

Einzel motive beschaffen ist. Der Held dieser Geschichten ist meist anonym; plötzlich taucht, wie in einer piemontesischen Fassung⁶⁸⁾, der Name Leander auf und verrät für diesen Einzelfall, der sonst in nichts von anderen sich unterscheidet, die Beeinflussung aus der Antike. Das meiste, auf das wir stoßen, bleibt örtlich und isoliert. Unsterblichkeit hat die Sage gewonnen — oder zurückgewonnen, wie Wilamowitz es ahnte — nur im Volksliede⁶⁹⁾, wie es einst am Hellespont erklang und wie es bis heut fortlebt in Versen voller Süße und Wehmut:

Et wassen twe Königskinner,
de hadden enanner so lef,
de konnen tonanner nich kummen,
dat water was vil to bred.

Breslau-Göttingen

L. Malten

68) Nigra, *Conti popolari del Piemonte* 1888, S. 68 Nr. 7 AB.

69) Das Material zum Volkslied liegt jetzt musterhaft gesammelt und geordnet vor bei John Meier, *Deutsche Volkslieder* I 1935, 197—222, wo auch die außerdeutschen Fassungen berücksichtigt sind. Darnach fällt der älteste Beleg einer Verbindung der „Elsleinmelodie“ mit der Königskinderballade 1540 (215 f.); möglich, daß eine ältere Form des 15. Jahrhunderts verloren gegangen ist. Oben im Text zitiert ist die Münsterländische Form des Liedes, wie sie Annette von Droste notierte.

DER LOGOS HERAKLITS UND DER LOGOS DES JOHANNES

Die Geschichte der Entfaltung des Wortes und Begriffes *λόγος*, mit H. Haecker zu sprechen eines der „Herzworte“ der hellenischen Sprache, sind wir doch wohl imstande, in ihren Grundzügen nachzuzeichnen. Als letzt zu erreichender Sinn ergibt sich aus dem Vergleich der Bedeutungen des Stammes leg im Griechischen und Lateinischen etwa „sammelnde Zusammenfassung“, und im besondern schon früh: solche Zusammenfassung von Buchstaben zu sinnvollem Wort, zusammenhängender Rede. Fast ganz gemieden von der homerischen Poesie, die statt dessen *μῦθος* oder *ἔπος* sagt, mit verschiedener Sinnesnüancierung, nimmt *λόγος* seit Hesiod in der Be-

deutung Wort, Rede, Erzählung seinen Weg auch durch die epische und die andere dichterische Sprache wie durch die der Prosa, so wie es der griechischen Sprache des Lebens bis zum heutigen Tage angehört.

Die große Sinnesvertiefung, die gewaltige Begriffserweiterung liegt bereits vor bei Heraklit. Sie entspricht der Tiefe seines Geistes. Er hat dem Logos Weltbedeutung verliehen. Allein wir können sicher sein, daß bereits die ionische Sprache der vorangehenden Generation oder Generationen, die Sprache früherer ionischer Denker vor allem, Ansätze zu jener Entwicklung bot, sonst enthielte selbst die Schrift des 'Dunklen' nicht eine solche Fülle mannigfaltigster Töne im Klange des λόγος, sonst hätte auch die hellenische Sprache als Ganzes nicht die Kraft gehabt, aus jener Grundbedeutung des Wortes einen so mächtigen, weitverzweigten Baum hervorzutreiben.

Heraklits Schrift ist alter, natürlicher Auffassung entsprechend — und sie hat noch lange Zeit Gültigkeit gehabt¹⁾ — ein λόγος, eine lebendige Rede; daher nennt er sie selbst in seinem Eingangssatz ὅδε ὁ λόγος „die hier vorliegende Rede“; eine spätere Ausgabe oder ein Auszug hat diesen Logos dann in drei Einzillogoi zu sondern unternommen, ohne daß wir uns die Durchführung vorstellen können²⁾.

Jenem Eingangssatz ging, wie mit Sicherheit aus anderen alten Prosaschriften erschlossen³⁾, nur ein Vorwort voraus wie etwa: Ἡράκλειτος Βλόσωνος Ἐφέσιος τάδε λέγει, so daß also dieser Vorspruch mit seinem λέγει und jener erste Satz mit seinem λόγος sich auf einander beziehen. Aber diese „Rede“ Heraklits ist zugleich eine „Lehre“, und, da sie den Weltsinn, das Weltgesetz zu enthüllen sich anschickt, so ist sie inhaltlich gesehen auch zugleich „Sinn“, „Gesetz“, so daß also ὅδε ὁ λόγος in diesem Prooimion meint: „das in dieser vorliegenden Rede offenbarte Weltgesetz“. Darum kann er hier auch „ewig“ genannt werden; denn wir sind der Ansicht, daß das Problem des Aristoteles (Vorsokr. 22 A 4), ob das αἰεὶ dieses Satzes zu den vorangehenden Worten τοῦ λόγου τοῦδ' εἶντος oder zu den folgenden ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, so zu lösen ist: es steht ἀπὸ κοινοῦ, so daß es also gleichsam

1) Beispiele dafür aus philosophischem Schrifttum zusammengestellt im Wortindex zu den Fragm. d. Vorsokr. III 258 f.

2) Vgl. Fragm. d. Vorsokr. 22 A 1 (I 140, 28).

3) Von Diels, dem wir in der Interpretation dieses Einganges ganz folgen. Vgl. auch H. Busse, Rhein. Mus. 75 (1926) 203.

langsamer auszusprechen, gleichsam als Brücke aufzufassen ist, was man im Deutschen vielleicht so nachahmen kann: „Heraklit Blossons Sohn der Ephesier redet also. Für der Rede und Lehre Sinn aber, wie er hier vorliegt für ewig, ewig die Menschen wieder verständnislos sind⁴⁾ . . . Denn wird auch alles nach diesem Sinn, so gleichen sie doch Unerfahrenen . . .“. Und so spricht sich bereits in Heraklits ersten Worten der Grundgedanke seiner Lehre aus: der Weltsinn und die menschliche Vernunft, der Menscheng Geist, der sich in der Sprache offenbart, sind „dasselbe“, beide der gleiche Logos, aber nur Heraklit, nicht die anderen haben das Verständnis dafür.

Natürlich fehlt es auch in Heraklits Sprache nicht am Gebrauch des Wortes *λόγος* in rein menschlichem Sinn: wir hören von „Bias des Teutames Sohn“, von dem es mehr — *πλείων* nicht *μείζων* — *λόγος*, mehr Rede, d. h. also hier Rede über ihn, also im Sinne von Ruf, gibt als von „den übrigen“ (B 39); von *λόγοι* der vielen, die Heraklit selbst hörte und die doch nicht das Wesen der „Weisheit“ erkennen (B 108); vom „Blöden“, der bei jedem *λόγος*, jeder sinnvollen Rede, geradezu „erschrocken ist“ (B 87). Erstaunlicherweise kann jener *λόγος* = Sinn, Gesetz sogar schon bei Heraklit die Bedeutung „Verhältnis, Proportion“ annehmen, wie *εἰς τὸν αὐτὸν λόγον* B 31 zeigt; derselbe Sprachgebrauch schimmert deutlich durch in dem *proportionaliter* von B 67a und dem *κατὰ λόγον ὥρέων* von B 126a, das sicherlich als echt zu gelten hat.

Aber jener Logos-geist des Eingangssatzes, der den Blick für das Weltgesetz öffnet, hat doch das ganze Werk durchzogen; wir erkennen es, wenn wir auch zuweilen nicht fähig sind, das Heraklitische und das Stoische Gut in den späteren Berichten und Zitaten scharf zu scheiden.

4) Br. Snell vertrat in einer Kritik der 'Vorsokratischen Denker' die Ansicht, im Ionischen könne *γίνεσθαι* „sein“ bedeuten; das leugnen wir. Wohl aber kann dadurch das immer wieder neue Sein, immer wieder neue Vorkommen bezeichnet werden. Es versteht sich, daß seine Untersuchung der „Sprache Heraklits“ Hermes 61 (1926) 353 noch heute von besonderem Wert ist. Dagegen können wir U. Hölschers Ausführungen in seinem Hinterzartner Vortrag von 1949 (den er mir im Manuskript zuzusenden die Güte hatte) nur in wenigen Einzelheiten zustimmen. Schon sein Prinzip: „Der Logos ist offenbar ein zentraler Begriff in der Philosophie Heraklits, und so muß man ihm einen ganz bestimmten und eindeutigen Sinn zuerkennen“, können wir nicht gelten lassen. Doch ist eine Auseinandersetzung mit ihm nicht möglich, ehe seine Arbeit abgeschlossen vorliegt.

Das „Ewige“ und nur dieses ist göttlich, so auch der Logos Heraklits. Der göttliche Logos des Weltalls spricht sich aus in jenem unverbrüchlichen Weltgesetz, das sich in Gegensätzen entfaltend, dennoch das eine bleibt; es wird ausdrücklich „der Gott“ genannt (B 67). Niemals hätte Heraklit ja das Wort *πάντα ῥεῖ* aussprechen können, wie man früher annahm, da doch der Logos als solcher ewig feststeht. Wenn der Christ Hippolytos als Heraklits Lehre angibt *τὸ πᾶν . . . λόγον αἰῶνα . . .* (B 50), so ist mit Sicherheit in dieser Gegenüberstellung echt Heraklitischer Gedanke, ja Sprachgebrauch zu erkennen, da ja seine Auffassung des *αἰῶν* als bloßer *παῖς παίζων*, *πεσσεύων* durch denselben Hippolytos bezeugt ist (B 52). Wenn dagegen die doxographische Tradition den Heraklitischen *λόγος* der *εἰμαρμένη* oder *ἀνάγκη* gleichsetzt (A 8), so kann hier nur der Gedanke als ihm gemäß gelten, nicht die Formulierung. Der Logos heißt ferner der allem und allen „gemeinsame“ (B 2), statt seiner kann auch der *νοῦς* der „gemeinsame“ heißen, im Wortspiel, wie wir sagen, *ξὺν νόῳ* = *ξυνῶ*, was aber für Heraklit ernste Gültigkeit besaß (B 114). Der allen Menschen gemeinsame Logos entspricht tatsächlich unserem Denkgesetz. Auf ihn, zugleich das Weltgesetz, muß hinhören, wer das Wahre finden will, nicht aber auf den Einzelmenschen, nicht einmal auf Heraklit selbst (B 50). Bleiben sich die Menschen des allgemeinen Zusammenhanges mit ihm nicht bewußt, so gehen sie irre, sie bleiben in der Sphäre des bloß subjektiven „Meinens“, des Einzelnen statt des Einen (B 2 und 72, 17 und 34). Wie es freilich auch nur möglich sein soll, daß sich die *φρόνησις* der Vielen von dem alles durchwaltenden Logos, mit dem sie doch „am meisten beständig verkehren“ (B 72), absondern kann, bleibt so undeutlich wie im Zeushymnos des Kleantes⁵⁾. Dies gehört zu den Widersprüchen, wie sie jeder Metaphysik „welche“ nicht „als Wissenschaft wird auftreten können“, notwendig in sich trägt.

Da der Logos „ewig“ und auch das Feuer „ewiglebend“ heißt (B 30), so dürfen wir dieses als seine sinnlich wahrnehmbare Form bezeichnen oder wie Clemens es formuliert: „Das Feuer wandelt sich durch den das Weltall verwaltenden Logos und Gott auf dem Wege durch die Luft in das Feuchte . . .“ (B 31). In wie weit des Sextus Bericht über den Logos als

5) Vgl. Verf., Die griechische Philosophie, S. 303.

den göttlichen Weltatem, den der Mensch als Atmender und damit selbst an der Weltvernunft Teilnehmender einzieht, Heraklit selbst folgt, bedarf einer Einzeluntersuchung; daß die darin verwendeten Gleichnisse Heraklitischen Geistes sind, dürfte sicher sein⁶). So ist denn Logos göttlich-kosmisch-menschliches Prinzip schlechthin.

Über das Wesen der Einzelseele sind uns wenigstens jene beiden, über allen Preis erhabenen Sprüche erhalten, von denen der eine lautet: *ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὐξῶν* (B 115), womit das allmähliche Wachsen der Sprache an Umfang und Inhalt, zugleich das Wachsen der Denkfähigkeit, des Geistes im immer mehr reifenden Menschen gemeint sein muß, und dann der andere *ψυχῆς πείρατα ἴων οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει* (B 45), worin Logos schlechthin unübersetzbar bleibt, umfaßt doch das Wort hier „Sprache“, „Geist“, „Sinn“, „Grund“.

Ungefähr gleichzeitig finden wir im geistigen Gegenpol Milets, Elea, zum ersten Male *λόγος* als „Verstand“ im Gegensatz zur Wahrnehmung durch Auge, Ohr und Zunge gebraucht, was Heraklit sicherlich nicht getan hat⁷), denn seine intuitiv vorgehende Erkenntnisweise dringt ja nur hinein in das sinnlich Gegebene und *ὀφθαλμοὶ τῶν ὄτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες* (B 101 a); schlechte Zeugen sind sie nur bei solchen mit „Barbaren-seelen“ (B 107). Dagegen: *κρίναι δὲ λόγῳ πολὺθρην ἔλεγχον* mahnt den Parmenides die Göttin (B 7, 4 ff.). Niemand anders als er ist ja der Vater der „Logik“.

Als wichtige weitere, spätere Bedeutungsnuancen des Wortes seien in Erinnerung gebracht⁸): „Gedanke“, „Begriff“, „Schluß“ (*conclusio*), „Beweis“, „Beweisgang“, „Berechnung“, „Rechenschaft“. Nur in der griechischen Sprache hat sich in „Wort“ das Licht des Geistes in so mannigfachen Brechungen offenbart. Was in *μῦθος* nur Ansatz blieb, vollendete sich in

6) Vgl. A 16 (I 147, 35 ff. mit Anmerkung) und A 20; Verf., *Hermes* 73 (1938) 113.

7) Daß Sextus (A 16) es ihm dennoch zuschreibt, erscheint uns als ein typischer Fall des Hinein-, nicht des Ausdeutens, nämlich vom philosophischen Standpunkt des Berichterstatters aus.

8) Der Wortindex zu den *Fragm. d. Vorsokr.* III 257 ff. und *Liddell-Scotts Lexikon* unter *λόγος* geben zwei verschiedene, sich ergänzende Überblicke über die Bedeutung des Wortes. Für die spätere Zeit s. den vorzüglichen Artikel *λόγος* von Kleinknecht in *Kittels Theolog. Lexikon* zum NT, sowie als Ergänzung W. Bauers *Wörterbuch zum NT*, Sp. 794.

λόγος; denn auch μῦθος hat ja eine Vergeistigung erlebt: schon bei Homer bedeutet es nicht nur „Wort“ und „Rede“, sondern auch „unausgesprochenes Wort“, also „Gedanke“, da Denken dem griechischen Menschen mit Recht ein Sprechen mit sich selbst ist; es kann bei Homer beinahe sogar so viel wie „Grund“ oder „Ursache“ bedeuten⁹⁾. Und wenn μῦθος seit dem Fünften Jahrhundert „erfundene“, „erdichtete“, ja „lügenhafte Geschichte“ ist, so steigt er doch in Platonischer Sprache auch empor bis zu dem Sinne der „symbolhaften Rede“¹⁰⁾.

Doch nicht eine noch so skizzenhafte Darstellung der Geschichte des Wortes λόγος ist hier¹¹⁾ unser Ziel, vielmehr nur der Vergleich des Heraklitischen und des Johanneischen Logos. Wir wenden uns daher an dieser Stelle sogleich zur Erneuerung der Logoslehre Heraklits durch die Stoa, nach unserer Auffassung einem Bindeglied zwischen jener und dieser jüngsten Logoslehre, die beide freilich auch unmittelbar zusammenhängen.

Die Stoa brachte Heraklits Grundgedanken über den Logos wieder: seine Göttlichkeit, Ewigkeit und des Weltgesetzes Einheit mit dem Gesetz des menschlichen Geistes. Aber das Pathos der hellenistischen Epoche ist ein anderes als das jenes vortragischen Zeitalters: jetzt feiert man diesen Logos-Gott Zeus in der enthusiastischen Sprache des Hymnus¹²⁾. Und jetzt fühlt man darin seine zeugende Kraft: als Logos spermatikos verehrt man ihn, dessen Wirkung sich in „keimtragenden Einzelgedanken“ offenbare, feurigen Gedanken mit der Kraft begab, die Materie zu Einzelformen, die Lebewesen zu Menschen zu gestalten — dies eine neue Formulierung, wie man mit Recht gesagt hat, Platonischer und Aristotelischer, mit Dynamis begabter Eidē¹³⁾.

9) Liddel-Scott gibt eine gute Sonderung der Bedeutungen.

10) Vgl. hierzu A. Willi, Versuch einer Grundlegung der Platonischen Mythopoiie S. 9 ff.; K. Reinhardt, Platons Mythen; W. Nestle, Vom Mythos zum Logos S. 9 ff.; P. Friedländer, Platon I 199 ff.; ders., University of California Publications in Philosophy 16 (1949) 225 ff.

11) An anderer Stelle soll der Entwicklungszusammenhang im größeren gezeigt werden.

12) Das Heraklitische im Zeushymnus des Kleantes stellt vorzüglich dar E. Neustadt, Hermes 66 (1931) 387.

13) Vgl. K. Praechter, Überweg-Heinzes Grundriß d. Gesch. d. Philosophie I 420; Verf., Die griech. Philosophie S. 156 f. 221 f. — Die beste Übersicht über λόγος in der älteren Stoa gibt Adlers Index zu Arnims Fragmenta IV 90 ff. Dazu jetzt M. Pohlenz, Die Stoa I 95. 197. 233 mit den Anm.

Und dieser Gedanke selbst war solch ein λόγος σπερματικός. Vom Winde des Geistes getragen, verbreiteten sich die Samenkörner dieser Lehre im Mittelmeergebiet während der folgenden Jahrhunderte. Die Heraklitisch-Stoische Logoslehre wurde die religiös-philosophische Überzeugung vieler und nicht nur griechischer Gebildeter.

Christliche Kommentatoren selbst haben ja Vergils Prophezeiung (Eclog. IV 7), jetzt werde vom Himmel herniedersteigen in einem göttlichen Kinde ein neues Geschlecht, dahin gedeutet, daß damit das Wirken des Logos spermatikos, die Offenbarung Gottes unter den Heiden ahnend bezeichnet werde. — Die jüdische Philosophenschule Alexandreias des 1. Jahrh. n. Chr., uns repräsentiert durch die Lehre Philons, verbindet nach der heutigen Auffassung ältere jüdische Theorie von der Gestalt der „Weisheit Gottes“ mit dem Stoischen Logosgedanken. Auch Philons Logos ist „am ältesten und am meisten Erzeuger von allem, was geworden ist“, nicht „der Gott“, aber Gottes einziges Werkzeug, ja „Sohn“ und „Hirt des Weltalls“ und insofern göttlich, der transzendenten Gottheit gestaltende Kräfte in Eins zusammenfassend. — Dem christlichen Apologeten Iustinus aus Palästina, der im 2. Jahrh. n. Chr. Platonische und Stoische Philosophie in griechischen Landen studiert hat, ist zwar das Christentum die wahre Philosophie und Christus, der „Erstgeborene Gottes“, der Logos, aber „an diesem Logos hat das ganze Geschlecht der Menschen Anteil erhalten“ und „eingeboren ist dem ganzen Menschengeschlecht der Same des Logos“ (Apol. I 46. II 8). Und so sind ihm Sokrates und Heraklit, die er namentlich nennt, eigentlich seine Brüder im Geiste: „Sie haben mit dem Logos zusammengelebt“, sagt er von ihnen (I 46).

Zeitlich zwischen Philon und Iustinus steht Iohannes, der Verfasser des Vierten Evangeliums. Doch seine genaue Zeit, seine Heimat, die Herkunft seiner Logoslehre sind heute so umstritten wie je. Wir versuchen, einen Beitrag zur Lösung dieses Problems zu geben.

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, echoartige Antwort auf den Septuagintabeginn: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Wer das Leben Iesu unter diesen Gedanken stellte, wollte seinem Werk zum Unterschied gewiß von manchen anderen ähnlichen christlichen Erzählungen den Glanz hellenischer Philosophie zuteil werden lassen, mag dieses Werk noch so unvollkommen, vielspältig und widerspruchsvoll geworden

sein und mag der philosophische Gedanke darin auch selten — (wie aber) hell im Nachtgespräch von Iesu und Nikodemos! — aufleuchten. Jedem, der Griechisch sprach, öffnete sich mit jenem Eingangswort das Tor in die Lehre vom Logos als dem Geist, wie er sich zunächst in der griechischen Sprache, weiter aber in der ganzen Erscheinungswelt offenbart.

Die einzig bestehende Tradition läßt diesen Iohannes, den man ohne rechten Grund mit einem „Johannes dem Presbyter“ gleichsetzt, in Ephesos (eine zeitlang) leben und sterben. Um 500 n. Chr. war der Glaube, er liege dort begraben, so fest, daß Kaiser Iustinian „über seinem Grabe“ — auf der Stätte der ältesten Ansiedlung dort — die mächtige, weithin berühmte Kirche errichten ließ, die in ihren, eine Gesamtrekonstruktion gestattenden Fundamenten und ihrem Ziegelmauerwerk noch heute von der hohen Bedeutung des Heiligtums spricht. Wie alt jene Tradition ist, kann man nicht feststellen; wer aber die Zähigkeit der Überlieferung im Orient kennt, wird geneigt sein, ihr kein geringes Alter zuzuschreiben. Hat aber jener Iohannes auch nur eine zeitlang in Ephesos gelebt, so versteht es sich von selbst, daß er die Schrift des berühmtesten seiner Mitbürger Heraklit gelesen hat, dessen Statue in Ephesos stand, dessen Bild nach dieser Statue die Stadt in römischer Zeit auf ihre Münzen setzte¹⁴⁾. Daß später auch der Apologet Iustinus seine neue, aber auf das Alte aufbauende Philosophie gerade in Ephesos vortrug, ist bezeugt (Eusebios, Kirchengesch. IV 18). Aber auch wenn jener Iohannes nicht Ephesier war — ist es vorstellbar, daß ein griechisch denkender und schreibender gebildeter Mann des so gebildeten 1./2. Jahrhunderts n. Chr., der eine neue Verkündigung des Logos bringt, die berühmteste griechische Logoslehre nicht kennt? Wir bestreiten es. Dies war ja auch ungefähr die Epoche, da man in manchen christlichen Schulen nicht nur Iesu Bildnis, sondern auch das des Pythagoras, Platon oder Aristoteles bekränzte, die gleiche, da der Stoiker Epiktet als Christ gelten konnte, so nahe kamen gewisse seiner Lehren den christlichen.

Und wenn wir nun das Prooimion des Iohannes mit dem Heraklitischen vergleichen, so wird offenbar, daß es zu verstehen ist als eine christliche Logoslehre, welche die des großen Heiden bewußt nachbildend zugleich ehrt und bekämpft; denn ihr Gedankengang ist parallel¹⁵⁾.

14) Vgl. H. Diels, Fragm. d. Vorsokr. I 144.

15) Zuerst hat E. Norden, Antike Kunstprosa S. 473 auf diese deut-

Beidemale erklingt unmittelbar zu Beginn das Themawort „Logos“ und wird dann refrainartig verstärkend wiederholt, bei Heraklit einmal im nächsten Satz, bei Iohannes zweimal im selben Satz ganz kurz hinter einander, also daß mit einem feierlichen Trikolon das Ganze anhebt. Beidemale ist der erste Gedanke: der Logos ist seit Ewigkeit, „immer“ sagt Heraklit, „am Anfang“ Iohannes nach der Genesis. Beidemale vernehmen wir den Gedanken: alles geschieht oder geschah gemäß diesem Logos oder durch diesen Logos, mit beinahe wörtlichem Gleichklang, *γινομένων πάντων κατὰ τὸν λόγον* Heraklit, *πάντα δι' αὐτοῦ* (sc. τοῦ λόγου) *ἐγένετο* Iohannes. Beidemale hören wir als Gegensatzgedanken: trotzdem haben die Menschen kein Verständnis dafür, bei Heraklit in dieser Form sogleich im ersten Satz ausgesprochen „die Menschen sind immer wieder verständnislos“, bei Iohannes auf dem Umweg, daß das Leben des Logos gleich Licht sei, aber die Dunkelheit es nicht begriffen habe. Beide aber — und dies ist besonders erstaunlich — wiederholen sogar diesen Gegensatzgedanken noch einmal: „sie gleichen Unerfahrenen“ sagt Heraklit, „die Welt wurde durch ihn (den Logos), und die Welt erkannte ihn nicht“ sagt Iohannes, nachdem er in den Heraklitischen Gedankengang jene so merkwürdige Erwähnung Iohannes des Täufers (v. 6—8) eingeschoben und den Anschluß an Heraklit wieder gewonnen hat. Aber auch die Ineinssetzung von Logos und Licht ist ja Heraklitisch: nicht nur das „ewig lebendige Feuer“, sondern auch das „nie untergehende“ Licht (B 16), der „Blitzstrahl“ (B 64) ist ihm Symbol, Anschauungsform des Logos, wie aber auch umgekehrt Matthias Claudius¹⁶⁾ sagen konnte: „In Sanct Iohanne ist so etwas Wunderbares, Dämmerung und Nacht und durch sie hin der schnelle zündende Blitz“ und wie der Heilige Geist als „Zungen wie von Feuer“ erscheint (Apostgesch. c. 2). — „Und Gott war der Logos“, sagt Iohannes, das Prädikatsnomen ausrufartig voranstellend, aber eben diese Göttlichkeit offenbarte ja in seiner Schrift auch Heraklit: daß *λόγος* und *θεός* bei ihm dasselbe sei, ist Clemens selbstverständlich (B 31), wie *πῦρ* und *θεός* der doxographischen Tradition (A 8). „Das Eine, das allein Weise, will

liche Beziehung hingewiesen; abgeschwächt von demselben, Agnostos Theos S. 348. Wir hier versuchen aber eine schärfere Bestimmung. B. Geyer, Überweg-Heinzes Grundriß d. Gesch. d. Philosophie II 9, dessen Auffassung wir im ganzen folgen, verflüchtigt Nordens Entdeckung.

16) Der „Wandsbecker Bote“ in der Ausgabe Gotha 1907 S. 17.

nicht und will doch genannt werden mit des Zeus Namen“ (B 32), ist der Logos, der, wenn man ihm überhaupt einen Namen geben darf, dann nur den des höchsten Gottes. Und dieses Logos-Gottes Wirkung konnte von Heraklit sehr verschiedenartig gefaßt werden: in der Natur, im Menschenleben als Ganzem wirkt er sich aus in den allgemeinen, sich ergänzenden Gegensätzen: *ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρως, πόλεμος εἰρήνη, κῆρος λιμός* (B 67), aber im Geschick des Einzelnen wird seine Macht fast persönlich empfunden *πᾶν ἔρπετον πληγῇ νέμεται* (B 11), also wie das Tier der Herde von seinem Hirten, so das Lebewesen von Gott¹⁷⁾; das hat dann Kleantes weiter ausgeführt, wenn er vom „Blitzstrahl“ in den Händen Gottes sagt v. 7: *τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγῇ φύσεως πάντ' ἐρρίγασιν.*

Aber wir besitzen ja sogar Zeugnisse, daß die philosophisch gebildeten Christen der ersten Jahrhunderte¹⁸⁾ selbst Johannes mit Heraklit verglichen haben. So hat Iustinus in dem oben S. 87 zitierten Wort getan. Wenn aber Hippolytos, dem wir so viele wertvolle Heraklitsprüche verdanken, sagt (Refut. IX 9), zu den sich ergänzenden Gegensätzen, welche das All (*τὸ πᾶν*) darstellen, gehöre nicht nur *λόγος αἰών*, sondern auch *πατήρ υἱός*, so kann er das nur deshalb in den Heraklit hineinschauen, weil das Iohannesevangelium die Einheit von Vater und Sohn so sehr betont, bis hin zu dem programmatisch-philosophischem Wort *ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἐσμεν* (10, 30). *Πάντα ἓν* hatte Heraklit gelehrt, in demselben Spruch, den Hippolytos zitiert (B 50).

Es muß eine Stunde hoher Feierlichkeit gewesen sein, als Johannes zu Beginn seines Werkes diesem Gott des althellenischen Philosophen den seinen, so ganz andersgearteten entgegenstellte: den Logos — Iesus Christos, als den von Ewigkeit her seienden, „einzigerzeugten“ Gott, den „Gedanken“ des Vatergottes — denn so, durch „Geist“ oder noch besser „Gedanken“ müssen wir, wenn überhaupt, hier logos wiedergeben, da er ja „bei Gott“ war und da er dann „Fleisch wurde“ in menschlicher Gestalt. Jenen Geist der Feierlichkeit spüren

17) Wir folgen also in dem Streit zwischen Wilamowitz und Diels um die Auslegung des Satzes (vgl. B 11 Anmerkung) durchaus Diels; allein das Zeugnis des Kleantes könnte genügen.

18) Weitere Zeugnisse hierfür bei Ed. Norden, Antike Kunstprosa S. 473 Anm. 1.

wir wehen in diesem Prooimion. Sie wird erzielt gerade durch die Schlichtheit und Kürze der Sätze, die ständig den Grundgedanken durch Wortwiederholung eindrücklich betonen, und durch wohlbedachte, symmetrische Satzgliederung. Es ist ein Hymnos. Heraklit hatte anders gesprochen, in dunklen, langsam sich windenden, seiner Weltanschauung entsprechend oft „das Eine“ auseinanderlegenden, den Rhythmus des Weltgeschehens klanglich nachbildenden Sätzen und Satzteilen, doch auch er mit feierlichem Ernst.

Nur der Prolog des Johannes bringt die These vom Logos; er beweist uns seine Behauptung nicht, „daß alles durch ihn entstanden ist“. Heraklits Werk dagegen hatte dies dargestellt. In ihm war der Logos der zentrale Gedanke, und das Wort tauchte in ihm gewiß immer wieder auf. Im Evangelium ist er nur ein dem Ganzen vorausgeschicktes Hymnosmotiv. Aber verliert er dadurch an Würde und Gewicht? Kann nicht auch für die „Frohe Botschaft“ das Wort gelten: ἀρχομένου δ' ἔργου πρόσωπον χρῆθ' ἔμεν τηλαυγές? Prooimien kommt ja überhaupt für die Tradition eine besondere Bedeutung zu: Σοῦ γὰρ καὶ γένος ἔσμεν wandert aus dem Prooimion des Kleantes hymnos in das der Aratischen 'Phainomena', und so gelangt es wie zu Aristobul (Euseb. Pr. ev. XIII 12, 6) so auch in die Areopagrede als ein Wort „einiger der Dichter bei euch“ (Apostelgesch. 17, 28).

Daß derjenige, der diesen Prolog niederschrieb — nach unserer Auffassung niemand anders als der Evangelist Johannes selbst — nicht etwa eine „Mittelquelle“ benutzte, sondern daß das Original, Heraklit, ihm vorschwebte, ihm gegenwärtig war, erscheint nach unserer Darstellung als notwendig. Und auch nicht irgendwelche allgemeinere „Formelsprache“ — wie man gesagt hat — liegt hier vor, sondern Verwandtschaft zweier für die Geistesgeschichte so bedeutsamer Dokumente. Aber wir müssen uns auch klar machen, daß, wer als späterer, griechisch Schreibender Heraklit umdeutete, zugleich die weit verbreitete Stoische Lehre bekämpfend ehrte. Auch in ihr war ja der Logos Gott, ein neuer Zeus. „Der Logos, der Gott“ — „feuriges Pneuma“ — „dieser Gott, ewig seiend, schafft überall hin durch die Materie alles Einzelne“ — „Zeus ist der das Ganze durchwaltende Logos und die Seele (Psyche) des Alls“, so lehren die ältesten großen Stoiker (Stoicorum veterum fragmenta II 300 ff.); nur die Menschenkinder sind Gotteskinder, frohlockt Kleantes (v. 4 f.); Gott regiert den Logos, der die

Natur durchwaltet, in Sternenlicht lebendig flackert und erst recht eigentlich die göttlich-königliche Macht begründet (v. 12. 14); die Gebetsworte aber, die er an diesen „Vater“ richtet, er möge die zum Bösen, dem Übel führende Verblendung von der Seele der Menschen wegscheuchen (v. 33 ff.), könnte ein Christ ähnlich beten. Der Stoische Pantheismus und der Stoische Glaube an eine persönlich gedachte Gottheit, logisch sich widersprechend, können dennoch neben einander in derselben Seele bestehen, und sie haben so bestanden. Der Philonische Logos ist bald Eigenschaft Gottes, bald Person. Auch für Mark Aurel ist Gott reiner Logos und doch zugleich „durchaus eine Person, ganz gleich, wie sich das mit der Strenge des Systems verträgt“, sagt mit Recht Wilamowitz (Griech. Lesebuch I, 2 S. 310), der für solche Widersprüchlichkeit das richtige Verständnis besaß. „Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfindig machen.“ Wenn aber Johannes niederschreibt: *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, wer will da den Zusammenhang leugnen mit der Stoischen Lehre vom Logos, der das Sperma in sich enthält, also zeugt und Form schafft? „Kinder Gottes“, „Menschen, die von Gott gezeugt werden“ nennt Johannes die Gläubigen.

Wenn wir aber hier mit solcher Entschiedenheit den Zusammenhang der Prologgedanken mit griechischer Philosophie betonen, so sind wir uns dennoch darüber klar, daß wir damit nur eine Komponente in diesem komplizierten Gebilde aus der Zeit des religiösen Synkretismus bezeichnet haben. Tiefdringende und weitausschauende neue Forschung hat Beziehungen zwischen seinem Gedankengut und dem orientalischer Spekulation — um diesen möglichst allgemeinen Ausdruck zu wählen — klargelegt. In der Tat, wenn wir auch nur wägen, mit welcher Gefühlswärme Licht hier gleich Leben, Finsternis gleich unserer toten Welt gesetzt wird, so wirkt diese auch der Orphisch-Pythagoreischen Lehre eigene Vorstellung¹⁹⁾ hier wie ein gnostisches Neubekenntnis. Und auch Gedanken wie der, daß der Kosmos vor allem als die Menschenwelt verstanden wird, daß der Logos „in sein Eigentum kam“, er „unter uns zeltete“, wir „seine Herrlichkeit schauten“, erweisen sich so gleich als nichthellenischen Ursprungs. Der Verfasser gleitet sozusagen über von seinem großen Vorbild zu jüngeren, andersgearteten. Freilich wird hier auch manches konvergieren. So

19) Vgl. jetzt Verf., Empedokles S. 17. 28 ff.

hat sicherlich Zarathustras Zweiteilung der Welt, durch Pythagoras ins Hellenische übertragen²⁰⁾, sowohl von Griechenland her die spätere Mystik beeinflusst, wie auch damals von Osten her ein neuer ähnlicher Gedankenstrom in den Geist dieser Mittelmeerwelt einmündete. — Jedoch zu selbständigem Urteil auf diesem außerhellenischen Gebiete unfähig, müssen wir uns begnügen, lediglich das griechische Element im Iohannesprolog herauszuheben, müssen aber auch betonen, daß, wenn man dieses übersieht, nach unserer Ansicht das eigentliche Wesen dieses Hymnos nimmermehr erfaßt wird.

Wenn es an dieser Stelle notwendig ist, zu den bereits vorliegenden Erklärungen des Iohannesprologs Stellung zu nehmen, so können wir, da deren Zahl Legion ist, nur die uns wichtigst scheinenden neuesten auswählen.

R. Bultmann, der heute beste Kenner des Johannesevangeliums, vertritt in seinem Kommentar (1941) einen dem unsern ganz entgegengesetzten Standpunkt. Wir lesen dort²¹⁾: „Nicht in Frage kommt die griechisch-philosophische Tradition, in der der λόγος als kosmisch-göttliche Potenz zum erstenmal bei Heraklit begegnet und dann in der Stoa zu seiner geschichtlich bedeutungsvollsten Rolle gelangte. Der λόγος ist hier keine mythologische Gestalt, sondern er ist die Gesetzmäßigkeit des Geschehens im κόσμος, der κοινὸς νόμος τῆς φύσεως, der zugleich die dem κόσμος immanente τὸνικὴ δύναμις ist, die ihn einheitgebend durchwaltet. Als λόγος ὁρθός ist diese Weltgesetzlichkeit zugleich das Gesetz, das das Denken und Handeln des Individuums leitet, dessen individueller λόγος mit dem Weltlogos identisch ist. Mit diesem immanenten Weltgesetz hat der Λόγος des Iohannes-Prologs nur das gemein, daß beide grundlegende Bedeutung für die Welt haben; da aber die Welt hier und dort völlig verschieden verstanden ist und demzufolge auch das Verhältnis des Logos zur Welt — hier Transzendenz, dort Immanenz —, so bleibt nur die Gleichheit des Namens, die doch nur eine scheinbare ist, da λόγος in der Stoa Begriffswort und nicht Name ist.“

20) Vgl. Verf., Griech. Philosophie S. 37.

21) Ich verdanke diesen Text der persönlichen Freundlichkeit R. Bultmanns, da mir sein Kommentar als Ganzes zurzeit nicht zugänglich ist. Seine jüngste Äußerung auch zum Johannesevangelium: Zur Geschichte d. Lichtsymbolik, Philologus 97 (1948) 24 ff.

Dem stellen wir nun unsere oben gegebene Interpretation gegenüber und fügen hier nur folgendes Prinzipielle hinzu. Es wird, wie uns scheint, ganz übersehen die schon bei Heraklit lebendige, von der Stoa aber aufs Kraftvollste ausgedrückte Vorstellung, daß der Logos selbst Gott ist oder Gottes Objekt oder Werkzeug, das aber seine Macht erst zur höchsten, allgemeinsten macht (die Vorstellungen wechseln), und daß er keineswegs nur etwas Sachliches ist, „die Weltgesetzlichkeit“ und „zugleich das Gesetz, das das Denken und Handeln des Individuums leitet“. Die Bedeutung des Kleantes-Hymnos kann ja gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Die von Bultmann vorgenommene Unterscheidung zwischen Logos als „Begriffswort“ (in der Stoa) und als „Name“ (bei Johannes) scheint uns eine Konstruktion, die dem lebendigen Geiste nicht gerecht wird. Auch der Stoiker nennt ja den Logos Zeus (Chryssippos Fr. 1076 Arn.). Überhaupt ist zu sagen, daß die heutige theologische Forschung bei der richtigen Betonung des Unterschiedes zwischen der älteren griechischen, der Philonischen und der Johanneischen Logosvorstellung oft ihre dennoch bestehende Zusammengehörigkeit übersieht, die allein schon durch den Begriff Logos gegeben ist, was wahrlich nichts Geringes ist. Man muß das nachzudenken suchen, was der empfand, der dieses griechische Wort als philosophisch-religiösen Begriff niederschrieb oder hörte, ein Wort, welches ein hohes Erbe griechischen Geistes in sich vereinte.

Noch etwas anderes ist zu bedenken. Seit dem 5. Jahrh. v. Chr., seit Theagenes (Vorsokr. c. 8, 2), tritt in Griechenland der Gedanke auf, Logos sei ein Gottessohn, nämlich Ἑρμῆς, gefaßt als ἑρμηνεύς, ἑρμηνευτής (Hygin. Fab. 148). Und nicht nur Augustus konnte für Horaz (carm. I 2) gerade in der Gestalt des Mercurius als Retter der Welt erscheinen, sondern sogar Paulus wurde ja von den Einwohnern Lystras als Hermes verehrt, ἐπειδὴ αὐτὸς ἦν ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου (Apostelg. XIV 9 ff.)²²). Auch gegen solche, damals offenbar weitverbreitete volkstümliche Vergöttlichung des Logos wendet sich Johannes mit seiner neuen Lehre, niemand anders als Iesus sei der Logos. Er hatte nach verschiedenen Seiten zu kämpfen, um so nachdrücklicher sind seine Worte. Andere Epochen wie-

22) Vgl. K. Rupprecht in seinem lehrreichen Aufsatz „Gott auf Erden“, Würzburger Jahrb. I (1946) 71 ff. Die weiteren Zeugnisse für solche Logosverehrung bei Leisegang P. W. XIII, 1 Sp. 1063.

derum kamen, da Hermes (Trismegistos) sogar als der Höchste verehrt wurde.

Die These H. H. Schaeders in seiner Untersuchung 'Iranische Lehren' in Reitzenstein-Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus²³), ist mit unserer Interpretation nicht zu vereinen. Denn er bemüht sich zu zeigen, daß der Iohannesprolog nichts sei als „die christianisierende Bearbeitung eines gnostischen Hymnus“ in aramäischer Sprache (wobei der Bearbeiter das Aramäische freilich hie und da mißverstanden habe!). In der von ihm (S. 340) gegebenen Rekonstruktion jener „aramäischen Urform“ ist der bei Heraklit und Johannes übereinstimmende Gedankengang zerrissen und damit der Krone ihr Edelstein geraubt.

Wenn nach der uns als letzten bekannt gewordenen Ansicht über den Logosbegriff bei Iohannes, der Santayanes in „The Idea of Christ in the Gospels' (p. 30)²⁴), ἐν ἀρχῇ nicht zeitlich, sondern als „prinzipiell“ aufzufassen sein soll, also λόγος eigentliches Ordnungsprinzip bedeuten soll, so ist dies zu eng; weil er seit Ewigkeit besteht, ist er folglich auch ein Prinzipielles. Wie erklären sich sonst die Vergangenheitstempora im ersten Satz, wie die zwei verschiedenen zeitlichen Phasen: das Sein bei Gott und die Fleischwerdung?

So wie wir auf viele Einzelfragen der Interpretation in dem Prolog nicht einzugehen haben, so liegt auch das schwere Problem des Verhältnisses Christi zum Täufer Iohannes und der Stellung des Evangelisten dazu außerhalb unseres Gesichtskreises.

Und nun bitten wir unsere Gegner um vorurteilsfreie Beurteilung unserer These.

Istanbul

Walther Kranz

23) Studien der Bibliothek Warburg VII (1926) 306 ff.

24) Vgl. Leo Spitzer, Essays in Historical Semantics (1948) S. 162. — Th. Ballauffs Auffassung vom Logos Heraklits ist mir bisher nur aus kurzem Referat bekannt; Diskussion ist erst auf Grund der bevorstehenden Buchpublikation möglich.