnade ist nicht mit uns, wo sie nicht zugleich in uns ist und von uns würdig aufgenommen wird. — Kieger: Daß nur ihrer Kinder und keines Mannes gedacht ist, ist eine Anzeige, daß sie entweder Witwe war, oder ihr Mann unter die, so draußen waren, gehörte. Für eines oder das andere genoss sie einen großen Ersatz an ihren Kindern, die so ein gutes Zeugniß hatten. — Gnade tilgt die Schuld, Barmherzigkeit verschafft alle andere wohlgelegene Hülfe und Friede dauerhaften Stand und weiteren Zugang zur Gnade, in die man zu stehen gekommen ist. Die gemeinschaftliche Quelle davon ist der Vater und der Sohn des Vaters, der Herr

Jesus Christus. Der Vater hat uns zum höchsten Erweis seiner Liebe den Sohn geschenkt und gesandt, der Sohn hat uns durch Sein Blut und die damit gestiftete Sühnung beim Vater in Liebe und Wohlgefallen gesetzt. — Heubner: Die Liebe gegen einen Christen setzt Erkenntnis der Wahrheit und Liebe zu ihr voraus. Christus aber ist die Wahrheit. Um der Wahrheit willen soll der Hirte seine Schafe lieben. — Besser: Jeder Pastor ist ein Amtsnachfolger der Apostel und ist nach göttlichem Recht kein Unterschied zwischen Bischöfen und Pastoren und Pfarrherren. — Gnade, welche unsere Schuld wegnimmt, Barmherzigkeit, welche aus unserem Glende uns errettet, Friede, wovon Gnade und Barmherzigkeit uns versehen.

2. Die Mahnung zum Wandel in Wahrheit und Liebe.

2. 4—11.

Ich freute mich sehr, daß ich unter deinen Kindern gefunden habe, die in Wahrheit 4 wandeln, sowie wir Gebot vom Vater empfangen haben¹⁾. *Und nun bitte ich dich, Herrin, 5 nicht als schreibe ich²⁾ dir ein neues Gebot, sondern das³⁾ wir von Anfang hatten, daß wir uns einander lieben sollen. *Und das ist die Liebe, daß wir wandeln sollen nach 6 Seinen Geboten. Das ist das Gebot⁴⁾, daß, sowie ihr von Anfang hörtet, daß ihr in ihr wandeln solltet. *Denn viele Verführer gingen aus⁵⁾ in die Welt, die Jesum Christum, 7 der im Fleisch kommt, nicht bekennen. Dieser ist der Verführer und der Widerchrist. *Sehet euch vor, daß ihr nicht verlieret⁶⁾, was wir zu stande gebracht⁶⁾ sondern, daß ihr 8 vollen Lohn empfanget⁶⁾. *Jeder, der fortschreitet⁷⁾ und nicht bleibt in der Lehre Christi, 9 hat Gott nicht; wer in der Lehre⁸⁾ bleibt, dieser hat sowohl den Vater als auch den Sohn⁹⁾. *Wenn jemand zu euch kommt und diese Lehre nicht bringt, den nehmet nicht 10 ins Haus und heißt ihn nicht willkommen. *Denn¹⁰⁾ wer ihn¹¹⁾ willkommen heißt, 11 nimmt Teil an seinen Werken, den bösen¹²⁾.

¹⁾ 2. 4: Statt *ἐλάβομεν* ist im Cod. Sinait. *ἐλαβον*, offenbar Schreibfehler; statt *παρά* haben A. u. a. Zeugen *ἀπό*, B. läßt *τοῦ* weg.

²⁾ 2. 5: *γράφων* Cod. Sinait. A. B. K. L. P., sonst auch *γράφω*. Die Wortstellung: *ἐντολὴν καιρὴν γραφῶν* hat A. Cod. Sinait. und *ἐντολὴν γραφῶν σοι καιρὴν* B. K. L. P. Ob jene nach 1 Joh. 2, 7 gewandelt worden?

³⁾ 2. 5: Vor *ἢν* hat Cod. Sinait. noch *ἐντολὴν*.

⁴⁾ 2. 6: *αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ* hat L. P., *αὕτη ἡ ἐντολὴ ἐστὶν* haben A. B. K. u. a. Cod. Sinait. und die äthiop. Version lesen: *αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ*

⁵⁾ 2. 7: *ἐξῆλθον* lesen B. Cod. Sinait., *ἐξῆλθαν* A., *εἰσῆλθον* K. L. P.

⁶⁾ 2. 8: *ἀπολέσωμεν* — *εἰργασάμεθα* — *ἀπολάβομεν* haben K. L. P.; Cod. Sinait.: *ἀπολέσθε* (mit der Korrektur: *ἀπολέσθητε*) — *εἰργάσασθε* — *ἀπολάβητε*, so auch A.; aber B.: *ἀπολέσθητε* — *εἰργασάμεθα* — *ἀπολάβητε*, diese als lectio difficilior und mater lectionum jedenfalls vorzuziehen. Bengel empfiehlt auf sehr schwache Zeugen: *ἀπολέσθητε*, *εἰργάσασθε* — *ἀπολάβομεν*. Tischendorf ed. VIII. hat die mittlere Lesart aufgenommen: *ἀπολέσθητε* — *εἰργάσασθε* — *ἀπολάβητε*.

⁷⁾ 2. 9: *προάγων* A. B. Cod. Sinait. Dagegen K. L. P. *παραβαίνων*. Für jene Lesart zeugen die Übersetzungen mit ihren Varianten: *praecedat*, *procedat*.

⁸⁾ *ibid.* Der Zusatz *τοῦ Χριστοῦ* fehlt A. B. Cod. Sinait., so auch Tischendorf ed. VIII. maj., ist wohl aus der ersten Vershälfte wiederholt.

⁹⁾ *ibid.*: *καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν* stellen Cod. Sinait. B. K. L. P.; *καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα* A.

¹⁰⁾ 2. 11: *ὁ λέγων γὰρ* nach A. B. Cod. Sinait.; K. L. P. haben *ὁ γὰρ λέγων*. Jenes ist nach der Zeugen Wert und Menge wie wegen der Eigentümlichkeit vorzuziehen.

¹¹⁾ *ibid.*: *αὐτῷ* haben Cod. Sinait. A. B. L. P.; *αὐτὸν* wohl Versetzt. Es wegzulassen nicht Grund genug.

¹²⁾ *ibid.* Zum Schluß hat der von A. Maius tom. 9. spicilegii sui Romani 1843 edierte

Exegetische Erläuterungen.

1. Freude am Wandel in der Wahrheit. **W. 4. Ich freute mich sehr.** Der Aorist *ἐχάρην* entspricht dem Perfekt *ἐώρακα* und notiert die Zeit, da er gefunden hat, ist also nicht = ich bin erfreut (Luther). Ähnlich beginnen mit Freude an den Gemeinden und Dank gegen Gott die paulinischen Briefe; doch ist eine Nachahmung nicht zu erkennen, nur die echt christliche Anschauungsweise dieselbe. Vergl. Röm. 1, 8 ff.; 1 Kor. 1, 4 ff.; 2 Kor. 1, 3 ff.; Eph. 1, 3 ff.; Phil. 1, 3 ff.; Kol. 1, 3 ff. — **Daß ich unter deinen Kindern gefunden habe, die in Wahrheit wandeln.** Da ist zuerst Bezugnahme auf *ἐν ἀληθεία* **W. 3.** *Ἐξ τῶν τέκνων σου* ist nicht — *τὰ τέκνα σου*, sondern partitivisch zu fassen, obwohl *τινας* nicht zu supplieren (Beza), wie 1 Joh. 4, 13; Joh. 16, 17; Matth. 23, 34. Da bei *περιπατούντας* der Artikel fehlt, so ist nicht indiziert, daß die andern Kinder nicht *ἐν ἀληθεία* wandelten. Ervards Bemerkung: „es ist eine zarte Art, wie der Presbyter den Tadel, den er auszusprechen hat, in eine bloße Beschränkung des Lobes verhüllt“ — ist zu fein, da nicht zu behaupten ist, es könne das Wandeln in Wahrheit nicht von allen gerühmt werden. Mit *ἐώρακα* ist nur gesagt, der Apostel habe gefunden; ob zufällig, insolge unge sucht gemachter Bekanntschaft, oder nach deshalb angestellter Forschung, ist nicht angedeutet. Aber mit *περιπατούντας* sind Söhne markiert, und diese können eher dem Apostel auf seinen Missionsreisen bekannt geworden sein, als Töchter; deshalb ist eher an ein zufälliges Zusammentreffen zu denken. Lücke meint nicht ohne Grund (**W. 12**), er habe die Kinder ohne die Mutter, nicht in der Familie getroffen. Bengel: *hos liberos in domo materterae eorum invenerat Joannes*. **W. 13.** Diese Unsicherheit aber spricht nicht, wie Huther meint, für die Annahme einer Gemeinde, nicht einer Frau. — Zu *περιπατεῖν ἐν ἀληθεία*, das nicht bloß den Christenstand, sondern wahres, lebendiges Christentum notiert, s. 1 Joh. 1, 6, 7; 2, 6. Vergl. 3 Joh. 3, 4; Joh. 8, 12. — **So wie wir Gebot vom Vater empfangen haben.** Der mit *καθώς* eingeführte Satz weist auf die objektiv göttliche Wahrheit ausdrücklich als den Grund des Christenwandels. Ervards nimmt sächlich *καθώς* = wie wir denn, wie

wir ja, so daß der Gedanke sei: wie wir denn auch (in der That) ein Gebot vom Vater haben (daß wir in der Wahrheit wandeln sollen). Der Zusatz ist aber nicht argumentativ, sondern appositionell, explikativ zu fassen. Unter *ἐντολήν* ist nicht mit Lücke an das Gebot der Bruderliebe zu denken, sondern das *περιπατεῖν ἐν ἀληθεία* ist als *ἐντολή* gefaßt (de Wette, Huther, Düsterdieck). Zu *παρὰ τοῦ πατρὸς* s. **W. 3.** Mit Oekumenius an Christus als Vater der Gläubigen zu denken, ist mit Jes. 8, 18; Ebr. 2, 13 nicht zu rechtfertigen. Aber Christi Vermittelung ist hinzuzudenken.

2. Bezug auf *ἐν ἀγάπῃ* (**W. 3**). **W. 5. 6. Und nun bitte ich dich, Herrin.** *Καὶ νῦν* wie 1 Joh. 2, 28. Es knüpft nicht temporell, sondern logisch an und zwar an den ganzen Satz **W. 4** und nicht mit Düsterdieck nur an den mit *καθώς* begonnenen Nebensatz; noch weniger gehört es zu *ἐρωτῶ*, um den Zeitpunkt dafür zu notieren. Zu *ἐρωτῶ* bemerkt Schlichting: *blandior quaedam admonendi ratio*; Düsterdieck nennt es eine Bitte mit einer Erinnerung an die volle Berechtigung derselben, nämlich an die unverbrüchliche Autorität des göttlichen Liebesgebotes. Deshalb fügt der Apostel bei: **nicht als schreibe ich dir ein neues Gebot, sondern das wir von Anfang hatten.** Vergl. 1 Joh. 2, 7: **daß wir uns einander lieben sollen, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους** gibt als Objekt von *ἐρωτῶ* dessen Ziel und Zweck an. Es ist also nicht Beschreibung oder Inhaltsangabe von *ἐντολή* (Baumgarten-Crusius). — **Und das ist die Liebe, daß wir wandeln sollen nach Seinen Geboten.** Die *ἀγάπη* ist nicht näher bestimmt, vielmehr ihre Erweisung im Wandel nach Gottes Geboten notiert, so daß nicht an Bruderliebe (Benson, Huther), auch nicht an die besondere Liebe zu Gott (Grotius, Carpzov u. a.) zu denken ist, sondern an die Liebe im allgemeinen, wie 1 Joh. 4, 7, 16 ff. So die meisten und bedeutendsten Ausleger. Das Ziel aller das Verhalten der Menschen normierenden Gebote Gottes ist Liebe; daher *ἵνα*, wie 1 Joh. 5, 3. Daher auch nach *κατὰ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ* wieder der Singular, die Einheit markierend: **das ist das Gebot.** Vergl. 1 Joh. 3, 22, 23. Bezeichnet wird der Inhalt des Gebots näher: **daß, so wie ihr von Anfang hörtet, wie **W. 5.** Es ist nicht Nebenbestimmung des Gebotes als solchen (de Wette, Lücke). Daß ihr in ihr wandeln sollt.** Mit dem wieder-

Codex der Itala: ecce praedixi vobis, ne in diem domini condemnemini. Die Vulgata (ed. Sixtin.) liest: ecce praedixi vobis, ut in diem domini nostri Jesu Christi non confundamini. — Uechnes Einschiel!

holten *ἴνα* ist das Ziel bezeichnet; bei *ἐν αὐτῇ* ist an die *ἀγάπη* zu denken; denn *ἐν ἐντολῇ περπατεῖν* kommt nicht vor und gibt unerträgliche Tautologie (mit Sander in der Ausgabe v. 1851). So markiert Johannes die Identität der Liebe, insbesondere der Bruderliebe und des Gehorsams gegen Gott; bei- des steht und fällt mit einander.

3. Beschreibung der Irrlehrer. B. 7. **Denn viele Verführer.** *Ὅτι* begründet die Erinnerung an brüderliche Liebe mit der Beförderung ihrer Störung durch den Einfluß der Irrlehrer (Huther). Doch ist *ὅτι* nicht als Grund des *ἑρωτῶ σε* B. 5 u. B. 5b u. 6 als Zwischen- u. Vorbemerkung anzusehen (Lücke, Ewald), auch ist's nicht in Gedanken zu wiederholen *ἑρωτῶ σε* (de Wette), noch ist irgend ein Gedanke zu supplieren, wie: da ihr das rechte Christentum habt, so muß ich euch warnen, denn (Heumann), oder: hoc non temere dixi, nam (Weza); auch eröffnet *ὅτι* nicht einen Vorderatz, dem B. 8 als Nachsatz folgt (Grot., Carpvov), ganz gegen johanneische Diktion. Auch Bengel irrt mit seiner Bemerkung: ratio cur jubeat retinere audita a principio. Die geforderte Liebe (B. 5. 6) ruht auf der Wahrheit B. 7, und die *ἐντολή* B. 6 umfaßt auch die Wahrheit B. 7 (Düsterdieck). Vergl. 1—3 und 1 Joh. 3, 23. 16. Um des Einflusses und der Wirkung auf die Gläubigen willen heißen die Irrlehrer *πλάνοι*. 1 Joh. 2, 26; 1 Tim. 4, 1. — **Singen aus in die Welt.** 1 Joh. 2, 19; 4, 1. — **Die Jesum Christum, der im Fleisch kommt, nicht bekennen.** Mit *οἱ μὴ ὁμολογοῦντες* wird markiert, wodurch, oder als welche diese *πλάνοι* sind. Winer, 7. Aufl. S. 127, c. Darin aber irrt Winer, 7. Aufl. S. 449 f., daß er wegen des *μὴ* ein vorgestelltes Genus annimmt: alle die, welche nicht bekennen, quicunque non profitentur. Stünde *οἷς*, so würde es gleich sein: *οἱ ἀρνούμενοι*. Aber es wird nicht einfache, offene Leugnung, sondern ein Widersprechen markiert, das in mancherlei Bindungen und Wendungen dem bestimmten Bekenntnis ausweicht und es gefährdet. Vergl. 1 Joh. 4, 2. 3. *Ἐρχόμενον ἐν σαρκί* ist so wohl zu unterscheiden von *ἐληλυθότα* (1 Joh. 4, 2), als von *ὁ ἐλθών* (1 Joh. 5, 6). Das Präsens notiert den Begriff an und für sich in zeitloser Anschauungsweise (1 Kor. 15, 35), wie Düsterdieck, abgelöst von der Zeitvorstellung, wie Huther sagt; so auch Lücke, de Wette, Sander u. a. Damit kann angedeutet sein, daß die Irrlehrer die Möglichkeit des Kommens im Fleische leugneten (Lücke). Bengel (qui veniebat) irrt, da 3 Joh. 3 nicht paßt, wo des Imperfekts Partizip bestimmt durch

ἐχάρην indiziert ist, und ebenso Deumenius, der per enallagen temporis an die zweite Wiederkunft denkt. — **Dieser ist der Verführer und der Widerschrift.** *Ὅτος* weist auf *οἱ μὴ ὁμολογοῦντες*, und faßt die Vielheit (*πολλοὶ πλάνοι*) in die Einheit zusammen: *ἔστιν ὁ πλάνος*; es ist ein Übergang vom Plural zum kollektiven Singular. Winer, 7. Aufl. S. 134. 587. In dem mit *καὶ ὁ ἀντίχριστος* Beigelegten ist eine neue Begriffsbestimmung des *πλάνος* hervorgehoben (Huther). Doch darf man nicht sagen, daß nur in den vielen, in denen das *πνεῦμα πλάνης* ist, der *πλάνος* seine Realität habe (Huther); er hat seine Persönlichkeit hinter den vielen, als seinen Vorläufer. Vergl. 1 Joh. 2, 18. 22.

4. Warnung vor den Irrlehrern. B. 8. 9. **Sehet euch vor, βλέπετε ἑαυτοὺς.** Sie sollen an sich selbst den Schaden, den sie von der Verführung haben, bedenken, den Verlust der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne, den Verlust der Wahrheit und Liebe. Bengel hätte mit seinem erklärenden Zusatz: me absente, Recht, wenn es hieße: *βλέπετε ὑμεῖς ἑαυτοὺς*, wie Mark. 13, 9. Übrigens mußten sie selbst in Gegenwart des Apostels doch sich selber vorsehen. — **Daß ihr nicht verliert.** *ἴνα μὴ* gibt das Ziel, die Absicht der Vorsicht an. Matth. 12, 16; 26, 5; Luk. 18, 5; Joh. 7, 23; 1 Kor. 16, 10. Es muß, wie auch Alex. Buttman durch seine Ausführung beweist (Gramm. des neu-testamentl. Sprachgebr. S. 203 ff.), in *ἴνα* das Telische als Grundbegriff (gegen Huther) in jeder Verbindung festgehalten werden. Es gilt, einen Verlust zu vermeiden, und zwar einen Verlust für die Leser. Aber woran? **Was wir zu stande gebracht.** Die Apostel Jesu Christi haben durch ihre Arbeit, ihre Verkündigung etwas geleistet und beschafft, gewirkt, einen Besitz von Wahrheit und Liebe mit ihren Früchten (*ἃ εἰργασάμεθα*) in den Hörern, der eben als Besitz noch nicht der Segen des Besitzes ist (so daß Huther mit Unrecht eine nicht gehörige Vermischung des *ἃ εἰργασάμεθα* mit *μωθ.* pl. tadelt), und der verloren geht, wenn falschen Lehrern Gehör gegeben wird (Düsterdieck, Huther). Das ist ein kühnes Selbstzeugnis (1 Joh. 1, 3; 4, 6). Ein Verbot von *ἐν ὑμῖν* ist nicht nötig, wie Lücke meint, da der Kontext ihn ersetzt. Die erste Person nötigt nicht, daran zu denken, daß dann Johannes die Kinder der *κνρία* befehrt haben müsse; er schließt sich nur mit den Aposteln und echten Zeugen Christi zusammen und stellt diese den Empfängern der Predigt gegenüber, und es bleibt außer Frage, wer nun eigentlich an den Kindern gearbeitet; aber Lehrer und Hörer

sind nicht zusammen gedacht. — **Sondern, daß ihr vollen Lohn empfanget.** Unter dem *μισθός* ist der Segen der Wahrheit und Liebe am eignen Herzen, im Leben mit seinen Leiden und Freuden, und in Ewigkeit gemeint; *μισθὸν πλήρη* ist der volle Lohn, der unverkürzte, wie er der völligen Treue zufällt, gemeint (Huther, Düsterdieck); es ist nicht = *πολύον* (Carpzov), aber auch nicht gesagt, daß sie erst einen Teil erhalten hätten und voll ihn erst in der Ewigkeit haben würden (Grotius, Erhard), denn die Fülle ist eine relative; es gibt schon hier einen den Verhältnissen entsprechenden vollen Lohn, vollen Frieden, volle *παρόργια* u. s. w. Darin hat Bengel Recht, daß er sagt: *nulla merces sanctorum dimidia est, aut tota amittitur, aut plena accipitur.* Aber die folgende Bemerkung ist ungehörig: *consideranda diversitas graduum in gloria;* auf der untersten Stufe hat der Selige seinen vollen Lohn. Aber mit *ἀπολάβητε* ist der Empfang als ein Geschenk, eine Gabe markiert (Kol. 3, 24; Galat. 4, 5; Luk. 16, 25). Wenn alle Zeitwörter in der ersten Person genommen würden (s. krit. Bemerkung 6), wird der Gedanke ebenso abgeschwächt, als wenn sie alle in der zweiten Person genommen würden; in jenem Fall werden Lehrer und Hörer zusammengefaßt, in diesem jene ganz ausgeschlossen und es fehlt die feinere Nuancierung, das Recht des Apostels zur Warnung, und der Nachdruck apostolischer Mahnung. — **V. 9. Jeder, der fortschreitet und nicht bleibt in der Lehre Christi.** Damit ist der bezeichnet, der nicht den vollen Lohn empfängt, und vor dem gewarnt, was darum bringt. *Ὁ προάγων* und *μὴ μένων* sind dieselben positiv und negativ bezeichnet. Durch *προάγειν* wird ein Fortschreiten, Vorgehen bezeichnet, das in der Meinung des *προάγων* ein Erstiegen einer höhern Stufe der Erkenntnis, ein Vorwärtstommen, in der Wirklichkeit aber ein Abkommen von der Wahrheit (*ἐν διδασχῇ τοῦ Χριστοῦ*), ein über die Grenzen christlicher Lehre Hinausgehen ist. Mit Unrecht findet Huther hierin eine ironische Anspielung (Düsterdieck); es ist eine bittere Wahrheit der Thatsache, daß die Selbstüberhebung über ein Sich-Abheben von der Wahrheit ist. Über *προάγειν* vergl. Matth. 21, 9; 1 Tim. 1, 18; 5, 24. Zur Charakteristik der Wissenden und Lernenden ohne Erkenntnis 2 Tim. 3, 7. Offenbar ist die lectio rec. *παροβαίνων*, vorbeigehend, *τὴν διδασχὴν* (nach Matth. 15, 3), oder *ἐκ τῆς διδασχῆς* (Apostg. 1, 25), sowie die Erklärung *ἀπαγών ἐαυτὸν* (Dekumen.) unhaltbar; und die Variante der Vulgata, *recedit, zu praecedit* ist eher aus

diesem, als dieses aus jener entstanden. Auch Paulus fordert das *μένειν* 2 Tim. 3, 14; 2, 13; 1 Tim. 2, 15. Unter *ἡ διδασχὴ τοῦ Χριστοῦ* ist zu verstehen, was Paulus die *ἐγκαινόντες λόγοι* (2 Tim. 1, 13; 1 Tim. 6, 3) die *ἐγκαινόνσα διδασκαλία* (1 Tim. 1, 10; 2 Tim. 4, 3; Tit. 1, 9; 2, 1) nennt; der Genitiv ist subjektivisch (Düsterdieck, Huther u. a.), kann dem konstanten Gebrauche gemäß (Matth. 7, 28; 16, 12; 22, 33; Mark. 1, 22; 4, 2; 12, 38; Apostelg. 2, 42; 5, 28) nicht der des Objekts sein (Bengel, Lücke, Sander u. a.). Vergl. Joh. 8, 31: *μένειτε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ*. Es ist die Lehre, die Christus gebracht, gegeben hat und durch Seine Apostel weiter verbreiten läßt. Freilich ist ein Hauptstück des Inhalts derselben Christologie. — **Der hat Gott nicht.** Vergl. 1 Joh. 2, 23; 5, 12. Wahrheit, Leben, Gott sind untrennbar. — **Wer in der Lehre bleibt, der hat sowohl den Vater, als den Sohn.** Derselbe Gedanke, nicht bloß positiv wiederholt, sondern durch den Zusatz von *καὶ τὸν υἱὸν* vervollständigt, wie 1 Joh. 2, 23.

5. Warnung vor der Gemeinschaft mit den Irrlehrern. V. 10. 11. **Wenn jemand zu euch kommt.** *Εἰ τις ἔρχεται* markiert einen thatsächlich gesetzten Fall. Winer, 7. Aufl. S. 273. Bei *εἰν c. conj.* wird eine Möglichkeit gedacht. Man hat sich daher nicht zu verwundern, als sei das unjohanneisch (de Wette, Erhard), da es nicht unjohanneisch sein kann, einen Fall als Realität anzunehmen. Mit *πρὸς ὑμᾶς* ist, wie 2 Tim. 3, 6, auf die Zudringlichkeit der Irrlehrer gewiesen und ihre Berechnung auf die empfänglichen und süßmehrenden Frauen. — **Und bringt diese Lehre nicht.** *Καὶ* fügt nun bei, in welcher Eigenschaft und als was für Leute solche kommen, nämlich nicht als Hilfe Suchende, Bedürftige, sondern eben als Irrlehrer (Bengel: quasi doctor aut frater). Da *οὐ ἔχει* steht und nicht *μὴ* gebraucht ist, wird ebenfalls der Fall als eine Thatsache notiert und das *ἔχειν* einfach geleugnet. Ähnlich ist *ἔχειν κατηγορίαν* Joh. 18, 29 (Apostelg. 25, 7). Unnötig ist's, zu ergänzen, daß die entgegen gesetzte Lehre gebracht (de Lyra), die richtige bestritten werde (Tirinus); das versteht sich von selbst nach 1 Joh. 4, 2. 3. *Ταύτην τὴν διδασχὴν* ist *τὴν διδασχὴν τοῦ Χριστοῦ*. Non de iis, qui alieni semper fuerunt ab ecclesia (1 Kor. 5, 10), sed de iis, qui volunt fratres haberi et doctrinam evertunt (Grotius). — **Den nehmet nicht ins Haus.** Der Annahme nach handelt sich's gar nicht um einen Akt der *φιλοξενία* (Ebr. 13, 2; Röm. 12, 13); es ist ja nicht die Rede von Bedürftigen. Das Verbot geht nur

auf Aufnahme von Irrlehrern ins Haus (*αὐτὸν εἰς οἶκόν σου λαμβάνειν*), wegen der Gefahr für sich selber. **Und heißt ihn nicht willkommen**, wie's bei der Aufnahme ins Haus geschehen mußte; es ist mit jenem zusammenzunehmen, und wie jenes gefährlich ist, ist dieses unwahr: *χαίρειν*, Freude und Heil, kann dem Irrlehrer nicht zugesagt werden; nur *ἑτοιμοί* gebührt in Wahrheit der christliche Brudergruß in seiner tieferen Bedeutung (Deukemen., Calov, Bengel, Lücke, de Wette, Guther, Dürstendieck u. a.). Es ist also das *χαίρειν μὴ λέγετε* nicht auf die salutatio als konventionelle Höflichkeitsform zu beschränken (Clemens' Al.), noch als Bezeichnung der Freundschaft zu nehmen (Grotius), noch es so allgemein zu fassen: omne colloquium, omne consortium, omne commercium cum haereticis (a Lapide), noch auf Exkommunikation zu deuten (Vitringa de syn. vet. p. 759); aber auch nicht auf die bloß damals nötige *κοίσις* zu ziehen (Lücke), oder es nach der heute höhern Ansicht, daß der Mensch selbst in seinen Verirrungen noch Mensch und Gegenstand der Achtung und Liebe bleibt, als Unduldsamkeit erscheinen zu lassen, die damals gerechtfertigt sein mag (de Wette), oder aus des Apostels cholericischem Temperamente zu erklären nach Luk. 9, 54; Euseb. h. e. 3, 28; 4, 14. Es handelt sich um die Pflege persönlicher Bekanntschaft und brüderlichen Verkehr mit Irrlehrern; das ist und das bleibt verboten; die Bruderliebe mit ihrer Tiefe, Wahrheit und ihrem Segen hat ihre Grenzen. Hofmann, Schriftbeweis 2, 2; S. 339. — B. 11: **Denn wer ihn willkommen heißt, nimmt Teil an seinen Werken, den bösen.** *Γὰρ* begründet das Verbot; und mit *ὁ λέγων αὐτῷ χαίρειν* hebt er nur das Eine hervor, mit dem das Andere eng verbunden ist: *αὐτὸν εἰς οἶκόν σου λαμβάνειν*. Aus dem *κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ* ergibt sich, daß es eben nicht bloß äußerliche konventionelle Höflichkeitsform ist, sondern ein „innerliches Gemeinschaftsverhältnis“ (Guther) notiert wird, das gepflegt wird. Die *ἔργα τὰ πονηρὰ* sind zunächst die Akte der Mitteilung falscher Lehre, dann aber auch das ganze damit zusammenhängende sittliche Verhalten, das sich gegen Gott, Christus, Kirche, Wahrheit, Gemeinde, Gläubige und deren Seele vergeht.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Im Gehorsam gegen den Willen Gottes wird die Erkenntnis der Wahrheit aus Gott gewonnen (B. 4).

2. Gottes Gesetz ist nur als Offenbarung Seiner Liebe anzusehen, und wie's von der Liebe stammt, treibt's zur Liebe (B. 5. 6).

3. Spitze und Grund aller Irrlehre ist Leugnen des Kommens Christi im Fleische (B. 7). Wer mit Christo, dem im Fleische Gefommenen und als Menschensohn fort und fort Kommenden bricht, bricht die Brüderschaft mit den Gläubigen und nötigt diese, mit ihnen die Brüderschaft abzubrechen. Besser hat Recht, wenn er sagt: „Die Lehre Christi ist durch und durch eine Lehre von Christo. „Ich bin's“, lautet das Grundthema des Evangelii, welches Er selbst predigt, von Anfang bis Ende, und die heiligen Apostel.“ Gläubige Katholiken, Lutheraner, Reformierte, Unierte sind und bleiben Brüder, weil sie lebendige Christen, Gottes Kinder, Christi Miterben sind. Eine Mahnung, Gottes Tisch rein zu halten von offenbaren Lasterern, liegt hier ausgesprochen. Von Heuchlern, auch innerhalb derselben Konfession, kann man sich nicht immer scheiden. Das wird Bessers Benützung dieser Stelle gegen die Union auf ihr rechtes Maß zurückführen.

4. Die Irrlehrer verderben nicht bloß die christologische Wahrheit, sondern zugleich die Arbeit der Kirche und das Heil der einzelnen Gemeindeglieder (B. 7. 8).

5. Der verheißene Lohn ist nicht ein Verdienst guter Werke, sondern von Gottes Gnade geordnete Folge und mitgeteilte Gabe (B. 8).

6. Wahrer Fortschritt ist nur möglich in dem Festhalten und auf dem Grunde der christlichen Wahrheit (B. 9). Denn nicht sowohl in dem Wunsche, vorwärts zu kommen, fehlen die Menschen, als in dem Urteil darüber, was wahrer Fortschritt und welches die rechte Art und Weise des Fortschreitens sei. Ein Vorwärtstreben, bei dem das Gewissen nicht fehlt, wird immer ein fleißiger und treuer Wegbaumeister sein, der die Klust zwischen ihm und ausgezeichneten Erfolgen durch die treueste und genaueste Pflichterfüllung überbrückt.

7. Im Verkehr der Christen darf nicht Liebe auf Kosten der Wahrheit und der Wahrhaftigkeit geübt werden (B. 10. 11), aber auch nicht Wahrheit gesagt werden auf Kosten der Liebe!

Somiletische Andeutungen.

Vergleiche die Grundgedanken.

Starke: Die Prediger sollen sich deß zum höchsten freuen, wenn die jungen Kindlein sein erzogen werden. — Der Eltern Schmach fromme Kinder, die Zierde der Kirche, die Freude aller Frommen. — Die Wahrheit ist nicht zum bloßen

Grübeln und Forschen, sondern man muß sie auch thun und darin wandeln. — Nicht allemal Ernst und Strenge, auch Sanftmut und Gelindigkeit muß ein Prediger brauchen, nicht eben gebieten, sondern bitten, fromm zu werden. — Wir brauchen im Christentum keine neuen Gebote, wohl aber, daß die Übung der alten immer aufs neue eingeübt werde. — Es ist nicht genug, die Wahrheit predigen; es muß auch die Unwahrheit gestraft werden. — Ihr Überflugen, die ihr euch um das Unnötige bekümmert, alles richtet und tadelst, höret, was Johannes sagt: Seht auf euch selbst. — Erfreulicher Lohn getreuer Prediger, wenn sie die Frucht ihrer Arbeit sehen an ihren Zuhörern, die nach Christi Sinn eingerichtet ist! — Wer Gott hat, was kann dem mangeln? Wer aber Gott nicht hat, was kann der besitzen? — Wenn niemand böse und falsche Lehrer in sein Haus ziehen soll, so müssen sie noch vielweniger in den Schafstall Christi eingeführt werden; das wäre Wölfe unter die Schafe bringen! — Mit irrigen Leuten Gemeinschaft haben ist schädlich; aber noch viel schädlicher, ihnen die Thür des Herzens eröffnen; wo das erste geschieht, pflegt's an dem andern nicht zu fehlen. — Ein Christ muß sich nicht bloß vor eignen, sondern auch vor

fremden Sünden hüten, deren er sich leicht auf mancherlei Weise theilhaftig machen kann. — Rieger: In der Wahrheit wandeln kann man schon einem Kinde bei seinem niedrigen, nur aufrichtigen Bezeugen zugestehen; und ein hochbetagter Apostel wird sich noch gern auf gleichen Fußstapfen antreffen lassen. — Die Verführungsmacht hat sich von Anfang an immer meist an die Lehre von Christo gemacht. — Heubner: Kinder Einer Familie sind nicht immer eines Sinnes; auch eine fromme Mutter kann ungläubige Kinder haben. — Christliche Mütter, christliche Familien sind ein Segen für die Welt. — Johannes lehrt uns, wonach wir jeden, der zu uns kommt, fragen sollen, nämlich: bringst du Christum mit oder nicht? — Es war eine falsche Anwendung dieses Gebots, als Johannes a Lasco 1553 aus England unter Maria vertrieben, die Aufnahme in Dänemark versagt wurde samt seiner Gemeinde (Lieseher, R. Gesch. Bd. 3, 2. S. 217 f.) — Besser: Es ist eine vergebliche Rede, daß Christen und Widerchristen zusammen Einen Gott haben sollten. „Wir glauben all' an einen Gott“, singen nur die in Wahrheit, welche fortfahren: „Wir glauben auch an Jesum Christ, Seinen Sohn und unsern Herren.“

3. Der Schluß.

B. 12. 13.

- 12 Da ich vieles euch zu schreiben habe, wollte ich es nicht mit Papier und Tinte, sondern¹⁾ ich hoffe, zu euch zu kommen²⁾ und es von Mund zu Mund zu sagen, damit unsre³⁾ 13 Freude erfüllt werde. *Es grüßen dich die Kinder deiner Schwester, der Auserwählten⁴⁾.

Exegetische Erläuterungen.

1. Abbruch. B. 12. **Da ich vieles euch zu schreiben habe.** Sein Herz ist voll; er hat nur wenig davon geschrieben. Es ist deshalb nicht zu rechtfertigen, mit Ehrard in den meisten Versen nur Zitate aus dem ersten Brief zu sehen. **Wollte ich es nicht mit Papier und Tinte** — natürlich aus dem Vorigen (*πολλά έχων εἶναι γράφειν*) der Infinitiv hier zu ergänzen. *διὰ χάριτος καὶ μέλανος* notiert das Schriftliche. Die gewöhnlichere Bezeichnung: *διὰ μέλανος καὶ καλάμου*. 3 Joh. 13. *Ὁ χάριτος* ist das ägyptische Papier, vielleicht das sogenannte Augusteische oder Claudiusische, für Briefe; *τὸ μέλαν*, auch 2 Kor. 3, 3, die Tinte aus Efenruß, Wasser und Gummi;

ὁ καλάμος, das Schreibrohr, wohl schon gespalten (*μεσοσχιδής, μεσότομος*). Vergl. Lücke z. d. St. Der Vorist *ὄχι ἐβουλήθη* vom Standpunkt der Leser beim Empfangen, weil er es persönlich, mündlich auszusprechen will. — **Sondern ich hoffe, zu euch zu kommen und von Mund zu Mund zu sagen.** Der Gegensatz von *γράφειν διὰ χάριτος καὶ μέλανος* ist *πρὸς ὑμᾶς γενέσθαι καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλήσει*, weil er auf dieses hofft (*ἐλπίζω*), hat er jenes abgebrochen. Er will lieber mündlich sich ausprechen, als schreiben. Aber damit meint er nicht, daß er einen Teil der zur Seligkeit nötigen Lehre der mündlichen Tradition vorbehalte (Barth. Petrus); geredet hätte er doch nur, was er 1 Joh. geschrieben. Zu *γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς* s. Joh.

¹⁾ B. 12: *ἀλλὰ ἐλπίζω* haben die besten und meisten, auch Cod. Sinait. B. K. L. P. — A. hat *ἐλπίζω γάρ*.

²⁾ *ibid*: *πρὸς ὑμᾶς γενέσθαι* die bestbezeugte Lesart; *ἐλθεῖν* lect. rec. von K. L. P. bezeugt; die koptische Version gibt nach 3 Joh. 14 *videre vos*.

³⁾ *ibid*: *ἡμῶν* Cod. Sinait. K. L. P.; A. B. haben *ὑμῶν*. Jenes wie 1 Joh. 1, 4 *lectio difficilior*.

⁴⁾ B. 13. Zum Schluß *ἀμὴν* fehlt. Cod. Sinait. A. B. haben *Ἰωάννου β.* Andere fügen *ἐπιστολή*, andere *τοῦ θεολόγου*, andere *καθολικῆ* bei.

6, 21. 25; Apostelg. 20, 16; 21, 17; 25, 15; 1 Kor. 16, 10; Joh. 10, 35; Apostelg. 10, 13, = zu jemand, nach einem Ort werden. Zu στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι vergl. πρόσωπον πρὸς πρόσωπον 1 Kor. 13, 12. ἔπος πρὸς ἔπος ἠρειδόμεσθ' Aristophanes, νεφέλαι v. 1375 und πᾶ βῆ πᾶ 4 Mos. 12, 8. — **Damit unsre Freude erfüllt werde.** Die Absicht (*iva*) ist, die eigne und der Leser, dann der Hörer Freude zu vollenden. Vergl. zu 1 Joh. 1, 4. Gegenstand der Freude ist nicht die persönliche Gegenwart des Apostels (Benjon), sondern die volle Mitteilung der Wahrheit im mündlichen Verkehr.

2. Die GrüÙe. V. 13. **Es grüÙen dich die Kinder deiner Schwester, der Auserwählten.** Bei τῆς ἀδελφῆς an eine Gemeinde und τέκνα an Gemeindeglieder zu denken, ist an Ort und Stelle kein Grund; warum die Schwester selbst nicht grüÙen läÙt, kann in Abwesenheit, Tod liegen, „ist nicht zu sagen, noch zu fragen“ (Düsterdieck gegen Hu-

ther). Vengel: suavissima communitas! Comitas apostoli, minorum verbis salutem nunciantis.

Somiletische Andeutungen.

Starke: Es ist beides Gottes Wort, sowohl, was die Apostel geredet, als was sie geschrieben haben, und wir thun wohl, darauf zu achten. — Ein rechter Leser ist, der Brief und Schrift nicht bloÙ auf Papier geschrieben oder gedruckt läÙt, sondern durch den Heiligen Geist in sein Herz einschreiben läÙt und also selbst ein Brief des lebendigen Gottes wird. — Es ist nicht Christi Diener, der in seinem Amte andere Freude sucht, als das Heil der Zuhörer. — Selig sind die Schwestern und Brüder, die über das natürliche Band auch mit dem Bande der Gnaden Gottes fest verknüpft sind. Denn allein die ewige Gnade macht Bündnisse der ewigen Freundschaft. — Heubner: Bei uns ist's oft umgekehrt: wir haben viel zu schreiben und wenig zu reden, wenn wir zusammenkommen.

Der dritte Brief des Apostels Johannes.

(*Ἰωάννου γ* in B. und cod. Sinait. C. hat *ἐπιστολή*, L. *τοῦ ἁγίου ἀποστόλου* beigefügt.)

1. Die Überschrift.

B. 1.

1 Der Presbyter dem geliebten Cajus, den ich in Wahrheit liebe. —

Exegetische Erläuterungen.

Zu ὁ προεβύτερος s. Einl. § 1. Ob Cajus hier einer der zwei oder drei Cajus, welche als Paulus Begleiter und Freunde erwähnt werden (Apostelg. 19, 29; 20, 4; Röm. 16, 23; 1 Kor. 1, 14), ist kaum zu bestimmen. Lücke hält den Apostelg. 20, 4 erwähnten Cajus aus Derbe, Calob mit Beda und N. de Lyra, dann auch Wolf den Röm. 16, 23; 1 Kor. 1, 14 erwähnten Korinther für unsern Cajus. Andere nehmen hier den constit. ap. 7, 46 erwähnten, von Johannes zum Bischof von Pergamum eingesetzten

Cajus an (Whiston); auch das bleibt Vermutung. Aus B. 8 dieses Briefs ist auch nicht zu entnehmen, daß Cajus Presbyter gewesen. Wie Johannes τῷ ἀγαπητῷ der Adresse beigefügt, redet er 2. 5. 11 ihn ἀγαπητέ an, und fügt noch, wie 2 Joh. 1: ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ (Dekumen.: ὁ κατὰ χεῖρον ἀγαπῶν ἐνδιαθέτω ἀγάπῃ) bei.

Homiletische Andeutungen.

Starke: Wahrheit und Liebe sind herrliche Kleinodien der Christen. Eins kann ohne das andere nicht sein; die Wahrheit ohne die Liebe ist tot, und die Liebe ohne die Wahrheit ist blind.

2. Des Apostels Freuden und Leiden.

B. 2—12.

2 Geliebter, in allem wünsche ich, daß du dich wohl findest und gesund bist, sowie 3 deine Seele sich wohl befindet. — *Denn¹⁾ ich freute mich sehr, als Brüder kamen und 4 zeugten für deine Wahrheit, sowie du²⁾ in Wahrheit wandelst. — *Größer als dies³⁾, 5 habe ich keine Freude, daß ich höre, meine Kinder wandeln in der⁴⁾ Wahrheit. — *Geliebter, treu handelst du, was du etwa thust⁵⁾ für die Brüder, und zwar⁶⁾ Fremde, —

¹⁾ B. 3: γὰρ nach ἐχάρην hat außer mehreren Minuskeln auch Cod. Sinait. weggelassen und Tischendorf ed. VIII. maj.

²⁾ ib.: οὐ fehlt nur bei A. und einer Minuskel. Es ist nachdrucksvoll.

³⁾ B. 4: τούτων bei den besten Zeugen; τανύτης nur in Minuskeln und in Versionen ist jedenfalls Korrektur. — Statt χαρὰν lesen einige χάριν.

⁴⁾ ib.: ἐν τῇ ἀληθείᾳ bei A. B. Der Artikel fehlt bei Cod. Sinait. K. L. P. — C. ist ungewiß.

⁵⁾ B. 5: ἐργάση Cod. Sinait. B. C. K. L. P. und sonst bezeugt, daß A. mit ἐργάσῃ nicht aufkommen kann.

⁶⁾ ib.: καὶ τοῦτο A. B. C. Cod. Sinait. u. a. statt καὶ εἰς τοὺς bei K. L. P.

*welche für deine Liebe vor der Gemeinde zeugten, welche du Gottes würdig zu geleiten 6 recht thun wirst. — *Denn um des Namens willen gingen sie aus, ohne etwas von den 7 Heiden¹⁾ zu empfangen. — *Wir müssen daher solche aufnehmen²⁾, damit wir Mitarbeiter der Wahrheit³⁾ werden. — *Ich schrieb etwas⁴⁾ der Gemeinde; allein der der 9 Erste von ihnen sein will, Diotrophes, nimmt uns nicht an. — *Deshalb werde ich, wenn 10 ich komme, an seine Werke erinnern, welche er thut, indem er mit bösen Worten von uns schwätzt, und damit sich nicht begnügend, weder selbst die Brüder aufnimmt, sondern auch, die es thun wollen, hindert, und aus der Gemeinde austößt. — *Geliebter, ahme nicht 11 das Böse, sondern das Gute nach! Wer Gutes thut, ist aus Gott; wer⁵⁾ Böses thut, hat Gott nicht gesehen. — *Dem Demetrius ist von allen und von der Wahrheit⁶⁾ selbst 12 Zeugnis gegeben worden; aber auch wir zeugen, und du weißt, daß unser Zeugnis wahr ist.

Exegetische Erläuterungen.

1. Wunsch für das Wohlsein des Cajus. B. 2—4. **Geliebter.** Freude an und Sorge für den Cajus erklärt die Häufung der Liebesworte (*τῷ ἀγαπῶντι — ἀγαπῶ — ἀγαπητέ*). **In allem wünsche ich, daß du dich wohl befindest und gesund bist.** *Περὶ πάντων* ist einfach dem Sprachgebrauch gemäß: in bezug auf alles; *περὶ* mit dem Begriff des Einschließens, Umgebens steht mit Substantiven wie absolut an der Spitze ganzer Sätze im Sinne von *adinet* ad. 1 Kor. 16, 1. Vergl. Winer, 7. Aufl. S. 349 f. In der Verbindung mit *ἐρχομαι*, das wünschen heißt, aber beim Johannes nicht ohne Fürbitte zu denken ist (Jak. 5, 15), tritt die Bedeutung für alles, um alles am natürlichsten hervor, ohne daß man nötig hat auf den homerischen Gebrauch = *prae* (II, I, 287. II, 831. V, 325. Od. I, 235. IV, 231) vor allem zu recurrieren, wie *Düsterdieck* u. a. wollen. Eher mag man es mit *εὐδοῦσθαι* verbinden (Vengel, Huther u. a.); es steht nach Lücke mit rhetorischem Nachdruck voran und kann ebenso gut auch zu *ὑγιαίνειν* bezogen werden. Das Wohlbefinden (*εὐδοῦσθαι*) ist allgemein, in re familiari (Vengel), in allen äußeren Lebensverhältnissen. *Εὐδοῦσθαι*, einen guten Weg (*εὐδοκία*) machen, leiten, während *εὐδοεῖν* einen guten Weg haben heißt und intransitiv ist, ist transitiv; daher das Passivum, das mit dem intransitivum auf eins herankommt. Vergl. Röm. 1, 10; 1 Kor. 16, 2 und *Düsterdieck* u. a. — Mit *καὶ ὑγιαίνειν*

wird nun ein Punkt herausgehoben. Es ist möglich, daß Cajus krank gewesen (*Düsterdieck*), oder kränklich sei; doch ist solches nicht bestimmt zu entnehmen als Thatsache, da die Gesundheit an sich wichtig genug ist, wenn es sich um äußeres Wohlergehen handelt. — **So wie deine Seele sich wohl befindet.** *Dekenmenius: ἐν τῇ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πολιτεία*, also indem sie die Wahrheit hat, er in dieser wandelt (B. 3); ein großes Lob für Cajus und Gegenstand besonderer Freude für Johannes liegt in dem: *καθὼς εὐδοῦται σοὶ ἡ ψυχή*. B. 3. **Denn ich freute mich sehr.** Zu *ἐχάρην γὰρ ἰάν* s. 2 Joh. 4. Begründung des Lobes, als einer sehr gut bezeugten Thatsache. **Als Brüder kamen und zeugten für deine Wahrheit.** Infolge des Anschlusses an den Aorist *ἐχάρην* sind die Partizipien *ἐρχομένων καὶ μαρτυρούντων* imperfektisch zu nehmen, wie Luk. 17, 12 (Lücke, Huther, *Düsterdieck* u. a.); der von *μαρτυροῦν* abhängige Dativ (wie B. 6, 12; Joh. 5, 33; 18, 37; 3, 26), *σοὶ τῇ ἀληθείᾳ* ist die im Cajus subjektiv gewordene Wahrheit; also nicht = *veritas evangelii* (Calov), sondern inneres, christliches Leben, aus Wahrheit geboren, selbst Wahrheit (Lücke, Huther, *Düsterdieck* u. a.); die Beschränkung auf *liberalitas* (Vorinus) ist unstatthaft. — **So wie du in Wahrheit wandelst.** Dieser Zusatz ist der Inhalt des Zeugnisses der Brüder, also ein indirekter Satz, welcher des Cajus Christentum als aus seinem Wandel erwiesen notiert; deshalb folgt auch B. 4 *ἀκούω*, so daß nicht des Apostels Zeugnis zu dem Zeugnis

¹⁾ B. 7: *ἐθνικῶν* A. B. C. Cod. Sinait. u. a. statt *ἐθνῶν* bei K. L. P.

²⁾ B. 8: *ὑπολαμβάνειν* A. B. C. Cod. Sinait. u. a. statt *ἀπολαμβάνειν* bei K. L. P., so auch die Korrektur bei C. und die meisten Zeugen.

³⁾ ib.: *τῇ ἀληθείᾳ*. — Dafür hat Cod. Sinait. *τῇ ἐκκλησίᾳ* mit der Verbesserung *τῇ ἀληθείᾳ*.

⁴⁾ B. 9.: *τι* A. B. C. Cod. Sinait. *ἄν τι* bei einigen Minuskeln.

⁵⁾ B. 11: *ὁ κακοποιῶν* am besten bezeugt; *ὁ δὲ κ.* ist schlecht gestützte lect. rec.

⁶⁾ B. 12. Vor *τῆς ἀληθείας* steht bei C. noch *τῆς ἐκκλησίας καὶ*. Statt *ἀληθείας* liest A* wahrscheinlich *ἐκκλησίας*.

der Brüder hinzutritt, wie Besser, Huther (4. Auflage) meinen. So Brückner, Huther (in früheren Auflagen), Düsterdieck u. a. Das ausdrücklich und nachdrücklich gesetzte *σὺ* markiert, daß in dem Zeugnisse der Brüder von anderen anderes zu melden gewesen sei, wie von Diotrophes B. 9. 10. — B. 4. **Größer als dies, habe ich keine Freude.** Hier spricht der Apostel seine Gesinnung überhaupt aus. Zu *μειζότεραν*, einem Doppelkomparativ, auch Eph. 3, 8, f. Winer, 7. Aufl. S. 67. Grotius: est ad intendendam significationem comparativus e comparativo factus. Der Genitiv *τούτων* ist nicht = *ταύτης*, die neutrale Pluralform, welche auf Allgemeines weist, wird durch das folgende *ἵνα* auf einen Begriff beschränkt. Winer, 7. Aufl. S. 153 vergleicht *ἐφ' οἷς* und *ἀντ' ὧν*, auch *μετὰ ταῦτα* und *καὶ ταῦτα*, idque Ebr. 11, 12 und zitiert Joh. 1, 51. **Daß ich höre, meine Kinder wandeln in der Wahrheit.** Zu *ἵνα* vergl. Joh. 15, 13. Es markiert das Begehren des Apostels, solches zu hören; darauf ist sein ganzes Absehen gerichtet. *Τὰ ἐμὰ τέκνα* sind die dem Johannes anvertrauten Christen, die Glieder der ihm anvertrauten Gemeinden, die unter seiner väterlichen Leitung stehen (Huther).

2. Lob und Notwendigkeit der Gastfreundschaft. B. 5—8. **Geliebter** wie B. 2. **Treu handelst du**, *πιστὸν ποιεῖς*, Dekumenius: *ἀξίον πιστὸν ἀνδρός*. Bengel (facis quiddam, quod facile a te pollicebatur mihi et fidelibus) ist zu eng, da die Beziehung auf die *πίστις*, welche die *ἀληθεῖα* ergreift und in der Liebe auswirkt, zu bestimmt gegeben ist. Deshalb ist's aber nicht = *πίστιν ποιεῖσθαι*, ein Unterpand der Treue, Bürgschaft geben (Ebrard). — **Was du thust für die Brüder.** Mit *ὃ ἐάν* (*ἂν*) = quodcumque wird die Thätigkeit als eine in mannigfacher Weise, nach verschiedenen Beziehungen hin wirksame notiert. Zu *ἐργάζεσθαι εἰς* vergl. Matth. 26, 10. **Und zwar Fremde.** *Καὶ τοῦτο*, wie 1 Kor. 6, 6; Eph. 2, 8; Phil. 1, 28, ist dem Sinne nach nicht von *καὶ εἰς τοὺς ξένους* verschieden: und das = und zwar für Fremde. Der Zusatz markiert, daß die Brüder Unbekannte, Fremde sind; dadurch wird die Gastfreundschaft des Cajus, als eine freiere, nicht bloß auf persönlich bekannte Brüder beschränkte anerkannt und gelobt. Über die Wichtigkeit der *φιλοξενία* vergl. Ebr. 13, 2; Röm. 12, 13; 1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 8; 1 Petr. 4, 9. — **Welche für deine Liebe vor der Gemeinde zengten.** *Οἱ ἐμαρτύησαν* sind die fremden Brüder; es sind nicht einige aus ihnen hervorgehoben

(de Wette). Bei *ἐνώπιον τῆς ἐκκλησίας* ist an die Gemeinde, in welcher der Apostel eben war, zu denken (Grotius, Huther, Düsterdieck, Sander u. a.), vor welcher sie ähnlich wie Apostelg. 14, 27 erzählten, wie's ihnen ergangen, und dabei der Liebe des Cajus gedachten. Bengel (publice commemorantur exempla ad hortandum) geht zu weit. **Welche du Gottes würdig zu geleiten recht thun wirst.** Die Lesart: *οὗς καλῶς ποιήσεις προπέμψας* steht fest; schwierig ist das Futurum mit dem part. aor. Das Futur ist einfach und klar: Cajus wird recht thun; man darf es nicht für futur. exact. nehmen. Denn Mark. 13, 13 tritt das Gerettetwerden (*σωθήσεται*) erst ein, wenn das Ausharren fertig ist (*ὁ ὑπομείνας εἰς τέλος*). Vergl. Winer, 7. Aufl. S. 321; da hat nur das part. aor. die Bedeutung des futur. exact. Aber die That des Cajus ist erst fertig, wenn er die Ausrüstung und das Geleit der Brüder zu stande gebracht hat; dies markiert das part. aor. Im Partizip setzt sich die Handlung des Hauptverbuns fort; Johannes erwartet das gewiß — ein gemilderter Befehl, den das Futurum schon in sich trägt, wie B. 8 ja *ὀφειλομέν* steht; morata formula hortandi (Bengel). Eher mag man mit Luther eine Ungenauigkeit des Ausdruckes annehmen, als mit Ebrard die Verbesserung *ἐποιήσας* wagen. — Wie *καλῶς* das *ποιεῖν* näher bestimmt (Apostelg. 10, 33; Phil. 4, 14), so *ἀξίως τοῦ θεοῦ* das *προπέμψεν*, zur Reife ausrüsten (Tit. 3, 13; 1 Kor. 16, 11); wie es Gottes würdig ist, mit aller Sorgfalt und Aufmerksamkeit (Lücke); das *viaticum* (Grotius), *commeatus* (Bengel) wird nicht fehlen, ist aber nicht alles. Vergl. 1 Theff. 2, 12; Kol. 1, 10. — B. 7. **Denn um des Namens willen gingen sie aus.** Hier ist *ἐξῆλθαι* motiviert durch *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος*, wie Apostg. 5, 41 um des Namens Christi willen (vergl. Jak. 2, 7), und zwar ihn zu verkündigen, wie Röm. 1, 5, so daß sie als Missionare auzogen, wie Apostelg. 15, 40 (Erasmus, Lücke, Bmg.-Erasmus, Sander, Ewald, Huther, Düsterdieck u. a.). Man hat also nicht an den Namen Gottes zu denken, da *αὐτοῦ* nicht steht, was auf *τοῦ θεοῦ* B. 6 zurückweisen würde, aber auch nicht bloß christliche Religion (Rosenmüller), oder gar den Namen der Brüder, die Missionare hießen (Paulus), zu verstehen. Die Verbindung des *ἐξῆλθαι* mit *ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν* ist unhaltbar (Beza, Bengel u. a.), da dies mit *λαμβάνοντες* zusammengehört; willkürlich Grotius: a Judaea ejecti sunt per Judaeos incredulos ob Christum. — **Ohne etwas von**

den Heiden zu empfangen. Das partic. praes. markiert mit μηδέν die Maxime der Missionare, von den Heidnischen keine Unterstützung zu nehmen (Huther, Düsterdieck), nach Matth. 10, 8 (ein Hinweis Ewalds, den Huther nicht unpassend nennen sollte). Die Mathematici, Astrologen, Thaumaturgen machten im Gegensatz hierzu mit religiösen Dingen Geschäfte. Zu vergleichen ist Pauli Praxis doch (1 Kor. 9, 18; 2 Kor. 11, 7 ff.; 12, 16 ff.; 1 Thess. 2, 9 ff.), obwohl er von den jungen Gemeinden nichts nehmen mochte. Zur Konstruktion von λαμβάνειν από vgl. Matth. 17, 25 und Winer, 7. Aufl. S. 347. Anm. 1. — **W. 8. Wir müssen daher solche aufnehmen.** Im Gegensatz zu τῶν ἐθνικῶν beginnt der Apostel: ἡμεῖς οὖν. Die kommunikative Form markiert die allgemeine Christenpflicht, an der Mission sich zu beteiligen; daher ἀγγελοῦμεν. Nicht ohne seines Wortspiel fügt nach μηδέν λαμβάνοντες der Apostel ὑπολαμβάνειν bei; elegans antanaclasis (Carpzov). Nach Strabos Erklärung: οἱ ἐπὶ τοὺς ἐνδοεῖς ὑπολαμβάνονσι begreift dieses Wort sowohl das προεῖπεν (W. 6), als λαμβάνειν εἰς οὐσίαν (2 Joh. 10) in sich. — **Damit wir Mitarbeiter der Wahrheit werden.** Der Zweck (ἵνα) ist ein erhabener: der Wahrheit zu dienen, für sie zu arbeiten. Der Dativ τῇ ἀληθείᾳ bezeichnet den Gegenstand, dem die Arbeit der Missionare gewidmet ist; der Missionare Gehilfen, Mitarbeiter sollen wir werden; οὖν weist also auf τοιοῦτος zurück, und nicht auf τῇ ἀληθείᾳ, wie Luther, Bengel, Besser wollen. So Brückner, Huther, Düsterdieck. Vergl. Kol. 4, 11: συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ. 1 Thess. 3, 2: συνεργόν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. 2 Kor. 8, 23: εἰς ἡμᾶς.

3. Klage übereinen Widrigen. W. 9. 10. **Ich schrieb etwas der Gemeinde.** Mit ἔγραψα ist ein verloren gegangenener Brief bezeichnet; mit dem τι ist nicht etwas Bedeutendes, sondern einiges, weniges gemeint (Lücke, Huther, Düsterdieck), der Brief als nicht besonders wertvoll bezeichnet. An den ersten Brief (Wolf, Storr u. a.) oder an den zweiten, (Calov, Ewald, Besser) zu denken, geht nicht an, da in ihnen keine, auch nicht die geringste Beziehung auf hier bezeichnete Verhältnisse sich findet. Diotrophes mag's der Gemeinde vorenthalten haben (Huther). — Die Gemeinde, der er schrieb (τῇ ἐκκλησίᾳ), ist die, in welcher Cajus lebt, der ja gut machen soll, was Diotrophes übel gemacht (5—8. 11). Also ist's falsch, mit Bengel (eccl. illius loci, ex quo exierunt v. 7. Occupatio: ne Cajus dicat, cur itur ad nos?), dem Besser folgt, an die Gemeinde zu denken,

von der die Evangelisten ausgingen. — **Allein der Erste von ihnen sein will, Diotrophes, nimmt uns nicht auf.** über Diotrophes ist nichts Näheres bekannt; man kann weder sagen, noch leugnen, daß er Presbyter oder Diakonus der Gemeinde gewesen; aber es ist eher unwahrscheinlich, als wahrscheinlich wegen φιλοπροτεῖων. Keine Vermutung ist's, ihn für einen Widersacher der Judenchristen (Grotius), oder für einen jüdisch gesinnten, oder gnostischen Irrlehrer zu halten (Bartholomäus Petri); er war ambitiosus, das ist bekannt. *Φιλοπροτεῖων* erklärt Schol. I.: ὁ ὑπαρῶν τὰ προτεῖα. Aus ἐκκλησία ist αὐτῶν entnommen, die Glieder der Gemeinde, die sich, wie Huther vermutet, in seinem Hause versammelte. *Ἐπιδέχεσθαι ἡμᾶς* heißt: uns aufnehmen, also nicht: unsere Briefe, Ermahnungen (Erasmus, Grotius, Lücke u. a.) gelten lassen. Indem Diotrophes dem Brief mit des Apostels Weisungen nicht nachkam, hat er den Apostel selbst abgewiesen (W. 10). — **W. 10. Deshalb werde ich, wenn ich komme, an seine Werke erinnern, welche er thut.** Auf die hochmüthige Widersetzlichkeit gründet Johannes mit διὰ τοῦτο sein Kommen und Rügen. Zu εἰν ἔθω s. 1 Joh. 2, 28. Daß es bald geschieht, sagt W. 14: εὐθέως. Zu ὑπομνήσω ist, wie Huther richtig bemerkt, nicht αὐτῶν zu supplieren. Die Ergänzung τὴν ἐκκλησίαν würde zu viel sagen. Auch 2 Tim. 2, 14 fehlt der Akkusativ der Person, die Joh. 14, 26; Tit. 3, 1 beigelegt ist. Er will ja nicht bloß den Diotrophes strafen, der nicht allein sündigte, sondern eine Partei hatte, die ihm zu Willen war. Veda: in omnium notitiam manifestius arguendo producam. Obwohl der Zusammenhang das Moment des Rügens beifügt (de Syra: puniam, Bengel: animadvertam, notabo, ita ut sentiat, Budaeus: judicabo), ist doch der Begriff des lehrenden Erinnerns festzuhalten: die Rüge liegt in der Sache, die zur Sprache, und in der Öffentlichkeit, an die sie gebracht wird. Object des ὑπομνήσω sind αὐτοῦ τὰ ἔργα, ἃ ποιεῖ, cf. 2 Joh. 11; 1 Joh. 3, 12. Diese bestehen nun in Folgendem. **Indem er mit bösen Worten von uns schwätzt.** Es sind verleumderische und auf Herabsetzung des apostolischen Ansehens Johannes berechnete Worte, aber nichtige Schwätzereien, haltlose Unwahrheiten; daher *φλυαρῶν*, garrimum vocare Diotrophis calumnias per contemptum videtur (Calov). Das Intransitivum (eigentlich nugari, 1 Tim. 5, 13) hat transitive Beziehung auf ἡμᾶς aus den λόγοις πονηροῖς entnommen; ähnlich μαθητεύω Matth. 28, 19; θριαμβεύω Kol. 2, 15. — **Und damit sich nicht begnügend.**

Statt ἐπὶ τοῖς steht Luk. 3, 14; Ebr. 13, 5 der bloße Dativ: μὴ ἀκούμενος mit dem γλαφεῖν gegen die Apostel, vergeht er sich gegen die missionierenden Brüder in doppelter Weise: **weder selbst die Brüder aufnimmt.** Dem οὐτε folgt καὶ, wie oft. Winer, 7. Aufl. S. 460, 7. Αὐτός steht dem βουλομένους gegenüber. Ἐπιδέξασθαι ist eigentlich aufnehmen, herbergen, 2 Joh. 10. Die Β. 7 bezeichneten ἀδελφοί sind gemeint. **Sondern auch die, die es thun wollen, hindert.** Es fehlte also an wohlmeinenden Gliedern nicht; aber er κολῶει mit Gewalt, herrischem Wesen, listigen Ränken und Geschwäzen. **Und aus der Gemeinde ausstößt.** Ἐκβάλλειν ἐκ τῆς ἐκκλησίας kann heißen exkommunizieren, aber dem Kontext nach auch aus der Ortsgemeinde hinausweisen. Das Objekt von κολῶει gilt auch für ἐκβάλλει: βουλομένους. Es geht nicht an, zu ἐκβάλλει die ἀδελφοί als Objekt (αὐτούς) zu supplieren. Düsterdieck denkt wegen der Wortbedeutung und der Konstruktion an die Exkommunikation, was unwahrscheinlich ist, weil es in diesem Falle, wo es sich nicht um falsche Lehre oder unsittlichen Lebenswandel handelt, maßlos wäre und für jene Zeit kaum denkbar. Doch könnte es sein, daß Diotrephe die Gemeindefammlungen in seinem Hause hielte oder halten ließe, und die ihm Widerstrebenden nun nicht zuließe; das wäre aber keine Exkommunikation. Huther, der nicht an förmliche Exkommunikation denkt, scheint den angeedeuteten Verhältnissen mehr Rechnung zu tragen und unhaltbare Vermutungen zu vermeiden.

4. Mahnung und Empfehlung. B. 11. 12. **Geliebter.** Nach dem Vorigen mit besonderem Nachdruck, 1 Joh. 4, 1. 7. 11. **Ahne nicht das Böse, sondern das Gute nach!** Zu μὴ μισῶ siehe Ebr. 13, 7; 2 Thess. 3, 7. 9; Eph. 5, 1. Τὸ κακόν in Diotrephe, τὸ ἀγαθόν in Demetrio (Bengel). Da 1 Joh. 3, 12: τὰ ἔργα πορνῆς und δίκαια, Joh. 18, 23: τὸ κακόν, Joh. 5, 29: τὰ ἀγαθὰ und τὰ φαῦλα vorkommt, ist de Wettes Behauptung irrig, die Diktion sei hier unjohanneisch; sie ist allgemein biblisch 1 Petr. 3, 10. 11. **Wer Gutes thut, ist aus Gott.** Vergl. 1 Joh. 3, 10. Ὁ ἀγαθοποιῶν ist allgemein, wie vorher (1 Petr. 2, 14. 15. 20; 3, 6. 17); falsch beziehen's und beschränken's a Lapide, Grotius, Paulus u. a. auf Wohlthätigkeit, Gastfreundschaft. **Wer Böses thut, hat Gott nicht gesehen.** Unbegreiflich ist, wie Lücke, de Wette die Diktion hier nicht johanneisch finden, da ἐκ θεοῦ ἐστίν bei dem oft vorkommenden ἐκ θεοῦ εἶναι (1 Joh. 4, 2. 3. 4. 6; 3, 10; 5, 19) offenbar johanneisch ist; und es heißt

1 Joh. 3, 6: οὐκ ἑώρακεν αὐτόν, wenn gleich eben da οὐδὲ ἔγινωκεν αὐτόν beigefügt ist und 1 Joh. 4, 8: οὐκ ἔγινωκεν τὸν θεόν, 1 Joh. 2, 3: ἔγινωκαμεν αὐτόν steht. — B. 12. **Dem Demetrius ist von allen und von der Wahrheit selbst Zeugnis gegeben worden.** Demetrius ist wahrscheinlich Überbringer des Briefs (Lücke, Düsterdieck, Huther) und Johannes empfiehlt ihn dem Cajus. Deshalb kann er nicht einer der βουλομένοι sein, die Diotrephe's gehindert und exkommuniziert haben soll (Ebrard); dann war er aus des Cajus Gemeinde, ihm bekannt. Das Perfektum μεμαρτύρηται markiert ein Zeugnis, das gegeben ist und noch gilt; ohne nähere Bezeichnung, absolut gebraucht, bedeutet's immer ein gutes (Apostelg. 6, 3; 10, 22; 16, 2 r.). Bei ὑπὸ πάντων ist zu denken an Christen und zwar an solche, die ihn kennen. Daß er im ephesinischen Gemeindefreis allen Christen bekannt war, ist bei der Einfachheit damaliger Verhältnisse wenigstens nicht absolut undenkbar. (cf. 2 Joh. 1.) Es handelt sich um ein Zeugnis für christliche Tüchtigkeit des Demetrius (Lücke). Auf die Brüder 5. 10 beschränken (Ebrard), oder auf Juden und Heiden ausdehnen (Dekumenius), geht nicht; beides ist mit nichts angedeutet, jenes müßte näher bestimmt sein, dieses beschränkt der Kontext auf seine Gemeinde. — Mit καὶ ἐν αὐτῆς τῆς ἀληθείας wird ein dem Zeugnis aller gleiches, thatsächliches, und die Wahrheit selbst als das Zeugnis ausstellend, neben den πάντες personifiziert gedacht und selbständig. Deshalb kann man nicht mit Huther es so erklären, daß der Apostel hervorheben wolle, das gute Zeugnis aller habe nicht in ihrem menschlichen Urtheil, sondern in der Bezeugung der in ihnen wohnenden ἀλήθεια ihren Grund, indem er auf Joh. 15, 26. 27 verweist. Da zeugt die Wahrheit nicht neben und außer den πάντες, sondern in ihnen, aus ihnen. Man muß mit Düsterdieck an den Lebenswandel denken, indem sich die in dem Demetrius wohnende ἀλήθεια selber als lebendig und für ihn zeugend erweist; er ist ein Bild der Wahrheit, die in ihm personifiziert ist, in seinem Wesen und Wandel. Es reicht nicht aus, nur an res ipsa oder res ipsae, die Wirklichkeit zu erinnern (Crasmus, Grotius); facta eum laudant: non solum dicitur esse, sed et est bonus (Rosenmüller). Die göttliche Wahrheit ist hier Zeugin. **Aber auch wir zeugen.** Johannes fügt sein Zeugnis als Dritter bei. Καὶ ἡμεῖς δὲ hebt dieses Zeugnis des Apostels nachdrücklich hervor. Vergl. zu 1 Joh. 1, 3. **Und du weißt, daß unser Zeugnis wahr ist.** Es handelt sich nur um des Johannes

Zeugnis: Grotius (nos i. e. ego et alii qui Ephesi sumus) irrt. Vergl. Joh. 19, 35; 21, 24. Cajus kennt's und schätzt's als ein wahres, zuverlässiges; das liegt aber nicht in der episkopalen, apostolischen, kanonischen Würde des Johannes (a Lapide), sondern in seiner persönlichen Wahrhaftigkeit.

Ethische Grundgedanken.

1. Das äußere Wohlbefinden und insbesondere die Gesundheit hat einen Wert, daß solches wohl Gegenstand eines christlichen, zur Fürbitte sich gestaltenden Wunsches sein darf, aber muß stets der Gesundheit oder vielmehr in Gottes Gnade genesenden und in Seiner Wahrheit wandelnden Seele untergeordnet sein. Parallel ist 2 Kor. 12, 7 (σκόλω τῆ σαρκί). Vergl. B. 9 (ἀρκεί σοι ἡ χάρις μου. ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται).

2. Der Diener Christi größte Freude ist, an ihren Gemeinden nicht vergeblich arbeiten zu müssen, wenn auch umsonst (B. 4).

3. Die Teilnahme an der Missionsjache ist ebenso heilige Pflicht der Einzelnen (B. 5—8), wie der Gemeinden (B. 10), als auch Lebenszeichen der Wahrheit in ihnen (B. 8. 11). Missionare sind Gegenstände christlicher Liebe.

4. Ehrgeiz verdirbt die Wirksamkeit und Stellung des Mannes, daß er nicht bloß selbst Böses thut, sondern auch Gutes hindert.

5. Kirchenvisitation ist eine Amtsthätigkeit, die aus der apostolischen Kirche stammt.

6. Nicht nach denen, die da irren und Sünde thun, sondern nach denen, die ein gutes Zeugnis in Wahrheit haben, soll man sehen und sich richten in Wesen und Wandel.

Homiletische Andeutungen.

Vergleiche die ethischen Grundgedanken. — Gesundheit ist die Grundlage zu aller menschlichen Thätigkeit. Ein kränklicher Mensch kann auch nicht gesund denken. Es würde die Menschen überraschen, wenn sie zu überblicken vermöchten, wie viele von den Dingen, welche die Welt mit Streitigkeiten erfüllt und mit Irrthümern beladen haben, ihren Ursprung in gestörter Verdauung genommen. Wer will in ledem Schiff zur See gehen!

Starke: Es ist keiner so unvermögend, daß er andern nicht sollte dienen können; wenn's auch nur mit Wünschen und Beten geschieht, so ist's ein großer Dienst. — Ein Kennzeichen eines getreuen Lehrers ist, sich freuen über den geistlichen Wachstum seiner Zuhörer und anderer, und Gott deshalb danken. — Die evangelische Wahrheit ist nicht stille, sie wandelt, und macht den, der sie besitzt, wandeln. — Es ist dem Lauf des Evangelii sehr hinderlich, wenn dessen Diener nur das Ihre suchen: das macht mehr Atheisten, als Christen. — Wer zur Ausübung der Gottseligkeit ermahnt und sich selbst mit einschließt, der achtet oder macht auch wohl die Ermahnung um so kräftiger. — Wer von der Wahrheit ist und die Wahrheit liebt, muß sie auch auf allerlei Art und Weise suchen zu befördern; das ist ein Kennzeichen eines Wahrhaftigen. — Teufelische Bosheit, selbst nichts Gutes thun und noch andern wehren, die da Gutes thun wollen. — Wer Gott hier im Glauben nicht sieht, wird Ihn auch dort in der Herrlichkeit nicht schauen. — Erwiehene Wohlthaten muß man öffentlich rühmen. — Heubner: Der leiblich Kranke sorge besonders für Gesundheit der Seele (2 Kor. 4, 16). — Die geistlichen Vaterfreunden können entschädigen für den Mangel der leiblichen (2 Kor. 1, 14; 1 Theff. 2, 19). — Wo nimmt jetzt eine Gemeinde Interesse an dem geistlichen Zustande einer andern Gemeinde? — Der Haß gegen fremde einsprechende, besuchende Christen, der sich auch bei manchen Geistlichen findet, kommt aus einer argen, geheimen Bosheit: sie wollen nicht, daß Fremde den Stand ihrer Gemeinde näher besehen, oder das Evangelium bringen, das sie selbst nicht haben; sie fürchten sich verdunkelt, ihren Kredit geschwächt zu sehen (1 Theff. 2, 16). — Demetrius ist so treu und einseitig, daß die Wahrheit selbst ihn empfehlte, indem sie aus ihm heraus redet. Das ist die beste Empfehlung, die man durch sich selbst und durch den Glauben hat (2 Kor. 1, 12). — Du kannst andern nur ein Zeugnis geben, wenn du aus ihnen selbst ein Zeugnis der Wahrheit hast. — Weiser: Statt seinen Namen, Diotrophes (ein von Jupiter, dem großen Abgott der Heiden, Ernährter), durch die Wahrheit verneuen zu lassen und ein Theotrophes, ein von Gott Ernährter, zu werden, blieb er in der Weltliebe hängen. — Einen verstockten Irlehrer hätte der Älteste nicht mehr erinnert. — Wo ein Diotrophes hoch gehalten sein wollte, mußte ein Johannes gering gehalten sein. — Wo der Gehorsam gegen Gottes Wort unmöglich ist, da sollen wir nicht möglich sein wollen.

3. Der Schluß.

B. 13—15.

Ich hätte dir viel zu schreiben¹⁾, aber ich will²⁾ nicht mit Tinte und Feder dir schreiben³⁾. — *Ich hoffe aber, bald dich zu sehen, und Mund gegen Mund werden wir 14

¹⁾ B. 13: γράψαι σοι hat A. B. C. Cod. Sinait.

²⁾ ib.: Die Lesart A. οὐκ ἐβουλήθητι ist aus 2 Joh. 12 entstanden, wie οὐκ ἤθελον danach gestaltet.

³⁾ ib.: σοι γράφειν Cod. Sinait. B. C. K. L. P. Bei A. γράφειν σοι.

15 reden. — *Friede sei dir! Es grüßen dich die Freunde¹⁾. Grüße die Freunde²⁾ namentlich³⁾!

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Abbruch. B. 13. 14. **Ich hätte dir viel zu schreiben.** Πολύ steht mit Nachdruck voran. Das Imperfekt εἶχον ohne ἄν, dem griechischen Genius gemäß, ist deutsch im Konjunktiv zu geben. Winer, 7. Aufl. S. 265. **Aber ich will nicht mit Tinte und Feder dir schreiben.** Vergl. 2 Joh. 12. — B. 14. **Ich hoffe aber, bald dich zu sehen.** Der Gegensatz zu dem Schreiben, das dem Apostel nicht weiter zusagt (Düsterdieck), ist der mündliche Verkehr, auf den er in der Kürze hofft. **Und Mund gegen Mund werden wir reden.** Das Futurum λαλήσομεν markiert die Zuversicht der Hoffnung. Das Objekt ist das πολλά B. 13 und die Verhältnisse, die der Brief angeben.

2. Grüße. B. 15. **Friede sei dir.** Der Gruß des Apostels an den lieben Cajus. „Wie zu Anfang der Briefe das einfache χαίρειν für die Fülle des Grußes nicht genügt, so wird auch am Schlusse das gemeine εὐχόωσθε (Apostelg. 15, 29), εὐχόωσο Variante bei Apostelg. 23, 30 durch reichere und tiefere Formen verdrängt. In demselben hat die Wunschung des Friedens um so natürlicher ihre Stelle (Gal. 6, 16; Eph. 6, 23; 1 Petr. 5, 14; 2 Thess. 3, 16; Röm. 15, 33 u. a.), weil dieser als die Summe der eigentümlichen Gnadengaben Gottes in Christo angesehen werden kann (Luf. 2, 14; Joh. 14, 27), wie N. de Lyra richtig erklärt: „pax interna conscientiae, pax fraterna amicitiae, pax superna gloriae“ (Düsterdieck). **Friede ist übrigens Gesundheit der Seele.** — **Es grüßen dich die Freunde.** Bengel: rara in N. T. appellatio, absorpta a majori, fraternitatis. Errant philosophi, qui putant amicitiam non instrui a fide, Joh. 15, 15. Der Ausdruck entspricht dem reinen Privatschreiben, das in rein persönlichen Verhältnissen geschrie-

ben ist (Lücke). Bedä: amicis gratiam pacis mandat et salutis et per haec Diotrefhen ceterosque veritatis inimicos a salute et pace vestra monstrat extraneos. Unter die ἀδελφοί, welche sonst begrüßt werden (Phil. 4, 21; 1 Kor. 16, 20; Eph. 6, 23), wird Johannes den Diotrefhes nach 2 Joh. 9—11 gerechnet haben, da er nur als ambitiosus handelte, aber nicht in der Lehre von Christi Kommen im Fleische irrig und falsch gewesen zu sein scheint; φίλος aber war er und sein Anhang dem Apostel nicht, wie Cajus und Demetrius. Vergl. Joh. 11, 11; Apostelg. 27, 3. **Grüße die Freunde namentlich.** Κατ' ὄνομα = ὀνομαστί (Joh. 10, 3); Bengel: non secus ac si nomina eorum praescripta essent. Die Grüße, und insbesondere die namentlichen, haben so tiefe Bedeutung und so großen Wert, daß Paulus ein ganzes Kapitel seines Römerbriefs (16, 1—24) damit anfüllt und oft eine Reihe anfügt.

Homiletische Andeutungen.

Starke: Es ist nicht ratsam, der Feder alles anvertrauen; manches läßt sich besser und sicherer mündlich, als schriftlich vorstellen. — Wenn Kinder Gottes sich besuchen und mit freundlichen Gesprächen ergötzen können, das ist nicht eine geringe Wohlthat. — Wir sind in der Gesellschaft der heiligen Männer Gottes, so oft wir ihre Schriften hören, lesen. — Kieger: Gegen einen Diotrefhes thut der Friede Gottes treffliche Dienste (Ps. 31, 21; 138, 7). — Heubner: Wir sehen, wie auch Freundschaftsbriefe durch den Glauben geheiligt werden. Beispiele siehe in Sailer's christlichen Briefen aus allen Jahrhunderten, in Luthers, Tersteegens, John Newtons Briefen. — Kinder des Friedens empfangen den Frieden (Luf. 10, 5. 6).

Besser: Mit Namen grüßt Johannes die Freunde; er trägt sie alle auf dem Herzen und jeden einzelnen insonderheit. Das ist Ältesten-Treue.

¹⁾ B. 15: φίλοι haben Cod. Sinait. B. C. K. L. P. u. a. A. hat ἀδελφοί.

²⁾ ib: Statt φίλους haben wenige unbedeutende ἀδελφούς.

³⁾ Zum Schluß hat L. ἀμύρ. — Die Unterschrift Ἰωάννου γ findet sich bei A. B. Cod. Sinait. Die gewöhnlichen Zusätze finden sich verstreut, nicht ausreichend bezeugt.

