

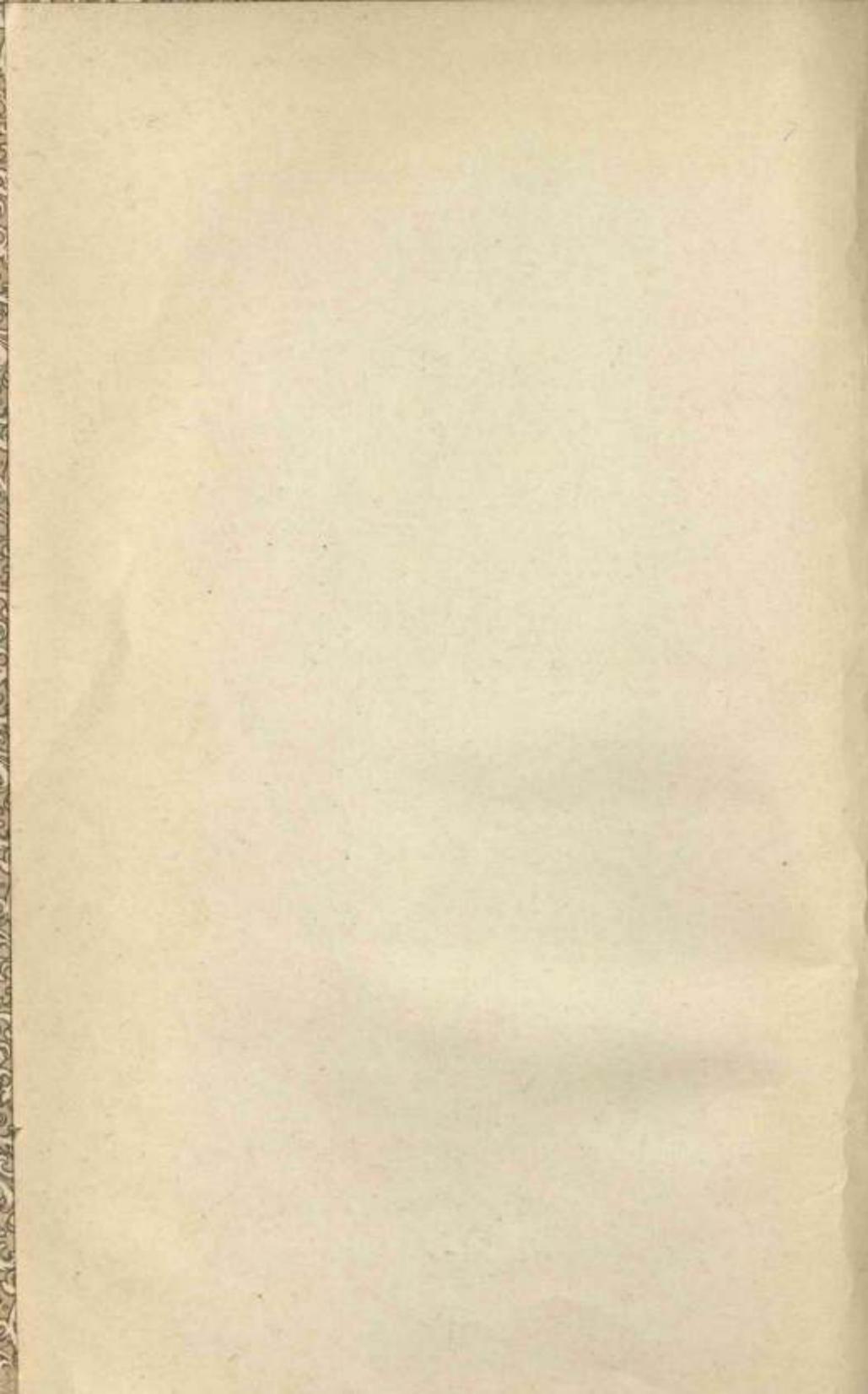
WARBURG INSTITUTE

FHI 100

UNIVERSITY OF LONDON
WARBURG INSTITUTE







16/1049

f
h
i
100

DIE

ESCHATOLOGISCHEN AUSSAGEN JESU

IN DEN

SYNOPTISCHEN EVANGELIEN.

VON

D. ERICH HAUPT.

*ὁ θεὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὐκ ἤκουσεν
καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἐτίθει, ἡτοι-
μασάν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπᾶσαι αὐτόν.*

1. Kor. 2.9.



BERLIN,

VERLAG VON REUTHER & REICHARD.

1895.

Alle Rechte, auch das der Übersetzung, vorbehalten.



Vorwort.

Die folgenden Bogen sind zuerst als Teil der „Festschriften der vier Fakultäten“ veröffentlicht, welche die Universität Halle ihren Ehrengästen bei ihrem Jubiläum übergeben hat. Sie erscheinen nun hier für weitere Kreise, in Einzelheiten verbessert und besonders gegen den Schluss hin erweitert.

Schon vor fast einem Jahrzehnt habe ich in der Rezension von Beyschlags „Leben Jesu“ eine Behandlung des jetzt gewählten Themas in Aussicht gestellt, dieselbe aber immer wieder hinausgeschoben, weil mir in einzelnen Punkten meine Resultate noch nicht das erforderliche Maf von Sicherheit und Abrundung zu haben schienen. Die Schwierigkeit der hier vorliegenden Probleme ist so groß, daß die Arbeit daran wohl für Jeden eine Schule in der Bescheidenheit wird. Aber die Erkenntnis, daß im besten Fall nur ein Schritt zur richtigen Lösung der Probleme geschehen ist und auch beim etwaigen Fortschritt es nicht ohne mannigfachen Irrtum abgegangen sein wird, hindert nicht, daß ich zur Richtigkeit der grundlegenden und das Ganze beherrschenden Anschauungen volles Vertrauen habe. Und jedenfalls hoffe ich das Zeugnis ehrlicher Arbeit zu bekommen; denn man wird leicht sehen, wie manches Mal ich das Ganze hätte noch einheitlicher und vielleicht kaptivierender darstellen können, wenn es mir nicht darauf angekommen wäre, auch die Gegeninstanzen in vollem Maf zu ihrem Recht kommen zu lassen.

Die Veranlassung, gerade jetzt mit dieser Arbeit hervorzutreten, lag zunächst in der Hoffnung, die neuerdings in den Vordergrund getretene Frage nach Maf und Art der Abhängigkeit Jesu von den Zeitvorstellungen des damaligen Judentums gerade durch genauere Erörterung seiner eschatologischen Aussagen ihrer Lösung näher zu bringen. Denn gerade hier lässt sich m. E. der Beweis führen, daß sein Anschluß an die überlieferten

Formen formell überaus grofs ist, aber so, dafs er materiell dieselben umbildet, mit neuem Inhalt erfüllt. Nicht aus dem zeitgenössischen Judentum, sondern aus dem Selbstbewusstsein Jesu mufs der Begriffsinhalt der von ihm gebrauchten Ausdrücke bestimmt werden. Das habe ich schon durch das gewählte Motto andeuten wollen: schliesslich auf kanonische Wurzel sich zurückführend, dann wahrscheinlich durch die jüdische Apokalyptik ausgestaltet, ist diess Wort von Paulus formell übernommen und ihm ein Inhalt gegeben, der weit über den Inhalt dessen hinausgeht, was einst Jesaias und der Mann, der auf seinen Schultern stand, mit den gleichen Worten hatten ausdrücken wollen.

Aber natürlich sind die eschatologischen Aussagen Jesu auch abgesehen von dem Beitrag, den sie zur Lösung der eben erwähnten Frage geben, schon an sich von der höchsten Bedeutung für die richtige Erkenntnis seiner religiösen Gesamtanschauung und seines Selbstbewusstseins. Es würde mir als ein grosser Gewinn erscheinen, wenn gegenüber der exegetischen Zuchtlosigkeit, welche auf dem Gebiet der Eschatologie ihre Hexensabbate feiert, und gegenüber dem Mißtrauen, mit welchem andererseits viele diesen Worten Jesu gegenüberstehen, die Erkenntnis sich Bahn bräche, wie einfach, grofsartig und mit seinem gesamten religiösen Bewusstsein einheitlich verbunden die eschatologischen Anschauungen des Herrn gewesen sind.

Es wäre mir daher eine Freude, wenn meine Arbeit auch im weiteren Kreise theologisch Gebildeter Beachtung fände. Ich weifs wohl, dafs ich die Erfüllung dieses Wunsches mir selbst erschwert habe. Der Inhalt des ersten Abschnitts, die kritische Analyse der eschatologischen Reden Jesu, ist für solche, die an dergleichen Studien nicht gewöhnt sind, eine schwere Arbeit. Gar Manchem wird schon der Gedanke einer solchen „kritischen“ Analyse höchst unsympathisch sein, indem er als Resultat einer solchen Arbeit sich nur eine Herabminderung des Wertes unserer Evangelien denken kann. Nun kann ich zwar die Lektüre dieses Abschnitts keinem Leser ersparen, da meine Resultate sonst in der Luft schweben bleiben; vielleicht aber hat jener Freund recht, welcher mir riet, der eben geschilderten Klasse von Lesern zu empfehlen, mit der Lektüre des zweiten Abschnittes anzufangen: allmählich würden sie dann von selbst die Bedeutung der im ersten Abschnitt behandelten Fragen merken und sich in den Inhalt leichter finden. Ob der Rat gut ist, weifs ich

nicht zu beurteilen, wenigstens habe ich ihn nicht verschweigen wollen.

Möchte es mir gelungen sein, an diesem Beispiel zu zeigen, daß die Kritik nicht nur negative und auflösende Resultate hervorbringen kann, sondern auch ein Mittel ist, um den Jesus der Geschichte in immer helleres und, was damit zusammenfällt, immer herrlicheres Licht zu stellen. Das wahrhaft geschichtliche Bild des Herrn ist nicht nur dasselbe, welches unser Glaube erfafst, sondern ist das Mittel, solchen Glauben zu erwecken.

Halle, Oktober 1894.

Inhalt.

Einleitung.

	Seite
1. Die Wichtigkeit der eschatologischen Aussagen Jesu für die Forschung gerade in der Gegenwart	1
2. Das religiöse Gesamtbewußtsein Jesu als der Maßstab für die Beurteilung der einzelnen eschatologischen Aussagen in den Evangelien	3
3. Die kritische Analyse der eschatologischen Reden als Vorbedingung für das richtige Verständniß ihres Inhalts	4

Erster Abschnitt.

Zur Analyse der eschatologischen Reden Jesu	9
1. Mt. 19.27—30, Mc. 10.28—31, Lc. 18.28—30	9
2. Mc. 8.28—9.1, Mt. 16.27—28, Lc. 9.26—27	10
3. Lc. 17.20—18.8	12
4. Mc. 13, Mt. 24—25, Lc. 21	21

Zweiter Abschnitt.

Die allgemeinen Normen für die Beurteilung der eschatologischen Worte Jesu	46
1. Die formalen Berührungen mit der jüdischen Apokalyptik kein Beweis für literarische Abhängigkeit	46
2. Das Verhältnis Jesu zur religiösen Tradition durchgängig formaler Anschluß bei materialer Vertiefung der Begriffe	49
3. Die durchgängige Bildlichkeit der Reden Jesu	57

Dritter Abschnitt.

Der Inhalt der Zukunftsreden Jesu	63
I. Das vollendete Gottesreich	63
1. Die jüdische Vorstellung des Gottesreiches nicht der Maßstab für den Gedanken Jesu (Schneidermann)	63
2. Das Gottesreich für Jesus sowohl schon gegenwärtig als noch zukünftig	66
3. Die Lösung des scheinbaren Widerspruches	77
4. Ewiges Leben als Grundgut des Gottesreiches	82
5. Die Auferstehung als Konsequenz aus dem Begriff des ewigen Lebens	88
6. Keine Aussagen über die Lebensformen im vollendeten Gottesreich	92
7. Die Analogie zwischen den Aussagen über die Seligen und denen über die Unseligen	96
8. Unterschiede im vollendeten Gottesreich	98
9. Ergebnis	101

	Seite
II. Der Vollender des Gottesreiches	102
1. Der Anfangspunkt der Königsherrschaft Jesu	102
2. Jesus hat von vornherein mit einer Zwischenzeit zwischen seinem irdischen Leben und der durch ihn erfolgenden Vollendung des Gottesreiches gerechnet	107
3. Der Begriff des „Kommens“ Jesu	115
4. Sein Kommen niemals kombiniert mit der jüdischen Katastrophe	121
5. Keine Vorzeichen seines Kommens	123
6. Keine Aussagen über die Zeit seines Kommens	137
7. Das Verhältnis seines Kommens zum Gericht	148

Vierter Abschnitt.

Das Resultat	155
1. Nicht Wahrsagung sondern Weissagung	155
2. Der Gegensatz Jesu zu aller Apokalyptik	157
3. Die Authentie der eschatologischen Aussagen Jesu in den Synoptikern	159
4. Ihr Verhältnis zum vierten Evangelium und zur Apokalypse	160
5. Die Normativität der Stellung Jesu zu den eschatologischen Fragen	162

1. Die Schwierigkeiten der eschatologischen Reden Jesu in den synoptischen Evangelien sind zu allen Zeiten empfunden worden. Ob er seine Parusie nah oder fern geglaubt; ob er zwischen der Zerstörung Jerusalems und dem Weltende unterschieden oder beides zusammengeschaut habe; ferner ob wir seine Reden noch in authentischer Form besitzen, oder sie durch die Tradition, bezw. durch Mißverständnis seiner Jünger und durch die Anschauungen des apostolischen Zeitalters wesentlich alteriert sind: das alles ist immer aufs neue behandelt worden. Aber bei dem allen galt dieses Lehrstück doch nur als ein einzelner Punkt in der Gesamtlehre Jesu, noch dazu ein solcher, welcher verhältnismäßig untergeordneten Wert habe. Mag Jesus die Zukunft deutlicher oder undeutlicher, richtiger oder unrichtiger erkannt haben, mögen die ihm beigelegten Worte genau oder schief aufgeführt und berichtet sein, für die Gesamtauffassung seiner Person und Lehre schien es relativ gleichgültig zu sein; seine Aussagen über sein Verhältnis zum Vater, das Wesen seines Reiches, sein Verhältnis zum mosaischen Gesetz, seine Lehre über das Wesen der Frömmigkeit und Sittlichkeit in seinem Reich schienen davon unabhängig zu sein und die Fragen über seine Eschatologie und deren Beantwortung dagegen zurückzutreten.

Aber mehr und mehr macht sich die Erkenntnis geltend, daß die Eschatologie Jesu für die Frage nach dem Selbstbewußtsein des Herrn und für die Gesamtauffassung seiner Lehre geradezu entscheidende Bedeutung hat. Denn wenn in ersterer Hinsicht Jesus sich als den persönlichen Vollender des Gottesreiches, als den Weltenrichter, als den Fürsten der himmlischen Heerschaaren bezeichnet hat, so ist damit ein Selbstbewußtsein constatiert, das alle Analogieen weit hinter sich läßt, und es entsteht die Frage, wie dasselbe zu erklären ist, welche Voraussetzungen es macht. Und andererseits bemißt sich an den Anschauungen Jesu über

das vollendete Gottesreich naturgemäß seine Auffassung vom Wesen desselben überhaupt, bemessen sich daran die Aufgaben, die er sich gestellt hat, bemisst sich endlich daran seine Wertung der Gegenwart und aller Strebungen und Ziele des natürlichen Menschenlebens.

Grade in unseren Tagen aber haben diese eschatologischen Reden noch eine spezielle Bedeutung für die rechte Beurteilung der Lehre Jesu gewonnen. Die eindringendere Beschäftigung mit der Literatur des Judentums hat gezeigt, wie mannigfache Berührungen zwischen ihr und einer Reihe von neutestamentlichen Vorstellungen vorhanden sind, und zwar nicht nur in den apostolischen Schriften, sondern auch in den Worten Jesu selbst. Von der Beurteilung dieser Analogieen hängt das Maß der Selbständigkeit und Neuheit der Anschauungen Jesu, hängt schließlich sogar die Auctorität, die sie für uns haben, ab. Denn gewiß sind wir nicht an die Gedanken gebunden, welche irgend ein damaliger Jude, auch nicht an die, welche der Durchschnitt des damaligen Judentums sich über das Reich Gottes gemacht hat. In dem Maße, als sich also nachweisen ließe, daß Jesus solche Gedanken einfach übernommen hätte, daß sie in keinem erkennbaren und organischen Zusammenhang mit dem eigentlichen Offenbarungsgehalt seiner Person ständen, würden sie aufhören für uns normativ zu sein. Niemand leugnet die Originalität seiner Person; aber von seinem Verhältnis zu denjenigen Vorstellungen, die er in seiner Zeit vorfand, mochten sie nun aus dem alten Testament oder aus der späteren Entwicklung stammen, hängt es ab, ob wir den ganzen Umfang seiner Lehre aus seiner Persönlichkeit abzuleiten oder aber neben dem auf eigenem Stamm Gewachsenen einen mehr oder minder umfangreichen Teil von bloß Übernommenem anzunehmen haben. Es handelt sich um die Frage, wieweit Jesus der gesamten religiösen Tradition frei und souverän gegenüber gestanden hat oder innerlich durch sie gebunden gewesen ist. Für die Beantwortung dieser Frage ist die Beurteilung der eschatologischen Reden von fundamentaler Bedeutung. Hier sind die Berührungen mit der damaligen jüdischen Theologie, mit der uns noch erhaltenen Apokalyptik, am stärksten, ja hier entsteht nicht selten der Eindruck, daß die uns überlieferten Worte Jesu mit anderen seiner Aussagen nicht stimmen, daß ferner seine Zukunftsbilder sich an dem ferneren Verlauf der Geschichte nicht bewahrheitet haben, daß wir hier

also einen Einschlag von zeitgeschichtlich bedingten, daher auch mit Irrthümern durchsetzten Vorstellungen in dem Gewebe seiner Gesamtanschauung haben. Aber noch mehr: grade wegen des Zusammenhanges dieser eschatologischen Anschauungen Jesu mit seiner gesamten Lehre vom Reiche Gottes, der oben betont wurde, scheint überhaupt das Ganze seiner Lehre als zeitgeschichtlich bedingt anerkannt werden zu müssen, scheint sein Selbstbewusstsein aus den Einflüssen seiner Zeit begriffen, die Fassung seiner Aufgabe dadurch erklärt werden zu müssen. Die Arbeiten von Baldensperger und J. Weiss haben mit besonderer Klarheit und Schärfe durchzuführen gesucht, wie die Anschauungen des damaligen Judentums als der fruchtbare Mutterschofs anzusehen seien, aus dem das Selbstbewusstsein Jesu zu erklären sei, als der zweite Faktor zu würdigen, der erst in seinem Zusammenwirken mit dem ersten, der religiösen Originalität Jesu, sein Auftreten erkläre. Um zur Beantwortung dieser wichtigen Frage einen Beitrag zu geben, sollen im Folgenden die eschatologischen Aussagen Jesu von neuem untersucht werden.

2. Das Urtheil über die eschatologischen Anschauungen Jesu ist darum so schwierig, weil auf Tritt und Schritt die Vorfrage nach der Reinheit der Überlieferung dasselbe hindert. Nicht allein ist fraglich, ob das, was uns die späteren Evangelisten überliefern, echt ist, sondern auch bei der ältesten und allen gemeinsamen Überlieferung ist die Authentie zweifelhaft. Es giebt nur ein Mittel, um darüber zur Klarheit zu kommen, ein Mittel, das zwar nicht unter allen Umständen zum Ziele führt, aber doch wesentlich weiterhilft: das ist die Vergleichung der eschatologischen Worte Jesu mit denjenigen Anschauungen, die wir mit aller Bestimmtheit als die seinigen in Anspruch nehmen können. Soweit beides organisch zusammenhängt, sich als zu einem Ganzen gehörig, auf derselben Basis erwachsen ausweist, werden wir mit aller Sicherheit eine eschatologische Rede Jesu als echt anerkennen dürfen. Erst wo diess nicht der Fall ist, wo die eschatologischen Aussagen zu jenen anerkannten Anschauungen nicht passen wollen, da entsteht die Frage, ob wir darin einen unorganischen Bestandteil von Jesu eigenem Bewusstsein, etwas lediglich Übernommenes haben, das aber doch echt ist, oder aber eine spätere Zuthat. Das Urtheil hierüber wird wieder davon abhängig sein, ob wir den betreffenden Gedanken etwa als Produkt einer späteren Zeit begreifen, als aus späteren uns bekannten

Verhältnissen geboren erkennen können. In diesem Falle haben wir ihn als unecht zu erachten; wenn das nicht der Fall ist, wird die Wahrscheinlichkeit für die erstere Annahme sprechen. Diese Grundsätze sind nun auch namentlich da anzuwenden, wo die Worte Jesu mit Anschauungen des damaligen Judentums verwandt sind. Es entsteht in solchen Fällen die Frage, ob Congruenz oder nur Ähnlichkeit des Gedankens vorliegt, d. h. ob Jesus einen Gedanken des Judentums einfach übernommen oder mit seiner sonstigen Gedankenwelt in organische Verbindung gesetzt und also inhaltlich umgeprägt hat, so daß er nur scheinbar derselbe ist wie im Judentum. Um hieüber ins Klare zu kommen, ist zuvörderst zu untersuchen, wie er in anderen Fällen sich zu der religiösen Tradition des Judentums verhalten hat, ob er sie lediglich übernommen, oder von ihr völlig abgesehen, oder endlich sie nur als formales Vehikel für seine eigenen, inhaltlich davon verschiedenen Gedanken gebraucht hat. Je nach dem Resultat dieser Untersuchungen wird man dann zu erörtern haben, ob in der Eschatologie sich dasselbe Verhältnis zu der jüdischen Tradition beobachten läßt. Ist das der Fall, so ist die weitere Frage, ob wir eine Inconsequenz bei Jesu selbst oder eine Eintragung eines fremden Elements in seine Reden haben. So ergibt sich also die Notwendigkeit, der Untersuchung über die eschatologischen Reden des Herrn einen Abschnitt voranzuschicken, welcher seine Stellung zur Tradition überhaupt behandelt.

3. Aber noch eine andere Vorfrage ist zu erledigen. Man muß sich vor allem zum Bewußtsein bringen, daß die Authentie der Worte Jesu überhaupt in den meisten Fällen nur eine relative sein kann. Schon die Umformung derselben in griechisches Sprachgewand brachte eine gewisse Freiheit der Behandlung mit sich. Aber auch davon abgesehen konnten höchstens akuminös zugespitzte Sentenzen sich wörtlich fortpflanzen; alles Andere mußte naturgemäß in der Überlieferung eine mehr oder weniger freie Form annehmen. Namentlich längere Reden Jesu konnten natürlich nicht mit wörtlicher Genauigkeit überliefert werden. Wie wenig die älteste Überlieferung auf unbedingte Wörtlichkeit Gewicht legte, zeigen ja schon die Unterschiede in den parallelen Abschnitten des Matthäus und Lucas, wo es sich zweifelsohne um Bearbeitung einer schriftlichen Quelle handelt, also die Abweichungen durchaus bewußte Umgestaltungen sind, die auf dem Streben nach Verdeutlichung oder Verkürzung oder dgl. beruhen.

Wie viel freier mußte sich die Wiedergabe erst in der mündlichen, durch keine schriftliche Vorlage gebundenen Überlieferung gestalten! Somit wird die Authentie der Worte Jesu in den allermeisten Fällen sich nur auf den Gedankengehalt erstrecken. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß in einer Reihe von Sätzen in unseren Evangelien auch die Ausdrücke Jesu — von der Sprache abgesehen — treu wiedergegeben sind, daß wir überhaupt noch ein treues Bild der Art haben, wie Jesus seine Gedanken zu gestalten pflegte: aber wir können in den allermeisten Fällen einen Beweis nicht führen, daß eine auch noch so kleine Rede wörtlich genau wiedergegeben ist. Die außerordentliche Freiheit in der Gestaltung der Reden, die im vierten Evangelium vorliegt, ist nur das Ende des Weges, den schon die älteren Evangelien gegangen sind. Weiter aber zeigt eine Vergleichung von Matthäus und Lucas, wie leicht eine verschiedene Auffassung der Worte Jesu möglich war, wie leicht der Eine buchstäblich faßte, was der Andere bildlich verstand. Der erste Makarismus (Mt. 5. 3, Lc. 6. 20) konnte auf leiblich, konnte auch auf geistig Arme bezogen werden: Matthäus stellt sein Verständnis sicher durch den Zusatz *τῷ πνεύματι*. Es ist klar, wie leicht bei aller Treue der Überlieferung doch eine Abschwächung oder Alteration der Gedanken Jesu durch eine unrichtige Auffassung derselben eintreten konnte. Je schwieriger der Gedanke an sich war, desto leichter konnte ein Mißverständnis entstehen: gewifs am leichtesten auf dem eschatologischen Gebiet.

Vor allem aber ist ein Punkt ins Auge zu fassen, auf dem der Satz von der nur relativen Authentie der Reden Jesu im höchsten Mafse gilt: die gröfseren Rede-Complexe in unseren Evangelien. Warum dieselben nicht als ursprünglich, sondern als auf sachlichen Gründen beruhende Zusammenarbeit der Evangelisten aufgefaßt werden müssen, habe ich schon St. Kr. 1884, 24 ff. zu begründen gesucht. Ich fasse das dort Gesagte noch einmal zusammen und suche es zu ergänzen. Es lag in der Art, wie Jesus predigte, indem er nämlich von Ort zu Ort umherzog, daß er die wichtigsten Gedanken, so oft er neue Zuhörer um sich sah, wiederholen mußte. Wir dürfen behaupten, daß wir in unseren Evangelien den wesentlichen Gedankengehalt der Verkündigung Jesu noch besitzen. So viel Einzelheiten dem ersten und dem dritten Evangelium eigentümlich sind, läßt sich doch sagen, daß uns nichts Wesentliches fehlen würde, wenn wir auch nur das erste Evangelium besäfsen. Wie

ist nun möglich, dass der Redestoff, den wir mit Bequemlichkeit in wenigen Stunden vorlesen können, den Inhalt ganzer Jahre gebildet hat, wenn wir nicht annehmen, daß Jesus sich sachlich immer wiederholt hat? Das gilt namentlich von sententiösen Zuspidzungen der Gedanken. Denn es liegt in der Natur der Sache, daß ein Gedanke, der einmal auf eine akuminöse Form gebracht ist, dieses Kleid beibehält und stets in derselben Form wiederkehrt. Nun bestehen aber die größeren Reden aus einer Menge solcher akuminösen Sentenzen. Wären nun diese Reden in der Form gehalten, wie wir sie besitzen, so würde trotz angespanntester Aufmerksamkeit bei den Hörern das Vorangehende immer durch das Folgende verdrängt sein, und kein noch so starkes Gedächtnis wäre in stande gewesen, einen so comprimierten Reichtum festzuhalten. Man täuscht sich über das in dieser Beziehung Mögliche leicht, weil uns der Inhalt dieser Reden von Kindheit an geläufig ist, während die Zuhörer Jesu in fast jedem Satz etwas völlig Neues bekamen. Die Möglichkeit des Auffassens und Behaltens ist nur vorhanden, wenn man annimmt, daß die kurzen, schlagenden Sätze, aus denen die größeren Reden sich zusammensetzen, nicht hintereinander gesprochen sind, sondern nur die Themata längerer Erörterungen und im einzelnen wechselnder Ausführungen gebildet haben und eben an ihnen der Inhalt einer längeren Rede sich einprägte. Schon die große Anzahl von Reden, welche die ständigen Begleiter Jesu über dieselben Gegenstände hörten, mußte es ihnen unmöglich machen, die einzelnen von einander zu sondern und scharf auseinander zu halten. Je verwandter ihr Inhalt war, um so mehr mußte er den Jüngern zusammenfließen. Dazu kommt ein Anderes. Der Zweck der evangelischen Verkündigung brachte es mit sich, daß den Hörern der Apostel nicht in erster Linie einzelne längere Reden Jesu mit möglicher Genauigkeit wiedergegeben wurden, es vielmehr auf einen möglichst umfassenden Überblick über die Grundzüge des von Jesu Gesagten ankam. Also mußte ein Durchschnittsbild der Lehre Jesu gegeben werden. Ferner war jedenfalls der größte Teil der Unterweisung gelegentlicher Art, wie wir es von Petrus durch den Presbyter bei Papias wissen: auch hierbei wird es sich kaum je um Wiedergabe längerer Reden gehandelt haben. So konnte es nicht fehlen, daß verwandte Aussprüche Jesu, die bei verschiedenen Gelegenheiten gethan waren, zusammengestellt wurden, um sich gegenseitig zu ergänzen und zu erläutern. Die Anfänge

eines Gruppensystems waren gegeben. Natürlich ist auch hierbei nicht ausgeschlossen, daß ein Apostel einen ihm besonders wichtigen Tag, eine ihm besonders eindrucksvolle Rede, vielleicht die erste, der er beigewohnt, einmal, auch wiederholt erzählte: aber im ganzen erforderte der Zweck und die Art des Unterrichts sachliche Zusammenstellungen, beherrschende Gesichtspunkte. Indess können solche allgemeinen Erwägungen, die sich noch reichlich vermehren ließen, die musivische Beschaffenheit der uns erhaltenen Reden wohl wahrscheinlich machen, aber nicht beweisen. Der bindende Beweis liegt in unseren Evangelien selbst vor. Daß in die großen Reden bei Matthäus Stücke, die ursprünglich einem anderen Zusammenhange angehört haben, verarbeitet sind, wird ziemlich allgemein zugestanden, wenn auch nicht in dem Umfange, wie ich es für nötig halte; es läßt sich auch der Thatsache gegenüber nicht wohl ableugnen, daß wir bei Lucas solche Stücke in ganz anderem Zusammenhange finden: Beweis genug, daß er sie in seiner Quelle noch nicht in der jetzt bei Matthäus vorliegenden Verbindung gefunden hat. Aber wenn man auch nur die Möglichkeit zugiebt, daß unsere Evangelien die Reden Jesu teilweise nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet haben, so erwächst daraus die Pflicht, in jedem einzelnen Fall zu untersuchen, wie weit dies geschehen sei. So auch bei den eschatologischen Reden. Es wird sich ergeben, daß in ihnen die musivische Zusammensetzung in besonders hohem Maße vorhanden und beweisbar ist, daß also auch in diesem Sinne die Authentie der Reden Jesu eine nur relative ist. Dieser Nachweis ist aber für unseren Zweck von größter Bedeutung. Denn haben wir die einzelnen Aussprüche Jesu nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zusammenhange, so ist die Möglichkeit vorhanden, daß sie durch ihre Aufnahme in den jetzigen Zusammenhang eine andere Beleuchtung erhalten haben, daß Schwierigkeiten durch die Lösung eines Wortes aus seinem jetzigen Zusammenhang schwinden, und ein Ausspruch, der uns zunächst fremd anmutet, sich doch als echtes Gut Jesu herausstellt. Demnach haben wir der Darstellung der Eschatologie Jesu eine Analyse der Zukunftsreden in unseren Evangelien voranzuschicken. Ich werde mich aber begnügen, dieselbe an einigen besonders lehrreichen Beispielen durchzuführen. Denn liegt die Thatsache der Mosaikarbeit an einer Reihe von Stellen unleugbar vor, so ist damit das Recht gewonnen, sie auch an anderen Stellen voranzusetzen, an denen

die Sachlage an sich nicht so klar vorliegt. Nicht die Echtheit der betreffenden Worte Jesu wird es in diesem vorbereitenden Abschnitt zu untersuchen gelten, es soll auch nicht versucht werden, die verschiedenen von den Evangelisten benutzten Quellen zu scheiden: vielmehr handelt es sich zunächst nur um die einfachere, aber für unsern Zweck notwendige Vorfrage, wie weit die uns vorliegenden eschatologischen Reden schon ursprünglich ein Ganzes gebildet haben.

Erster Abschnitt.

Zur Analyse der eschatologischen Reden Jesu.

1. Wir beginnen mit einer ganz kleinen Rede, in welcher der Einschub sehr leicht erkennbar ist, weil bei zwei Synoptikern die eingeschobene Stelle fehlt: Mt. 19. 27–30, Mc. 10. 28–31, Lc. 18. 28–30. B. Weiss hält den ganzen Abschnitt für ein Stück aus einer großen Lohnrede Jesu, die sich an die Rangstreitrede angeschlossen habe und in unsern Evangelien auf die hier behandelte Stelle und Lc. 22. 28 ff. verteilt sei (nam. L. J. ² 331, Matth. 1876, 440). Die einleitende Petrusfrage hat nach ihm erst Mc. frei geformt und dadurch den Anschluß an die Geschichte vom reichen Jüngling gewonnen. Warum ich ihm in den Reconstructionen größerer Reden Jesu in ihrer ursprünglichen Fassung nicht folgen kann, habe ich St. Kr. 1884, 22 ff. dargelegt. Aber auch in der Ungeschichtlichkeit der Petrusfrage kann ich ihm nicht beistimmen. Denn in der That bietet doch das Verhalten des reichen Jünglings, der sein Eigentum nicht verlassen will, um Jesu zu folgen, eine durchaus angemessene Veranlassung zu der Frage des Petrus, was den Jüngern dafür werde, daß sie der Forderung Jesu entsprochen haben. Zu dieser Frage paßt auch die Antwort Jesu bei Mc. und Lc. Denn jene enthält ein wahres und ein verkehrtes Moment. Das erstere ist, daß jedes Opfer sich belohnt; das falsche ist, daß Petrus ausdrücklich (bei Mt. 27) oder implicite (Mc. 28, Lc. 28) auf Lohn einen Anspruch macht. Das erstere Moment bringt Jesus Mc. 29 f. zur Geltung, das zweite ist Gegenstand einer demütigenden Warnung V. 31. Durch ihre Aufopferung für das Gottesreich gehören die Jünger jetzt freilich zu den *πρώτοι*, aber damit ist noch keine Bürgschaft für ihr endliches Loos gegeben. Die Reihenfolge kann sich sehr wohl umkehren, und solche, auf welche sie als auf *ἔσχατοι* verachtend herabsehen, und die es wirklich jetzt sind, können ihnen

zuvorkommen. Wenn somit die Stelle, wie sie bei Me. und Le. lautet, durchaus zu dem Zusammenhange paßt, so ist dies nicht der Fall mit Mt. V. 28. Nicht nur das Fehlen bei Me. weist darauf hin, daß der Vers nicht ursprünglich hierher gehört, auch nicht nur der Umstand, daß er bei Le. 22. 29 in ganz anderem Zusammenhang auftritt, sondern auch innere Gründe bestätigen das. Der Schlußvers Me. 31, Mt. 30 verliert dann jeden Halt. Denn hatte Jesus den Aposteln die große Verheißung gegeben, das Volk Israel solle von ihnen gerichtet werden, so stimmt dazu nicht die Cautele Me. 31, durch welche er seine Verheißung wieder auf Schrauben stellen würde. Ohne den 28. Vers dagegen ist mit großer Feinheit von Jesus das persönliche Moment ganz aus dem Spiel gelassen: jedes Opfer bringt Lohn; ihr aber seid demüthig und haltet euch nicht für gesichert in eurer jetzigen bevorzugten Stellung. So ergibt sich also die musivische Art des Stückes bei Mt., wie sie schon von Holtzmann, Synopt. Evv. 197 und Weiffenbach Wiederkunftsged. Jesu 193 erkannt ist.

2. Wir gehen zu einem Stück über, welches gleichfalls im ganzen bei allen drei Synoptikern steht, bei dem aber die Erkenntnis der musivischen Zusammensetzung schon weit mehr ein Operieren mit inneren Gründen erfordert: dem Schluß der an das Messias-Bekenntnis sich anschließenden Rede, der eschatologischen Charakter hat, Me. 8. 28 — 9. 1, Mt. 16. 27—28, Le. 9. 26—27. Es ist schon zweifelhaft, ob die Rede von Me. 34 an bei derselben Gelegenheit gesprochen ist wie das Vorhergehende. Zwar dem Sinne nach passen diese Verse vortrefflich, denn V. 34 ist nur eine Anwendung des Grundsatzes, den Jesus im Vorigen für seine eigene Person geltend gemacht hat, auf alle seine Jünger. Aber es ist schwer begreiflich, woher mit einem Mal die Menge kommt, an die er sich wendet. Denn auf diese bezieht sich auch das *πρὸς πάντας* des Le. V. 23 und nicht, wie J. Weiss annimmt, auf die, welche schon Jünger sind: „bei Me. und Mt. handle es sich um die Vorbedingungen für den, der Jesu Jünger werden, bei Le. um die Bedingungen für den, der Jesu Jünger bleiben wolle“. Dieser Unterschied ist mit keinem Worte angedeutet: die Wendungen bei Me. *ὅστις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν*, bei Mt. *εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔλθειν* und bei Le. *εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔρχεσθαι* sind dem Sinne nach völlig gleichbedeutend. Ferner muß das *πρὸς πάντας* Le. 23 sich an einen weiteren Kreis richten als das Vorhergehende, welches nach V. 21 sich an die

anwesenden Jünger gewendet hat. Wenn aber an einen weiteren Kreis, so fragt sich, woher dieser weitere Kreis kommt. Grade Lucas hat V. 18 betont, daß nur die Jünger bei Jesu waren, und nach Mc. V. 27 ist Jesus mit seinen Jüngern bei dem vorangehenden Gespräch unterwegs, wie denn auch der ganze Inhalt desselben den Charakter einer Privatunterhaltung mit denselben hat. Hat Mc. also Recht, wenn er V. 34 an eine größere Menge gerichtet sein läßt, und Le., wenn er durch das πάντες gleichfalls eine solche voraussetzt, so muß wahrscheinlich erscheinen, daß das Folgende bei einer anderen Gelegenheit gesprochen ist und die apostolische Quelle, auf welche der Bericht zurückgeht, es nur aus sachlichem Grunde, und zwar in überaus feiner Weise, an das Vorige angeschlossen hat. In der That ist auch der Inhalt von Mc. 34—37 derartig, daß er sehr wohl zu einem größeren Kreise gesprochen sein kann. Dagegen muss Mc. 38, Le. 26 ursprünglich wieder einem anderen Zusammenhange angehört haben. Denn während im Vorigen nur im allgemeinen von der Darangabe irdischer Güter die Rede ist, ohne daß die Stellung zu Christi Person irgend in Betracht gezogen wäre, tritt hier ganz unvermittelt der Gedanke auf, daß man sich Christi schäme. Besonders aber hat der Zusatz, daß jemand sich seiner Worte schäme, nicht den geringsten Halt im Zusammenhang. Es begreift sich ja, daß, wenn der Spruch von dem Verleugnen oder Bekennen Christi so zu sagen als erratischer Block vorlag, der Evangelist ihn an dieser Stelle verwendete, indem er den Gedanken bildete: kein Gut der Welt, auch nicht die Ehre vor Menschen darf jemand bewegen, das Reich Gottes, bezw. Christum aus den Augen zu setzen. Aber daß diess nicht die ursprüngliche Gedankenfolge ist, geht aus dem dabei völlig unveranlaßten Zusatz τοῖς λόγοις μου und ebenso aus dem Begriff ἐπαισχύνεσθαι hervor, der auf das Vorige gar nicht paßt. Wiederum einem anderen Zusammenhang muß der Schlufsvers Mc. 9. 1, Mt. 28, Le. 27 entstammen. Er steht in keinem inneren Connex weder zu Mc. 8. 83 noch zu Mc. 8. 84—87. Zu ersterem Verse nicht, denn daß die Verleugnung Christi sich bei seiner Parusie strafen werde, hat nichts mit der Frage zu thun, ob dieselbe früher oder später eintreten wird, und zu den letzteren Versen nicht, denn auch die Forderung, seine ψυχὴ daranzugeben, verhält sich gleichgültig gegen die Zeit des Kommens des Gottesreiches. Dazu kommt, daß Mc. 9. 1 eine eigene Einführungsformel für diesen Spruch hat (καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς),

was sich nicht begreift, wenn wir hier eine fortlaufende Rede Jesu hätten. Somit werden wir, wie schon Klostermann, Marcusev. z. St., und Weiffenbach gethan, den Vers Mc. 9.1 von dem Vorigen abzulösen haben. Die Veranlassung, warum er hierher gestellt ist, ist klar. Im Vorigen war ja von der Parusie Christi die Rede gewesen, und auch Matthäus, der den Spruch vom Verleugnen Jesu schon in anderem Zusammenhange gebracht und daher hier fortgelassen hat, hat den Schlufs desselben von der Wiederkunft Christi zu einem eigenen Satz umgebildet und als Begründung der voranstehenden Mahnung gebraucht. So war für alle drei Synoptiker die Grundlage gewonnen, um an die Erwähnung der Parusie ein Wort Jesu anzuknüpfen, welches sie — ob mit Recht, werden wir später zu untersuchen haben, — auf die Zeit derselben bezogen. Dafs aber beide Aussprüche, der vom Verleugnen Christi und der von der Zeit des Kommens des Gottesgerichts, nicht zu dem Vorigen gehören können, folgt endlich schon daraus, dafs, soweit wir noch sehen können, Jesus bis zu den letzten Tagen seines Wirkens solche Aussagen über seine persönliche Wiederkunft und über die Zeit der Vollendung des Gottesreiches nie vor einem weiteren Kreise gemacht hat.

3. Wir wenden uns nun zu der sog. kleinen Apokalypse Lc. 17. 20 — 18. 5, welche zumeist nur bei diesem Evangelisten steht, so dafs die Frage nach der Ursprünglichkeit des jetzigen Zusammenhangs zum grofsen Teil nur aus inneren Gründen beantwortet werden kann, während in den vorigen Fällen meist schon die Vergleichung der einzelnen Evangelien mit einander einen Anhalt bot, oder doch ein äufseres Merkmal in einer neuen Eingangsformel zu Gebote stand.

Bekanntlich ist zunächst schon fraglich, ob der Zusammenhang der Worte Jesu mit der einleitenden Frage der Pharisäer, wann das Gottesreich komme, genuin oder erst von dem Evangelisten, bezw. seiner Quelle, frei zum Zweck einer Einführung gebildet ist. Die Entscheidung hängt von dem Inhalt der Worte Jesu ab, der Sinn dieser wiederum von der Deutung des *ἐντός ἡμῶν* V. 21^b. Es fragt sich, ob zu übersetzen ist „unter euch“ oder „in euch“. Die Majorität der neueren Ausleger entscheidet sich mit grofser Bestimmtheit für die erstere Deutung, und zwar aus dem scheinbar sehr durchschlagenden Grunde, dafs unmöglich das Gottesreich als in den Herzen der Pharisäer vorhanden gedacht sein könne. Aber so einfach scheint mir die Sache nicht

zu liegen. Die Fassung „das Reich Gottes ist unter euch“ würde den Sinn ergeben: „dasselbe braucht nicht erst zu kommen, es ist schon da“. Hierzu paßt aber nicht der unmittelbar vorangehende Satz *οὐδὲ ἐροῦσιν ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ*. Denn erstens wird hier die lokale Bestimmtheit des Gottesreiches geleugnet; dagegen würden bei jener Deutung die Worte *ἐντός ὑμῶν ἐστίν* selbst eine solche enthalten: Jesus würde darin ein ὧδε ἐστίν von dem Gottesreich prädicieren. Zweitens paßt zu dieser Auffassung nicht das Futur *ἐροῦσιν*. Dieses Futur müßte im Gegensatz stehen zu dem Präsens *ἐστίν*, und der Gedanke müßte sein: „man wird nicht sagen, das Gottesreich sei hier oder dort, sondern es ist schon gegenwärtig vorhanden“. Dann aber müßte *ἐστίν* an der Tonstelle stehen, während es, wie die Worte gefügt sind, nur ganz unbetonte Copula ist. Das Futur *ἐροῦσιν* setzt das Kommen des Gottesreiches in die Zukunft: dann kann unmöglich die Begründung (*γάρ*) von ihm als einem gegenwärtigen reden. Vielmehr kann das Präsens *ἐντός ὑμῶν ἐστίν* nur einen zeitlosen allgemeinen Satz ausdrücken. So wenig der Satz „der Sommer ist die Zeit der Rosen“ etwas darüber aussagt, ob es in dem Augenblick, wo er ausgesprochen wird, Sommer ist, so wenig sagt der Satz *ἡ βασιλεία ἐντός ὑμῶν* etwas über die Zeit aus, in der das Gottesreich da ist. Nur wenn damit ein allgemeiner Grundsatz ausgesprochen ist, kann er Begründung für die vorangehenden futurischen Sätze sein: er muß, kurz gesagt, von etwas handeln, was zum Begriff Gottesreich gehört, nicht ein historisches, sondern ein logisches Urteil sein. Ein einheitlicher Gedankengang wird nur gewonnen, wenn alle drei Sätze 20^b — 21^b nicht von der Zeit, sondern von der Art des Gottesreiches handeln. Das ist bei den beiden ersten klar. Es kommt nicht *μετὰ παρατηρήσεως*, d. h. unter Beobachtung, so daß man es berechnen kann. Daß, wie J. Weiss will, gerade von astronomischen Beobachtungen die Rede ist, ist zweifelhaft: einmal kann zwar *π.* von solchen gebraucht werden, wird aber nicht nur davon gebraucht; andererseits waren doch nicht alle Zeichen, welche die Juden erwarteten, dieser Art, sondern zum Teil physikalische, soziale, politische Katastrophen. Jesus leugnet überhaupt, daß das Kommen des Gottesreiches sich irgendwie beobachten lasse: es lassen sich keine Umstände angeben, welche seinen Eintritt verbürgen. Damit wird das Gottesreich dem Connex äußerer Ursachen und Wirkungen entnommen und von dem Zusammenhang mit äußeren, sichtbaren Ereignissen

losgelöst. Ebenso hat es auch nicht lokale Art an sich, ist also kein Reich wie andere, an einen bestimmten Raum gebundene Reiche. Den Schlüssel für diese negativen Aussagen (*γάρ*) giebt die dritte positive: *ἐντός ὑμῶν ἐστίν*. Aus dem Gesagten erhellt, daß diess nur „in euch“, „in euren Herzen“ bedeuten kann. Weil es nicht aufser, sondern in euch ist, darum helfen keine Beobachtungen der Umstände und keine Fragen nach dem Ort. Ist diess der Sinn der Worte Jesu, so scheinen sie aus doppeltem Grunde nicht die Antwort auf die Pharisäerfrage, diese also nicht echt sein zu können. Einmal, weil das „in euch“ nicht auf sie paßt, die fern vom Gottesreich sind, sodann, weil Jesus von dem Wie des Gottesreiches handelt, ihre Frage von dem Wann desselben. Dennoch dürfte der Schluß zu schnell sein. Denn was das Erstere angeht, so braucht sich die zweite Person gar nicht ausschließlich auf die Pharisäer zu beziehen, sondern Jesus kann, wie so oft, seine Belehrung an die gesamte anwesende Menge richten. Sodann aber erklärt sich die zweite Person ganz genügend aus dem Umstand, daß er einen allgemeinen Grundsatz ausspricht. Man kann sich das ganz deutlich machen, wenn man einmal statt der zweiten Person Pluralis die zweite Singularis denkt: „das Gottesreich ist nicht hier oder dort, sondern in dir“. Niemand würde diesen Satz anders verstehen, als daß die Stätte des Gottesreiches das Herz des Menschen ist, ganz abgesehen davon, ob das Herz des Angeredeten sich thatsächlich ihm geöffnet hat oder nicht. Und was das Zweite angeht, so haben wir eine Reihe von Fällen, wo Jesus die Fragen, die an ihn gerichtet werden, nicht in der Form beantwortet, wie sie gestellt sind, sondern, weil sie falsch gestellt sind, umwandelt. Das evidenteste Beispiel möchte die Frage des Pharisäers *Le. 10. 29* sein *τίς ἐστίν μου πλησίον;* welche Jesus *V. 36* umdreht *τίς τούτων τῶν τριῶν πλησίον δοκεῖ σοι γεγονέναι τοῦ ἑμπροσθέντος εἰς τοὺς ἡσυχίας;* Ein anderes Beispiel ist *Le. 13. 23–25*, wo Jesus die Frage, ob viele selig werden, beantwortet oder vielmehr abweist mit der Antwort: ringet darnach hineinzukommen. Nicht anders *Mt. 18. 1 ff.* So ist es also ganz der Art Jesu gemäß, daß er die falsch gestellte Frage nach dem *πότε* des Gottesreiches beantwortet, indem er auf seine wahre Art hinweist, welche eine ganz andere Frage erfordert, nämlich: wie komme ich dazu? Und für die Echtheit der einleitenden Frage scheint mir zu sprechen, daß die Worte Jesu keinen Anhalt geben, gerade eine Frage nach dem

πότε voranzuschicken, und erst recht keinen Anlaß, sie den Pharisäern in den Mund zu legen.

Ist somit kein ausreichender Grund, den Zusammenhang zwischen V. 20^a und 20^b für künstlich hergestellt zu halten, so folgt dagegen aus inneren Gründen, daß die Vv. 22—25 nicht ursprünglich mit dem Vorigen zusammengehört haben können, wie nicht allein Colani Croy. mess. 201, Holtzmann HC. 261, Weiffenbach 219 ff., Keim 3, 209³, sondern auch Hofmann z. St. richtig gesehen haben. Gerade die Künstelei, welche Godet z. St. nötig gehabt hat, um einen Zusammenhang mit dem Vorigen herzustellen, zeigt am besten, daß keiner vorhanden ist. Im Vorigen ist von der innerlichen Art des Gottesreiches die Rede gewesen. Die hat aber nichts zu thun mit der vergeblichen Sehnsucht der Jünger nach einem der Tage des Herrn. Dazu kommt, daß das ἰδοὺ ὡς ἡ ἐκεῖ V. 21 in ganz anderem Sinne gemeint ist, als die gleichen Worte in V. 23. Dort wird vom Gottesreich geleugnet, daß es überhaupt lokale Art an sich habe, hier wird vom Menschensohn geleugnet, daß seine Parusie sich auf einen Ort beschränken werde; dort ist das Gottesreich nirgends äußerlich sichtbar, hier der Menschensohn überall sichtbar; dort wird geleugnet, daß das Gottesreich sinnenfällige Art trage, hier betont, daß der Menschensohn im weitesten Umfang kundbar sein werde; dort ist von der dauernden begrifflichen Beschaffenheit des Gottesreiches, hier von der einmaligen Erscheinung des Herrn die Rede. Somit verhalten sich die Vv. 22—25 nach allen Seiten disparat zu den vorigen: ein Faden ist innerlich nicht vorhanden. Wohl aber äußerlich. Denn grade daß die Formel ἰδοὺ ὡς ἡ ἐκεῖ in beiden Fällen, wenn auch in verschiedenem Zusammenhang, wiederkehrt, hat die Zusammenstellung der Worte veranlaßt, wie schon Colani 133 gesehen hat. Wir werden diese Veranlassung zur Anfügung von Worten Jesu demnächst sich wiederholen sehen. Hier mag nur auf die Analogie Le. 13. 34 hingewiesen sein, wo ein Wort, das nach seinem ganzen Pathos nur aus dem unmittelbarsten Eindruck des Unglaubens in Jerusalem gesprochen sein kann, an ein galiläisches Wort Jesu angeschlossen ist, weil der Gedanke οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι εἰς Ἱερουσαλὴμ in den Worten Ἱερουσαλὴμ ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφῆτας formell wiederkehrt.

Abermals aus einem anderen Zusammenhange müssen die Vv. 26—29 stammen. Der Gedanke dieser Verse ist: wie einst

vor den Gerichten der Urzeit die Menschen, ohne an sie zu denken, in den gewohnten Beschäftigungen des täglichen Lebens fortführen, so wird es auch vor dem Gericht der Endzeit sein. Dieser Gedanke ist dem in Vv. 23. 24 allerdings verwandt: beidemal wird das unerwartete Eintreten der Parusie geschildert. Dort heißt es unter dem lokalen Gesichtspunkt, Christus werde nicht da sein, wo man ihn suche, hier unter dem temporalen, er werde dann kommen, wenn man ihn nicht erwarte. Es scheinen nur zwei Seiten desselben Gedankens zu sein, die sehr wohl ursprünglich neben einander angesprochen sein können. Aber bei schärferer Betrachtung ergibt sich, daß beidemal ganz verschiedene Gesichtspunkte zu Grunde liegen. Im Vorigen handelt es sich um Gläubige, die der Parusie sehnsüchtig warten, hier um Ungläubige, die keinen Gedanken für das Aufhören des irdischen Lebens haben. Nun könnte man sagen, daß auch das nur zwei sich gegenseitig ergänzende Gedanken seien; warum sollte Jesus nicht haben sagen können: hütet euch einerseits vor unbegründetem Glauben an die Nähe der Parusie, andererseits vor leichtfertigem Vergessen derselben? Gewiß hätte er so sagen können, aber in unserem Lucas-Text fehlt eben dieses „einerseits — andererseits“. Daß es sich das eine Mal um Gläubige, das andre um Ungläubige handelt, ist gar nicht hervorgehoben, und doch müßte es das sein, wenn Jesus in diesen Worten die beiden Urteile hätte ergänzend gegenüber stellen wollen. Der Gedankenfortschritt von den Gläubigen zu den Ungläubigen kann also nicht beabsichtigt sein, denn wäre er es, würde er in der Satzform markiert sein. Und noch mehr. Das Moment des Unerwarteten bei der Parusie, welches bei Annahme eines ursprünglichen Zusammenhangs der Rede das Genus bilden müßte, welches nach den beiden Seiten der Gläubigen und der Ungläubigen erörtert würde, wird in den Vv. 23. 24 nur indirect geltend gemacht: direct und positiv liegt der Ton darauf, daß die Parusie unmittelbar und allgemein gewiß sein werde, man brauche also nicht von Anderen sich benachrichtigen zu lassen: im Gegenteil sei jede solche Nachricht eben darum falsch, weil die Parusie jedem gleichzeitig und unmittelbar kund sein werde. Dagegen in V. 26 ff. liegt allerdings der Nachdruck auf dem unerwarteten Eintreten der Parusie. Also sind es ganz verschiedene Gesichtspunkte, die hier und dort zu Grunde liegen, und die verbieten, die Verse als fortlaufende Rede aufzufassen. Endlich kommt noch als gleichfalls entschei-

dender Grund hinzu der 25. Vers. Derselbe durchbricht ja die beiden Gedankengruppen V. 24 und V. 26 ff. und müßte, wenn die Rede ein ursprüngliches Ganze wäre, am Schluß derselben nach V. 30 stehen. Wie der Evangelist dazu gekommen ist, V. 26 ff. an diese Stelle zu bringen, läßt sich wenigstens vermuthungsweise noch angeben. Der Anlaß wird in der Stelle vom Blitz V. 24 liegen. Diesen hat Jesus dort, wie wir sahen, nach Seiten seiner alles gleichzeitig erhellenden Kraft in Betracht gezogen. Derselbe kann aber auch als Bild der Plötzlichkeit gebraucht werden, und indem der Vf. hieran dachte, hat er die von der Plötzlichkeit der Parusie handelnden Verse angefügt.

Innerhalb der Vv. 26—30 kann ich bestimmte Zeichen einer Überarbeitung nicht entdecken. Dafs die Tage Lots zu denen Noahs erst vom Evangelisten hinzugefügt seien, wie Feine, Vorkan. Überl. des Luc. 122, J. Weiss, Luc. 558, wollen, scheint mir um so weniger wahrscheinlich, als die Exemplification durch Gleichnispaare zu den beliebtesten rhetorischen Mitteln Jesu gehört. Ebenso wenig scheint mir Anlaß, mit Weiffenbach 227 f. an dem Plural *ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ νόϋ τοῦ ἀνθρώπου* V. 26 gegenüber dem Singular in V. 30 Anstoß zu nehmen. Denn jener Plural ist ja offenbar durch die Erwähnung der *ἡμέραι Νῶε* und *Λώτ* veranlaßt und bezeichnet die Periode, in welcher der Herr erscheinen wird, dagegen der Singular den Gerichtstag, der ebenso wie bei der Sintflut als einzelner gedacht ist. Im übrigen aber würde jener Plural nur zu dem Capitel relativer Authentie gehören.

Mit dem Grundgedanken der vorigen Verse ist der von Vv. 31. 32 wieder verwandt. Beidemale handelt es sich um ein Hin-gegebensein an die irdisch-weltlichen Interessen. Vv. 31 f. bilden insofern noch eine Steigerung gegen das Vorige, als hier geschildert wird, wie jene Interessen auch die Oberhand haben, wo die Gefahr schon offensichtlich hereingebrochen ist. Aber auch hier läßt sich noch erkennen, dafs die Vv. 31 f. nicht ursprünglich im Zusammenhang mit dem Vorigen gestanden haben. Dort war von der *ἀποκάλυψις* des Menschensohnes die Rede. Davon können unsere Verse nicht gemeint sein. Denn da Jesus seine Parusie mit einem Zusammenkrachen der ganzen irdischen Welt verbunden denkt (Mc. 13. 24), so würde ein Versuch, seine Habe aus dem Hause zu holen, ohne Sinn sein. Ferner ist V. 24 gesagt, die Parusie werde für alle Menschen offenkundig sein: wie paßt

dazu der Gedanke, man könne sich durch die Flucht retten? Wohl begreift sich angesichts der Parusie der Wunsch, sich zu verbergen (Luc. 23.³⁰), aber vor dem überall gegenwärtig gedachten Messias zu fliehen und noch dazu mit seiner Habe, ist ein völlig abstruser Gedanke. Vielmehr paßt der Inhalt von V. 31 f. zu der Vorstellung von einem feindlichen Heer, dem man entfliehen will, und zwar mit Rettung des Nötigsten, wie denn unsere Verse Mt. 24. 17 f. in der That in solchem Zusammenhange stehen. Ob das der ursprüngliche Ort unserer Stelle ist, ist hier noch nicht zu untersuchen; aber darin hat Weiffenbach 232 jedenfalls Recht, daß sie zu dem Gedanken der Gerichtsankunft Jesu, von der im Vorigen die Rede ist, nicht paßt. Von den Drangsalen, welche der Parusie vorauf gingen, den Messiaswehen, können die Verse gemeint sein, von der blitzgleichen Parusie selbst nicht. Wie sie an diese Stelle gekommen sind, ist hier ganz durchsichtig. Wie in V. 22 ff. haben wir auch hier die Anknüpfung an ein Stichwort. Dort war es das *ἰδοὺ ὁδὲ ἦ ἐκεῖ*, hier ist es die in V. 32 vorliegende Erinnerung an Lots Weib, das auch durch Hängen an ihrem Besitz verloren ging, wie die hier Geschilderten. Daher knüpfte der Evangelist die Verse an eine Stelle, die auch von Sodom handelte und Lot erwähnte (V. 29). Aber dort war von der Plötzlichkeit der Gerichtserscheinung Jesu die Rede, hier wird von der Plötzlichkeit eines Gerichts gehandelt, welches leiblichen Tod mit sich bringt.

Auch der 33. Vers stammt wieder aus einem anderen Zusammenhang. Im Vorigen war der Gedanke, man solle nicht sein Leben selbst gefährden durch den Versuch, Lebensgüter zu retten; wer mehr als das nackte Leben retten will, verliert es ganz. Hier dagegen ist der Gedanke, man müsse das Leben selbst aufgeben können, um das höhere Leben zu retten, denn wie J. Weiss leugnen kann, daß hier ein Wortspiel mit dem Begriff *ψυχὴ* vorliegt, ist mir völlig unverständlich. Es erhellt, daß dieser Gedanke weder mit der Parusie des Herrn etwas zu thun hat, von der V. 23 ff. die Rede gewesen ist, — denn bei derselben kann von einem Verlieren des irdischen Lebens, um das ewige zu gewinnen, doch in keiner Weise die Rede sein —, noch auch mit den vorigen Versen stimmt, wo nicht das irdische und das ewige Leben in Gegensatz gestellt wurde, sondern das Leben und die Lebensgüter. Also haben wir auch hier Mosaik. Die Ursache der Zusammenordnung liegt in der allgemeinen Verwandtschaft der

Gedanken in V. 31 f. einerseits, V. 33 andererseits: alles Irdische muß darangegeben werden; aber auch hier ist dieser Gedanke beidemal nach ganz verschiedenen Seiten gewendet.

Vv. 34. 35 zeigen, wie das Endgericht vielfach auseinanderreißen werde, was im irdischen Leben aufs engste verbunden war. Dafs dieser Gedanke in keinem organischen Zusammenhang mit V. 33 steht, liegt zu Tage. Aber ich kann auch J. Weiss z. St. nicht beistimmen, dafs er sich an V. 32 gut anschliesse. Denn wir haben gesehen, dass Vv. 31. 32 sich gar nicht auf das Endgericht ursprünglich bezogen haben. Dazu kommt noch, dafs der Gegensatz des ewigen Looses, gegenüber der Gemeinsamkeit des irdischen, im Vorigen in keiner Weise vorhanden gewesen ist. Also auch hier hat der Verfasser in seine Sammlung von Zukunftsreden einen Spruch aufgenommen, weil er im allgemeinen ihm hier zu passen schien. Sehen wir von dem anerkanntermafsen unechten V. 36 ab, so bleibt nur noch die Frage, ob V. 37 hier an seiner ursprünglichen Stelle steht. Die Entscheidung scheint mir davon abzuhängen, ob die einleitende Frage der Jünger als geschichtlich anzusehen ist. Ist sie das nicht, wie jetzt sehr allgemein angenommen wird, so kann das Wort Jesu von dem Aas und den Aasgeiern nicht mit dem Vorigen zusammen gesprochen sein. Es kann zwiefach verstanden werden, je nachdem man den Vorder- oder Nachsatz betont denkt. Im letzteren Fall ist die Voraussetzung, dafs ein Leichnam vorhanden ist, und daran wird die Versicherung geknüpft, unfehlbar würden dann auch die Aasgeier sich einstellen. Dann müfste das Wort einem Zusammenhange angehören, in dem eine Schuld, etwa des Judentums, geschildert wäre, um daran die Drohung des Gerichts zu knüpfen. Es ist klar, dafs nach dieser Auffassung das Wort in die vorliegende Rede nicht paßt. Im ersteren Fall, dafs der Ton auf dem Vordersatz liegt, ist die Voraussetzung, dafs ein Gericht stattfinden werde, und es wird betont, dafs dies überall da stattfinden werde, wo Veranlassung zum Gericht vorhanden sei. Wollte man nun den Gedanken zu V. 34 f. in Beziehung setzen, so müfste es etwa so geschehen: „keine Gleichheit der Lebenslage auf Erden gestattet einen Rückschluß auf Gleichheit des ewigen Geschicks, sondern wo immer Stoff zum Gericht ist, wird dieses eintreten“. Es erhellt aber, dafs dieser Zusammenhang kein natürlich gegebener, sondern ein künstlich gemachter ist. Anders steht es aber, wenn die Jüngerfrage geschichtlich ist, und das halte ich für

durchaus möglich. Was dagegen zu sprechen scheint, ist der Eindruck des Wunderlichen und Unveranlafsten, den sie macht. In der That legt ja der Inhalt des Vorhergehenden, wenn es richtig verstanden wird, die Frage nach dem *ποῦ* schlechterdings nicht nahe. Aber es kann eins der häufigen, uns so verwunderlichen Mißverständnisse der Jünger vorliegen, und wahrlich kein schlimmeres als Mt. 16. 7 und Lc. 22. 35. Sie können sich hier so wenig wie sonst in die bloß exemplificierende Redeweise Jesu finden. Was für ihn plastische Einkleidung eines allgemeinen Gedankens ist, nehmen sie als Prädiction äußerer und einzelner Thatsachen. Jesus hat von zwei Menschen auf einem Lager, an einer Mühle gesprochen, die auseinander gerissen werden; die Jünger wollen wissen, wo dieser (nach ihrem Sinne) merkwürdige Fall eintreten werde; darauf antwortet Jesus, wie in allen ähnlichen Fällen, indem er sie auf den rechten Standpunkt des Verständnisses stellt. Das Moment der Wahrsagung im schlechten Sinne, d. h. der bloßen Prädiction eines äußeren Ereignisses, weist er ab und stellt statt dessen ihnen einen großen sittlichen Grundsatz vor die Augen: „wo Schuld ist, ist auch Strafe“; was er gesagt, sei nicht ein vereinzelter Fall, sondern ein allgemeines Gesetz. So gefaßt, kann die Antwort Jesu, durch das Mißverständnis der Jünger hervorgerufen, in der That bei Gelegenheit der Worte in V. 34 f. gesprochen sein.

Wenn Lucas hieran das Gleichnis vom ungerechten Richter schließt, so kann ihn dazu nur der Schlufssatz von V. 8 veranlassen, der von der Parusie redet. Aus dieser Einordnung des Gleichnisses in eine Parusierede folgt, daß die Einleitung zu demselben 18. 1 nicht von dem Evangelisten selbst gebildet sein kann, sondern von ihm in seiner Quelle vorgefunden ist. Denn da er, wie die Stelle, an die er das Gleichnis stellt, beweist, es eschatologisch faßt, so würde er doch nicht eine Einleitung gebildet haben, die von der eschatologischen Deutung schweigt und die Geschichte nur auf eine allgemeine Mahnung zum anhaltenden Gebet bezieht. Damit ist aber ferner bewiesen, daß das Gleichnis nicht ursprünglich mit dem Vorigen zusammen gesprochen ist. Denn dann würde die Quelle des Lucas nicht diese allgemeine Deutung gegeben haben. Ich muß aber ferner behaupten, daß die Quelle des Lucas mit ihrer allgemeinen Deutung Recht hat und das Gleichnis sich nicht bloß auf die Parusie bezogen hat. Nicht nur ist in demselben kein Zug, der die letztere Fassung nötig macht,

sondern das *πλήν* V. 8^b setzt auch voraus, daß im Folgenden von etwas anderem geredet wird, als im Vorangehenden, und das würde nicht der Fall sein, wenn schon das Gleichnis von dem *ἔρχεσθαι* Christi geredet hätte. Ferner setzt das Gleichnis das Vorhandensein der *ἐλεγκτοί*, die Tag und Nacht schreien, voraus: wie erklärt sich dann der wehmütige Zweifel Jesu, ob er bei seinem Kommen Glauben finden werde? Vielmehr ist das Gleichnis auf das Anhalten am Gebet in jeder Not zu beziehen, und Weiffenbach 287 hat Recht, wenn er es mit dem Gleichnis vom bittenden Freund zusammenstellt: in letzterem wird betont, man solle sich nicht durch die scheinbare *ἀναίδεια* des Erbetenen, hier, man solle sich nicht durch die *ἀναίδεια* des fortgesetzten Bittens abschrecken lassen. Aber nicht die Mahnung zum Gebet bildet den Mittelpunkt, sondern die Verheißung, daß anhaltendes Gebet gewiß erhört werde. Denn im ersten Falle würde V. 7 es nicht heißen *τῶν βοῶντων*, wobei das Schreien als Thatsache vorausgesetzt wird, sondern ohne Artikel *βοῶντων*, „wenn sie rufen“. Nun wird auch das *πλήν* 8^b klar. Es steht, wie so häufig bei Lucas (6. 35, 10. 11. 20, 11. 41, 12. 31, 13. 33, 22. 21), wo ein im Zusammenhang mit dem Vorigen stehender, aber davon verschiedener Gedanke ergänzend eingeführt werden soll. In jeder Not dürfen die Gläubigen sich auf Gottes Hilfe verlassen, — jedoch gerade, wenn der Herr zur Beendigung der letzten Not kommen wird, ist es ihm zweifelhaft, ob er „den Glauben“ finden wird: der Artikel weist zurück auf das *βοᾶν ἡμέρας καὶ νυκτός*, welches eben wesentlich auf Glauben beruht. Die furchtbare Steigerung der Not wird, wie Mt. 24. 12 die Liebe, so hier den Glauben erkalten lassen. Statt des Gebets tritt Verzagtheit ein. Das Ganze ist also eine Verheißung der Erhörung des anhaltenden Gebetes mit dem Zusatz, daß es schliesslich an demselben, weil an dem dazu nötigen Glauben, vielfach fehlen werde. Und dieser Schluß hat Lucas bewogen, den Abschnitt in die Parusierede aufzunehmen.

4. Bei weitem die umfassendste, aber auch für unsern Zweck die wichtigste eschatologische Rede haben wir Mc. 13, Mt. 24 f., Lc. 21. Daß wir in derselben verschiedene Bestandteile zu unterscheiden haben, ist eine sehr verbreitete Erkenntnis. Aber ich glaube, daß man mit den großen Gruppen, in die man das Ganze auflöst, noch nicht zu voller Erkenntnis der Wahrheit kommt. Am einfachsten stellt sich die Composition der Rede bei

Wendt dar (Lehre Jesu I, 10 ff.), welcher den Mc. zu Grunde legt. Er glaubt zwei Redemassen unterscheiden zu können, welche von dem Redactor zusammengeworfen seien. Die eine, von ihm als der echte Grundstock betrachtete, setze sich zusammen aus Mc. 1—6. 21—23. 9^b—13. 28—29. 32—37. Sie enthalte die durchaus religiös orientierte Antwort Jesu auf die Frage der Jünger. Durchweg handle es sich hier um innerchristliche Verhältnisse: um Warnung vor falschen Messiasen und Propheten, um Verfolgungen der Gemeinde, also um abzuweisende Versuchungen; dann um das Zeichen des Endes im Bilde des saftig werdenden Feigenbaumes; endlich um die Ungewissheit des Zeitmomentes, woraus die Mahnung zur Wachsamkeit abgeleitet werde. Die andere Redemasse, welche eine judenchristliche Apokalypse sei, bestehe aus den Versen 7—9^a, 14—20. 24—27. 30—31. Sie rede von politischen Katastrophen, zumal der großen jüdischen, woran sich dann die Parusie anschliesse. So einfach diese Analyse ist, scheint sie mir doch von großen Schwierigkeiten gedrückt zu werden. Wenn der Evangelist diese beiden Redegruppen als compacte Massen vorfand, wie ist er auf den Gedanken gekommen, sie so durch einander zu werfen, statt jede in ihrer Selbständigkeit zu belassen? Wenn er eine Menge einzelner Bausteine vorfand, so begreift sich, daß er den Versuch machte, sie zu einem einheitlichen Bau zusammenzufügen; wenn er aber zusammenhängende Reden vor sich hatte, wie kam er darauf, sie zu zerschlagen? Das wäre wohl denkbar, wenn er die eine Rede zu sachlicher Ergänzung der anderen so verwendete, daß er jedesmal das Verwandte in der einen Rede mit dem in der andern zusammenstellte. Aber das hat er nicht gethan. Warum bringt er die doch inhaltlich verwandten Sprüche von den falschen Christi und den falschen Propheten an ganz verschiedenen Stellen unter, V. 6 und V. 21—23, wenn er in seiner Vorlage sie zusammenfand? Warum stellt er die Worte über den Feigenbaum, welche das Vorzeichen der Parusie angeben sollen, hinter die Beschreibung der Parusie selbst? Man erklärt die Ineinanderwirrung durch das Bestreben, jedem der drei Teile der Apokalypse, dem Anfang der Wehen, deren Höhepunkt, der Parusie selbst, eine paränetische Rede folgen zu lassen (z. B. Holtzmann, HC., auch Pfleiderer, Urchr. 402). Aber wenn der Höhepunkt der Drangsal in den Ereignissen des jüdischen Krieges gesehen wird, wie kam der Evangelist dazu, die Warnung

vor falschen Christi, die doch nachweislich gar nicht vorher aufgetreten sind, in die Zeit vorher zu setzen, statt sie als zukünftig zu behandeln (V. 6 gleich am Anfang der Rede)? Und dazu noch eins. Die Jünger fragen nach der Zeit und den Zeichen der Zerstörung Jerusalems. Aber in der von Wendt für echt gehaltenen Rede Jesu ist von der Zerstörung Jerusalems mit keinem Wort die Rede, sondern nur von dem Kommen des Herrn. Denn das *ἔγγυς ἔστιν ἐπὶ θύραις* wird durch das unmittelbar (in der von Wendt reconstruierten Rede) darauf folgende *ἡμέρα ἐστὶν* V. 32 und durch das ausdrückliche *πότε ὁ κύριος ἔρχεται* V. 35 von der Parusie erklärt. Wußten die Jünger denn, daß die Zerstörung Jerusalems mit der Parusie zusammenfallen werde? Und selbst wenn sie es wussten, was ist es für eine sonderbare Antwort, die das Hauptstück der Frage nicht etwa richtig stellt, sondern einfach unerwähnt läßt? Denn von der Zerstörung Jerusalems oder des Tempels wird bei Mt. und Mc. ja mit keinem Wort geredet, sondern höchstens von den Nöten einer Belagerung, deren Ende — und das grade war Gegenstand der Frage der Jünger — unberücksichtigt bleibt. So kann ich nicht finden, daß die Analyse von Wendt die Rätsel des Abschnitts genügend löst.

Einen anderen Versuch der Analyse hat J. Weiss (St. Kr. 1892, 246 ff.) gemacht. Für jetzt genügt es, seine Analyse des Marcus-Textes ins Auge zu fassen. Er scheidet eine jüdische Apokalypse aus, die er reconstruieren zu können meint, weil ihre Stücke „ebenso gut unter sich zusammenhängen, als sie den Zusammenhang der Rede Jesu stören und aufhalten“. Sie bestehe aus V. 8. 14—15. 17—20. 23^b—27. Aber auch der übrig bleibende Teil des Capitels sei nicht eine einheitliche Rede. V. 9^b—13 müsse ausgeschieden werden, da der Vergleich mit Mt. 10. 17—22 beweise, daß es ursprünglich einen andern Platz gehabt hat. Dagegen hält er, wie es scheint, V. 28—31 für ein einheitliches Stück und V. 32—37 für eine aus sachlichen Gründen angehängte Paränese. Ich habe für die methodische Akribie und den Scharfsinn der Abhandlung alle Anerkennung, und es wird sich zeigen, daß ich mit ihren Beobachtungen im Einzelnen in hohem Maße zusammentreffe; aber der Versuch, die jüdische Apokalypse herauszuschälen, hat mich nicht überzeugt, vielmehr mich in meinem grundsätzlichen Mißtrauen gegen alle solche Reconstructions nur bestärkt. Ich halte es für ein großes Verdienst, daß W. nachgewiesen hat, auch die Vv. 14—22 seien kein einheitliches Ganze,

sondern V. 5. 16. 21 müßten ausgeschieden werden. Aber um so weniger halte ich es für möglich, aus den *disiecta membra* dann doch eine Einheit, eben jene jüdische Apokalypse, zusammenzufügen. Dafs die von W. dazu gerechneten Sätze einen ganz guten Zusammenhang geben, ist doch nur ein Beweis, dafs sie ursprünglich zusammengehört haben können, aber nicht, dafs sie es wirklich gethan haben. Und zu solchem Beweis scheinen mir auch die im Einzelnen von ihm vorgebrachten Momente nicht zu genügen, z. B. der Recurs auf den Wechsel zwischen der zweiten Person und der dritten (*ἐκλεκτοί*) oder auf den Wechsel zwischen dem *ἐγώ* (V. 6. 30) und dem *πίος τοῦ ἀνθρώπου* V. 26. Denn es liegt doch am Tage, dafs diese Instanzen höchstens — es ist mir auch das noch zweifelhaft — darauf hinweisen, dafs die Stellen mit der zweiten Person und die mit der dritten ursprünglich nicht zusammengehören, nicht aber liegt ein Beweis vor, dafs alle Sätze mit der zweiten Person ursprünglich zusammengehört haben.

Somit kann ich den Beweis nicht für gelungen halten, dafs die Parusie-Rede aus wenigen großen Stücken besteht, ja ich glaube, es ist nicht gelungen, auch nur ein einziges solches nachzuweisen. Nur das ist bewiesen, dass überhaupt eine Composition vorliegt. Ich versuche nun den Beweis, dafs auch diese Rede in vollstem Mafse Mosaik-Arbeit, d. h. aus lauter kleinen Stücken zusammengesetzt ist. Dieser Standpunkt ist kein neuer: ein Mann hat ihn vor mehr als einem Menschenalter schon geltend gemacht, der, obschon kein zünftiger Theologe, in mehr als einer Beziehung in den synoptischen Fragen seiner Zeit vorausgeeilt ist, und dessen Verdienste in dieser Beziehung erst allmählich zur Anerkennung gekommen sind: Chr. H. Weisse. Er hat den in seiner „Evangelischen Geschichte“ 1838 eingenommenen Standpunkt in seinem späteren Werke „Die Evangelienfrage“ 1856 noch verschärft (S. 167—174). Er nennt die Rede „eine Zusammenstellung von Aussprüchen, zu sehr verschiedener Zeit und bei verschiedenen Anlässen gethan, welche eben dadurch, dafs sie auf diese Weise unter einander zusammengebracht worden sind, zum nicht geringen Teil einen von ihrem ursprünglichen und authentischen Sinne wesentlich verschiedenen Sinn erhalten haben“ (S. 169). Wiefern er in letzterer Beziehung recht hat, ist jetzt noch nicht Gegenstand der Untersuchung; aber die erstere Behauptung läfst sich m. E. schlagend beweisen. So mannigfach ich von seinen Beweisen im

einzelnen abweiche, so sehr stimme ich in der zu beweisenden These mit ihm überein.

Auch bei dieser Rede zeigt sich, daß dem ersten Evangelisten die grösste schriftstellerische Kunst eignet: er hat mehr als die anderen verstanden, aus den einzelnen Stücken eine Rede zu gestalten, die den Eindruck der Einheitlichkeit macht. Dazu gehört schon in der einleitenden Jüngerfrage die Wendung *τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος* statt des allgemeineren *ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα* Mc. 4. Er hat das Gefühl gehabt, daß zu der bloßen Frage nach der Zerstörung Jerusalems der Inhalt des Folgenden nicht paßt, und hat daher die beiden vornehmsten Stücke, auf welche sich seiner Meinung nach das Folgende bezieht, genannt. Daß er die Rede an alle Jünger gerichtet sein läßt, während Mc. 3 ein Privatgespräch mit den Jüngern interioris admissionis berichten will, ist vielleicht nicht auf bewusste Reflexion zurückzuführen, da Matthäus es liebt, die redenden Subjecte ganz allgemein zu bezeichnen; aber sachlich stimmt auch diess allgemeine Subject viel besser zu dem Inhalt der Rede, welche sich augenscheinlich in vielen Partien an die gesamte Jüngerschaft richtet. Der ganze erste Teil der Rede (V. 4^b—14) ist nun von Mt. offenbar unter den einheitlichen Gesichtspunkt gestellt, daß eine Reihe verschiedenartiger Katastrophen das Ende allmählich ankündigen, aber so, daß keine es als unmittelbar eintretend verbürgt. Zuerst die Warnung vor falschen Messiasen, dann V. 6—7^a politische Katastrophen, dann physische 7^b. Das zusammen wird als *ἀρχὴ ὀδύων* bezeichnet. Dann folgen Bedrängnisse innerhalb der Gemeinde Christi selbst. Von aussen allgemeinste Verfolgungen (*ἐπὶ πάντων τῶν ἐθνῶν*) V. 9, welche den Erfolg haben werden, daß selbst innerhalb der Gemeinde die Feigheit Platz greift, welche, um das eigene Leben zu retten, die bisherigen Glaubensgenossen verrät, V. 10. Andreerseits stehen falsche Propheten auf und zerklüften auch den treubleibenden Teil der Gemeinde, V. 11. Und auch die den Irrlehren nicht anheimfallen, sind in Gefahr, daß der Blick auf die furchtbare Verderbnis, von der sie sich umgeben sehen, der Liebe in ihnen die Kraft nimmt, V. 13, — denn nach dem Zusammenhange muß das Erkalten der Liebe von den Jüngern Jesu selbst gemeint sein, nicht von der Welt, — während doch nur der, welcher sich durch alle solche Versuchungen nicht beirren läßt, zum Heil gelangt. Aber auch diese ethische Ver-

sunkenheit der Zeit ist noch nicht das Zeichen des Endes, sondern erst, daß das Evangelium seinen Siegeslauf in der Welt vollendet hat, V. 14.

Vergleichen wir hiermit den entsprechenden Abschnitt des Mc. V. 6—13, so macht auch er zunächst den Eindruck einer zusammenhängenden Rede, aber die Schilderung steht unter etwas anderem Gesichtspunkt, und ihre einzelnen Teile sind mit einander nicht so fest verankert wie bei Mt. Zunächst fehlt am Schluß von V. 13 der Satz *καὶ τότε ἤξει τὸ τέλος*, und daher ist der zweite Absatz (V. 9—13) von Mc. nicht, wie von Mt., unter den Gesichtspunkt der sich immer steigenden Bedrängnisse, die zu dem *τέλος* führen, gestellt. Ferner sind innerhalb dieses zweiten Absatzes bei Mc. die Nöte im Schoß der Gemeinde nicht so organisch und klimaktisch aufgebaut wie bei Mt.: die Pseudopropheten und das Erkalten der Liebe fehlen ganz; daß innerhalb der Gemeinde selbst sich der Abfall breit machen werde, ist nicht gesagt: während bei Mt. das *ἀλλήλων* nur auf Gemeindeglieder gehn kann, wird bei Mc. nur das Zerreißen der natürlichen Bande des Blutes dargestellt, denn es wird bei *ἀδελφός ἀδελφόν, πατήρ τέκνον* V. 12 nicht gesagt, daß dieselben beide der christlichen Gemeinde angehören, sondern es ist das nur ein besonders eclatanter Zug in dem Gemälde des furchtbaren Hasses, der gegen die Gemeinde Christi besteht. Der Gedankengang des Abschnittes ist bei Mc. einfacher als bei Mt. Auf die Schilderung der politischen und physischen Nöte folgt V. 9 mit dem Satz *βλέπετε ὑμῖς ἑαυτοὺς* die Mahnung, sich durch die Feindschaft der Welt nicht von der Treue gegen das Evangelium abziehen zu lassen, ein Gedanke, der durch den Schluß 13^b *ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται* wieder aufgenommen und als den ganzen Absatz beherrschend dargethan wird. Während bei Mt. der Eindruck entsteht (*τότε* V. 9), daß die innergemeindlichen Nöte den vorher beschriebenen folgen werden, bekommt man bei Mc., wo dies *τότε* fehlt, den Eindruck, daß beides nebeneinander hergeht und erst V. 14 eine neue Epoche eintritt.

Noch anders liegt die Sache bei Lc. 21. 7—19. Wir haben dieselben beiden Absätze, und zwar unter denselben beiden Gesichtspunkten, wie bei Mc. Nur ist im ersten Absatz die Beschreibung der physischen Übel ausführlicher gehalten, und im zweiten sind die Verfolgungen der Gemeinde ausdrücklich der Zeit nach vor die Nöte des ersten Absatzes gestellt (*πρὸ δὲ τούτων*

πάντων V. 12), womit zusammenhängt, dass die bei Mc. vorhergehenden Worte *ἀρχὴ ὡδίνων ταῦτα* fortfallen mußten. Die weiteren Änderungen bei Lc. werden alsbald zur Sprache kommen, wenn wir die Frage behandeln, ob dieser Abschnitt eine ursprüngliche Einheit bildet.

Da wir gesehen haben, daß Mt. das Ganze viel organischer gestaltet als die beiden anderen Synoptiker, aber nicht anzunehmen ist, daß diese den feinen Bau der Rede bei ihm zerstört hätten, wenn er ihnen vorgelegen hätte, so folgt — von allen aus dem allgemeinen Verhältnis der Evangelien entnommenen Gründen abgesehen —, daß Mt. nicht den ursprünglichen Text hat. Dasselbe folgt für Lc. aus dem Umstande, daß er den zweiten Absatz V. 12 mit *πρὸ δὲ τούτων πάντων* beginnt. Denn wenn er nicht in seiner Vorlage schon diesen Absatz an zweiter Stelle gefunden hätte, so würde er sicher ihn als den zeitlich vorangehenden vor den ersten gestellt haben. Wir haben also bei Mc. die ursprünglichste Form, und die Frage ist, ob sein Text eine ursprüngliche Einheit ist. Da scheint mir zunächst schon Mc. V. 6, obwohl er in allen drei Texten an derselben Stelle steht, nicht mit dem Folgenden zusammen gesprochen sein zu können, weil er dazu dem Inhalt nach nicht paßt. Man kann ja künstlich einen Gedankenzusammenhang herstellen: hütet euch vor Leichtgläubigkeit, indem ihr einerseits euch meine Wiederkunft nicht als schon vorhanden aufreden laßt, andererseits auch nicht allerlei politische oder physische Katastrophen für Anzeichen derselben haltet. Aber dieser Gedankenfortschritt steht doch einmal nicht da, sondern ist lediglich eingetragen. Mc. 6 macht entschieden den Eindruck eines erratischen Blockes, und ich möchte vermuten, daß er hierher gekommen ist, indem zwei Worte Jesu, eins über die falschen Christi, eins über die politischen Unruhen, die Mahnung enthielten, sich dadurch nicht täuschen zu lassen, und daher aneinander geschoben wurden. Mit anderen Worten: das *πολλοὺς πλανήσαν* am Schluss von Mc. 6 ist die Veranlassung gewesen, den Vers hinter das *βλέπετε μήτις ὑμᾶς πλανήσῃ* V. 5 einzuschieben. Weiter aber ist es eine richtige Erkenntnis von J. Weifs, daß auch V. 7 und 8 ursprünglich nicht zusammengehört haben. Schon bei Mc. muß auffallen, daß der begründende Satz V. 8 ja gar keine Begründung enthält, sondern nur die Thatsachen der politischen Unruhen zunächst wiederholt. Aber auch, was an dem Verse neu ist, die Erwähnung der physischen Katastrophen,

ist doch in keiner Weise eine Begründung des vorigen Verses. Dazu kommt aber, daß Lc. diesen Vers mit einer eigenen Einleitungsformel versieht, was ganz unerklärlich ist, wenn wir Fortsetzung einer einheitlichen Rede haben. Wir müssen hieraus vielmehr schliessen, daß ihm in einer Quelle dieser Satz als eine selbständige Aussage Jesu vorlag, wozu auch stimmt, daß er ihn in seiner zweiten Hälfte in einer ausführlicheren Gestalt kennt, als er bei Mc. vorliegt. Wir sehen also, daß Mc. um der Verwandtschaft von V. 7 mit V. 8^a willen den 8. Vers an diese Stelle gebracht hat. Die ersten Worte von V. 9 werden von Mc., um zu seinem Ausgangspunkt zurückzukehren (*ἀλλ' οὐπω τὸ τέλος*), zugesetzt sein, da es nicht wahrscheinlich ist, daß Jesus bei zwei verschiedenen Gelegenheiten grade diesen Gesichtspunkt hervorkehrt haben sollte.

Ein genauer Blick auf Mc. 9^b—13 ergibt, daß diese Verse ursprünglich überhaupt nicht in einen eschatologischen Zusammenhang gehört haben, weil sie gar nichts eigentlich Eschatologisches enthalten. An sich könnte ja allerdings die Schilderung der Feindschaft der Welt als Merkmal der letzten Zeit verwendet sein, wie unzweifelhaft Mt. und Mc. es so angesehen haben. Aber factisch bietet der Text diesen Gesichtspunkt nicht dar, sondern die Tendenz ist offenbar nur die Stärkung der Jünger bei allen Verfolgungen, ohne daß dabei mit dem Ende der Dinge irgendwie gerechnet wird. Es sind zwei parallele, klimaktisch sich verhaltende Absätze bei Mc.: der erste redet von Verfolgungen durch die leitenden Gewalten (V. 9^b—11), der zweite von solchen sogar durch die nächststehenden Personen (V. 12), so daß also der Haß ein ganz allgemeiner ist (V. 13). Aber auch diese beiden parallelen Gedanken werden nicht ursprünglich zusammengehören, denn der erste ist orientiert an dem tröstenden Gedanken, daß durch diese Verfolgungen das Reich Gottes nicht gehindert werden wird, der zweite dagegen hat es nur mit dem persönlichen Geschick der Jünger zu thun. Unter jenem Gesichtspunkt wird erst das *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* V. 9 und der Hinweis auf die Verkündigung des Evangeliums an alle Völker V. 10 recht verständlich. Der erstere Ausdruck soll besagen, daß selbst die Verfolgung den Jüngern Gelegenheit geben werde, das Evangelium ihren Verfolgern selbst darzubieten, und der zweite Satz giebt ihnen die Gewißheit, daß die Verfolgung dem Evangelium nicht den Garaus machen könne, da es seine Bestimmung sei, die ganze Menschheit zu

durchdringen. Wie somit die Verfolgung an sich das Evangelium nicht schädigen kann, so (V. 11) auch nicht der Mangel an Weisheit, dessen die Jünger sich etwa bewußt sind: der heilige Geist selbst wird ihnen das rechte Wort eingeben. Man sieht, wie durchweg der Grundgedanke ist, sie sollen von den Verfolgungen nicht Gefahr für die Reichssache fürchten. Dieser Gesichtspunkt tritt V. 12 f. ganz zurück, und es wird nur das schwere Geschick geschildert, das ihnen persönlich bevorsteht, was im Vorigen wiederum ganz zurücktritt. Aber beiden Absätzen ist gemeinsam, daß gar keine Beziehung auf das Ende stattfindet. Nur der Evangelist hat, weil er die Rede in einen eschatologischen Zusammenhang aufgenommen und also auch eschatologisch verstanden hat, an zwei Stellen diess sein Verständnis durchscheinen lassen. Zuerst in dem Zusatz *πρωτον* in V. 10, welcher die allgemeine Verkündigung des Evangeliums in Relation zu der Parusie setzt, und sodann in dem *επομείνας εις τέλος* am Schluß. Der Paralleltext des Lc. 19 *εν τη επομομη υμων χησασθε τας ψυχας υμων* scheint mir durch seine Eigenartigkeit durchaus das Vorurteil der Ursprünglichkeit gegenüber dem Text des Mc. für sich zu haben. Lc. hat die Worte vielleicht, was die Zusammenstellung mit V. 18 nahe legt, einfach von der Erhaltung des leiblichen Lebens verstanden; dagegen werden sie von Mc. und Mt. richtig auf die Rettung des höheren Lebens gedeutet sein. Aber bei Lc. handeln sie einfach von der Standhaftigkeit in Verfolgungen; Mc. hat durch die Umschreibung *ο επομείνας εις τέλος* ein eschatologisches Moment hineingebracht und den Abschnitt dadurch der Parusierede homogen gemacht. Wie wenig der Abschnitt 9^b—13 ursprünglich eschatologisch orientiert war, zeigt überhaupt die Vergleichung des Lc., bei welchem jede Spur davon fehlt, ja der so wenig daran denkt, daß er ausdrücklich alle diese Aussagen vor die Anfangs-Wehen ordnet (*πρὸ πάντων τούτων* V. 12). Die erste Hälfte des Absatzes bei Lc. entspricht dem Sinne nach genau dem Mc. Ich kann auch J. Weifs nicht beistimmen, daß die Worte *αποβήσεται υμιν εις μαρτύριον* Lc. V. 13 abweichend von Mc. sich auf den Märtyrertod beziehen. Nicht nur spricht der Zusammenhang mit dem Vorigen dagegen, sondern namentlich müßte dann V. 13 hinter V. 14 f. gestellt sein, denn erst kommt doch die Verteidigung vor den Richtern und dann die Hinrichtung. In die zweite Hälfte hat Lc. durch Einschaltung von V. 18 auch das Moment des Trostes, das bei Mc. fehlt, hinein-

gebracht. Denn daß dieser Vers nicht ursprünglich diesem Zusammenhange angehört haben kann, zeigt der handgreifliche Widerspruch des *Ἐπιπέσειν ἕξ ἡμῶν* V. 16. Mit Hofmann und Nösgen z. St. den Satz, kein Haar von ihrem Haupte solle umkommen, geistlich von der Bewahrung des Seelenheils zu deuten, ist eine apologetische, bez. harmonistische Gewaltthat, die den Worten so ins Angesicht schlägt, daß sie einer Widerlegung nicht bedarf. Das so gewonnene Resultat, daß dieser ganze Abschnitt überhaupt ursprünglich nicht in eschatologischem Zusammenhange gestanden hat, und daß er auch in sich selbst wieder Spuren der Mosaik-Arbeit zeigt, wird entscheidend durch die Vergleichung des Mt. bestätigt. Bei ihm freilich sind die entsprechenden Verse 9—14, wie wir schon sahen, durchweg eschatologisch gewendet; aber er hat den Abschnitt in einer dem Me. und Lc. durchaus analogen Form schon 10.17 ff. gebracht, muß ihn also in einer seiner Quellen aufser der Verkettung mit unsrer Parusie-rede gefunden haben. Da er ihn außerdem in der Me.-Quelle hier antraf, hat er, um sich weder zu wiederholen, noch ihn ganz hier auszulassen, ihn in einer wirklich sehr geistvollen Weise zu jener Schilderung des Verderbens innerhalb der Gemeinde vor der Parusie umgestaltet. Dabei hat er den Satz von der universalen Verkündigung des Evangeliums, den er bei seiner Schilderung nicht brauchen konnte, aus dem Me.-Zusammenhang gelöst und an den Schluß gestellt, so daß er dadurch eine neue Stufe der Vorzeichen gewann, die dem Ende vorausgehen müssen, während Lc. ihn ganz fortgelassen hat, weil er die *καὶροὶ ἔθρων* an anderer Stelle nachbringen will (V. 24), welche bei ihm sich nicht auf eine Zeit des Heidenchristentums, sondern auf eine Epoche beziehen, wo das ungläubige Heidentum die Macht über das jüdische Volk gewonnen hat.

Indem wir uns zu dem Abschnitt Me. 14—28 wenden, lassen wir zunächst die Frage nach dem Zusammenhang mit dem Vorigen beiseite und untersuchen die Einheitlichkeit desselben in sich. Unleugbar machen diese Verse zunächst den Eindruck eines durchaus einheitlichen Ganzen. Um so lehrreicher ist, daß sich gerade hier der Beweis führen läßt, daß die Stücke zwar mit großem Geschick zusammengestellt, aber doch zusammengestellt sind. Das ist in erster Linie hinsichtlich Me. V. 15. 16 der Fall. Die Verse schließen sich mit dem Vorigen und Folgenden zu einem farbenreichen und eindrucksvollen Gemälde schleunigster Flucht in höchster Bedrängnis zusammen. Nun aber treffen wir

jene beiden Verse zwar nicht dem Wortlaut, aber dem Sinne nach in ganz anderer Umgebung Le. 17.³¹. Wer, wie J. Weifs, meint, dafs sie in dem dortigen Zusammenhange ursprünglich seien, hat ohne weiteres damit den Beweis, dafs sie bei Me. aus jener Rede eingetragen sind. So einfach steht für uns die Sache nicht, da wir erkannt haben, dafs Le. 17.³¹ auch in dem dortigen Zusammenhange nicht ursprünglich ist: es wäre also möglich, dafs Le. den Vers aus dem Zusammenhange unserer Parusiepredigt gelöst und in einen ihm angemessen erscheinenden gebracht hätte. So aber kann es doch nicht gewesen sein. Gelesen hat er zwar die Verse an der Stelle der Me.-Quelle, wie wir sie jetzt haben, denn 21.²¹ haben wir ja nur eine für seinen Zweck geeignete Umarbeitung des Me. Er hat den auf dem Hause Weilenden als in Jerusalem befindlich gedacht und mit den Worten *οἱ ἐν μέσῳ αὐτῆς ἐκχωρεῖτωσαν* zur Flucht aus der Stadt — *αὐτῆς* auf Jerusalem bezüglich — und dann die in der Landschaft Weilenden ermahnt, nicht in die Stadt zu kommen: *οἱ ἐν ταῖς χώραις μὴ εἰσερχέσθωσαν εἰς αὐτήν*, während Me. in beiden Sätzen an Bewohner der Landschaft denkt, die schleunigst fliehen sollen. Also verwendet hat Le. unsere Verse an derselben Stelle wie Me., nur in anderer Form; nur um sie zu verwenden, hätte er also nicht nötig gehabt, sie auch 17.³¹ noch einmal anzubringen. Aber weiter: bei Me. handelt es sich ja gar nicht um die Parusie Christi, sondern um die Flucht vor einem — wie auch immer zu verstehenden — Götzengreuel, welcher von der Parusie noch durch eine Reihe von Ereignissen, durch alles bis V. 24 Folgende, geschieden ist. Bei Le. 17.³¹ dagegen stehen die Sätze in einem Zusammenhange, der von der Parusie handelt. Bei Me. handelt es sich um Flucht vor den Feinden des Gottesreiches, bei Le. um Flucht vor einem göttlichen Gericht. Wie kam dieser also überhaupt dazu, die hier stehenden Verse in jenen ganz anderen Zusammenhange zu bringen? So, wie die Verse bei Me. lauten, wäre die Frage gar nicht zu beantworten. Le. aber hat am Schlufs ja noch einen Satz, der hier fehlt: *μνημονεύετε τῆς γυναικὸς Λοῦτ.* Dieser war für ihn, wie wir sahen, die Brücke zwischen 17.^{29. 30} und 17.³¹. Dafs er den Satz nicht hinzuerfunden hat, scheint mir ganz sicher: er entspricht durchaus der Art, wie Jesus das A. T. verwendet. Was folgt daraus? Nichts anderes, als dafs er den Inhalt von Me. 15. 16 noch an einer anderen Stelle in einer anderen Quelle gelesen haben mufs, und zwar mit jenem

Schlufssatz, entweder in einem anderen Zusammenhang, als er bei Me. steht, oder ganz ohne Zusammenhang. In jedem Falle aber ist damit bewiesen, daß Vv. 15. 16 kein ursprünglicher Teil der bei Me. vorliegenden Rede gewesen, sondern von diesem erst hierher gebracht ist, wie von Lc. an andere Stelle. Und auch ihrem Inhalte nach scheinen unsere Verse bei Lc. anders orientiert zu sein als bei Me. Bei letzterem sollen sie nur die höchste Schnelligkeit der Flucht empfehlen, bei der man sich durch nichts aufhalten lassen soll: nur das nackte Leben wird man retten können; bei ersterem aber scheint es sich um eine Warnung vor irdischem Sinn zu handeln, welcher die irdischen Güter für höher achtet als das Gottesreich. Doch diese Spur werden wir erst in anderem Zusammenhange verfolgen können. Für den jetzigen Zweck genügt der Nachweis, daß Me. 15. 16 ursprünglich nicht mit dem Vorigen und Folgenden verbunden gewesen ist. Denn Vv. 17. 18 bilden die gradlinige Fortsetzung von V. 14: man soll schleunigst fliehen, daher wird es denen schlecht gehen, die durch persönliche Umstände an der Flucht gehindert sind, wie Schwangere und Säugende, und es ist dringend zu wünschen, daß nicht klimatische oder soziale Verhältnisse die Flucht hindern, wie Winter oder Sabbat (letzterer bei Mt.). Aber schon die Verse 19. 20 scheinen mir wieder aus einem anderen Zusammenhange stammen zu müssen. In den Versen 14 ff. ist von einer Katastrophe in Judäa die Rede gewesen, V. 20 ist von *πᾶσα αἰὶς* die Rede, und kein Wort zeigt, daß etwa nur diejenigen gemeint wären, die nicht haben fliehen können, oder die in Jerusalem selbst weilen. Die Bewohner Jerusalems sind ja bei Me. mit keinem Wort in Betracht gezogen, es hat sich nur allgemein um *οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ* gehandelt. Ferner war in den vorigen Versen der religiöse Gesichtspunkt völlig außer Betracht geblieben: es handelt sich um ein Fliehen vor äußerer Gefahr. Wer geflohen ist, ist ihr entgangen. Wie paßt dazu der Satz, daß, wenn die Tage nicht verkürzt würden, niemand gerettet werden würde? Wer auf die Berge entkommen ist oder noch weiter gegangen, ist doch der Gefahr entronnen? Offenbar ist die Trübsal in Vv. 19. 20 so gedacht, daß ihr niemand sich entziehen kann, daß nur göttliches Eingreifen die von ihr Betroffenen vor dem Furchtbarsten zu bewahren vermag; das paßt nicht zu der vorher geschilderten Lage, der man sich durch Flucht entziehen kann und soll. Die in V. 19

erwähnte *ἄλιμος* ist dieselbe, an welche V. 24 wieder anknüpft. Dort aber haben wir keinen auf Palästina beschränkten, sondern einen allgemein menschlichen Gesichtskreis; so wird also V. 19. 20. 24 von ganz anderen Dingen reden oder wenigstens unter ganz anderem Gesichtspunkt stehen als V. 17. 18. Wenn wir so aber in dem Absatz V. 14—20 drei verschiedene Bestandteile unterschieden haben, so fällt damit die so allgemein verbreitete Hypothese von der hier aufgenommenen jüdischen oder judenchristlichen Apokalypse zusammen. Denn die vermeintlich einheitliche kleine Apokalypse hat sich uns in lauter von einander unabhängige und zu einander nicht passende Stücke aufgelöst, deren keines die Entstehung unter den Nöten des jüdischen Krieges verrät. Zunächst kann ich die Mahnung zur Flucht nicht so verstehen. Denn mir wird die Forderung dann unbegreiflich, zu beten, daß dieselbe nicht im Winter oder am Sabbat zu geschehen brauche. War das *βδέλυγμα* schon in Sicht, so war zu rechtzeitiger Flucht zu mahnen, etwa mit dem Zusatz, sonst möchten dergleichen Hindernisse eintreten. Aber die Aufforderung zum Gebet dawider scheint mir nur zu einer Zeit entstanden sein zu können, wo das Befürchtete noch außer dem Bereich unmittelbarer Schweite ist. Ich habe auch den Eindruck, daß diese ganze Mahnung zum Gebet dawider ganz aus der Analogie der uns bekannten Apokalyptik heraustritt. Die Erwähnung des Sabbats bei Mt. speziell scheint mir weder auf jüdischen noch auf judenchristlichen Ursprung zu führen, sondern, wo es sich um die Bewohner Judäas, also Juden, handelt, im Munde Jesu ganz natürlich zu sein. Denn für diese war doch der Sabbat ein Hindernis, und bei aller Freiheit dem Sabbat gegenüber hätte Jesus selbst, wenn er seine Volksgenossen zur Flucht hätte ermahnen wollen, — die Authentie der Worte ist jetzt noch nicht in Frage — bei der Art, wie er sich stets zu den gesetzlichen Gewohnheiten des Judentums stellt, sehr wohl mit der Furcht vor Sabbatentheiligung in solchem Falle rechnen können. Aber ebensowenig scheinen mir die Verse 19. 20 die Ableitung aus einer besonderen Apokalypse nötig zu machen. Denn es ist nicht abzusehen, warum Jesus nicht vor seiner Parusie mit einer Steigerung der Not bis zu einem sonst gar nicht dagewesenen Grade gerechnet haben sollte. So zerrinnt bei näherer Betrachtung jene vorausgesetzte Apokalypse unter den Händen.

Dafs Me. 21—23 aus dem Zusammenhang des Vorigen heraustritt, bedarf kaum eines Beweises. Es genügt schon der Hinweis darauf, dafs V. 24 mit dem Ausdruck *μετὰ τὴν θλίψιν ἐχείνην* an V. 19. 20. anknüpft, während das Auftreten von falschen Propheten doch nicht in demselben Sinne als *θλίψις* charakterisiert werden kann, wie V. 19 von einer solchen die Rede gewesen ist. Dagegen scheinen mir V. 21. 22 schon in der Quelle des Me. zusammengestanden zu haben. Denn die Veranlassung, diese Verse gerade hierher zu bringen, kann kaum in etwas Anderem, als in der Erwähnung der *ἐκλεκτοί* V. 22 fin. gefunden werden, welche den Verfasser bewog, an den gleichen Ausdruck V. 20 diesen Satz anzuknüpfen. Dann muß er aber den 21. Vers schon mit dem 22. verbunden gefunden haben, denn sonst würde er den das Wort *ἐκλεκτοί* enthaltenden 22. Vers unmittelbar an V. 20 angeschlossen und den dem Sinne nach zu V. 22 passenden V. 21 hinter V. 22 gestellt haben. Ob freilich diese Zusammenstellung in der Quelle nicht auch schon Mosaik ist, ist damit noch nicht entschieden. Denn bei dem weiten Umfang der musivischen Zusammenordnung der Worte Jesu ist sie natürlich auch hier möglich, aber sie ist gerade hier m. E. nicht beweisbar, wenigstens nicht, wie schon bemerkt, durch den Wechsel der zweiten und dritten Person (gegen J. Weifs). Wiederum ein andres Logion haben wir Mt. 26. 27, wie daraus folgt, dafs wir es bei Lc. 17. 23—24 in anderem Zusammenhange haben. Die Anknüpfung liegt natürlich in der Verwandtschaft von V. 26 mit V. 23. Abermals ein anderes Logion haben wir in Mt. 28, übereinstimmend mit Lc. 17. 37. Unzweifelhaft paßt es in den Zusammenhang bei Mt. weniger als bei Lc. Denn im Vorigen ist ja von dem *πτῶμα*, den Objekten des Gerichts, nicht die Rede gewesen. Die Veranlassung, den Spruch hierher zu bringen, hat wohl in der Überlegung bestanden, dafs Christus zum Gericht erscheinen wird: diesem Gericht wird sich niemand entziehen können; so gewiß die Aasgeier sich zum Aas finden, so gewiß wird die Strafe die Strafwürdigen finden.

Mit Me. 24 treten wir, wie schon bemerkt, wieder in den Zusammenhang von V. 19. 20 zurück, und derselbe scheint mir bis V. 27 zu reichen. J. Weifs hat den Satz 25^b *αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς σαλευθήσονται* von den vorigen Worten abtrennen wollen, weil er ganz dasselbe aussage, wie der vorige Satz *οἱ ἀστέρες ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες*. Das Letztere

ist richtig, denn die Kräfte des Himmels sind nach alttestamentlicher Anschauung nichts als die Gestirne, und jede Deutung, welche dieselben bildlich als die den Himmel beherrschenden Gesetze fassen will, modernisiert den Gedanken und fällt aus der durchaus concreten, sinnlichen Färbung des Ganzen heraus. Aber in seiner Folgerung kann ich Weifs nicht beistimmen. Das Richtige scheint mir Lc. darzubieten. Bei ihm wird V. 26 der bei Mc. Mt. fehlende Gedanke zwischengeschoben, daß die Menschen vor Entsetzen aufser sich geraten, und derselbe wird dann ganz passend durch die Wiederholung des Satzes, daß die Kräfte des Himmels in Erschütterung geraten, begründet, womit der Inhalt von Lc. 25^a zusammengefaßt wird. ² Danach scheint die Quelle von Lc. vollständiger als von Mc. verwertet zu sein, und es erklärt sich der tautologische Satz Mc. 25^b dadurch, daß eben ein Zwischengedanke ausgefallen ist. Weit eher könnte Mc. 27 ursprünglich einem anderen Zusammenhange angehört haben, zumal er bei Lc. fehlt; doch fehlt es mir an einem durchschlagenden Beweis, denn er paßt ganz gut zu dem Vorigen. Auch der nur bei Lc. stehende V. 28 mag noch zum Vorigen ursprünglich gehören. Denn der Gedanke, daß für die Jünger Jesu die scheinbar furchtbaren Ereignisse, welche geschildert sind, nicht wirklich furchtbar, sondern erfreulich sind, weil sie darin die Vorboten der Erlösung haben, ist der durchaus passende Abschluß des Abschnitts.

Daß Mc. 28 ff. hier nicht an der ursprünglichen Stelle stehen können, hat schon Weiffenbach 149 bewiesen und neuerlich J. Weifs aufs neue klar gemacht. Als äußeres Merkmal tritt wieder die eigene Einleitungsformel des Lc. auf, welche zeigt, daß er in einer Quelle den Spruch nicht als eine Fortsetzung der vorigen Worte gefunden hat; als inneres Merkmal ist entscheidend, daß, wie der Zusammenhang bei Mc. ist, der Sinn entstände: wenn ihr dies alles, — und zuletzt ist von der Parusie geredet, — seht, dann merkt, daß es nahe ist. Also das Dasein der Parusie Zeichen ihrer Nähe! Aber es läßt sich noch mehr beweisen: daß nämlich V. 28 ff. ursprünglich sich gar nicht auf die Messiaswehen bezogen haben können. In diesem Fall hat nämlich das Gleichnis vom Feigenbaum überhaupt keinen rechten Sinn. An sich wäre ja der Gedanke ganz passend, daß gerade die höchste Steigerung der Nöte den Umschlag verbürge, daß auch hierbei das Wort gelte, wenn die Not am höchsten, sei die Hilfe am

nächsten. Und einen ähnlichen Gedanken hat ja wenigstens Lc. 28 ausgesprochen, und ich zweifle nicht, daß er die Veranlassung gewesen ist, daß die Quelle die folgenden Verse an diese Stelle gebracht hat. Aber genauer betrachtet, paßt dazu nicht der Inhalt des Gleichnisses vom Feigenbaum. Denn gerade was dann die Hauptsache wäre, der Gedanke des Umschlags, fehlt in demselben. Das Weichwerden der Zweige des Feigenbaums und das Hervortreiben der Blätter steht doch zu der Nähe des Sommers nicht in demselben Verhältnis, wie die furchtbaren Katastrophen der letzten Tage zur Vollendung des Gottesreiches. In jenem sehen wir ein Walten und Weben der sommerlichen Kräfte selbst, das auf ihre baldige volle Auswirkung schließend läßt; in diesen aber ein Walten, ja die höchste Steigerung der dem Gottesreiche entgegengesetzten Mächte der Sünde und des Übels. Der Gedanke, den man hier gewöhnlich findet, würde ein ganz anderes Bild erfordern. Wenn etwa statt des Treibens der Knospen die Frühlingstürme genannt wären als Anzeichen der Nähe des Sommers, so würde das Bild passen. Wie solche Stürme, so furchtbar sie sein mögen, dennoch die Vorboten des Sommers sind, so könnten auch die Stürme auf dem Gebiet des geistigen und physischen Lebens in den letzten Tagen als sichere Anzeichen der Parusie verwendet werden. Nicht aber das Gleichnis, wie es wirklich lautet. Das Gleichnis würde einen so rein äußerlichen, so rein formalen Inhalt haben, wie kein anderes Bild, das Jesus je gebraucht hat. Der Sinn wäre nur: so nahe wie der Sommer ist, wenn die Blätter sprießen, so nahe ist die Parusie, wenn die Messiaswehen kommen. Irgend eine innere Verwandtschaft zwischen Bild und Sache wäre schlechterdings nicht vorhanden. Und doch macht es durchaus den Eindruck der Echtheit. Aus dem allen ergibt sich, daß die Verse nicht nur diesem Zusammenhang ursprünglich fremd sind, sondern sich auch gar nicht auf das Verhältnis der Wehen zur Parusie beziehen. Unzweifelhaft haben die Evangelisten sie darauf bezogen, das *ἔλεος* von der Parusie verstanden; aber sie haben es eben nicht nach seinem ursprünglichen Sinn verstanden. Ist es etwa noch möglich, denselben zu erkennen? Ich glaube, Mc. 30 gibt dazu eine Handhabe. Man versteht dies Wort von der Parusie: entweder, indem man die *γενεὰ αὐτῆς* auf die auch jetzt noch zukünftige Generation der letzten Tage bezieht, von welcher im Vorigen die Rede gewesen sei, oder auf die damals lebende Generation, —

denn von den Mißdeutungen der *γερσαί* auf das Volk Israel oder dgl. darf wohl geschwiegen werden. Die erstere Deutung ist völlig unmöglich. Nicht nur weil wir uns überzeugt haben, daß gar kein Zusammenhang mit dem Vorigen vorliegt, sondern vor allem, weil diese Deutung die Plathheit hervorbringt, daß die letzte Generation der Menschen, welche die Parusie erleben werde, sie in der That erleben werde. Ein Gedanke, der dann wegen seiner großen Wichtigkeit und Schwierigkeit noch V. 31 auf das äußerste bekräftigt würde. Aber auch die einfache Deutung, die damals lebende Generation werde die Parusie erleben, trifft zwar gewiß die Meinung des Evangelisten selbst, aber nicht die ursprüngliche des Wortes. Wir lassen hier die Frage völlig aus dem Spiel, ob Jesus seine Parusie mit Bestimmtheit für die allernächste Zukunft in Aussicht gestellt habe: sie wird erst später zur Besprechung kommen; aber hier wird der Gedanke an die Parusie nur eingetragen, weil man voraussetzt, daß das Ganze der Rede sich darauf bezieht. Wir sahen aber, daß das unmittelbar vorangehende Gleichnis vom Feigenbaum nicht auf das Verhältnis der Wehen zur Parusie geht. Wir können also nicht erwarten, daß das Folgende, wenn es mit jenem Gleichnis zusammengehört, sich darauf bezieht. Die Frage, ob V. 30 mit dem Gleichnis ursprünglich eine Einheit bildet, wird sich daran entscheiden, ob er in innerem Zusammenhang damit steht. V. 30 redet von einem Ereignis der damaligen Zeit, für dessen Eintritt sich Jesus V. 31 in einer Weise verbürgt hat, wie kaum jemals sonst. Nun kennen wir ein überaus einschneidendes Ereignis, das wirklich im Lauf jenes Menschenalters sich vollzogen hat, ein Ereignis, das unzweifelhaft Jesus auch sonst in Aussicht genommen hat: die Zerstörung Jerusalems. Es ist also das Nächstliegende, die Worte darauf zu beziehen. Diese Deutung wird ihre Probe daran zu bestehen haben, daß sich das Gleichnis vom Feigenbaum dann besser als gewöhnlich verstehen läßt. Das ist nun wirklich der Fall, und ich stelle die These voran, daß wir in diesen Versen die Antwort Jesu auf die Frage der Jünger nach der Zeit der Zerstörung Jerusalems haben. Bevor ich den Beweis liefere, mache ich aber noch darauf aufmerksam, daß der geniale exegetische Taet Bengels, obgleich er an Quellenscheidung oder Auflösung des vorliegenden Zusammenhangs der Parusie-Rede noch gar nicht denkt, doch richtig herausgefunden hat, daß unsere Verse sich auf die jerusalemische Katastrophe beziehen müssen.

Er sagt zu Mt. 33. 34: „haec“ omnia, quae ad Hierosolyma pertinent, fient, antequam haec generatio praetereat; sed de „illo“ (remotiore, novissimo, iudicii) die nemo novit. . . Haenotione (*γεννά*), cui eventus congruit, maxime proprie respondetur quaestioni „quando“ v. 3. So ist es in der That. Erst bei dieser Fassung bekommt das Gleichnis vom Feigenbaum seinen vollen und klaren Sinn. Das *ὅταν ἴδῃτε ταῦτα γινόμενα* bezieht sich ursprünglich nicht auf den Gesamthalt des Capitels, sondern eben auf das vorangehende Gleichnis. „Wenn ihr dies, nämlich was ich soeben auf dem Naturgebiet vom Feigenbaum gesagt und als Vergleich mit dem geistigen, geschichtlichen Gebiet gebraucht habe, auf letzterem sich vollziehen seht, dann merkt ihr, dafs auch auf diesem der Sommer naht.“ Was ist der Inhalt des Bildes? Dafs die ersten Erweisungen der sommerlichen Kräfte die Bürgschaft für sein nahes vollendetes Eintreten sind. Die sommerlichen Kräfte haben auf dem religiösen Gebiet angefangen zu wirken mit dem Auftreten Jesu, mit der Begründung der neutestamentlichen Gemeinde. Daran erkennt man, dafs das erste Testament und sein Mittelpunkt, der Tempel, *ἔγγυς ἀφαινοῦν* sind. Das ist die Antwort Jesu auf die Frage nach der Zeit der Zerstörung Jerusalems. Sie lautet mit einem Wort: „demnächst“, und sie entspricht ganz genau der geistigen, innerlichen Betrachtungsweise Jesu. Ihr Inhalt ist kein anderer als der Grundgedanke des Wortes von dem neuen Wein, der neue Schläuche erfordert und die alten zerreißt; kein anderer als der Grundgedanke des Wortes, dafs er den alten Tempel zerstören und einen neuen bauen wolle. Alle Dinge haben für Jesum ihr Mafs am Gottesreich. Weil der neue Tempel erbaut wird, ist es gewifs, dafs der alte aufhören mufs. Dem Frühling mufs der Sommer, die volle Verwirklichung des neuen Gottesreiches, folgen; darin liegt die Antwort auf die Frage nach der Zeit, wann die Zeit des alten Tempels zu Ende sein werde. Und dann setzt Jesus hinzu, dafs diess noch im Lauf des damaligen Menschenalters geschehen werde, und verbürgt es als eine Thatsache, die gewisser sei als der Bestand der gesamten Welt. Wir haben hier also einen der Fälle, in denen Jesus zunächst durch ein Gleichnis darauf hinweist, dafs es sich nicht um Zufälligkeiten, sondern um große Gesetze des göttlichen Welthaushalts handle. Die Evangelisten aber haben die Zerstörung des Tempels mit den messianischen Wehen zusammengebracht und daher die Worte: „wenn

diess geschieht“, die sich auf den Gedanken des Gleichnisses beziehen, auf das Kommen des Gottesreiches und auf diese Wehen bezogen, — Mt. hat daher das *ταῦτα* umgesetzt in *ταῦτα πάντα*, während Me. und Lc. das ursprüngliche einfache *ταῦτα* beibehalten haben — und haben dadurch den Satz V. 30 auf die Parusie statt auf den Untergang des Tempels gedeutet. In der That hat Jesus hier etwas ausgesprochen, was sich genau bewahrheitet hat: die Katastrophe des Tempels ist in der von ihm bestimmten Zeit eingetreten; er hat aber zugleich durch jenes Gleichnis diese Thatsache dem Bereich der bloßen Wahrsagung entnommen und auf die Höhe einer wirklichen Weissagung erhoben, indem er sie als naturgemäße Consequenz aus dem Eintritt des neuen Gottesreiches ableitet, dessen erstes Keimen die Jünger sahen. Ist der Sommer da, so müssen die Blätter des vorigen Jahres abgestossen werden; so muß der Tempel fallen, wenn das neue Gottesreich nun erschienen ist.

Haben die Evangelisten das Vorige auf die Parusie gedeutet, so begreift sich, daß sie Me. 32, Mt. 36, Lc. 34 einen neuen Satz über dieselbe zufügen: ihr Termin sei Jesu selbst nicht bekannt. Es ist aber klar, daß wir hier einen ganz anderen Zusammenhang haben. Wir bedürfen nun nicht der Auskunft, Jesus habe wohl gewußt, daß seine Parusie im Laufe einer Generation eintreten werde, nur nicht den genauen Termin innerhalb dieser Zeitgrenze, wie das noch J. Weiss annimmt. Es ist das von vornherein unwahrscheinlich; denn die Frage der Jünger hat doch gewiß nicht den Sinn gehabt, Jesus möge ihnen ein bestimmtes Datum angeben; daher hatte Jesus gar keine Veranlassung zu betonen, er könne nur ungefähr das Wann angeben. Im Gegenteil hat er ihre Frage im Vorigen jedenfalls viel bestimmter beantwortet, als sie irgend gedacht hatten: noch in diesem Menschenalter erfolge das Ende des jetzigen Tempels. Dagegen hat er bei anderer Gelegenheit und in anderem Zusammenhange die Frage nach der *ἡμέρα ἐξέρῃ* im Sinne der Weltvollendung abgewiesen: das wisse niemand. Und damit verbindet sich nun sehr passend die Mahnung, allezeit auf den unbekanntem Termin gerüstet zu sein. Freilich ist damit noch nicht entschieden, ob die folgenden Sätze ursprünglich eine zusammenhängende Rede bilden. Sie sind bei den drei Synoptikern sehr verschieden geformt, nur die allgemeine Mahnung, zu wachen, ist allen gemeinsam. So wie bei Me. die V. 34—37 lauten, müssen sie einer Rede entstammen

die sich speziell auf die Apostel, im Unterschied von allen Gläubigen, bezog. Denn nicht allein sagt das V. 37 ausdrücklich, sondern es folgt auch aus der Gestaltung der Bildrede in V. 34, indem da die Knechte, deren jedem sein Werk befohlen wird, unterschieden werden von einem Wache haltenden *Φυρωρός*. Der letztere Zug ist es, auf dem die ganze Mahnung des *ρηγορεῖν* ruht; er ist also so wenig Staffage, daß er gerade den Mittelpunkt bildet. Andererseits aber läßt sich nicht verkennen, daß die Einführung der *δοῦλοι* hier ganz unvermittelt ist. Ich glaube daher, daß dieser Zug sich nur als Reminiscenz an eine andere Rede erklärt, in welcher das Verhalten der *δοῦλοι* den Mittelpunkt bildete, und die wir Mt. 25. 14 ff., Lc. 19. 11 ff. noch haben. Schwierlich aber ist der Inhalt von Mc. 34—37 überhaupt aus dieser Rede herausgewachsen, so daß wir nur eine Umgestaltung derselben hätten, denn dem Mt.-Gleichnis liegt der Gesichtspunkt des Wachens und die Beziehung auf die Apostel insonders ganz fern. Vielmehr wird Mc. eine Rede vor sich gehabt haben, welche die Apostel mit einem Thürhüter verglich, und nur den *ἄνθρωπος ἀπόδημος* — eine Bezeichnung, die auf eine, wie das Folgende zeigt, kurze Abwesenheit des Hausherrn gar nicht paßt — und das *δοῦς τοῖς δούλοις αὐτοῦ τὴν ἕξουσίαν, ἐκάστῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ* aus dem andern Gleichnis aufgenommen haben, wodurch denn auch der anakoluthische Satzbau sich erklärt. Da Mt. das bei Mc. nur angedeutete Gleichnis von den Knechten ausführlich bringen will, hat er den eben betrachteten Abschnitt des Mc. ausgelassen und statt dessen V. 37—41 das unerwartete Eintreten der *ἡμέρα ἐκείνη* an dem Beispiel der Sintflut illustriert, welches wir bei Lc. 17. 26 f. in anderem, wie wir sahen, gleichfalls nicht ursprünglichem Zusammenhang gelesen haben, und welches er 39 b durch einen anwendenden Satz abschließt. Daran schließt er ein Spruchpaar, welches die Ungleichheit des ewigen Loses mit der Gleichheit des irdischen contrastiert, dem Sinne und dem Wortlaut nach entsprechend Lc. 17. 34 f., und knüpft daran den Spruch vom Aas und den Aasgeiern (Lc. 17. 37 b). Es ist von selbst klar, daß diese Stücke ursprünglich ganz anderen Zusammenhängen angehört haben, da der V. 42 wieder eintretende Gesichtspunkt der Wachsamkeit darin ganz fortfällt. Mit diesem Verse tritt Mt. nun wieder in den Zusammenhang des Mc. zurück, aber so, daß er die Pflicht der Wachsamkeit in abweichender Weise illustriert. Zunächst durch das Bild von dem gegen Diebe wach-

samen Hausherrn, welches Lc. 12. 30 f. hat. Wenn man beachtet, daß bei Mc. an dieser Stelle die verschiedenen Nachtwachen eine Rolle spielen (V. 35), und daß bei Lc. dieser Zug unmittelbar vor dem Gleichnis von dem wachsamem Hausherrn steht (12. 37), so wird man vermuten dürfen, daß Mt. jenen Lc.-Abschnitt 12. 37—40 schon in seiner jetzigen Gestalt in seiner Quelle gekannt hat und eben durch die Erwähnung der Nachtwachen dort darauf gebracht ist, das Gleichnis vom Hausherrn hierher zu setzen. Noch klarer ist, daß die folgende Parabel von dem seine Mitknechte schlagenden Knechte Mt. 45—51 hierher gestellt ist, weil Mc. hier V. 34 jenes sich speziell auf die Apostel beziehende Wort hat.

Einen Schritt weiter führt die Vergleichung des ganzen Abschnittes Lc. 12. 35—48. Wir gehen kurz daran vorbei, daß wir V. 35 eine kurze Zusammenfassung des Stoffes der Parabel von den zehn Jungfrauen haben; ebenso daß V. 36 dem Grundgedanken von Mc. 33 f. entspricht. Wichtiger ist für uns schon, daß Lc. 41 die Wurzel von Mc. 37 ist. Es bestätigt sich nämlich auch hier das günstige Vorurteil, das wir schon mehrfach im Gegensatz zu der heute verbreiteten Anschauung hinsichtlich der Ursprünglichkeit der einleitenden Bemerkungen des Lc. gewonnen haben. Es scheint mir nämlich wenig wahrscheinlich, daß Lc. das bei Mc. berichtete Jesuswort V. 37 in eine Petrus-Frage umgestaltet haben soll, da ja der Abschnitt Lc. 42 ff. gar keine direkte Antwort auf diese Frage giebt. Viel wahrscheinlicher ist, daß Mc. aus der Petrus-Frage bei Lc. die Worte Jesu gestaltet hat: meine Worte gelten in erster Linie euch Aposteln, sodann allen Gläubigen. Ist aber die Petrus-Frage als authentisch anzusehen, so folgt, daß die vorangehenden Verse Lc. 39 und 40 nicht an ihrer ursprünglichen Stelle stehen, denn sie bieten in der That keinen Anlaß zu solcher Frage, sondern daß diese sich auf das Bild von den wachenden Knechten V. 36—38 bezogen hat. Da nun aber Mt., wie wir sahen, Lc. 37—40 schon hintereinander gelesen hat, so ergibt sich weiter, daß schon in der Quelle des Lc. diese Verse und wahrscheinlich schon der ganze Abschnitt Lc. 35—48, in der jetzt vorliegenden Form überliefert worden sind, daß also die musivische Zusammenfügung von Worten Jesu schon bei den ersten schriftlichen Aufzeichnungen, ja wohl schon in der mündlichen Predigt stattgefunden hat. Was aber für uns die Hauptsache ist: eine genaue Erwägung der Lc.-Stelle zeigt, daß ihr Inhalt gar nicht eschatologisch im engeren Sinne ist.

Freilich wird fortwährend vom Kommen des Herrn — in den Bilderreden — gesprochen, aber die Tendenz des ganzen Abschnittes geht nicht darauf, über die Parusie zu orientieren und für die Zeit derselben Ermahnungen zu geben, sondern das rechte Verhalten der Jünger in der Gegenwart zu beschreiben. Sie sollen sich in jedem Augenblick so verhalten, als ob sie in demselben zur Rechenschaft gezogen werden würden; die Ungewissheit der Parusie ist nur als Begründung für die unausgesetzte Wachsamkeit und Treue gebraucht. Indem Mt. und Mc. diese Reden in den Zusammenhang ihrer Parusierede aufgenommen haben, haben sie dieselben unter eine wesentlich verschiedene Beleuchtung gestellt. Was bei Lc. nur den Wert der Begründung hat, also Mittel zum Zweck ist, ist bei ihnen Hauptgesichtspunkt geworden. Diese verschiedene Beleuchtung tritt namentlich in Mc. 35 verglichen mit Lc. 38 hervor; bei letzterem ist der Sinn: es kann sehr spät werden mit der Rückkehr des abwesenden Herrn, darum dürft ihr in der Treue nicht ermatten; bei ersterem: es kann möglicherweise sehr bald sein, darum müßt ihr unausgesetzt wachen. Ferner ist bei Lc. 37 das Verhalten des zurückkehrenden Herrn gegen die treuen Knechte mit Farben gemalt, die gar keine apokalyptische Art an sich haben und daher bei Mc. auch völlig fortgefallen sind: zu dem Bilde des in den Wolken kommenden, mit Engeln umgebenen, die Menschen von allen vier Winden herbeiholen lassenden Menschensohnes paßt die Lc.-Schilderung nicht. Endlich ist zu beachten, daß bei Lc. mit Ausnahme des ausdeutenden Verses 40 das „Kommen“ des Herrn immer der bildlichen Rede angehört, während bei Mc. und Mt. durch den Zusammenhang in viel bestimmterer und concreterer Weise dabei an das Kommen Jesu im eigentlichen Sinne gedacht ist. Es ist sehr bezeichnend, daß ein Ausleger wie Reufs bei Lc. hat fragen können, ob nicht unter dem Kommen des Herrn der Tod der Jünger verstanden sein könne, was sich dem Mc.-Texte gegenüber von selbst verbietet. Aus dem allen ergibt sich nicht nur, daß Mc. und Mt. hier wie schon im ersten Abschnitt (Mc. 9—13) Worte Jesu aufgenommen haben, die ursprünglich gar keine Belehrung über die Parusie zu geben bestimmt waren, sondern auch, wie anders sich solche Worte je in dem verschiedenen Zusammenhang ausnehmen.

Es bedarf nur noch weniger Worte, um klar zu machen, daß Mt. Cap. 25 nicht ursprünglich mit dem Vorigen zusammen-

gehört hat. Hinsichtlich des Jungfrauen-Gleichnisses ergibt es sich schon aus der Thatsache, daß nach V. 13 es hierher gestellt ist, weil es die Mahnung zum Wachen illustrieren soll, was aber zu dem Inhalt gar nicht paßt: denn es schlafen ja alle Jungfrauen, auch die klingen, ohne daß ihnen das zum Schaden gereicht. Das zweite Gleichnis steht bei Lc. in ganz anderem Zusammenhange, und die dritte Rede von denen zur Rechten und zur Linken ist nur der Form nach eschatologisch, sofern die Scenerie die des Endgerichts ist; aber die eigentliche Tendenz ist nicht eschatologisch, sondern einfach ethisch: was ihr meinen geringsten Brüdern thut, thut ihr mir. — Der Schluß der Parusie-rede bei Lc. ist von Mc. und Mt. ganz abweichend geformt: eine kurze Mahnung zum Wachen mit der Schlußformel, zu beten, daß sie den kommenden Trübsalen entgehen und vor dem Menschensohn bestehen mögen.

5. In dem Vorstehenden ist versucht nachzuweisen, in wie hohem Grade die synoptischen Reden Jesu, kleinere sowie größere, nach sachlichen Gesichtspunkten zusammengetragen sind, um darzuthun, daß bei der Frage nach den eschatologischen Anschauungen Jesu von dem Zusammenhang, in dem sie auftreten, völlig abzusehen ist. In weiten Kreisen ist man ja gewohnt, in irgend welchem Grade mit der Thatsache solcher Mosaik-Arbeit zu rechnen, der Versuch, diese Thatsache als noch in weit größerem Umfange vorhanden nachzuweisen, wird also von dieser Seite keinerlei prinzipiellen Widerspruch erfahren können. Aber freilich fehlt es auch nicht an solchen, die solcher Auflösung der Redegruppen mit aprioristischem Mißtrauen gegenüberstehen und sich anstellen, als ob es fast eine Sünde sei, anzunehmen, daß ein Schriftsteller nach sachlichen Motiven compilirt. Und doch wüßte ich nicht, daß es den Herausgebern von Luthers Tischreden verdacht ist, daß sie statt nach dem Datum dieselben nach Materien geordnet haben, auch nicht, daß jemand Anstofs daran nimmt, wenn Luthers Lehre vom Glauben oder von der Kirche nach sachlichen Gesichtspunkten einheitlich aus seinen Werken zusammengestellt wird. Es ist auch, wie eben diese Beispiele zeigen, kein Gegengrund gegen eine solche Auffassung der synoptischen Reden, wenn immer wieder auf den trefflichen Gedankenfortschritt in denselben hingewiesen wird. Denn erstens ist nachgewiesen, wie häufig sich derselbe als künstlich gemacht erweist; dann aber ist der trefflichste Gedankenfortschritt noch kein Beweis für seine

Ursprünglichkeit, sondern nur für die schriftstellerische Kunst des Verfassers, wie diese namentlich bei Mt. wirklich in hohem Grade vorhanden ist. Unter den ihnen gegebenen Verhältnissen und für die von ihnen verfolgten Zwecke konnten die Evangelisten überhaupt nichts Besseres thun, als sie wirklich gethan haben. Man wird getrost sagen dürfen: sie haben so für die christliche Gemeinde weitaus am besten gesorgt. Die Untersuchung der Fugen und Nähte habe ich selbst oben als eine leichtere Arbeit bezeichnet als die eigentliche Quellenscheidung. Denn es handelt sich hier um die rein negative Feststellung dessen, was ursprünglich nicht zusammengehört haben kann, während der Versuch, die einzelnen Quellen festzustellen, die von jedem Schriftsteller benutzt sind, die Frage, wie sie dieselben behandelt haben, gar der Versuch, die Quellen zu reconstruieren, außerordentlich schwierig ist. Zu zeigen, wie die bei unserer Arbeit gewonnenen Resultate für die Quellenfragen von Wichtigkeit sind und zu nicht unwichtigen Resultaten führen, ist hier nicht der Ort: der Sachverständige sieht es auch von selbst. Aber von ungleich höherem Wert ist die Einsicht in die Nichtursprünglichkeit der synoptischen Zusammenstellung der Worte Jesu für die Erkenntnis der authentischen Lehre Jesu, obschon auf den ersten Blick jene Einsicht rein negativen Charakter hat. Denn gerade der Umstand, daß für eine schärfere Betrachtung die Fugen und Nähte noch kenntlich sind, zeigt, wie treu die Worte Jesu aufbewahrt sind. Die formellen Unvollkommenheiten des Zusammenhanges und der Zusammenordnung sind ebensoviele Beweise, daß die verwendeten Bausteine nicht nur altüberkommenes, sondern auch unbehauen gebliebenes Erbe sind. Dadurch sind wir noch mannigfach in der Lage, von der Auffassung der Evangelisten und dem Zweck, den sie in ihrer Darstellung verfolgen, zurückzudringen zu dem ursprünglichen Sinn der Worte Jesu selbst. Es steht in solchen Fällen ähnlich wie bei einem Palimpsest, bei dem wir imstande sind, die untere Schrift wieder herzustellen. Und das gerade ist der Zweck gewesen, zu welchem hier die Möglichkeit und Notwendigkeit einer solchen Analyse der eschatologischen Stücke in den Synoptikern nachzuweisen versucht ist.

Damit ist nun freilich die Authentie aller uns überlieferten Worte Jesu noch nicht gewährleistet. Wenn auch jene Spuren unveränderter Überlieferung vollauf gewertet werden, bleibt doch die Möglichkeit, daß im Laufe der Zeit die Worte Jesu Ver-

änderungen erlitten haben, daß sogar manches Wort ihm beigelegt ist, das ihm ursprünglich nicht angehört hat. Zwar das halte ich für ausgeschlossen, daß irgend ein Evangelist Jesu ein Wort zugeschrieben hat, obwohl er wußte, daß es nicht von ihm stamme: dazu war doch die Ehrfurcht vor den Worten des Herrn bei jedem Christen zu groß. Wohl aber ist möglich, daß zwar in gutem Glauben, aber irrtümlich ein anderswoher stammendes Wort auf ihn zurückgeführt wurde, möglich auch, daß unwillkürlich Zeitvorstellungen und Zeitereignisse umgestaltend auf seine Worte eingewirkt haben. Es gilt also Mittel zu finden, um die Authentie der einzelnen eschatologischen Worte zu beurteilen. Und da ist die sicherste Gewähr, wenn sich ein organischer Zusammenhang derselben mit der sicher echten Gedankenwelt Jesu nachweisen läßt oder wenigstens sie sich mit letzterer zu einer Einheit zusammenschließen, wenn sie mit einem Wort den Stempel seines Geistes an sich tragen.

Zweiter Abschnitt.

Die allgemeinen Normen für die Beurteilung der eschatologischen Worte Jesu.

1. Als charakteristisches Merkmal dieser Worte tritt die Fülle von Berührungen mit der jüdischen eschatologischen Litteratur hervor, sowohl der kanonischen wie der nichtkanonischen. Was die letztere betrifft, darf man freilich nicht alsbald auf litterarische Abhängigkeit von der uns erhaltenen jüdischen Apokalypstik schliessen wollen. Wäre eine solche nachzuweisen, so würde damit die Unechtheit aller in Betracht kommenden Worte Jesu bewiesen sein. Denn die meisten der uns erhaltenen Apokalypsen sind ja beträchtlich jüngerer Abfassung, und selbst bei solchen Werken, die zur Zeit Jesu schon vorhanden waren, wie die Hauptmasse des Henoch-Buches, läst sich eine Bekanntschaft Jesu damit nicht nur nicht nachweisen, sondern sie erscheint mir aus inneren Gründen sogar als sehr unwahrscheinlich. Aber die Sache liegt ganz anders. Es wäre ein grosser Irrtum, wenn man annehmen wollte, die jüdischen Apokalypstiker hätten ihre Anschauungen selbst erfunden. Vielmehr stehen sie alle auf der zu ihrer Zeit vorhandenen Tradition; sie mögen dieselbe im einzelnen je nach ihrer individuellen Anschauung modifiziert haben, aber im grossen und ganzen sind sie von ihr abhängig und verwenden überkommenes Material. Das folgt nicht nur aus dem, worin sie übereinstimmen, sondern noch mehr aus den Widersprüchen und Unebenheiten ihrer Darstellung. Ich halte es für unrichtig, aus solchen alsbald auf Verschiedenheit der Verfasser zu schliessen; vielmehr zeigt sich darin die Ungelenkigkeit und der Mangel an Klarheit und Schärfe des Denkens, welche sie veranlafsten, ganz disparate Gedanken, die in ihrer Zeit umliefen, nebeneinander zu stellen, ohne die Widersprüche zu merken. Steht es aber so, so

ist die Übereinstimmung zwischen der jüdischen Apokalyptik, die uns erhalten ist, und der Esehatologie der Synopse nicht von vornherein als Zeichen litterarischer Abhängigkeit aufzufassen, sondern sie kann sehr wohl aus der gleichen Benutzung der damals verbreiteten Anschauungen erklärt werden. Eben darum haben wir auch das Recht, unzweifelhaft spätere Werke, wie die Apokalypsen des Esra oder Baruch, zur Vergleichung heranzuziehen: sie sind jünger nicht nur als Jesus, sondern auch als die Quellen unsererer Synoptiker, also gewiß nicht von diesen als Vorlage benutzt, aber sie zeigen uns, welche Gedanken damals im Judentum verbreitet waren. Und zwar haben wir es mit solcher gemeinsamen Benutzung verbreiteter Anschauungen auch in solchen Fällen zu thun, wo selbst der Ausdruck übereinstimmt. Ich begnüge mich, für jetzt das an einer Anzahl von Beispielen aus der großen Parusierede Mt. 24. klar zu machen. Mt. 24. 6 ff. erinnert nicht nur an 4 Esra 5. 5: *populi commovebuntur*, sondern auch an 9. 8 ff.: *quando videbitur in seculo motio locorum, populorum turbatio, gentium cogitationes, ducum inconstantiae, principum turbatio . . . sicut omne quod factum est in seculo initium habet, pariter et consummationem, et consummatio est manifesta, sic et Altissimi tempora: initia manifesta in prodigiis et virtutibus, et consummatio in actu et in signis*. Hier haben wir neben einer Anzahl verwandter Begriffe namentlich auch den Unterschied zwischen der ἀρχὴ ὀδύρων und dem schließlichen σήματων des Menschensohnes. Noch frappanter wird die Parallele durch die bei Esra folgenden Worte 9. 7. 8: *et erit, omnis qui salvus factus fuerit et qui poterit effugere per opera sua vel per fidem, in qua credidit, is relinquetur de praedictis periculis et videbit salutare meum*. Die Worte *qui poterit effugere* erinnern an Le. 21. 36 *ἵνα καταξιώσῃτε ἐκφυγεῖν πάντα*; noch ungleich mehr aber der Schluß der angeführten Worte an Mt. 24. 13 *ὁ ἐπιμένοντας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται*. Trotzdem kann von litterarischer Abhängigkeit keine Rede sein. Nicht allein weil das Esra-Buch viel jünger als Me. ist, bei dem wir schon dieselben Worte haben wie bei Mt., sondern wir finden auch an einer andern Stelle bei Esra (6. 25) noch einmal den gleichen Gedanken: *omnis qui derelictus fuerit ex omnibus istis, ipse salvabitur et videbit salutare meum*. Diese Wiederholung ist ein Beweis, dafs es sich um ein zu jener Zeit verbreitetes Dictum handelte. Eine andere Parallele zu Mt. 24. 6 f. finden wir bei Baruch 48. 34 in dem Ausdruck *rumores multi*, und 70. 8

haben wir sogar das ganze Schema der Mt.-Stelle: *quicumque evaserit a bello, in terrae motu morietur, et qui evaserit a terrae motu, in igne comburetur, et qui evaserit ab igne, in fame deficiet.* Krieg, Erdbeben, Hunger treten an beiden Stellen auf, nur ist bei Baruch noch das Feuer hinzugesetzt. Nehmen wir nun hinzu, daß dasselbe Schema auch in der Johannes-Apokalypse sich wiederholt, so sehen wir wiederum in eine feste Tradition hinein, die jeder Schriftsteller in seiner Weise verwendet. Ebenso steht es mit Mt. 24. ¹⁰ *ἀλλήλους παραδώσουσαν καὶ μισήσουσαν ἀλλήλους.* Der Gedanke kehrt nicht allein 4. Esr. 6. ²⁴ wieder: *erit in illo tempore, debellabunt amici amicos ut inimici,* und 5. ⁹: *amici omnes semet ipsos expugnabunt,* sondern auch Bar. 70. ³: *odient invicem et se provocabunt invicem ad pugnam.* Auch hier also ein bei den verschiedensten Schriftstellern wiederkehrender Gedanke, der auf verbreitete Tradition hinweist. Nicht minder verbreitet ist der Gedanke des *πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν* Mt. 24. ¹². So Hen. 91. ⁷: „wenn dann zunehmen wird die Ungerechtigkeit und die Sünde . . . zunehmen wird der Abfall und die Ungerechtigkeit und der Frevel“; 4. Esr. 5. ²: *multiplicabitur iniustitia super hanc quam tu vides et super quam audisti;* 5. ¹⁰: *multiplicabitur iniustitia et incontinentia super terram;* 7. ⁴¹: *quando iniustitia multiplicata est.* Die Verkürzung der Trübsalszeit Mt. 24. ²² hat ihre Parallele in der Barnab. 4. ³ citierten Henoch-Weissagung: *ὁ θεσπότης συντέτριψε τοὺς καιροὺς καὶ τὰς ἡμέρας, ἵνα ταχύνη ὁ ἡγαπημένος αὐτοῦ,* und ungefähr auch Baruch 20. ¹: *festinabunt tempora magis quam priora et current horae magis quam illae quae praeterierunt;* die Zeichen der falschen Propheten in Bar. 48. ³⁴: *opera phantasiarum ostendentur et enarrabuntur promissiones non paucae, quarum aliae vanae et aliae confirmabuntur.* Schon diese Parallelen zu den eschatologischen Worten Jesu, welche im dritten Abschnitt noch bedeutend vermehrt werden sollen, zeigen, daß es sich hierbei nicht um litterarische Abhängigkeiten, sondern um ein Schöpfen aus gemeinsamer Tradition handelt. Aber ebenso klar ist, daß von zufälligen Anklängen nicht die Rede sein kann: die Parallelen sind viel zu zahlreich und umfassend, um der Möglichkeit Raum zu lassen, daß Jesus unabhängig von der damaligen religiösen Tradition aus sich selbst immer dieselben Gedanken, ja Worte getroffen hätte, die gleichzeitig doch im Volk schon vorhanden waren. Und wie wäre es auch denkbar, daß er mit dem, was das Volk erfüllte, ganz unbekannt geblieben wäre? Aber so

gewifs es sich hier um Anlehnungen an die jüdische Apokalyptik handelt, so wenig ist damit schon bewiesen, dafs Jesus deren Gedanken einfach übernommen hat, und wir die letzteren also mit den Gedanken Jesu einfach zu identifizieren haben. Es ist diess der Punkt, auf dem ich mit der gegenwärtig sich geltend machenden Auffassung mich in dem entschiedensten Gegensatz weifs. Ich halte den Versuch, die Gedanken Jesu aus der jüdischen Apokalyptik zu verstehen, d. h. nicht nur formell, sondern auch sachlich diese als die Wurzel zu betrachten, aus der jene hervorgewachsen sind, den Versuch, Jesum als in diese Anschauungen gebannt darzustellen, so dafs er nicht aus ihnen herausgekonnt und das vollendete Gottesreich sich in ähnlicher Weise sinnlich und äufserlich gedacht hätte wie seine Zeitgenossen: — ich halte ihn für völlig verfehlt, weil er meines Erachtens auf methodisch falschen Voraussetzungen beruht. Dieser falschen Voraussetzungen sind zwei: erstens wird die innere Selbstständigkeit verkannt, mit welcher Jesus sich der religiösen Tradition seines Volkes gegenüberstellt, zweitens wird die durchgehende Bildlichkeit seiner Redeweise verkannt.

2. Das geistige Leben jedes Menschen wird durch zwei Faktoren bestimmt: einerseits bietet die Außenwelt ihm unausgesetzt einen Inhalt zur Aneignung dar, andererseits bringt er in seiner angeborenen geistigen Ausstattung einen eigenartigen Resonanzboden mit. Wie auf einem musikalischen Instrument derselbe Ton je nach der Art des Resonanzbodens eine ganz verschiedene Klangfarbe annimmt, so wirken dieselben äufseren Eindrücke nach Mafs und Art sehr verschieden auf die einzelnen Individualitäten. Während Menschen von schwacher Eigenart von äufseren Anregungen völlig abhängig sind, von ihnen bestimmt werden, ohne dieselben in merkbarem Mafse umzugestalten, sind umgekehrt Menschen von hervorragend fester Eigenart zu blofser Herübernahme eines Fremden mehr oder weniger unfähig: alles wird, indem es von ihnen aufgenommen wird, durch ihre Eigenart umgearbeitet und umgeprägt. Und zwar ist naturgemäfs diese Umprägung, diese Versetzung mit dem Individuellen am stärksten auf dem Gebiet, wo die zentrale Begabung und Kraft der betreffenden Persönlichkeit vorhanden ist, während auf anderen Gebieten sie sich mehr oder weniger receptiv verhält. Wenden wir dies auf die Persönlichkeit des Herrn an, so bedarf es keines Nachweises, dafs er eine so originale, kräftige, eigenartige

Persönlichkeit war, wie keine andere, und zwar das Zentrum seiner Persönlichkeit in dem religiösen Gebiet lag. Hier hatte er ein schlechterdings Neues, das nicht nur nicht vor ihm schon vorhanden gewesen war, sondern das auch nicht als bloße Fortbildung und Entwicklung des schon Vorhandenen begreiflich ist. Denn es handelt sich hier nicht um einen bloßen Erkenntnisfortschritt, sondern um eine ganz neu in die Welt eintretende Thatsache, nämlich die vollendete Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Diese setzt auf Seiten des Menschen nicht nur eine höhere Stufe des religiösen Erkennens voraus, sondern ein andersartiges Sein, aus welchem die Erkenntnis erst hervorwächst. Aber allerdings mit Notwendigkeit hervorwächst, so daß die gesamte religiöse Vorstellungswelt dadurch umgebildet werden mußte.

Wie verhält sich nun der, welcher diess Neue in seiner Person auf die Welt gebracht hat, zu derjenigen religiösen Erkenntnisstufe, die er vorfand, zunächst zum A. T.? Ich lasse hier die Frage ganz bei Seite, wie das Werden Jesu sich unter dem Einflusse des von ihm mitgebrachten Capitals einerseits und der vom A. T. ausgehenden Anregungen andererseits gestaltet hat, und begnüge mich mit der Betrachtung des fertigen Mannes. Da würde uns die Vorstellung am nächsten liegen, daß der Herr von seinem so viel höheren religiösen Besitz aus den großen Abstand zwischen sich und der religiösen Höhenlage des A. T. in erster Linie gefühlt und also eine sehr kritische Stellung zu dem letzteren eingenommen, daß er zwar einen Teil des A. T. als mit seinem religiösen Selbstbewußtsein übereinstimmend anerkannt, einen anderen aber als damit nicht stimmend abgelehnt hätte. An bekannten Worten Jesu, daß er der Herr sei über den Sabbat, daß der neue Wein neue Schläuche verlange, vor allem an dem die Gesetzeserörterung in der Bergpredigt beherrschenden Gegensatz zwischen dem, was den Alten gesagt sei, und dem, was er sage, scheint diese Auffassung einen Halt zu haben. Und dennoch trifft sie die Anschauung Jesu nicht. Bei alledem nämlich ist nicht nur der Gesamteindruck der Evangelien, daß Jesus das A. T. in seinem ganzen Umfang als religiöse Auctorität anerkannt hat, sondern vor allem entscheidet gegen jene Auffassung das allgemeine Wort, er sei nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen, dessen Authentie unbezweifelbar ist. Noch entscheidender würde das gleich darauf folgende Wort Mt. 5. 18 sein, daß kein Jota des Gesetzes hinfallen solle, wenn nicht dessen Authentie ernstlich in Zweifel gezogen würde. Aller-

dings meines Erachtens mit Unrecht. Nicht nur die Parallele Le. 16. 17 spricht für die Echtheit, sondern ich glaube auch beweisen zu können, daß die inneren Gründe gegen dasselbe nur auf Mißverständnis beruhen. Indefs sehe ich einstweilen von diesem Worte ab; für unseren Zweck genügt Mt. 5. 17. Nun ist zwar keineswegs gewiß, daß dieser Ausspruch ursprünglich das Motto der ganzen folgenden Erörterung über das Gesetz gebildet hat; im Gegenteil: daß wir auch hier eine auf sachlichen Gründen beruhende Mosaik-Arbeit des Evangelisten haben, läßt sich sehr wahrscheinlich machen. Aber das ist für unsere Frage ganz gleichgiltig. Denn wenn man nicht Jesu eine völlige Unklarheit und Inkonsequenz hinsichtlich seiner Stellung zum Gesetz zutrauen will, so muß der Satz, er sei nicht gekommen aufzulösen, er mag gesprochen sein, wann er will, jedenfalls für das Bewußtsein des Herrn nicht in Widerspruch mit seinen anderweiten Aussprüchen scheinbar entgegengesetzter Art gestanden haben; er muß irgendwie auch die scheinbare *λύσις* alttestamentlicher Gebote doch wieder andererseits als *πλήρωσις* empfunden haben; er muß mit anderen Worten jene *λύσις* nicht unbedingt, sondern relativ gemeint haben. Letzteres erhärtet sich daran, daß er trotz des scheinbaren Verbotes, zu schwören, doch selbst keinen Anstand nimmt zu schwören und zu beteuern, daß er trotz des Widerspruches gegen das Gesetz der Vergeltung in dem Worte, wer das Schwert nehme, werde durch dasselbe umkommen, es anwendet. Und ersteres ergibt sich aus der Bergpredigt selbst. So viel ich auch von meiner Jugendschrift über die alttestamentlichen Citate in den Evangelien zu retraktieren habe, bin ich doch noch heute von der dort gegebenen Erklärung des Abschnittes Mt. 5. 21-48 in allem Wesentlichen überzeugt. Jesus hat in jedem alttestamentlichen Gebot einen Punkt gefunden, in welchem er sich mit ihm in Übereinstimmung fühlen konnte, eine ewige sittliche Idee. Diese hat er nicht nur festhalten, sondern ihr zu vollerer Verwirklichung helfen wollen, und das geschieht ebenso, wo er den Wortlaut des A. T. festhält und nur die sittliche Idee über die nächste Tragweite desselben ausdehnt, wie da, wo er den Wortlaut zerbricht, um der Idee zu adäquaterem Ausdruck zu verhelfen. Das A. T. hat die Willkür der Ehescheidung eingedämmt durch die Festsetzung einer rechtlichen Ordnung dafür: Jesus geht auf dem Wege weiter und hebt sie für sein Reich ganz auf; das A. T. hat die Wahrfähigkeit wenigstens beim Eide gefordert: Jesus hebt jede Aus-

sage auf die Stufe eines Eides hinauf; das A. T. stemmt sich der ungezähmten Rachsucht des natürlichen Menschen entgegen, indem es die Vergeltung auf das Mafß der Gerechtigkeit beschränkt: Jesus stellt dem Prinzip der Gerechtigkeit das noch höhere der Liebe gegenüber. Aus dem allen erhellt, daß Jesus das A. T. trotz des entgegenstehenden Scheins als Auctorität festhält. Ja, noch mehr: wir finden in seiner Verkündigung keinen Begriff, der nicht schon durch die religiöse Tradition seines Volkes ihm gegeben wäre. Er steht also im höchsten Mafße auf den Schultern der Vergangenheit.

Aber dies ist doch nur die eine Seite der Sache. Die andere ist, daß trotz jenes Anschlusses, jenes Bewußtseins der Übereinstimmung mit dem A. T. dieses ihm etwas ganz anderes enthält als dem Judentum. Sein Verständnis desselben ist ein anderes. Denn er liest es von seinem sittlich-religiösen Bewußtsein aus, und von da aus gewinnt das A. T. einen ganz anderen, viel höheren Gehalt. Er prägt alles um und giebt den Münzen einen viel höheren Courswert. Das erhellt ja schon aus demjenigen, was wir über seine Deutung des Gesetzes erkannt haben. Der Inhalt jedes Gebotes wird ihm ein ungleich tieferer. Aber dasselbe gilt nun für den ganzen Umfang der religiösen Verkündigung. Das *μετανοειν* ist ihm nicht weniger der Ausgangspunkt wie dem Täufer; aber wie sehr er den Begriff vertieft hat, erhellt, wenn man den Commentar, welchen der Täufer Lc. 3. 11 ff. giebt, mit dem Commentar vergleicht, welchen die gesamte ethische Verkündigung Jesu enthält. Erst recht ist dasselbe der Fall hinsichtlich des Selbstbewußtseins Jesu über seine Person und seinen Beruf. War sein Verhältnis zu Gott ein nie dagewesenes, so konnte er es natürlich nicht aus dem A. T. schöpfen; wollte er darüber sprechen, so konnte er es freilich nur mit den vorhandenen Ausdrucksformen, denn in anderen hätte er sich ja überhaupt nicht verständlich machen können, aber er mußte diese Begriffe umprägen. So vor allem die Bezeichnung Gottes als seines Vaters, seiner selbst als des Sohnes. Den authentischen Commentar dazu haben wir in Mt. 11. 27. Gewiß ist das einzigartige Liebesverhältnis beider zu einander ein Moment in den Begriffen Vater und Sohn, aber nach Ausweis jener Stelle nicht das durchschlagende. Vielmehr handelt es sich um die vollkommenste gegenseitige Aufgeschlossenheit, — nur der Vater kennt den Sohn, nur der Sohn den Vater —, und diese ist dadurch bedingt, daß der eigentliche Lebensinhalt der einen Persönlichkeit mit dem der anderen con-

gruent ist. Denn nur das Gleiche wird vom Gleichen erkannt. Aber auch, wo diese Begriffe auf dies Verhältnis zwischen Gott und anderen Menschen übertragen werden, sind sie umgeprägt. Auch hier ist es nicht nur die höchste Liebe, die damit bezeichnet werden soll, sondern nur diejenigen heißen Söhne Gottes, welche an dem ethischen Wesen Gottes Teil haben (Mt. 5. 9. 45), der gleichen überweltlichen Sphäre angehören (Mt. 17. 26. Lc. 20. 36), und nur deren Vater ist Gott. So haben also diese Begriffe einen anderen Inhalt gewonnen, als sie im bisherigen religiösen Sprachgebrauch gehabt hatten. Dafs es mit den Begriffen Menschensohn, Himmelreich und anderen Stammbegriffen Jesu nicht anders steht, wird im weiteren Verlauf der Untersuchung erhellen. Aber überhaupt wufste ich in der ganzen religiösen Sphäre keinen Begriff zu nennen, der nicht von Jesu modifiziert wäre. Selbst von solchen gilt das, die mehr an der Peripherie liegen, und die nach der gewöhnlichen Meinung einfach aus dem Judentum übernommen sein sollen, wie die Vorstellungen des Satans, der Dämonen, der Engel. In Bezug auf die beiden ersteren habe ich bereits St. Kr. 1884, 72 ff. einige Andeutungen gegeben, in Bezug auf die dritte mag hier der Hinweis genügen, dafs die Engellehre Jesu sehr viel einfacher und schlichter als die des Judentums ist, namentlich die Verwendung der Engel zur Erklärung physikalischer Erscheinungen ganz zurücktritt. Einfache Herübernahme der vulgären Vorstellungen finden wir nur bei Dingen des irdischen Lebens, welche gar kein religiöses Interesse haben, wie bei den Aussagen über Aufgang und Niedergang der Sonne, den Himmel „oben“ und den Hades „unten“, die Anschauung des Firmaments als eines Gewölbes, an dem die Gestirne befestigt sind, und von dem sie eventuell auf die Erde herabfallen können. In Summa: Jesus bewegt sich zwar in den Formen des A. T. und ebenso vielfach in denen des späteren Judentums, aber er giebt diesen Formen durchweg einen anderen Inhalt; es ist unrichtig, aus der Entlehnung der Form auf Congruenz des Inhalts zu schliessen.

Mit diesem Satze trete ich nun freilich in scharfen Gegensatz gegen die heute beliebte Methode, die Gedankenwelt Jesu von der des zeitgenössischen Judentums aus zu erklären. Wer sich des weigert, kommt in den Verdacht, keinen historischen Sinn zu haben. Aber gerade im Interesse historischer und psychologischer Genauigkeit mufs gegen jene Auffassung protestiert werden, welche m. E. das Verständnis der Verkündigung, ja der

ganzen Geschichte Jesu unglaublich geschädigt hat. Freilich wird man jedem das Kind seiner Zeit anmerken. Der Satz gilt auch von Jesu. Es ist soeben anerkannt, daß er sich durchweg formell in den von seinem Volke geschaffenen religiösen Begriffen bewegt. Aber kein Mensch, geschweige der geniale, schöpferische, ist ein Rechenexempel, so daß sich der Inhalt seines Geisteslebens aus den einzelnen Posten der auf ihn von außen einwirkenden Momente zusammenaddieren ließe. Überall muß man, nur in sehr verschiedenem Maße, mit dem Faktor der selbständigen Individualität rechnen, welche sich zu jenen Einflüssen sehr verschieden verhalten kann. Ein wirklich neuer Gesichtspunkt muß, je inhaltsreicher und weittragender er ist, desto mehr naturnotwendig auch alle damit zusammenhängenden Gebiete des Denkens beeinflussen und umgestalten. Das kann auf sehr verschiedene Weise geschehen. In vielen Fällen ist es so, daß die überlieferten Gedanken den Ausgangspunkt bilden, und dann der Mensch entweder durch discursives Denken dieselben weiterbildet oder durch Kritik an der Überlieferung sie umgestaltet. Aber es giebt auch Naturen, die so in sich geschlossen sind und so rein aus sich selbst herauswachsen, daß sie, ähnlich wie die Pflanze alle Stoffe, die sie aus Luft, Erde und Wasser aufnimmt, in ihre eigene, ihr vorgezeichnete Form hineinzieht, so alles, was ihnen entgegentritt, unmittelbar in ihre Geistesart hineinziehen und umgestalten, allem den Stempel ihres Selbst aufdrücken müssen. Nach allem, was wir erkennen können, hat Jesus zu diesen Naturen gehört. Der religiöse Inhalt seiner Person war so mächtig, daß er sich bis ins Kleinste hinein überall geltend machte, und so alles in eine eigenartige Beleuchtung trat. Darum ist es ein Fehlschluss, wenn man aus der Anschauung des Judentums in einem bestimmten Punkt folgern will, daß Jesus unter dem gleichen Wort das Gleiche verstanden haben müsse. Wenigstens das darf unbedingt gefordert werden, daß man mit der Möglichkeit rechnet, daß er die betreffende Anschauung umgebildet habe. Nun macht man gegen diese durchgehende Umprägung aller tradierten Begriffe allerdings geltend, dadurch sei ja die Möglichkeit des Verständnisses für seine Zeitgenossen ausgeschlossen. Diese beruhe darauf, daß der Redende die Worte in demselben Sinne nehme, wie der Hörende. Aber dieser Einwand ist unrichtig. Zunächst ist zu sagen, daß ja wirklich Jesus in weitem Umfang nicht verstanden und mißverstanden ist. Die unglaublichen Mißver-

ständnisse seiner Jünger, von denen die Synopse wahrlich nicht geringere Beispiele aufweist als das vierte Evangelium, erklären sich eben daraus, daß dieselben sich in den eigenartigen Sinn nicht hineinversetzen können, in dem Jesus die Worte gebraucht. Es ist wie ein fortwährendes Tasten und Raten bei ihnen; ihnen fehlt der rechte Schlüssel, weil ihnen die Voraussetzungen fehlen, aus denen Jesus redet. Ferner aber wird übersehen, daß Jesus gar nicht anders handeln konnte, wie er that. Wer etwas wirklich Neues zu bringen hat, ist stets in der Lage, da er doch keine neue Sprache erfinden kann, und wenn er es könnte, dieselbe ja erst recht unverständlich sein würde, diess Neue mit dem überlieferten Begriffsalphabet auszudrücken, also den Begriffen einen anderen Gehalt zu geben, als sie bisher hatten. Die Hörer oder Leser müssen sich allmählich in die gesamte Auffassung des Mannes, der Neues bringt, hineinversetzen. Es handelt sich stets um den Proceß einer gewissen Anempfindung. Genau denselben Hergang wie bei Jesus finden wir bei Paulus. Die Worte *χάρις*, *σάραξ*, *κόσμος* und unzählige andere haben durch ihn eine ganz andere Bedeutung erlangt, als sie bis dahin für den Griechen hatten. Aber auch er hat nicht im Voraus die neue Anwendung erklärt und gewissermaßen ein Lexikon seines christlichen Sprachgebrauchs gegeben, sondern die Leser mußten sich in die neue Anwendung allmählich hineinfinden, und wie schwer wird ihnen das gewesen sein! Man denke ferner an die Arbeit der Aneignung eines neuen philosophischen Systems, wie auch da erst allmählich die gesamte Eigenart der Auffassung dem Lernenden aufgeht und er im Anfang trotz der durchweg bekannten Worte der Muttersprache wie vor einem Buche mit sieben Siegeln steht. Wo es sich nun aber nicht um den Verkehr wissenschaftlich Gebildeter handelt, sondern um eine volkstümliche Wirksamkeit, giebt es gar kein anderes Mittel, als daß der Lehrende so lange und so wiederholt seine Gedanken ausspricht, bis endlich ein Verständnis gewonnen wird. So erhellt, daß Jesus, wenn er Neues zu bringen hatte, — und wer leugnet das? — es nur in der Weise konnte, daß er, sich formell an den vorhandenen Begriffsschatz anlehnd, materiell ihn veränderte. Aber freilich ist das nicht so zu verstehen, als wenn es sich um eine bewußte Übertragung handelte: „bisher ist der Begriff „Gottessohn“ so gefaßt, nun will ich ihn einmal anders fassen“; vielmehr ist für Jesus eine andere Fassung nie vorhanden gewesen. Sein Verständnis des A. T., seine Fassung der religiösen

Vorstellungen war für ihn die selbstverständliche, weil er mit seinem geistigen Auge die Dinge eben gar nicht anders sehen und beurteilen konnte, wie er es that. Scheinbar war alles alt, in der That alles neu.

Ist hiermit das allgemeine Verhältnis Jesu zu der religiösen Tradition seines Volkes geschildert, so folgen daraus zwei Normen für die eschatologischen Aussagen in unseren Evangelien. Erstens: hat der Herr schon auf dem Gebiete der alttestamentlichen Schrift, die er doch als Auctorität anerkannte, sich nicht äußerlich den Buchstaben desselben als Norm dienen lassen; hat er den Inhalt und das Wesen des Gottesreiches nicht von diesem Buchstaben sich weisen lassen, sondern den Buchstaben nach seinem lebendigen Selbstbewußtsein verstanden: wie viel weniger wird er der aufserkanonischen Tradition sich einfach unterstellt und sie als Auctorität angesehen haben. Wenn er der Gesetzes-Tradition der Pharisäer sich souverän gegenübergestellt hat, warum soll er der eschatologischen Tradition gegenüber sich anders verhalten haben? Zweitens: diess ist um so unwahrscheinlicher, als es bei der Eschatologie sich durchaus nicht um peripherische Fragen handelt, sondern um sehr centrale. Die gesamte Verkündigung Jesu ist durch und durch eschatologisch orientiert: d. h. der Gedanke der Vollendung des Gottesreiches und des vollendeten Gottesreiches steht in ihrem Mittelpunkt. Sehr natürlich: denn was es um die Aufgaben der Reichsgenossen ist, bemißt sich doch am Wesen dieses Reiches, und sein Wesen wieder an seiner Idee, welche am Ende klar hervortreten wird. Dann aber ist auf diesem Gebiet am allerwenigsten zu erwarten, daß die Aussagen Jesu ein fremdes Pfropfreis sind, gewaltsam seinem Bewußtsein aufgepfropft, d. h. einfach übernommen. Beruhten die eschatologischen Vorstellungen des Judentums auf ganz anderen Voraussetzungen über das Wesen des Gottesreiches, als diejenigen Jesu waren, welche prinzipielle Unklarheit hätte dazu gehört, daß Jesus von dieser Differenz nichts gemerkt und trotzdem jene in ihrem hergebrachten Sinn verstanden hätte? Es wäre das der flagranteste Widerspruch gewesen gegen die herbe Keuschheit, die ihn sonst nie etwas sagen liefs, was nicht *ἀλλήθως ἦν ἐν αὐτῷ* (1. Joh. 2. 8). Wo sich also ein innerer Zusammenhang zwischen einer eschatologischen Aussage Jesu und seinem allgemeinen religiösen Bewußtsein nicht nachweisen liefs, wäre das ein Merkmal für die Unechtheit des betreffenden Wortes.

3. Schon die ganze soeben erörterte Stellung Jesu zu dem Wortlaut des A. T. zeigt, daß es ihm überall auf den Ideengehalt ankommt, nicht auf die Form, in welcher die Ideen ihren Ausdruck gefunden haben. Hiermit hängt zusammen, daß die Verkündigung Jesu im weitesten Umfang in Bildern besteht. So unverkennbar und daher allgemein anerkannt das nun auch ist, scheint mir doch vielfach diese Bildlichkeit seiner Worte noch viel zu wenig umfassend gewürdigt zu werden. Beginnen wir auch hier bei dem verhältnismäßig einfachsten Punkt, seiner ethischen Lehre. In der tieferen Auffassung des religiösen Verhältnisses liegt es begründet, daß nie das äußere Thun als solches dem Herrn religiös oder sittlich wertvoll ist, sondern alles auf die Gesinnung ankommt. Auch wo er einzelne sittliche Verhaltensmaßregeln zu geben scheint, meint er dieselben nicht als äußere Regeln, sondern will nur in plastischer, individualisierender Form sittliche Prinzipien oder die rechte Gesinnung zur Darstellung bringen. So schon in der Bergpredigt. Wenn er das Schwören verbietet, so würde es eine wesentliche Herabminderung des Gedankens Jesu sein, wenn man mit Vermeidung der Schwurformel sein Gebot befolgt zu haben dächte: jedes Wort soll die Dignität eines Eides haben, das ist seine eigentliche Meinung. Wer es so ansieht, für den ist sittlich belanglos, ob er einem Wort eine Beurungsformel hinzufügt oder nicht. Nur darf er nicht glauben, ohne solchen Zusatz dürfe ein Wort weniger wahrhaft sein. Ebenso würde der Spruch von dem Hinhalten der anderen Wange, von dem Fortgeben des Unterkleides zum Oberkleide hinzu bei rein formal buchstäblicher Fassung geradezu widersittlich werden können. Es handelt sich auch hier um den plastischen Ausdruck für die Liebesgesinnung, welche durch ein zugemutetes Opfer so wenig gestört wird, daß sie bereit ist, immer noch mehr zu dulden oder zu leisten, als mit Unrecht gefordert wird. Nicht anders steht es bezüglich des Ausreißens des Auges und des Abhauens der Hand: von buchstäblichen Verhaltensmaßregeln ist hier offenbar nicht die Rede. In allen diesen und vielen ähnlichen Fällen hat also das Wort Jesu etwas Bildliches an sich in dem Sinne, daß ein Bild gezeichnet wird, an dem die Gesinnung, um die es sich handelt, klar gemacht werden soll. Diess gilt auch besonders von den lukanischen Stellen, welche als asketisch bezeichnet zu werden pflegen. Ich bin überzeugt, daß Lukas den ursprünglichen Wortlaut grade hier verhältnismäßig

treu bewahrt hat. Das *τῷ πνεύματι* des ersten Makarismus wird erklärender Zusatz des Matthäus (V. 5. 3) sein, das Wehe über die Reichen Lc. 6.²⁴ durchaus echt; auch die Mahnung *τὰ ἐνόητα δότε ἐλεημοσύνην* (Lc. 11.⁴¹) und *πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν καὶ δότε ἐλεημοσύνην* (Lc. 12.³³) halte ich nicht für eine aus der Geschichte des reichen Jünglings abstrahierte Regel, sondern für authentisch. Freilich ist der Eindruck ganz richtig, daß der Evangelist solche Stellen als wirkliche Regeln für das Handeln aufgefaßt hat; aber wenn das der Fall ist, so hat er sie eben mißverstanden. Im Sinne Jesu sind sie nicht als Regeln, sondern als plastische Ausdrücke für eine Gesinnung verstanden, die bei jedem seiner Anhänger vorhanden sein muß, die auch gelegentlich buchstäbliche Erfüllung erheischen kann, aber so, daß diese äußere Befolgung weder immer nötig, noch selbst, wo sie erfolgt, das Wesen der Sache ist. Auch hier haben also die Ausdrücke etwas Bildliches an sich. Man begeht ein prinzipielles Unrecht, wenn man Jesum irgendwie als einen anderen Moses auffaßt, und man wird seinen Worten nicht gerecht, wenn man sie jüdisch statt christlich auffaßt, d. h. als Vorschriften für das äußere Handeln statt als individualisierende, ich möchte sagen, emblematische Darstellungen der richtigen Gesinnung. Der Jünger ist auch hier nicht über seinen Meister gewesen: die ethische Innerlichkeit und Freiheit des Paulus ist nicht größer gewesen als die Jesu selbst. Was so von der Ethik Jesu gilt, das gilt auch von seiner sonstigen Verkündigung. Überall hat man mit der Thatsache zu rechnen, daß Jesus möglichst plastische Ausdrücke wählt, welche aber nicht gepredigt, sondern als Darstellung einer Idee aufgefaßt werden wollen. Wenn er den Täufer bei richtiger Auffassung als zweiten Elias bezeichnet, so hat er das prophetische Wort des Maleachi nicht sinnlich buchstäblich gefaßt, sondern darin nur den Gedanken ausgesprochen gefunden, daß ein Mann ähnlicher Art, wie Elias gewesen sei, dem Eintritt des Heils vorangehen müsse. Wenn er die Geschichte des Volkes darstellt als die eines von einem Dämon besessenen Menschen, Mt. 12.²⁸ ff., so ist er nicht der Meinung gewesen, daß wirklich die Dämonen an wasserlosen Stätten hausen, so wenig er gemeint hat, daß ein Menschenherz mit Besen bearbeitet werde, sondern das alles sind Bilder, die er aufrollt, um sittliche Vorgänge klar zu machen, und bei denen die Frage, ob es wirklich im dämonischen Reiche buchstäblich

so hergeht, ebenso fern liegt, wie bei dem Gleichnis vom Schalksknecht die Frage, ob wirklich ein Knecht seinem Herrn einmal eine so exorbitante Summe geschuldet hat. So wollen also die Worte Jesu durchweg mit Vorsicht erklärt werden: eine Erklärung welche den Buchstaben pressen wollte, würde sie wider den wirklichen Sinn Jesu verstehen. Das ist es, was den Zeitgenossen Jesu, auch seinen Jüngern, das Verständnis so schwer machte: wenn sie den Sauerteig der Pharisäer auf materielles Brot (Mt. 16. 7), das Schwert, das sie als das Nötigste kaufen sollen, auf äußere Waffen beziehen (Lc. 22. 38), so konnten sie sich in die bildliche Plastik solcher Worte nicht finden. Aber dasselbe Mißverständnis geht bis zu der gegenwärtigen Stunde weiter: nicht nur in jener buchstäblichen, asketischen Deutung gewisser Worte Jesu, sondern auch in der Sucht, in den Gleichnissen möglichst jeden einzelnen Zug zu deuten. Das alles beruht auf psychologisch unzureichender oder schiefer Auffassung der gesamten Geistesart Jesu, dazu noch auf Inconsequenz. Denn wenn die Bildlichkeit seiner Worte in unzähligen Fällen nicht abgeleugnet werden kann, wenn niemand das Wort von dem *ἐαυτὸν ἐτροχιζέειν* Mt. 19. 12 in der Weise des Origenes deuten will, wo ist dann das Recht, von vornherein in anderen Fällen auf den Buchstaben zu pochen?

Gehört es aber zu der individuellen Art Jesu, daß ihm alle Gedanken sich unmittelbar in möglichst konkrete, plastische Gestalten umsetzen, jedoch so, daß ihm diese nur die Form sind, in welcher ein geistiger Gehalt begriffen und ergriffen werden soll, so muß diese Eigenart auch bei seinen eschatologischen Aussagen ins Auge gefaßt werden. Es liegt schlechterdings kein Grund vor, anzunehmen, daß auf diesem Gebiet sich diese seine Eigenart verleugnet haben sollte und er hier alle seine Aussagen buchstäblich gemeint hätte. Trotzdem macht sich hier immer von neuem eine „realistische“ Auffassung der Worte Jesu geltend. Von der einen Seite wird sie als die eigentlich historische angesehen: die geistige, bildliche trage moderne Anschauungen in die Reden Jesu hinein, wolle Jesum loslösen von dem Mutterboden seiner Zeit, welche nun einmal das, was wir geistig fassen, massiv und sinnlich gedacht habe; von der anderen Seite glaubt man es Jesu schuldig zu sein, seine Worte buchstäblich zu fassen und sieht in dem „biblischen Realismus“ einen Beweis rechter Gläubigkeit. Was den ersteren Standpunkt betrifft, so übersieht man

dabei, daß schon die alttestamentliche Prophetie vielfach einer consequent realistischen Deutung widerstrebt. Wenn David Hos. 3. 5, Jer. 30. 9, Ez. 34. 24, 37. 24 f. als der König der Zukunft genannt wird, ist es sicher keinem der Propheten begefallen, ihn aus dem Grabe leibhaft wiedererstehen zu lassen, sondern er ist nur als Typus des Königs der Zukunft gemeint. Oder wenn Jesaias 11. 15, 16 verheißt, Jahwe werde die ägyptische Meeresszunge austrocknen und Israel in Sandalen durch den Euphrat hindurchschreiten lassen, so hat er schwerlich an eine äußerliche Wiederholung des Durchzugs durch das rote Meer und den Jordan gedacht, sondern nur die Farben der Darstellung den Geschichten der Vergangenheit entlehnt. Und auch wenn Jes. 11. 6 ff. beschrieben wird, wie die wilden und zahmen Tiere zusammen weiden werden, so hat der Prophet nicht darüber reflectiert, ob wirklich äußerlich ein kleiner Knabe eine aus Löwen und Rindern gemischte Herde weiden werde, sondern auch hier haben wir nur den plastischen Ausdruck des Gedankens, daß alle schädlichen Potenzen aufhören sollen. Auf Schilderung nicht eines äußeren Ereignisses, sondern einer Idee kommt es ihm an. Freilich nicht, als ob er zunächst die abstrakte Idee gehabt und dann nach einem Bilde oder einer konkreten Form für dieselbe gesucht hätte, sondern die Idee hat er nur in dieser konkreten Form besessen, aber so, daß diese doch im Grunde eine Idee ausdrücken soll. Wenn nun schon die Propheten keineswegs immer realistisch gedeutet werden wollen, vielmehr solche Deutung eine Herabminderung ihrer Gedanken wäre, warum soll Jesus mit geringerem Maße gemessen, und was er sagt, auf das Niveau einer Prädiction herabgedrückt werden, statt als die plastische Form für einen Gedanken genommen zu werden? Wenn in einer Reihe von Fällen solche Deutung ganz sicher ist, z. B. wo er von den Beiden redet, die an einer Mühle stehen, auf einem Lager liegen werden, so ist es doch inconsequent, an anderen Stellen die buchstäbliche Deutung als sichere und selbstverständliche Voraussetzung zu behandeln. Und noch mehr: selbst die zeitgenössische Apokalypitik, so massiv und sinnlich sie auch unzweifelhaft vielfach ist, hat doch andererseits vielfach an der poetischen Form der Darstellung Anteil. Wenn Hen. 51. 4 es heißt, die Berge würden springen wie Widder und die Hügel wie mit Milch gesäugte Lämmer, so ist das natürlich als bloßes Bild gemeint. Wo ist nun von vornherein die Gewißheit, daß Jesus nicht auch in vielen anderen Fällen solches, was seine Zeit-

genossen buchstäblich fasten, seinerseits auch nur als Emblem für einen Gedanken gebraucht hat? Was an sich als bloße, abstracte Möglichkeit erscheint, wird durch seine gesamte, oben skizzierte Geistesart zur Wahrscheinlichkeit. Wenn er überhaupt, wie wir sahen, die überlieferten Formen mit anderem Gehalt gefüllt hat, wo bleibt das Recht, seine Gedanken auf dem eschatologischen Gebiet ohne Weiteres mit den Maßstäben des gleichzeitigen Judentums zu messen? Im Gegenteil wird man sagen dürfen, daß gerade, wo er sich hier an solche überlieferten Formen anschließt, die Wahrscheinlichkeit am größten ist, daß er sie ebenso mit seinem Geist und seinen Gesichtspunkten durchdrungen hat, wie auf anderen Gebieten seiner Verkündigung. Die „historische“ Auffassung besteht doch nicht darin, daß man mechanisch die Gedanken des Einen bei dem Andern voraussetzt, sondern daß man jeden nach seiner geschichtlich erkennbaren Eigenart beurteilt. Die historische Erklärung des Goetheschen Faust verlangt nicht, daß man fordert, der Dichter müsse die Faustsage genau so aufgefaßt und in dem Geist dargestellt haben, wie die alten Faustbücher sie zeigen, sondern daß man erkennt, wie er nach seiner Geistesart den überlieferten Stoffen eine ganz andere Bedeutung gegeben hat, so daß derselbe Stoff unter seiner Hand etwas ganz Neues wird und aussagt.

Ist es demnach ein Mißverständnis, wenn man im Interesse einer historischen Auffassung glaubt, die Worte Jesu nach den Maßstäben des Judentums auslegen zu müssen, so ist es ebenso ein Mißverständnis, wenn man die buchstäbliche Erklärung derselben als die eigentlich „gläubige“ hinstellt. Das beruht auf der Voraussetzung, daß durch die bildliche, emblematische Auffassung solcher Worte ihrem Gehalt etwas entzogen werde. Diese Voraussetzung ist aber eine völlig irriige. Wer der Meinung ist, der Ausspruch, Jesus wolle das Gewächs des Weinstocks neu trinken mit seinen Jüngern in seines Vaters Reich, sei bildlich, hält ihn darum nicht für weniger wahr oder seinen Gehalt für einen geringeren. Gerade im Gegenteil: wenn er sich auf die überweltliche Gemeinschaft des Herrn mit den Seinen bezieht, die an der Tischgemeinschaft auf Erden nur ein entferntes Analogon hat, so ist der Gehalt des Wortes ein viel höherer. Wir werden am Schluß unserer Erörterung auf diesen Punkt zurückzukommen haben. Hier soll zunächst nur darauf hingewiesen werden, daß die Methode der Weissagungsdeutung, welche sich mit dem Ehren-

namen eines „biblischen Realismus“ schmückt, in Widerspruch steht mit der Gesamtverkündigung Jesu, in welcher das bildliche Moment, der emblematische Ausdruck von Ideen, eine hervorragende Rolle spielt.

Die Methode, die im Folgenden angewendet werden soll, und welche durch die allgemeinen, soeben angestellten Betrachtungen unterbaut werden sollte, ist einfach die, auch an die eschatologischen Aussprüche Jesu denselben Maßstab zu legen wie an alle anderen, — anders ausgedrückt, sie nach seinem sonst feststehenden Selbstbewußtsein und seiner allgemeinen Auffassung vom Wesen des Gottesreiches zu beurteilen. Zeigt sich, daß sie diesen Maßstab vertragen, so ist eben damit ihre Authentie festgestellt; sollte sich zeigen, daß sie ihn zum Teil nicht vertragen, so würde die weitere Frage entstehen, ob wir in solchen Worten einen unorganischen Bestandteil seiner Verkündigung, bloße Herübernahme jüdischer Vorstellungen, oder Jesu fälschlich beigemessene Gedanken zu erkennen haben.

Dritter Abschnitt.

Der Inhalt der Zukunftsreden Jesu.

1. Das vollendete Gottesreich.

1. Auch die Darstellung der Eschatologie Jesu muß von dem Begriff des Gottesreiches ausgehen, denn um dessen vollendete Art und Gestalt handelt es sich dabei. Aber schon hier muß der methodische Grundsatz angewendet werden, nicht ohne Weiteres die Vorstellungen, welche das Judentum mit jenem Ausdruck verband, als auch für Jesum gültig vorauszusetzen. Mit diesem Grundsatz treten wir in Gegensatz gegen jeden Versuch, jene jüdischen Vorstellungen zum selbstverständlichen Maßstab für die Meinung Jesu zu machen, wie ein solcher in dem Werke Schnedermanns über „Jesu Verkündigung und Lehre vom Reiche Gottes“ vorliegt. Immer wiederholt betont dieser, Jesus setze überall den traditionell jüdischen Begriff voraus (S. 85), er habe denselben als einen von dem israelitisch-jüdischen Volke ausgebildeten und nicht in Frage zu stellenden zum Subject seiner Botschaft gemacht (S. 61), habe wissentlich und willentlich im Vollgenuss und Vollgebrauch der israelitischen Vorstellung gestanden (S. 63). Alle Mitarbeiter werden danach beurteilt, wiefern sie diesen Gesichtspunkt consequent durchführen. Darin liegt ja freilich ein Wahrheitsmoment. Niemand wird einen Zusammenhang zwischen dem Begriff Jesu und dem jüdischen leugnen. Er hat ihn gebraucht, weil er ihn vorfand, und hätte ihn natürlich nicht gebrauchen können, wenn zwischen dem Gedanken, den er damit verband, und dem jüdischen gar keine Verwandtschaft bestanden hätte. Für beide Teile handelte es sich dabei um einen Zustand, wo Gott im Vollsinn des Wortes die Herrschaft hat, „vollkommen die ihm gebührende Stellung einnimmt“ (S. 191). Aber damit ist über die Frage noch nichts entschieden, ob der Inhalt dieser

Gottesherrschaft auf beiden Seiten gleich gedacht wurde. Es steht hier nicht anders wie bei allen anderen Stammbegriffen Jesu, wie Gottessohn, Messias u. ä. Sie alle hätte Jesus nicht anwenden können, wenn das, was er damit meinte, nicht irgendwie dem entsprochen hätte, was die Juden dabei dachten. Dennoch ist unzweifelhaft, daß für ihn der Inhalt dieser Worte ein wesentlich anderer gewesen ist als für sie. Gerade hierin lag ja der Grund seines Conflicts mit dem Judentum, der Grund schließlichs seines Todes. So wird also auch bei dem Ausdruck Gottesreich aus dem Umstande, daß Jesus ihn angewandt hat, noch kein Beweis zu entnehmen sein, daß er „überall den traditionell jüdischen Begriff vorausgesetzt“ habe. Schnedermann selbst ist gar nicht imstande, diesen Satz im ganzen Umfange aufrecht zu erhalten und durchzuführen, und darum leidet seine Arbeit an innerer Unklarheit. Er giebt zu, daß Jesus falsche traditionelle Vorstellungen kritisiert habe, aber er habe nur „mit gut israelitischen Waffen“ gekämpft, nur von einer israelitisch richtigen Vorstellung des Königreiches Gottes aus die nicht in gutem Sinne israelitischen Schlacken beseitigt (S. 63). Hat Jesus demnach mit dem Ausdruck „falsche“ Vorstellungen verbunden gesehen und diese beseitigt, so hat er nicht, wie wir oben hörten, „den traditionell jüdischen Begriff“ überall vorausgesetzt und „im Vollgenusse desselben gestanden“. Aber die Unklarheit geht noch weiter. Anderwärts will Schnedermann gar nicht leugnen, daß Jesus unserem Begriffe einen zum Teil anderen Inhalt gegeben habe: er habe zunächst für sich (sowohl überhaupt als auch vermutlich schon beim Beginn seiner Verkündigung) eine eigentümliche und in gewissem Betracht neue Vorstellung vom Königreiche Gottes gehabt (S. 75). „Nicht Jesus erst hatte dies Gefäß — nämlich die Vorstellung des Gottesreiches — erfunden; aber eine andere Frage ist, was ein jeder in dies Gefäß hineinfüllte, und ob Jesus nicht dem Gefäße einen so eigentümlich neuen, großartigen Inhalt gegeben hat, daß schließlichs auch das Gefäß selbst in seiner Hand ein anderes ward“ (S. 75). Vortrefflich; aber wo bleibt dann das Wort von dem früher „ausgebildeten und nicht in Frage zu stellenden“ Begriff? Wenn der Inhalt so neu ist, daß schließlichs sogar das Gefäß gesprengt wird, so ist der Begriff im Munde Jesu doch ein wesentlich von dem jüdischen verschiedener gewesen. Und wie verhält sich zu diesem von Schnedermann anerkannten Neuen nun die Behauptung, der Begriff Jesu sei ein

gut israelitischer gewesen? Soll das heißen, die Merkmale, welche Jesus dem Begriff beilegte, seien schon vorher Bestandteil des israelitischen Denkens gewesen, vielleicht nur bei den Propheten, so war es eben nichts „Neues“, was Jesus brachte; soll es aber heißen, die Gedanken Jesu seien nur die richtige Konsequenz und Fortbildung des in Israel Vorhandenen, aber eine Fortbildung, die vor ihm noch nicht vollzogen war, so ist Jesu Begriff nicht aus dem zu verstehen, was das Judentum ausgebildet hatte. Schliesslich bleibt von der ursprünglichen Position Schnedermanns nur übrig, daß der traditionelle Begriff für Jesus den Ausgangspunkt gebildet habe, wobei nur zu wünschen ist, daß es dem Verfasser gefallen hätte, das gleich zu Anfang schlicht und deutlich zu sagen. Aber freilich, bewiesen hat er auch diesen Satz nicht. Er behauptet, Jesu habe es nicht erspart werden können, von der überlieferten politischen Fassung des Begriffes auszugehen; er habe mit derselben gerungen und sie siegreich überwunden (S. 183). Der Verfasser ist nicht der Erste, der sich die Entwicklung Jesu so gedacht hat, und an dieser Stelle handelt es sich noch nicht um die Frage, ob er damit Recht hat oder nicht, sondern nur um die Art, wie er jene seine Annahme als völlig gewiß und selbstverständlich hinstellt. Ist denn nicht wenigstens die Möglichkeit ins Auge zu fassen, daß Jesus kraft seines eigenartigen religiösen Bewußtseins der politischen Fassung des Gottesreiches von vornherein fremd und antipathisch gegenüber gestanden hat, daß es in dieser Beziehung eines „Ringens“ bei ihm überhaupt nicht bedurft hat? Gewiß, es ist eins der schwierigsten Probleme, wie in der Entwicklung Jesu die religiöse Atmosphäre, in die er eintrat, mit seinem angeborenen religiösen Bewußtsein zusammengewirkt hat, und wiefern jenes für die Ausgestaltung von diesem bestimmend gewesen ist. Aber den Knoten einfach zu zerhauen und zu dekretieren, er müsse ursprünglich die Anschauungen seines Volkes geteilt haben und könne nur durch einen innern Kampf mit ihnen davon losgekommen sein, das ist ein schwerer methodischer Fehler, ein um so schwererer, als das Neue Testament von diesem „Ringens“ Jesu mit den Volksvorstellungen in dem Sinne, daß er sich selbst von ihnen habe losringen müssen, sehr wenig zu sagen weiß. Und damit komme ich schliesslich noch auf den m. E. verhängnisvollsten Fehler des Schnedermannschen Werkes, der in seiner ganzen Anlage besteht. Wiefern der Begriff Jesu vom Gottesreich dem

jüdischen congruent gewesen ist oder nicht, wiefern Jesus in dieser Hinsicht eine innere Entwicklung durchgemacht hat, und was dergleichen Fragen mehr sind, das läßt sich doch nur auf exegetischem, historischem, biblisch-theologischem Wege feststellen. Aber trotz alles Anpreisens wahrhaft historischer Methode finde ich bei dem Verfasser keine Spur davon. Statt einfach die Quellen zu befragen, setzt er sich mit den verschiedenen Schriftstellern, die über das Gottesreich gehandelt haben, in Form einer silbenstehenden, rein formalistischen, schulmeisterlichen Kritik auseinander, die gar kein wirkliches Resultat hat, weil die exegetische Grundlage, die den Ausgangspunkt bilden müßte, auf eine unbestimmte Zukunft verschoben ist. Grade diess Buch Schnedermanns ist die beste Rechtfertigung des Satzes, daß man bei einer Erörterung des Begriffes Gottesreich im Munde Jesu zwar von dem jüdischen Begriff ausgehen soll, um nämlich dann das Verhältnis Jesu dazu festzustellen, aber ihn in keiner Weise als von Jesu einfach übernommen voraussetzen darf, sondern vor allem Jesu Meinung aus seinen eignen Worten zu gewinnen hat.

2. Es darf als Ertrag der neuesten Verhandlungen, namentlich der hierin wohl abschließenden Erörterungen von J. Köstlin (*Religion u. Reich Gottes* 1894), angesehen werden, daß sowohl im Judentum wie bei Jesu unter Gottesreich in erster Linie nicht eine Summe von Menschen, sondern von Gütern gedacht ist; ferner, daß diese Güter nicht als Product menschlicher Thätigkeit, sondern als göttliche Gaben in Betracht kommen. Freilich ist die Realisierung dieser Güter nur möglich bei einer bestimmten Lebenshaltung der Menschen; aber diese bringt doch jene Güter nicht an sich hervor, sondern sie erscheinen stets als Resultat göttlichen Thuns. Endlich ist kein Zweifel, daß im Judentum wie bei Jesu die Herrschaft Gottes auf das vollendete Heil zielt. Die Frage ist nur, wie dieses Heil des Näheren gedacht ist, und sie ist grundlegend für die ganze Auffassung der Eschatologie Jesu. Auszugehen hat die Untersuchung von der Vorfrage, ob Jesus den Begriff rein eschatologisch gefaßt hat, so daß erst der Zustand der Vollendung von ihm als Gottesreich bezeichnet wird, wie namentlich neuerlichst Schmoller (die Lehre vom Reiche Gottes in den Schr. des N. T.) und J. Weiss (die Predigt Jesu vom Reiche Gottes) behauptet haben, oder ob er ihn schon auf die Zeit vor der Vollendung bezieht. Ist letzteres nämlich der

Fall, so folgt unmittelbar, daß alles, was erst der Vollendung angehört, nicht als constitutives Merkmal des Begriffs angesehen werden darf. Es ergibt sich also in diesem Falle eine ganz andere Wertung der einzelnen Merkmale des Gottesreiches als bei der ersteren Fassung.

Daß wenigstens etliche Stellen vorhanden sind, in denen das Gottesreich als schon in der Gegenwart existierend gedacht wird, wird im Grunde von niemand geleugnet. Wer trotzdem den Begriff für einen wesentlich eschatologischen hält, muß versuchen, jene Stellen irgendwie abzuschwächen. Die gewundenen Erörterungen Schmollers S. 139 ff. über Mt. 12.²⁸ und Lc. 17.²¹, die mit der einen Hand geben, um mit der anderen wieder zu nehmen, oder die Art, wie J. Weifs sich mit ihnen abfindet, indem er von paradoxen Aussprüchen redet, durch welche Jesus seine Gegner nur habe verblüffen wollen, müssen auf jeden unbefangenen Leser den Eindruck machen, daß es eben nicht möglich ist, sie zu beseitigen. Aber es sind die beiden genannten Stellen gar nicht die einzigen, ja nicht einmal die durchschlagendsten, die hier in Betracht kommen. Vielmehr scheidet Lc. 17.²¹ für uns ganz aus; denn wenn der S. 12 f. gegebene Nachweis richtig ist, daß ἐν τῶς ἑμῶν hier nicht „unter euch“, sondern nur „in euch“ bedeuten kann, so sagt die Stelle — wenigstens direct — nichts über die Zeit, sondern nur etwas über die Art des Gottesreiches aus. Auch Mt. 21.³¹ giebt keine Entscheidung. Denn das Wort προάγουσιν ἑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν könnte aussagen, die Zöllner würden, wenn das Himmelreich am letzten Tage kommen werde, vor den Pharisäern hineinkommen, indem das Präsens zeitlos nur den Begriff des Verbuns bezeichnen könnte, und erst recht kann aus dem πρό nicht gefolgert werden, daß es sich um eine zeitliche Entwicklung handle, denn wie oft ist in der Form eines relativen Gegensatzes ein absoluter ausgedrückt. Wie Lc. 18.¹⁴ die Worte κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκείνου nicht sagen sollen, auch der Pharisäer sei gerecht erklärt, nur in geringerem Grade, sondern ihm die Rechtfertigung ganz absprechen, so ist auch hier der Sinn, daß die Zöllner ins Himmelreich kommen würden, die Pharisäer nicht; es handelt sich also nicht um einen zeitlichen, sondern um einen sachlichen Vorrang. Dagegen ist allerdings Mt. 12.²⁸, Lc. 11.²⁰ beweisend. Seine Heilung der Dämonischen führt Jesus als Beweis an, daß ἔφθασεν ἐφ' ἑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ. J. Weifs

hat allerdings die Beweiskraft der Stelle abzumindern gesucht, indem er *ἐφθάσεν* für gleichbedeutend mit *ἤγγισεν* ausgiebt. Aber mit Unrecht. Der Umstand, daß Theodotion Dan. 4. 8. 7. ¹³ *σπυρ* mit *φθάνω* übersetzt, während die LXX das erste Mal *ἤγγιζεν* haben, beweist gar nichts. Denn der Gedanke einer übergewaltigen Größe kann sowohl durch das Bild ausgedrückt werden: „es kam bis gegen den Himmel“ (*ἤγγιζεν*), wie durch das Bild: „es kam bis zu dem Himmel“ (*φθάνειν*); aber darum sind die beiden deutschen Ausdrücke noch nicht gleichbedeutend und werden es auch nicht dadurch, daß sie von derselben Sache angewendet werden. Der Zusammenhang der Stelle Mt. 12. ²⁸ verlangt ferner, daß *φθάνω* nicht von einem bloßen Nahekommen gefaßt wird. Nach V. 29 ist der Satan schon besiegt, und infolge dessen kann nun auch sein bisheriges Eigentum — hier die Dämonischen — ihm entrissen werden. Nun aber liegt der ganzen Stelle der ausschließende Gegensatz zu Grunde: entweder Satansreich oder Gottesreich. Die Herrschaft des Satans wird nur beendet, indem Gott seine Herrschaft übt. Werden also die Dämonischen der Satansherrschaft entzogen, so ist das ein Beweis, daß die Gottes Herrschaft begonnen hat sich zu actualisieren.

Noch klarer aber ist m. E. Mt. 11. ¹². Weifs Vater und Sohn beziehen den Satz *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται* auf eine falsche revolutionäre Bewegung zur Aufrichtung des Gottesreiches, die mit dem Täufer begonnen habe. Das halte ich für unmöglich. Wo haben wir eine einzige geschichtliche Spur von einer solchen? Was wir vom Täufer selbst wissen, führt doch schlechterdings nicht darauf, daß er eine revolutionäre, also politische Bewegung gewollt habe. Aber auch gegen seinen Willen kann sein Auftreten eine solche nicht hervorgerufen haben, denn dann müßten uns bei seinen Jüngern oder im Volke doch irgend welche Spuren davon entgegnetreten. Ersteres ist nirgends der Fall, und letzteres wird dadurch ausgeschlossen, daß wir noch verfolgen können, wie erst ganz allmählich und zunächst ganz sporadisch die Messiasfrage Jesu gegenüber aufgeworfen wird, und zwar auf Grund seiner Krankenheilungen. Wäre eine messianische Bewegung schon im Gange gewesen, so würden wir erwarten müssen, daß sie sich alsbald an Jesu Person geheftet hätte, und Jesus seinerseits von Anfang an ihr bestimmt entgegengetreten wäre. In Wirklichkeit aber ist die erste Spur einer umfassenderen messianischen Erregung erst in verhältnismäßig späterer Zeit,

nämlich nach dem Speisewunder, zu constatieren, und auch da fehlt der eigentlich revolutionäre Charakter. Aber hiervon abgesehen schliesen die Worte Mt. 11. 13 die Deutung von Weiss schon an sich aus. Denn wenn von einem falschen Wege zur Aufrihtung des Gottesreiches die Rede wäre, wie könnte es heissen *βιασαί ἀρπάζουσιν αὐτήν*? „Hineinstürmen“, „an sich raffén“ kann man das Gottesreich nimmermehr auf verkehrtem Wege. Hiesse es, die *βιασαί* hätten versucht es zu gewinnen, so wäre die Weiss'sche Deutung möglich; das einfache *ἀρπάζουσιν* schliesst sie aus. Es würde auch nicht helfen, wenn man den Wortlaut des Mt. zu Gunsten der lucanischen Fassung fallen lassen wollte. Lc. 16. 16 heisst es *πᾶς εἰς αὐτήν βιάζεται*. Hält man mit Hofmann z. B. das Verbum für ein Passivum und übersetzt „jeder wird hineingenötigt“, — was ich allerdings für unrichtig halte, — so ist doch die Voraussetzung, das dasjenige da ist, in das ich hineingenötigt werden soll. Nimmt man aber das Verbum medial, — „jeder stürmt hinein“, — so ist dieselbe Voraussetzung erst recht evident. Ganz entscheidend ist aber der Zusammenhang der Worte. Lc. sagt *ὁ νόμος καὶ οἱ προφηταὶ μέχρις Ἰωάννου ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ εὐαγγελίζεται κτλ.* Er stellt also die Periode des Alten Bundes und die der Verkündigung des Gottesreiches gegenüber. Geweissagt hat nun aber doch schon der Alte Bund das Gottesreich; also kann unmöglich die Meinung sein, diese Weissagung beginne erst jetzt. Vielmehr muß der Sinn sein, das die Periode, in der das Gottesreich noch nicht vorhanden war, abgetrennt werden soll von der Periode, wo es vorhanden ist. Mithin setzt der Ausdruck *ἡ βασιλεία εὐαγγελίζεται* es als damals gegenwärtig voraus: die Verkündigung ist eine Verkündigung von seinem Eintritt. Liefse der Wortlaut des Lucas aber noch einen Zweifel an dem Sinn übrig, so würde er durch Matthäus gehoben. Während nämlich Lc. den Spruch mit einem Wort Jesu über das Gesetz zusammenstellt, und daher der Ausdruck *ὁ νόμος καὶ οἱ προφηταὶ* bei ihm den Alten Bund zunächst als Gesetzesökonomie charakterisiert, heisst es bei Mt. ausdrücklich *πάντες οἱ προφηταὶ καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν*. Hier wird also der Gegensatz der beiden in Rede stehenden Perioden ausdrücklich als der von Weissagung und Erfüllung gefasst, und die letztere hat seit Johannes begonnen. Nun ist allerdings anzunehmen, das der Wortlaut des Lc., weil der konzisere, der ursprünglichere ist; aber der Gedanken-

zusammenhang ist sicher bei Mt. der richtigere, denn das lucanische Wort von der Unauflöslichkeit des Gesetzes V. 17 und von der Ehescheidung V. 18 kann nur sehr künstlich mit V. 16 in Beziehung gesetzt werden. Ob freilich bei Mt. die Verse 11 bis 15 geschichtlich in Zusammenhang mit dem Vorhergehenden gesprochen sind oder von dem Evangelisten aus sachlichen Gründen hierher gestellt, ist nicht zu entscheiden; aber dafs sie sachlich ein Ganzes bilden, ist sicher, und ebenso sicher, dafs ihr Gedanke ist, mit Johannes sei die Zeit der Vorbereitung auf das Gottesreich zu Ende gelangt und also die Periode der Erfüllung eingetreten. Aber die Rede über den Täufer Mt. 11 führt noch weiter. Der Täufer hat gefragt, ob Jesus der Messias sei. Dieser giebt eine indirekte Antwort: durch ihn sei die Weissagung Jes. 35. s. 6 offensichtlich in Erfüllung gegangen (Vv. 5, 6). Dieselbe beschreibt den Zustand im vollendeten Gottesreich. Selbst wenn man, was ich für irrig halte, mit Holtzmann die Heilung der Blinden, Lahmen u. s. w. rein bildlich fassen wollte, würde doch der Gedanke sein, dafs Jesus in seiner Wirksamkeit jene Schilderung des Propheten bewahrheitet gefunden hat. Dann aber ist bewiesen, dafs er das Gottesreich durch diese seine damalige Wirksamkeit schon sich verwirklichen gesehen hat, es also nicht rein eschatologisch-apokalyptisch auffafst. Einen weiteren Beweis hierfür enthält das Schlufswort von Mt. 11. 5 *πρωχοὶ εὐαγγελίζονται*. Dasselbe weist durch die Verbindung dieser beiden Begriffe auf Jes. 61. 1. Diese Stelle wendet Jesus *Lc. 4, 18. 21* direkt auf sich an: *σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὐτῆ ἐν τοῖς ὤσιν ἐμῶν*. Nun ist der *ἐνιαυτός Κυρίου δεξιός* Jes. 61. 2 sicher nicht von einer Zeit der Vorbereitung auf das Heil, sondern von dessen Eintritt gemeint. Es soll nicht den Gefangenen Erledigung und den Blinden Heilung nur in Aussicht gestellt, sondern als ihnen alsbald zuteil werdend verkündet werden. Dafs Jesus den Armen eine frohe Botschaft verkündet, kann daher auch nicht dahin verstanden werden, er habe auf spätere Zeit ihnen Gutes, Teilnahme am Gottesreich, verheifsen: das wäre ja auch nichts Sonderliches gewesen, denn das hatten alle Propheten gethan, sondern der *ἐνιαυτός δεξιός* ist angebrochen, die Sonne des Heils aufgegangen, die frohe Botschaft bietet den Armen etwas dar, was sie alsbald bekommen sollen. Die alttestamentliche Verheifung hat mit Jesu ihre Erfüllung gefunden. — So ergibt sich, dafs nicht nur das eine Wort Mt. 11. 12 das Gottesreich in die Gegenwart setzt,

sondern auch der ganze Abschnitt beherrscht wird von dem Gegensatz zwischen der vergangenen Zeit der Verheißung und der Zeit der Erfüllung als einer nun gekommenen. Unter diesen Umständen gewinnt auch Mt. 11. 11 einen bestimmteren Sinn, als der Wortlaut an sich ergeben würde. Dieser nämlich enthält allerdings nichts über die Frage, ob das Gottesreich damals schon vorhanden war. Es heisst nur, der verhältnismässig Kleine im Gottesreich sei grösser als der Grösste ausserhalb desselben, nämlich der Täufer. Das könnte sich auf eine spätere Zeit beziehen, in der das Gottesreich eintreten wird, und das Präsens entscheidet nichts. Wohl aber führt der Gesamtinhalt der Stelle darauf, dass Jesus auch in diesem Wort die Periode der Erfüllung als gekommen ansieht und seine Jünger als die bezeichnet, welche grösser sind als der Täufer.

Eine zweite Reihe von Stellen, aus denen folgt, dass Jesus das Gottesreich schon als gegenwärtig betrachtet, sind die Himmelreichsgleichnisse, und zwar nicht nur die vom Senfkorn und Sauerteig. Freilich würde ich an sich den Eingangsworteln *ὁμοιωθή ἡ βασιλεία* oder *ὁμοία ἐστίν* keinen entscheidenden Wert beilegen, denn es wäre ja sehr wohl möglich, dass die Evangelisten eine von Jesus oft gebrauchte Eingangswortformel auch hier und da angewandt hätten, wo er es nicht gethan hatte, dass also ein Erinnerungsfehler vorläge. Gerade bei dem Gleichnis vom Senfkorn allerdings ist die Eingangswortformel *πῶς ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἢ ἐν τίνι ἀπὸ τῆν παραβολῶν θῶμεν* (Mc. 4. 30) so eigentümlich lebenswahr, dass hier am wenigsten ein solcher Fehler anzunehmen, vielmehr diess Gleichnis sicher von Jesu selbst auf das Gottesreich bezogen ist. Aber davon abgesehen kommt hier vor allem Mc. 4. 11 in Betracht. *Ἔμιν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, ἐκείνοις δὲ τοῖς ἄλλοις ἐν παραβολαῖς πάντα γίνεται*. Die Worte beziehen sich nach dem ganzen Zusammenhange — vgl. namentlich V. 13 *πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεθε;* — nicht auf das eine Gleichnis vom mancherlei Acker, sondern auf die gesamte Lehrthätigkeit Jesu durch solche Gleichnisse, wie sie Mc. 4 gesammelt sind. Sie sollen von dem *μυστήριον* des Gottesreiches handeln. Nun reden dieselben bei Mt. zum Teil ja von der Vollendung des Gottesreiches: so das vom Unkraut und von den mancherlei Fischen. Aber der Nachdruck liegt auch in diesen gar nicht auf dem, was von der Vollendung desselben gesagt wird. Dass schliesslich das Unkraut beseitigt

werden wird, ist kein Mysterium, keine neue Offenbarung. Kein Jude hatte es je anders gedacht. Sondern der Hauptgedanke ist, daß erst am Schlufs diess geschehen soll, daß bis dahin Gute und Böse zusammen sein müssen. Wo? Nicht etwa in der Welt im allgemeinen, sondern auf dem mit dem guten Samen des Evangeliums besäeten Acker. Genau ebenso steht es mit dem Gleichnis von den Fischen. Und analog auch mit dem Gleichnis vom mancherlei Acker. Durchweg kommt auch hier der Acker nur in Betracht als bestellt mit dem Samen des Evangeliums. Auch das *παρὰ τὴν ὁδόν* Gesäete gehört noch zu dem Ackerfeld. Es liegt am Wege, so daß die Vorbeigehenden, indem sie über den eigentlichen Weg hinaustreten, diese äußerste Grenze des Ackerlandes auch hart treten, und also der Same oben liegen bleibt den Vögeln zur Beute; aber eigentlich gehört die Stelle nicht zum Wege, sondern zum Felde. Auch hier also handelt es sich um den Kreis solcher Menschen, die der Wirksamkeit des Evangeliums unterstellt sind. Das Mysterium in allen diesen Gleichnissen ist also, daß auch da, wo das Evangelium ist, noch Unterschiede stattfinden, nicht alle, die unter seiner Potenz stehen, damit des Heils gewiß sind. Wenn nun das Gleichnis vom mancherlei Acker kein Wort von der Vollendung enthält und doch von einem *μυστήριον τῆς βασιλείας* handeln soll, woher nimmt man das Recht, das Gleichnis zu deuten: das vollendete Gottesreich wird nicht alle umfassen, die das Evangelium gehört haben, statt zu deuten: das Gottesreich umfaßt manche, die innerlich nicht dazu gehören? Ich dünke, die zweite Deutung wäre doch wenigstens ebenso möglich wie die erste. Weiter. Das Gleichnis vom selbstwachsenden Samen Mc. 4. 26 ff. handelt gewiß von der Wirksamkeit des Evangeliums als des in die Erde geworfenen Samens. Wenn nun diess Gleichnis eingeleitet wird mit den Worten *οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, so ist doch der nächstliegende Gedanke, daß für den Herrn Entwicklung des Evangeliums gleich Entwicklung des Gottesreiches ist, d. h. daß er da das Gottesreich findet, wo das Evangelium ist. Nicht anders bei dem Senfkorn und Sauerteig. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß grade hier die einleitende Formel aus inneren Gründen authentisch sein muß. Dann aber läßt sich der eschatologische Gesichtspunkt nicht festhalten. Wenn erst die Endvollendung „Himmelreich“ heißt, wie kann dann die allmähliche Entwicklung des Senfkorns, die noch nicht dazu gehört, als Bild desselben hinge-

stellt werden? Und dasselbe gilt vom Sauerteig. Ich stimme ganz mit J. Weifs überein, daß nicht von der „Gemeinde“ hier die Rede ist und deren Wachstum, was ja bei dem Gleichnis vom Sauerteig auf der Hand liegt: wohl aber ist davon die Rede, daß derjenige Komplex von Ewigkeitsgütern, den Jesus mit Himmelreich bezeichnet, das Leben allmählich durchdringen (Sauerteig) und zu immer größerer Mächtigkeit aufwachsen (Senfkorn) wird. Übersieht man die ganze Reihe von Gleichnissen Mt. 13, so wird jedem unbefangenen Leser sich der Eindruck aufdrängen, daß von den Gesetzen die Rede ist, nach welchen das Himmelreich sich entwickelt, und von der Stellung, die diese Güter zu den weltlichen einnehmen (Schatz und Perle). Nicht mit einem Schlage ist das Himmelreich vollendet; sondern es unterliegt in seiner Verwirklichung einem Prozeß, auch mancherlei Hemmungen und Beschränkungen. Es ist willkürlich, wegen einer aus anderen Stellen gewonnenen Begriffsbestimmung diesen natürlichen Sinn der Gleichnisse umzudeuten oder sie für umgedeutet zu halten, statt den Begriff so zu fassen, daß die verschiedenen Stellen gleichmäÙig zu ihrem Recht kommen.

Allerdings würde ein scharfer Gegensatz zu dem bisher gewonnenen Resultat vorliegen, wenn der Ausdruck *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* dahin zu verstehen wäre, daß das Gottesreich lokal an den Himmel gebunden ist, so daß nur diejenigen daran Teil haben können, die „im Himmel“ sind. Damit würde allerdings gegeben sein, daß es erst dann realisiert wäre, wenn die Menschen im Himmel sind, also am Ende der Tage. Diese Konsequenz würde allerdings ohne Bedeutung sein, wenn die Formel „Reich der Himmel“ überhaupt nicht Jesu zuzuschreiben wäre, sondern auf Rechnung des ersten Evangelisten käme. Ich muß mich aber Schmoller S. 6 ff. anschließen, daß diess in keiner Weise wahrscheinlich ist. B. Weifs meint, Jesus habe noch auf eine Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden gehofft, zur Zeit des Matthäus habe man diese Hoffnung aufgegeben und daher das Gottesreich als Himmelreich bezeichnet. Ob der erste Satz richtig ist, wird im Folgenden zu erörtern sein; aber auch wenn er es wäre, und ebenso die zweite Annahme, Matthäus habe an ein Gottesreich auf Erden nicht mehr geglaubt, so wäre das doch kein Grund gewesen, den Ausdruck Jesu „Reich Gottes“ umzugestalten, da doch in demselben schlechterdings die Erwartung eines irdischen Reiches nicht lag, und er der vorausgesetzten

Meinung des Evangelisten schlechterdings nicht präjudicierte. Viel einfacher ist doch die Annahme, daß in den für Heidenchristen geschriebenen Evangelien der ihnen nicht geläufige Ausdruck „Reich der Himmel“ in den verständlicheren „Reich Gottes“ umgesetzt wurde. Ferner begreift sich leicht, daß Jesus zwischen den beiden für ihn in gleicher Weise brauchbaren Ausdrücken abgewechselt hat; dagegen schwer, daß Matthäus, wenn er einmal bewußt und aus Gründen änderte, diese Änderung nicht konsequent durchgeführt, sondern an den bekannten Stellen neben dem von ihm beliebten auch den andern Ausdruck „Gottesreich“ beibehalten hätte. Natürlich können wir nicht mehr garantieren, daß Jesus nicht an etlichen Stellen, wo wir jetzt Himmelreich lesen, Gottesreich gesagt hat und umgekehrt, wohl aber, daß er häufig Himmelreich gesagt hat. Ist diess der Fall, so fragt sich, in welchem Sinne. Die nächstliegende Annahme wäre, daß er das Wort genau in demselben Sinne wie Gottesreich gebraucht hat, sich also dem jüdischen Sprachgebrauch angeschlossen, welcher Himmel als Ersatz des Gottesnamens anwendete. Aber das ist sehr unwahrscheinlich, weil Jesus sonst in keiner Weise den Gottesnamen vermieden hat; hat er in allen anderen Fällen die Ersatzworte nur sehr sporadisch angewendet — Lc. 15. 18, Mt. 21. 25, 26. 64 —, warum sollte er es in dieser einen Formel so ständig gethan haben? Wir werden vielmehr voraussetzen müssen, daß ihm die Formel einen Gedankeninhalt bot, der ihm sachlich wichtig war. Ist das nun etwa der Gedanke gewesen, das Gottesreich sei nicht auf Erden zu erwarten, sondern im Himmel? Es giebt keine einzige Stelle in den Evangelien, welche den Himmel als Ort des Gottesreiches nennt, sofern Menschen hineinkommen sollen; vielmehr kommt das Himmelreich zu den Menschen. Vor allem aber würde damit nicht stimmen, daß auch an solchen Stellen vom Himmelreich die Rede ist, wo nach dem gewonnenen Resultat dasselbe als in der Gegenwart auf Erden vorhanden dargestellt wird. Vielmehr wird der Ausdruck sich nur verstehen lassen durch den von Jesu tiefer aufgefaßten Gegensatz zwischen den Reichen der Welt und dem Reich des Himmels. Bekanntlich hat das nachexilische Judentum den Gegensatz zwischen der Gegenwart, welche den widergöttlichen Heidenmächten angehört, und der Zukunft, welche das Gottesreich bringen wird, ausgebildet. In der Gegenwart übt Gott seine Herrschaft noch nicht aus, da ist die Stätte seines königlichen Waltens der

Himmel, weshalb er in den spätesten kanonischen Schriften, Esra, Nehemia, Daniel, mit Vorliebe als Gott des Himmels bezeichnet wird. Im Himmel existieren schon jetzt in geheimnisvoller Weise alle Güter, welche dereinst dem Volke Israel zuteil werden sollen; sie treten aus der Verborgenheit dermaleinst ans Licht. Namentlich in dem großen Programm der Weltgeschichte Dan. 7 tritt der Gegensatz der die Gegenwart beherrschenden Weltmächte als von unten stammend und des Gottesreiches als von oben stammend hervor: Gott giebt dem Menschensohn die Gewalt, und zwar ist die Scene im Himmel gedacht. Das soll nicht heißen, daß die Stätte dieses Gottesreiches der Himmel sein werde; zweifelsohne hat der Verfasser mit dem gesamten früheren Judentum es auf Erden sich vollenden sehen. Vielmehr soll der Gegensatz zwischen den aus der Tiefe aufsteigenden Tieren und dem von oben kommenden Gottesreich, ebenso wie der Gegensatz zwischen den Tiergestalten und der Gestalt des Menschensohnes nur die Artverschiedenheit zwischen beiderlei Reichen angeben. Der himmlische Ursprung soll die höhere Beschaffenheit symbolisieren. In welchem Grade Jesu die Danielstelle für sein gesamtes Denken zentral gewesen ist, erhellt daraus, daß der Name des Menschensohnes und dessen Kommen in des Himmels Wolken daraus entnommen ist. Sie wird auch für seine Anschauung vom Reich der Himmel zusammen mit Dan. 2. 42 konstitutiv gewesen sein. Freilich tritt der Gegensatz zwischen Weltreich und Himmelreich bei ihm zurück: er vertieft ihn zu dem Gegensatz zwischen Satansreich und Himmelreich. Eben damit tritt aber auch die Vorstellung eines zwar vom Himmel stammenden, aber doch wesentlich irdisch gearteten Reiches zurück, und das Gottesreich stellt sich ihm in Gegensatz nicht nur gegen die heidnischen, sondern gegen alle irdischen Reiche. Es hat die Natur des Himmels an sich, und um diesen Gegensatz gegen die sein Volk beherrschenden Vorstellungen auszudrücken, wählt er mit Vorliebe den Ausdruck Himmelreich. Somit ist dieser Ausdruck schärfer als der des Gottesreiches. Von einem Gottesreich, einer Gottesherrschaft, konnte auch der Jude sprechen; aber daß diess Gottesreich nicht weltliche, sondern überweltliche Art an sich habe, seine Güter nicht auf dem Boden dieser, sondern einer höheren Welt gewachsen seien, das war die Jesu eigene Erkenntnis, und für diese Erkenntnis war ihm der Ausdruck Reich der Himmel daher der zutreffendste. Damit ist auch das sprachliche Verständnis des

Ausdrucks gegeben. Die Annahmen, daß der Genetiv qualitativ oder als Genetiv des Ursprungs gemeint sei, sind an sich möglich, aber man muß dann Jesum den Ausdruck formell anders fassen lassen, als es zu seiner Zeit üblich war. Diese faßte, weil sie Himmel als bloßen Wechselbegriff für Gott ansah, den Genetiv einfach subjektiv, und so wird es das Einfachste sein, dieselbe Fassung auch bei Jesu vorauszusetzen. Reich des Himmels ist der Zustand, wo die obere Welt die Herrschaft ausübt. Der Unterschied des Begriffs Jesu und des jüdischen liegt darin, daß er diese obere Welt in einem viel schärferen Gegensatz zu der unteren dachte. Da ist Himmelreich, wo es so ist wie im Himmel, wo überweltliche statt innerweltlicher Ziele, Gesichtspunkte, Güter den Inhalt des Lebens bilden und zur Auswirkung kommen. Von anderer Seite her wird diess Resultat sich uns demnächst bestätigen. Ist es aber richtig, so erhellt, daß für die Frage, ob das Gottesreich nur eschatologisch gemeint ist, der Ausdruck Himmelreich überhaupt nichts austrägt. Himmlische Güter im Sinne Jesu kann es schon in der Gegenwart geben.

Wir fanden eine Reihe von Stellen, welche die Beziehung des Gottesreiches auf die Gegenwart nötig machte. Der Ausdruck Himmelreich ergab an sich kein bestimmtes Resultat. Eine Reihe von Stellen ist zweifellos so geartet, daß sie weder für noch gegen die eschatologische Fassung entscheidet. Dazu gehören zunächst diejenigen, in denen das Zeitmoment überhaupt keine Rolle spielt: wenn den Armen oder Verfolgten das Himmelreich zugesprochen wird, so kann das Präsens ebensowohl von dem gemeint sein, was sich in der Endzeit, als von dem, was sich schon vorher verwirklicht (Mt. 5. 3. 10). Wenn der Eingang in das Himmelreich an die Vorbedingung einer besseren als der pharisäischen Gerechtigkeit gebunden wird, so ist möglich, daß diese Gerechtigkeit unmittelbar die Zugehörigkeit zum Himmelreich hervorbringt, aber auch möglich, daß diese sich erst am Ende der Tage entwickelt. Selbst Stellen wie Mt. 6. 33 — *ζητείτε τὴν βασιλείαν* —, Mt. 23. 13 — *κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν κτλ.* —, Lc. 9. 62 — *οὐκ εἶθετος εἰς τ. β.* — u. a. würden an sich einer bloß eschatologischen Fassung nicht widersprechen, obschon der Wortlaut die andere näher legt. Andererseits machen nicht alle Stellen, welche das Eingehen in das Himmelreich in die Zukunft verlegen, die eschatologische Fassung notwendig. Wenn Mc. 10. 23 f. es heißt, daß die Reichen schwer in das Himmelreich eingehen werden,

so erklärt sich das Futurum auch ohne eschatologische Fassung durch die einfache Bemerkung, daß die Reichen doch jedenfalls, als Jesus spricht, außerhalb des Gottesreiches stehen und also ihr Eintritt noch bevorsteht. Dasselbe gilt auch von dem Anfangsruuf Jesu ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν Mt. 4. 17. Derselbe kann sich freilich darauf beziehen, daß die Endvollendung nahe ist, aber er braucht es nicht. Denn wenn das Gottesreich auch mit Jesu anbrach, so sollte er es doch erst effektuieren, es sollte das Resultat seines Wirkens sein; mithin konnte er sehr wohl zunächst mit der Botschaft auftreten und auch seinen Jüngern bei ihrer ersten Entsendung dieselbe in den Mund legen, es stehe vor der Thür. Ob diese oder jene Fassung die richtige ist, kann nur aus dem Gesamtergebnis unserer Untersuchung entschieden werden. Dagegen ist nun allerdings eine Anzahl von Stellen, in denen der Eintritt des Gottesreiches eschatologisch gedacht ist. Es sind aber lauter Stellen, welche der Endzeit des Wirkens Jesu angehören; so unstreitig Mt. 16. 28. 25. 1. 34. 26. 29, Lc. 22. 18. 29; aber auch Mt. 7. 21 wird erst vom Evangelisten in diesen Zusammenhang gebracht sein, und das Gleiche scheint mir bei Mt. 8. 11 der Fall zu sein.

3. Es fragt sich nun, wie dieser in unseren Evangelien vorliegende Thatbestand, das scheinbare Doppelangesicht des Begriffes, zu erklären ist. Zunächst ist unmöglich, eine Entwicklung des Begriffes bei Jesu anzunehmen. Denn es liefse sich wohl denken, daß er im Anfang die Vollendung nahe geglaubt und daher das Eintreten des Gottesreiches als einen demnächst eintretenden Akt gedacht, später durch die Erfahrung belehrt mit einer längeren Entwicklung gerechnet hätte, die er dann aber schon zum Gottesreich rechnete; aber das Umgekehrte, daß er zunächst von einer Entwicklung gesprochen hätte, von einem schon jetzt vorhandenen, keimartigen Gottesreich und dann später den Begriff auf die Vollendung beschränkt, das erscheint mir undenkbar. Die richtige Lösung der Schwierigkeit scheint mir nur gewonnen werden zu können, wenn man — umgekehrt wie jetzt zu geschehen pflegt — von den Stellen ausgeht, in denen das Gottesreich als gegenwärtig erscheint. Selbst wenn nur die eine Stelle Mt. 12. 28 (ἐξθρασεν ἡ βασιλεία) anerkannt wird, so folgt, daß Jesus in der damaligen Gegenwart Momente gefunden hat, welche das Wesen des Gottesreiches konstituierten. Und diese Momente müssen ihm eben so fundamental erschienen sein, daß er über alles noch

Fehlende hinwegsehen konnte. In ihnen muß ihm das tiefste Wesen des Himmelreiches gelegen haben. Das aber war eine einfache Konsequenz aus dem eigentlichen Zentrum seines Selbstbewußtseins. Dieses lag ihm in der absoluten Gemeinschaft mit Gott, die er als Sohnesverhältnis charakterisiert. Dieselbe ist ihm das höchste Gut, und diess Gut ist unabhängig von jeder äußeren Gestaltung des Lebens. In aller Niedrigkeit, Verfolgung, Verkennung ist diese Gemeinschaft vorhanden. Was er hat, will er auf Andere übertragen: auch sie sollen Gott zum Vater haben, seine Kinder werden. Sie sollen vollkommen sein, wie ihr Vater im Himmel vollkommen ist. Es kann doch nicht im Ernst zweifelhaft sein, daß Jesus wirklich hierin und hierin allein das tiefste Wesen dessen gesehen hat, was die Seligkeit des Menschen ausmacht, daß er diese innere, religiös-sittliche Gemeinschaft mit Gott höher gewertet hat als die Form, in der sie zu ihrem adäquaten Ausdruck kommt. Alles, was mit der Endvollendung eintritt, ist aber doch nur die diesem Wesen entsprechende Lebensform, ist ihm darum nur Nebensache. Hätte er es anders angesehen, so wäre es gradezu ein Abfall von dem Zentrum seiner religiösen Persönlichkeit gewesen. Nach dieser Seite ist das richtig verstandene *ἐντός ἑμῶν* Lc. 17. 21 von durchschlagender Wichtigkeit: auf etwas, was im Innern des Menschen ist, kommt es an, nicht auf etwas, was an äußeren Merkmalen erkannt werden kann oder an äußeren Ort gebunden ist. Die wahrhaft himmlischen, überweltlichen Güter sind diejenigen, welche er bringt. Bisher war eine solche Gemeinschaft mit Gott weder vorhanden noch auch nur möglich gewesen; erst der Sohn hatte Gott wirklich und in seinem tiefsten Wesen erkannt, und darum konnte nur der Sohn diese Erkenntnis vermitteln. Aber nicht als ob es sich um ein rein theoretisches Erkennen gehandelt hätte; ein Haben und ein Sein waren es, worauf es ankam. Was Jesus hatte und war, daran gab er den Seinen Anteil, und so genossen sie das, was das Wesen der oberen Welt ausmacht. Wenn das religiöse Bewußtsein Jesu richtig als das für seine Persönlichkeit Zentrale gewürdigt wird, so ist die naturgemäße Konsequenz, daß er das Wesen des Gottesreiches in dem erkannte, was durch seine Sendung der Menschheit gegeben war, dem gegenüber alles, was die Endvollendung bringen konnte, zurücktreten mußte. In ihm war die Grenze zwischen alter und neuer Zeit, Weissagung und Erfüllung: viele Könige und Propheten hatten das sehen wollen

und nicht gesehen, seine Jünger sind glücklich, daß sie es sehen. Die Weissagung ist erfüllt *ἐν τοῖς ὄσιν αὐτῶν*, das angenehme Jahr ist da; nicht nur für die Zukunft stellt er etwas in Aussicht, sondern in der Gegenwart vermittelt er den Armen, Belasteten, Sündern das grösste aller Güter, Gemeinschaft mit Gott. Das ist die rechte Höhe der Predigt Christi, daß er in stande war, dieses Gut wirklich als das höchste und grösste zu würdigen, hierin das Gottesreich zu erkennen. Aber doch ist das nur die eine Seite der Sache. Sie bedarf der Ergänzung. Wenn Jesus in dem, was er zur Zeit brachte, den ganzen Inhalt des Gottesreiches gesehen hätte, so wäre das eine Herabminderung dieses Begriffs gewesen. Die Gottesherrschaft im vollen Sinne muß noch mehr enthalten: zu einem Begriff gehört nicht nur ein Mittelpunkt, sondern auch eine Peripherie. Dem Innern, das ja freilich die Hauptsache ist, muß das Äußere entsprechen; nicht nur Einzelne, sondern die Welt muß Gott angehören, und auch in dem Einzelnen war ja die Gottesgemeinschaft noch keine vollendete, sondern eine werdende. Es war also das durchaus Normale, daß Jesus den Begriff des Gottesreiches an dem Vollendungsstand orientierte, daß er alle Merkmale hinzurechnete, die irgendwie dazu gehörten. Aber so, daß sie ihm nicht koordiniert waren, sondern er in scharfem Blick das Peripherische, die Konsequenzen, als solche wertete. Hieraus erklärt sich der Unterschied in seiner Ausdrucksweise. Es erklären sich so die Stellen, wo die Zeit, wann das Reich Gottes kommt, ganz außer Betracht bleibt, jene so zu sagen indifferenten Stellen, in denen Jesus nur die Eigenart und die Voraussetzungen des Gottesreiches erörtert, die Sinnesart darlegt, die allein es ererben kann. Hierher gehören nicht allein Stellen wie Mt. 5. 1, wo das Armsein am Geist, Mt. 18. 1 ff., wo die kindliche Demut als Voraussetzung hingestellt wird, sondern alle Aussprüche, wonach der weltliche, irdische Sinn ein Hindernis ist. Denn sie alle werden beherrscht von dem Gedanken, daß es sich um ein ganz anderen Gesetzen folgendes, himmlisches, überweltliches Reich handelt, sie alle bilden so zu sagen nur den Kommentar zu dem Titel *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Es erklären sich ferner die Stellen, in denen der Eintritt in die *βασιλεία* eschatologisch gedacht ist, denn da ist dieselbe nach der ganzen Fülle ihrer Merkmale in Betracht gezogen. Aber es erklären sich auch die Stellen, in denen die Gegenwart schon im Besitz des Gottesreiches ist. Und gerade sie bilden den inneren Höhepunkt der Verkündigung Christi.

Hier zeigt sich, daß es nicht ein neues, veredeltes Judentum ist, das er bringt. Was die Hauptsache ist am Reiche Gottes, die Gemeinschaft mit Gott, das Kindesverhältnis, ist jetzt schon zu haben. Ob also davon äußerlich noch so wenig in die Erscheinung tritt, sein Auge sieht in dem Senfkorn den Baum, in dem Sauerteig die Wirkung, die er hervorbringen muß, in den einzelnen Beseitigungen des Übels den über den Satan gewonnenen Sieg. Es ist gerade der Triumph des Glaubens, in dem, was schon jetzt vorhanden ist, nicht nur Angeld, Bürgschaft, Weissagung, sondern Erfüllung zu sehen. Das wesentliche Heilsgut ist durch Jesum in die Welt gebracht, und darum muß er schon die Gegenwart als Verwirklichung des Gottesreiches fassen. Wo er ist, da ist das Gottesreich; in seiner Sendung hat die Verwirklichung desselben angehoben, hat Gott angefangen, sein Reich zu effektuieren. Nicht so ist es, als wenn Jesus eine Periode der Vorbereitung auf das Reich Gottes durch seine irdische Wirksamkeit von der Periode seiner Verwirklichung unterschieden hätte, sondern die Periode der Vorbereitung ist mit Johannes zu Ende gekommen, und die Verwirklichung tritt nun ein, die Erfüllung ist da. Sie soll anerkannt werden, auch wenn äußerlich nichts zu sehen ist. Das Wesen ist da, nur die Erscheinung fehlt noch. Der entscheidende Schritt ist von Gott gethan: die Himmelsgüter sind eröffnet. So ist das Gottesreich dem Glauben da, und doch bleibt es ein künftiges, nämlich nach seiner allseitigen Auswirkung. Seine Jünger haben es, denn sie rufen zu Gott als ihrem Vater, und doch bitten sie ihn, sein Reich kommen zu lassen: denn von dem Mittelpunkt aus muß die Peripherie sich gestalten, der Sauerteig den Teig durchsäuern. Aber nicht diese Reichserwartung ist das Neue und Charakteristische für die Verkündigung Jesu, sondern grade, daß er die Gegenwart in die Zeit der Erfüllung schon hineinzieht. J. Weiß (Reich Gottes 65) betrachtet es als einen unaufgelösten Rest dogmatischer Anschauungen, wenn Baldensperger (Selbstbewußtsein Jesu 132) sagt, der Terminus Reich Gottes bezeichne auch das, was Jesus für seine Person schon besaß; er habe das Bewußtsein gehabt, diess Reich in sich zu tragen. Weiß meint, unter dem Titel Reich Gottes werde das höchste Gut nie gefaßt, es sei im Sinne Jesu nie etwas Subjektives, Innerliches, Geistiges, sondern stets das objektive messianische Reich. Ich gestehe zunächst, daß ich diesen Satz bei ihm nicht verstehe. Denn eine Seite vorher hat er mit Recht gegen Reischle betont, daß für Jesus das

Reich Gottes nicht sowohl sittliches Ideal, als vielmehr ganz allein höchstes religiöses Gut sei. Wie kann er dann gleich darauf sagen, diess höchste Gut werde von Jesus nie unter dem Titel Reich Gottes verstanden? Ich will nicht um den Ausdruck rechten, den Baldensperger gebraucht, „das Reich Gottes in sich tragen“, obgleich derselbe an der von mir vertretenen Auslegung von Lc. 17. 20 f. eine völlig genügende Stütze hat; aber Weiss wirt zwei sehr verschiedene Dinge in einander. Gewiss ist für Jesus das Reich Gottes nie etwas Subjectives, sondern das Objectivste, das es giebt, eben der Komplex der höchsten, überweltlichen Güter; aber diese haben innerliche, geistige Art an sich, und darum kann sehr wohl das Reich Gottes, ja es muß als etwas Geistiges und Innerliches bezeichnet werden.

Um aber den Gedanken Jesu ganz scharf zu fassen, muß noch eins beachtet werden. Grade solche Gelehrte, welche mit der gegebenen Darlegung sonst am meisten harmonieren, pflegen Gewicht darauf zu legen, daß Jesus auf die Wachstümlichkeit, die innere Entwicklung, das allmähliche Werden des Gottesreiches hingewiesen habe. Das ist m. E. nicht genau. Das Kommen des Gottesreiches ist Jesu auf allen Stufen göttliche That. Seine Vollendung ist nicht das Resultat immanenter Entwicklung, sondern eines wunderbaren Eingreifens Gottes. Allerdings wird ja in allen Gleichnissen, die den Vergleich mit einem Samen enthalten, am meisten dem vom selbstwachsenden Samen Mc. 4. 26, ferner in den Gleichnissen vom Senfkorn und Sauerteig, von einer Entwicklung geredet, aber der Nachdruck liegt nie darauf, daß von selbst, durch einen Natur-Prozess, das schließliche Resultat herauskommt, sondern teils, und zwar grade in dem Gleichnis Mc. 4. 26, darauf, daß die göttliche Kausalität, die den Samen säet, auch gewiss ihn zur Ausbildung gelangen lassen kann, ohne daß menschliches Bemühen dazu nötig ist, teils darauf, daß man sich an der Unscheinbarkeit der Gegenwart nicht stoßen solle, da ja auch auf dem Naturgebiet das endliche Resultat ein ganz anderes, viel größeres sei, als der Anfang habe vorausschen lassen, teils darauf, daß die Menschen nicht glauben sollten, durch ihr Thun die Entwicklung des Gottesreiches herbeiführen zu müssen, da dieses vielmehr ohne ihr Zuthun durch eigene, d. h. Gottes Macht sich durchsetzen könne. Jene „Wachstümlichkeit“ des Gottesreiches bildet also nicht den Grundgedanken Jesu und würde, sofern damit der Gedanke einer immanenten Entwicklung gemeint wäre,

ein Jesu fremdes Element eintragen. In der gesamten religiösen Anschauung Jesu liegt begründet, dafs er die Entwicklung durch und durch als göttliche That ansieht, supranaturalistisch denkt.

Man sieht, wenn man von dem zentralen religiösen Bewusstsein Jesu ausgeht, so ordnen sich die verschiedenen Anschauungen vom Reiche Gottes harmonisch zusammen und jede derselben erhält ihr volles Recht. Je nachdem er das religiöse Zentrum der Idee des Himmelreiches ins Auge fafst oder die volle Auswirkung desselben, kann er dasselbe als gegenwärtig oder als noch zukünftig hinstellen. Von dem so gewonnenen Resultat aus mufs nun auch fraglich erscheinen, ob der Anfangsruf *ἤγγικεν ἡ βασιλεία* sich auf die Nähe des völlig ausgewirkten Gottesreiches bezieht, d. h. eschatologisch gemeint ist. Wenn Jesus sich als Träger des Gottesreiches wufste, seine Sendung als den Anbruch der Periode der Erfüllung ansah, so liegt doch am nächsten, jenen Ruf nichts anderes sagen zu lassen, als dafs nun, eben mit seinem Auftreten, das Gottesreich vor der Thüre stehe. Es ist noch nicht verwirklicht, als er auftritt, aber es soll durch ihn verwirklicht werden, darum ist der ganz korrekte Ausdruck *ἤγγικεν*. Wenn er die himmlischen Güter, die ihm eigene Gottesgemeinschaft auf Andere übertragen hat, wenn das Evangelium solche gefunden hat, in denen es eine Macht geworden ist, dann ist aus dem *ἤγγικεν* das *ἐφθάσεν* geworden. Indem er da ist, ist prinzipiell der Satan überwunden, der Stärkere über den Starken gekommen, und damit sind die Riegel des Gefängnisses geöffnet: man kann heraus, und wer heraustritt, ist in dem Himmelreich.

4. Die Bestimmung, die wir gewonnen haben, dafs Jesu das Gottesreich ein solches ist, wo die höhere Welt des Himmels die Herrschaft hat, wo die überweltlichen Güter in der Gottesgemeinschaft verwirklicht sind, ist nun der Schlüssel zum Verständnis dessen, was er vom Inhalt des vollendeten Gottesreiches sagt, beziehentlich nicht sagt. Die Eschatologie Jesu zeichnet sich nämlich vor der des Judentums dadurch aus, dafs sie auf diejenigen Punkte, welche diesem im Mittelpunkt standen, gar kein Gewicht legt, sondern entweder ganz darüber schweigt oder nur ganz nebenbei davon redet. Das Judentum liebte, sich mit Hilfe der Phantasie ein möglichst detailliertes Bild der Vollendungszeit auszumalen, die Überwindung alles Bösen und alles Übels, die Güter der Natur und der moralischen Welt eingehend zu beschreiben. Schon im A. T. werden die Fruchtbarkeit der Endzeit,

z. B. Hos. 2. 23 ff., Jo. 4. 18, Am. 3. 15, der Friede unter den Menschen, Jes. 32. 16 ff. u. ö., und in der Natur, Jes. 11. 11 ff. 65. 25, Hos. 2. 20 f., die lange Lebensdauer Jes. 65. 23 u. ö., mit lebhaften Farben beschrieben. Aber ungleich eingehender sind die Schilderungen der späteren Apokalyptik, die allerdings an poetischer wie religiöser Kraft in demselben Mafse niedriger stehen. Ganz materialistisch sind die Beschreibungen bei Henoch: die Vorratskammern des Segens, die im Himmel sind, werden aufgethan, um sie auf die Arbeit der Menschenkinder herabkommen zu lassen (11. 1); die ganze Erde wird bebaut werden in Gerechtigkeit und wird ganz mit Bäumen bepflanzt sein; die Weinstöcke werden in Fülle Frucht tragen, und von allem Samen wird ein Mafs 10 000 tragen, und ein Mafs Oliven wird zehn Pressen Öl geben (10. 18 f.). Nach Bar. 29. 4 ff. werden Behemoth und Leviathan den Menschen zur Speise dienen, und die Fruchtbarkeit der Erde wird ins Unendliche gesteigert; nach 51. 7 ff. werden die Gerechten den Engeln und den Sternen gleich werden und sich in jede beliebige Gestalt verwandeln können. Viel geistiger gehalten ist die ausführliche Schilderung der Seligkeit 4 Esr. [6. 63 ff. Fritzsche]. Von solchen Schilderungen sticht die Eschatologie Jesu völlig ab: wir haben nicht eine einzige ausgeführte Schilderung des Zustandes in der zukünftigen Welt. Mit dem Gericht schließt er ab. Der Inhalt des vollendeten Gottesreiches wird nur beiläufig und immer ganz kurz erwähnt.

Der zusammenfassende Ausdruck für das Gut der Vollendungszeit ist ζωή oder ζωή αἰώνιος. Beginnen wir mit der Betrachtung des Adjektivums, so war im Judentum der Begriff der Ewigkeit ein sehr relativer. Das zeigt nichts so deutlich wie die Anwendung desselben bei Henoch. In einer Reihe von Stellen des ältesten Buches könnte man meinen, daß die Unendlichkeit im vollen Sinne damit gemeint sei: so 5. 5. 6. 10. 12. 16. 22. 14. 4. 15. 4. 6. 21. 10. 22. 11. 25. 4. 27. 2. 3. Aber daneben finden sich Stellen, welche zeigen, wie wenig ernst es der Verfasser mit dieser Vorstellung meint. Schon wenn es 5. 9 heißt: „die Gerechten werden die Zahl ihrer Lebensstage vollenden und alt werden in Frieden, und die Jahre ihres Glückes werden viele sein in ewiger Wonne und Frieden ihr Leben lang“, so sieht man, daß die Vorstellung einer sehr langen Zeit mit der der Endlosigkeit gleichgesetzt wird. Noch instruktiver ist 10. 10, wo die Bösen auf ein ewiges Leben hoffen, und daß jeder von ihnen 500 Jahre leben werde, also

nicht einmal die Vorstellung einer unabsehbaren Zeitdauer festgehalten wird, und ebenso 10. 13. 14, wo es zuerst heisst, die Bösen würden „für alle Ewigkeit“ im Gefängnis sein, und dann „bis zum Ende aller Geschlechter“, so dass also dabei doch ein Ende vorgestellt ist. Ebenso wird 25. 6 von den Frommen gesagt, sie würden infolge des Genusses des Lebensbaumes ein langes Leben auf der Erde leben, wie deine Väter gelebt haben, es soll also die hohe Zahl der Lebensjahre der Urmenschheit wiederkehren. Nun ist allerdings anzunehmen, dass dem Verfasser die Zeitbestimmungen, die er giebt, gar nicht als bestimmte Zeitgrenze in Betracht gekommen sind, sondern er überall nur die sehr lange Dauer damit ausdrücken will; aber immerhin sind diese Stellen ein Beweis, dass er den Begriff der Unendlichkeit nicht scharf erfasst hat. Schon in den anderen Teilen des Buches finden sich so wenig durchdachte Vorstellungen von der Ewigkeit nicht. In den Bilderreden ist fast immer der Gedanke einer wirklichen Endlosigkeit festgehalten: 39. 6. 10. 43. 4. 46 3. 48. 6. 53. 2 (ohne Aufhören in alle Ewigkeit). 58 2. 6 (wo ewig gleichgesetzt wird mit „ohne Zahl“). 69. 16. 17. Nur 69. 9 ist ein Nachklang jenes ungenauen Begriffs der Ewigkeit: die Menschen verständigen sich durch das Schreiben von Ewigkeit zu Ewigkeit und bis auf diesen Tag, — ein Zusatz, der bei scharfer Begriffsfassung nicht gemacht worden wäre. Wieder etwas anders liegt die Sache im dritten Drittel des Buches. Wenn hier 72. 35 die Sonne das ewige Licht genannt wird, 92 3. 4 von ewiger Güte, Gnade, Rechtchaffenheit die Rede ist, 92. 4 die Frommen in ewigem Licht wandeln, 93. 10 dieselben mit der ewigen Pflanze der Gerechtigkeit belohnt werden, 108. 10 sie den ewigen Himmel mehr als ihr Leben lieben, so hat man den bestimmten Eindruck, dass hier ewig aus einem Zeitbegriff anfängt in einen Qualitätsbegriff überzugehen, dass der Verfasser damit nicht sowohl die Andauer als vielmehr das Transcendente, Vollkommene, einer höheren Ordnung der Dinge Angehörige bezeichnen will. Diese qualitative Fassung des Wortes scheint auch schon im ersten Teil des Buches hier und da vorzuliegen, — 12. 4, wo der Himmel die heilige, ewige Stätte heisst, und 15. 3, wo die bösen Engel gescholten werden, dass sie den hohen, heiligen, ewigen Himmel verlassen haben. Diese Beobachtung ist wichtig für das N. T., wo die Umsetzung der Zeitvorstellung in einen Qualitätsbegriff sich in solchem Mafse vollzieht, dass schliesslich in den johanneischen Schriften in einer

Reihe von Stellen der Zeitbegriff völlig verloren gegangen ist und *αἰώνιος* einfach überweltlich heisst, das, was dem *αἰὼν μέλλον*, der höheren Welt, angehört. In den synoptischen Evangelien findet sich zunächst keine Spur von der Gleichsetzung der Ewigkeit mit sehr langer Zeit. Vielmehr liegt überall das Merkmal des Endlosen darin, wie daraus hervorgeht, dass die *κόλασις αἰώνιος* Mt. 25. 46 und das *πῦρ αἰώνιον* 25. 41 nicht nur der *ζωὴ αἰώνιος* parallel ist, welche doch Jesu ohne Zweifel das Merkmal der wirklichen Endlosigkeit hatte, sondern auch erklärt wird durch *πῦρ ἄσβεστον* und *πῦρ ὃ οὐ σβέννεται* Mc. 9. 43 ff. Auch haben wir keine Spur des qualitativen Gebrauchs. In Lc. 16. 9 könnte man zwar die *αἰώνιοι οὐρανοὶ* von solchen Hütten verstehen, die einer höheren Welt angehören, gegenüber den irdischen im Gleichnis. Aber nötig ist das nicht, da ebensowohl der Gegensatz zwischen den vergänglichen Häusern hienieden und unvergänglichen droben gemeint sein kann. So wird also auch *ζωὴ αἰώνιος* einfach die Unauflöslichkeit, unendliche Dauer des Lebens bezeichnen, also formell nichts, als was auch das religiös höher stehende Judentum darunter dachte.

Je unzweifelhafter ist, dass Jesus das Leben im Gottesreich als ein endloses gedacht hat, desto mehr will beachtet sein, dass er diess Prädikat so selten ausdrücklich hervorhebt. Nur zweimal findet sich in seinen Worten der Ausdruck *ζωὴ αἰώνιος*, Mt. 19. 29, 25. 46; sonst das einfache *ζωή*, Mt. 7. 14, 18. 8. 9, 19. 17 und das Verbum *ζῆν* Lc. 10. 28 als Zusammensetzung aller Heilsgüter, so dass Leben bekanntlich mit dem Begriff des Himmelreiches gleichwertig ist. Auch das stimmt mit dem Sprachgebrauch des Judentums überein. Schon im A. T. „konzentriert sich durch die Zusammengehörigkeit der Begriffe Leben und Wohlsein in dem Begriff des Lebens alles Gute, welches der Mensch begehren und besitzen kann“ (Cremer), und ebenso wird „Leben“ in dem gleichzeitigen Judentum gebraucht: vgl. z. B. Ps. Sal. 9. 9 *ὁ ποιῶν δικαιοσύνην θησαυρίζει ζωὴν ἑαυτῷ παρὰ κυρίῳ*; 14. 1 *εἰς ζωὴν ἡμῶν*; 14. 7 *οἱ ὅσοι κυρίου κληρονομήσουσι ζωὴν ἐν εὐφροσύνῃ*; 4 Esr. [6. 65 Fr.] in labore multo pugnaverunt, ut vincerent sensum malum . . . , ne aberrarent a vita ad mortem. Jesu und dem Judentum ist also gemeinsam, unter *ζωή* den Komplex alles dessen zu verstehen, was das Leben in seinem Vollsinn, das wahre Leben, ausmacht. Dennoch ist auch der Begriff des Lebens für Jesus dem Inhalt nach ein anderer als bei den Juden. Das ergibt sich

aus dem Gespräch mit den Sadducäern, namentlich nach dem Bericht des Lc., der nicht allein der ausführlichste, sondern auch der charakteristischste ist und auf einer besonderen Quelle zu beruhen scheint (vgl. J. Weifs z. St.). Zunächst zeigt die Stelle, daß Jesus unter Leben nicht die nackte Fortdauer versteht, welche auch den Gottlosen, wie wir sehen werden, zugesprochen wird, denn er spricht von den *καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐξείνου τυχεῖν* Lc. 20. 35, sieht darin also ein Vorrecht nur der Frommen, und der biblische Beweis wird V. 37 f. dem Verhältnis Gottes zu den Patriarchen entnommen, gilt also nur für solche, die ein analoges Verhältnis zu Gott haben. Daher kann auch das *πάντες* in V. 38 — *πάντες ἀνθρώποι ζῶσιν* — nicht auf alle Menschen überhaupt bezogen werden, sondern nach dem Zusammenhang nur auf die Frommen. Es schließt die auf Erden lebenden und die nicht mehr auf Erden lebenden Frommen zusammen. Der Sinn ist: für das Urteil des natürlichen Menschen ist zwischen diesen und jenen ein gewaltiger Unterschied, nur auf jene, nicht auf diese wendet er das Wort leben an; für das Urteil Gottes aber (*τῷ Θεῷ*) steht es anders: in seinen Augen gilt das Prädikat leben von den *νεκροί* nicht weniger als von denen, die auf Erden weilen, beiderseits (*πάντες*) sagt er von ihnen, daß sie leben. Wir haben hier also eines der scharf pointierten Oxymora Jesu, und es beruht hier wie überall darauf, daß der betreffende Begriff in ungewöhnlicher Prägnanz genommen wird. Während gewöhnlich das irdische Leben ein integrierendes Merkmal des Begriffes ist, ist das für Jesus nicht der Fall. Dieses Merkmal ist ihm nicht konstitutiv. Und das ist nicht nur hier, sondern auch sonst der Fall. Wie er hier die irdisch Gestorbenen als im Urteil Gottes doch lebendig bezeichnet, so Mt. 8. 22 in dem Wort „laß die Toten ihre Toten begraben“ die, welche nur ein irdisches Leben haben, als trotzdem tot. Genau dieselbe Anschauung liegt auch dem Worte Mt. 16. 25 zu Grunde: „wer sein Leben retten will, wird es verlieren“ u. s. w. Die irdische Existenz ist Jesu also nicht nur nicht der ganze Inhalt des Begriffes Leben, sondern sie an sich ist ihm überhaupt noch nicht „Leben“, denn trotz derselben kann jemand ja tot sein: Mt. 8. 22. Was ist ihm nun der eigentliche Inhalt des Begriffes? Das zeigen die Worte „ich bin der Gott Abrahams“. Daß Gott zu einem Menschen ein Verhältnis hat, ist der Gesichtspunkt, von dem aus dessen „Leben“ bewiesen wird. Darin liegt der Unterschied des Jesuswortes von der bekannten Stelle 4 Macc. 16 fin.

οἱ διὰ τὸν Θεὸν ἀποθανόντες ζῶσι τῷ Θεῷ ὡς περ Ἀβραάμ, Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ. In ihr fehlt grade die eigenartige Begründung des ζῆν τῷ Θεῷ durch das Wort ἐγὼ ὁ Θεός Ἀβραάμ. Zunächst freilich scheint dasselbe nur eine causa cognoscendi zu enthalten. Aus dem Umstand, das Gott sich den Gott der Patriarchen nennt, soll entnommen werden, das diese leben, denn er könnte nicht ein Verhältnis haben zu solchen, die gar nicht existieren. Aber diese Auffassung reicht nicht aus. Es handelt sich ja, wie wir sahen, nicht um den Nachweis einer bloßen Fortdauer, sondern um ein καταξιωθῆναι τοῦ αἰῶνος ἐκείνου, um etwas, was nur von den Frommen gilt. Das Gott zu den Patriarchen in einem solchen Verhältnis steht, das er sich ihren Gott nennt, ist also nicht allein causa cognoscendi für ihr Leben, sondern benennt zugleich den Kreis, von dem diess Leben ausgesagt wird. Diess wird ganz evident werden, wenn wir fragen, wie Jesus auf die hier gegebene Deutung der Exodusstelle gekommen ist. Der bloße Wortlaut legt sie doch nicht nahe, führt vielmehr nur auf den Gedanken, das Gott dem Moses gegenüber sich als denselben bezeichnen will, der schon seiner Väter Gott gewesen ist. Wenn Jesus in den Worten mehr findet, so kann er das nur gethan haben, weil dieses Mehr in seinem religiösen Bewußtsein gegeben lag, er hier wie überall sich durch dieses hat sein Verständnis des Schriftwortes normieren lassen. Nun war der Mittelpunkt dieses Bewußtseins, das er ein Verhältnis zu Gott hatte, welches schlechterdings unabhängig von allen irdischen und weltlichen Faktoren war, überweltliche Art hatte, ein Verhältnis, kraft dessen er sich des göttlichen Lebens teilhaftig wufte. War diess sein persönliches Verhältnis zu Gott nicht von irdischen Faktoren causiert, so konnte es auch nicht durch solche aufgehoben werden; war es eine Teilnahme an dem überweltlichen Leben Gottes, so mußte es selbst so überweltlich und darum endlos sein wie dieses. Es wird, denke ich, allseitig zugegeben werden, das hierin die unbedingte Notwendigkeit und zweifellose Gewißheit des „ewigen“ Lebens für Jesum lag, das diese eine unausbleibliche und unausweichliche Konsequenz seines Sohnesbewußtseins war. Weil er Gott als seinen Gott wufte, weil er sein innerstes Leben als Teilnahme an Gottes Wesen und Leben erkannte, darum stand ihm die Unauflöslichkeit dieses Lebens fest. Das aber ist der Gedanke, den er in dem Ausdruck Gott Abrahams wiederfindet. Es ist nur eine Verallgemeinerung dessen, was er als die beherrschende

Thatsache seines Lebens erkannte. Was für Konsequenzen in dem Ausdruck liegen, Gott sei jemandes Gott, entnimmt er seinem Bewußtsein und beurteilt es nach diesem seinem Bewußtsein. Erst unter Voraussetzung dieses religiösen Bewußtseins des Herrn versteht man nicht nur den Inhalt seines Schriftbeweises vor den Sadducäern, sondern auch, wie er grade auf diesen Beweis, diese Deutung des alttestamentlichen Wortes, kommt. Damit aber ist auch der Unterschied klar gestellt zwischen seinem Begriff des „Lebens“ im Vollsinn und dem jüdischen. Für Jesus ist dieser Begriff normiert an dem Leben Gottes. An dem überweltlichen Leben Gottes Anteil haben, so sein, wie Gott ist, das ist ihm „Leben“. Auch das Judentum rechnet Zugehörigkeit zu Gott zum Vollbegriff des Lebens; aber sie ist ihm nicht der ganze Begriff, nur Voraussetzung für allerlei Güter, die wesentlich innerweltlicher Natur sind. Dagegen für Jesus ist nur das Überweltliche Inhalt des Begriffes; Innerweltliches gehört ihm überhaupt nicht zu den Merkmalen desselben. Auf Grund des eigentlichen Zentrums seines religiösen Bewußtseins mußte ihm der Begriff des Lebens sich umgestalten, nur von da aus kann er verstanden werden. Von hier aus versteht sich ferner auch, warum er so selten das Prädikat *αἰώνιος* zu *ζωή* hinzusetzt. Einerseits war ihm die Ewigkeit selbstverständliches Merkmal der *ζωή* in seinem Sinne, andererseits aber war sie ihm gar nicht die Hauptsache. Denn die endlose Dauer der Existenz ist gar nicht etwas, was dem Vollbegriff des Lebens eigentümlich ist, auch die *κόλασις*, das höllische Feuer, ist etwas Ewiges (Mt. 25. 41, 46), also das Ewige ebenso Merkmal der *ζωή* wie ihres geraden Gegenteils, der *ἀπώλεια*. Was den Vollbegriff der *ζωή* konstituiert, ist nicht eine Formbestimmtheit, sondern ihr materieller Gehalt: die Gemeinschaft mit Gott, daß Gott jemandes Gott ist, d. h. ihm Anteil an seinem überweltlichen Leben gegeben hat. Alles Andere, und so auch die endlose Dauer dieses Lebens, ist nur Konsequenz und steht daher nicht im Mittelpunkt.

5. Die eben gewonnenen Gesichtspunkte bestätigen sich, wenn wir ein zweites Merkmal der *ζωή* ins Auge fassen, die zu derselben gehörige Leiblichkeit. Es steht damit genau wie mit dem Prädikat *αἰώνιος*: daß das Leben nach dem Tode ein leibliches ist, ist für Jesus selbstverständliche Voraussetzung, aber auch nur solche, ausdrücklich betont wird diese Seite nie. Ersteres ergiebt der Augenschein. Nie ist von einer bloßen Fortdauer der Seele die Rede; wo von dem Zustand der Gestorbenen geredet wird,

auch im Hades Le. 16. 23 ff., ist die Vorstellung immer, daß dieselben eine Leiblichkeit haben. In der Sadducäer-Verhandlung erwidert Jesus nicht, ihre Vorstellung sei irrig, weil die Vollendeten überhaupt kein leibliches Leben haben würden, sondern weil dasselbe eine andere Art haben werde. Aber andererseits wird dieser Gedanke nie in den Vordergrund gestellt, ihm nie eine besondere Bedeutung beigelegt, ja der Begriff der *ἀνάστασις* erhält eine neue, viel umfassendere Bedeutung, als er im Judentum gehabt hatte. Dieses kannte zwei Formen des Auferstehungsglaubens (Schürer² 2, 460 ff.). Nach der einen erstehen nur die Frommen zu neuem Leben: so in den salomonischen Psalmen (3. 16, 14. 1 ff.) und bei Josephus (B. J. 2. s. 14. 3. s. 5. Ant. 18. 1. 3. Ap. 2. 20), während die Gottlosen in den Qualen des Hades bleiben; nach der anderen erfolgt behufs des Gerichts eine allgemeine Auferstehung, welche für die Einen zur Qual, für die Anderen zur Seligkeit führt. Auf den ersten Blick sollte man meinen, Jesus habe der zweiten Anschauung sich anschließen müssen, da er ja, wie wir sehen werden, den Gedanken des allgemeinen Gerichts vertritt. Dennoch redet er von „Auferstehung“ nur in Bezug auf die Frommen. So Le. 14. 14 *ἀνάστασις τῶν δικαίων*; so auch in der Sadducäer-Verhandlung: Le. 20. 25 ist ausdrücklich von denen die Rede, welche gewürdigt sind, die Auferstehung zu erlangen; der Beweis aus der Schrift ist, wie wir gesehen haben, nur bindend für das Geschick der Frommen; der Satz *υἱοὶ εἰσὶν Θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες* paßt nur auf diese, denn natürlich sind die Unfrommen nicht *υἱοὶ Θεοῦ*. Wenn trotzdem der Ausdruck vorkommt *ἐγείρονται οἱ νεκροί* V. 37 (ebenso Mc. 12. 26 *περὶ τῶν νεκρῶν ὅτι ἐγείρονται* und Mt. 22. 31 *περὶ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν*), so kann den völlig entscheidenden eben erwähnten Instanzen gegenüber, wenn man keine Ungenauigkeit des Ausdrucks seitens des Berichterstatters annehmen will, der Artikel nur als Bezeichnung des in Rede stehenden Genus angesehen werden. Wie erklärt sich nun, daß Jesus trotz der Voraussetzung eines allgemeinen Gerichtes doch nicht von einer Auferstehung der Unfrommen redet? Von einem Gesichtspunkt abgesehen, der sich uns erst im folgenden Abschnitt ergeben wird, kommt zweierlei in Betracht. Erstens fällt für ihn die Notwendigkeit, von einer „Auferstehung“ der Gottlosen zu reden, fort wegen seiner einheitlichen und klaren Anschauung vom Hades. Im A. T. findet sich bekanntlich keine einheitliche Vorstellung von letzterem. Auf der einen Seite erscheint der Zustand nach dem Tode als

Le. 14
- 20 35

Schlaf (die Stellen bei Schwally, Das Leben nach dem Tode 94); auf der anderen Seite als ein bewußtes Fortleben, und zwar ursprünglich als ein bloßes Abbild der irdischen Verhältnisse, der König bleibt König, der Prophet Prophet; später, seit dem Buch Henoch, tritt statt dessen schon in der Scheol die Vergeltung ein. Wenn nun behufs des Gerichts eine Auferweckung für nötig gehalten wird, so ist das nur eine Nachwirkung der Vorstellung vom Todesschlaf, welche innerlich im Widerspruch steht mit der Annahme einer Fortdauer des bewußten Lebens in Seligkeit oder Qualen. Denn die letzteren erscheinen im palästinensischen Judentum stets als leibliche Qualen, setzen also ein wie auch immer gedachtes Leben des Leibes voraus. Diese Unklarheit fällt bei Jesu fort. Wie das Gleichnis vom reichen Mann zeigt, ist ihm der Hades Stätte völlig bewußten Lebens. Also fiel für ihn konsequenterweise die Notwendigkeit fort, behufs des Gerichts die Todten „erwecken“, „auferstehen“ zu lassen. Einer Neubelebung oder auch nur einer Bekleidung mit einer Leiblichkeit bedarf es zu dem Ende nicht mehr. Ebendamt hängt nun, und das ist der zweite hier in Betracht kommende Punkt, eine Umgestaltung des Begriffs der *ἀνάστασις* zusammen, durch welche seine Auffassung sich von der des gesamten Judentums unterscheidet. Für die Juden, mochten sie eine partielle oder universale Auferstehung lehren, handelte es sich dabei immer um eine Restitution des irdischen Leibes. Bar. 50. 2: *restituet terra tune mortuos, quos recipit nune, ut custodiat eos, nihil inmutans in figura eorum, sed sicut recepit, ita restituet eos, et sicut tradidi eos ei, ita etiam sistet eos.* Allerdings wird dann nach dem Gericht eine Veränderung mit den Gestalten vorgehen: *aspectus eorum, qui nune impie agunt, peior fiet quam est, . . . et convertetur figura faciei eorum [se. iustorum] in lucem decoris eorum* 51. 2 ff. Aber bei alledem sind die Körper der Auferstandenen irdisch geartete Körper, und ihr Leben ist ein nur von allen Mühsalen und Leiden befreites irdisches Leben. Da liegt der große Unterschied in der Auffassung Jesu. *Ἰσαγγελοὶ εἰσιν καὶ υἱοὶ εἰσιν Θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες.* Mit dem ersten Wort soll nicht nur die Veränderung der Gestalt, auch nicht nur das Aufhören der ehelichen Geschlechtsgemeinschaft ausgesagt werden, obwohl von letzterer ja zunächst die Rede ist. Denn dann würde schwerlich hinzugesetzt sein *υἱοὶ Θεοῦ εἰσιν.* Sondern beide Ausdrücke zusammen sollen die überweltliche Art des Lebens im Gottesreich betonen: sie sind so, wie man die

Engel und Gott, also die Bewohner einer anderen Welt, zu denken hat; darum passen die Verhältnisse des irdischen Lebens nicht mehr auf die Vollendeten, und die aus ihnen resultierenden Schwierigkeiten, welche die Sadducäer in ihrer Geschichte geltend gemacht haben, sind nicht vorhanden. Es ist ein ganz neues Leben: *ἡ οὐρανία ἀνάστασις εἶσιν*. Dieser ganze mit γὰρ angeschlossene Satz ist der allgemeine Unterbau, aus dem das Vorige als Konsequenz sich ergibt. Die auf Vermehrung der irdischen Menschheit abgezielte Ehe wie der ihre Verminderung bewirkende Tod, beides existiert nicht für ein Leben, das an dem der Himmelsbewohner seine Analogie hat. Nicht nur die Andersartigkeit der Leiblichkeit soll also bewiesen werden, — dazu würde ja das *ἡ οὐρανία* nicht passen, da Gott überhaupt keine Leiblichkeit besitzt, — sondern die Andersartigkeit des gesamten Lebens, welche das Aufhören von Ehe und Tod involviert. Der Gedanke an den Leib tritt ganz in den Hintergrund, wie namentlich auch aus der Schriftstelle Ex. 3. 6 folgt, denn in ihr ist ja gar nicht von dem leiblichen Leben der Patriarchen, sondern im allgemeinen von ihrem Leben die Rede. Ἀνάστασις ist im Munde Jesu also nach der einen Seite ein engerer, nach der anderen ein weiterer Begriff als bei den Juden. Ein engerer, denn er bezieht sich nur auf die Frommen: das überweltliche Leben, das Jesu allein Leben heißt, können natürlich nur diese genießen; Engelgleichheit und Gottgleichheit sind Merkmale, die den Begriff auf diese beschränken. Und ein weiterer Begriff, sofern er sich auf eine Erneuerung nicht nur der Leiblichkeit, sondern des ganzen Lebensinhaltes bezieht. Er ist gleichbedeutend mit *παλιγγενεσία* Mt. 19. 28: *τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ εἶσιν*, ihr gesamtes Dasein hat einen neuen Anfang. So ergibt sich, wie *ἀνάστασις* Lc. 20. 35 synonym stehen kann mit *αἰὼν ἕκτερος*. „Jener“ Aeon ist Jesu nicht bloße Zeitbezeichnung, denn dann könnten nicht nur Einige desselben „gewürdigt“ werden, sondern es müßten alle daran teilnehmen, sondern er ist Bezeichnung für einen andersartigen Aeon, für das vollendete Gottesreich; ebenso ist *ἀνάστασις* nicht jede beliebige Auferstehung, sondern der Anfang eines überweltlichen Lebensstandes; dem Sinne nach gleich mit einer völligen Neugeburt. Im Tode fällt der irdische Mensch dahin, und in der *ἀνάστασις τῶν δικαίων* erstet ein himmlisch gearteter Mensch. Darum kann Jesus nicht von der *ἀνάστασις* der Gottlosen reden, denn diese bleiben im Tode, dem sie von jeher angehört haben, und der in dem, was wir ge-

wöhnlich sterben nennen, sein Werk nur vollendet. Darum aber hebt er die Auferstehung des Leibes nicht besonders hervor, denn die Hauptsache ist die himmlische Artung des gesamten Lebens, wovon der neue Leib nur ein einzelnes Stück ist. Auch hier zeigt sich also, wie der Begriff der ζωή in seinem Vollgehalt, — das überweltliche, göttliche Leben —, Jesu das Zentrum ist, das er immer ins Auge faßt. Wer das hat, hat alles, und es lohnt sich nicht, die peripherischen Merkmale hervorzuheben. Daher finden wir bei ihm keine Antwort auf alle Fragen, welche sonst bei der „Auferstehung“ behandelt werden. Wann diese ἀνάστασις eintreten wird, wie sich der Leib der Vollendung zu dem jetzigen, wie zu dem Zustand im Hades verhalten wird, geschweige wie er aussehen wird: das alles sind Fragen, die für ihn gar nicht existieren. Er glaubt an die „Kraft Gottes“ (Mc. 12. 24), welche die ζωή nach allen Richtungen herstellen kann, und er hat genug daran, daß diese ζωή eine himmlische, den Engeln und Gott selbst analoge, sein wird. Daß er von der neuen Leiblichkeit selten redet, ist nicht ein Minus, sondern ein Plus in seiner Lehre, die Konsequenz von der ungleich höheren Fassung des Begriffes ζωή und der höheren Wertung von dem eigentlichen Gehalt dieses Lebens im Verhältnis zu der Form, in der es sich ausprägen wird.

6. Mit diesem Resultat scheint nun nicht zu stimmen, daß doch in einer Reihe von Stellen der Herr das Leben der Vollendung als dem irdischen analog zu denken scheint. Es sind die Stellen, auf welche sich einerseits diejenigen berufen, welche ihm die einfache Herübernahme jüdischer Vorstellungen beimessen, andererseits diejenigen, welche den sogenannten biblischen Realismus vertreten. Hierher gehören zuvörderst die Worte, die von einem Essen und Trinken im vollendeten Gottesreich reden. Die Möglichkeit einer rein bildlichen Auffassung dieser Stellen wird zunächst durch einen analogen Fall gewährleistet. Jesus gebraucht bekanntlich oft genug das Bild der Hochzeit und des Hochzeitmahls vom vollendeten Gottesreich, obwohl er ausdrücklich lehrt, daß keine Ehe dort sein werde: warum sollte er nicht auch das Bild des Essens und Trinkens gebraucht haben, ohne damit sagen zu wollen, daß die Menschen dann analoge Speisen wie jetzt genießen würden? Die Bildlichkeit der betreffenden Ausdrücke liegt ferner um so näher, als das Essen und Trinken schon im A. T. (z. B. Jes. 25. 6. 55. 1.2) der metaphorische Ausdruck für den Genuß der Heilsgüter ist und speziell das gemeinsame Essen und

Trinken Ausdruck für die innigste und umfassendste Gemeinschaft, ja auch in den Worten Jesu selbst dieser metaphorische Ausdruck unleugbar vorliegt. Denn wenn Le. 13. 26 er die Unseligen sagen läßt *ἐγάγομεν ἐνώπιόν σου καὶ ἐπίομεν*, so soll das doch heißen, sie hätten in der vertrautesten Gemeinschaft mit ihm gestanden, genau so, wie wenn die Pharisäer ihm das Essen und Trinken mit den Zöllnern nachsagen, um ihm die vertrauteste Gemeinschaft mit denselben vorzuwerfen. Endlich würde Jesus mit der unbildlich verstandenen Aussage über das Essen und Trinken der Vollendeten selbst unter dem Niveau der jüdischen Apokalyptik bleiben. Denn neben solchen Stellen, welche von der Fruchtbarkeit der Erde im Vollendungszustande und dem sinnlichen Genuß reden, finden wir Hen. 15. 11 den Satz: sie werden keinerlei Speise zu sich nehmen noch dürsten. Aber die Bildlichkeit der Worte Jesu erweist sich auch direkt an ihrem Inhalt im einzelnen. Wenn Le. 16. 23 Lazarus im Schofse Abrahams liegt, so ist das unzweifelhaft ein Bild, denn es wäre absurd zu denken, Abraham nähme buchstäblich die Frommen wie kleine Kinder auf den Schofs. Natürlich ist damit nur die liebevollste und innigste Gemeinschaft angedeutet, welche der verachtete Bettler mit dem höchsten Genossen des Gottesreiches hat. Wie kommt man denn dazu, das *ἀνακλίνασθαι* mit den Patriarchen Mt. 8. 11, Le. 13. 29 anders zu denken? Will man Jesum wirklich Tische und Polster im Himmelreich annehmen lassen? Natürlich ist auch hier nur gemeint, daß die Seligen, speziell die Heiden, an der Seligkeit der verehrtesten Namen teilnehmen werden, und das ist durch das Bild der Tischgemeinschaft ausgedrückt. Wenn aber hier, so wird es nicht anders stehen, wo Jesus die Tischgemeinschaft der Seinen mit ihm selbst erwähnt: Le. 22. 30 und 22. 16, Mt. 26. 29, Mc. 14. 25. An der ersteren Stelle beweist schon die Nennung der *τράπεζα*, an der Jesus mit den Seinen sitzen werde, die Bildlichkeit. Der Gedanke ist der doppelte: mit dem Herrn stehen die Apostel in der innigsten Gemeinschaft, und zu den Genossen des Gottesreiches — den zwölf Stämmen — nehmen sie eine leitende Stellung ein (*κρίνειν*). Die zweite Stelle ist es, an welche sich die sogenannte realistische, in Wahrheit materialistische Deutung am meisten anklammert. Danach verheißt ja Jesus ausdrücklich, von dem Gewächs des Weinstocks wieder mit den Seinen trinken zu wollen, und zwar wolle er es *καινόν* trinken, also verklärten Wein. Aber schon die Fassung der Worte bei

Lc. spricht gegen diese Deutung: 22. 15 f. Danach ist der Gedanke, die Mahlzeit, welche Jesus jetzt mit den Jüngern begeht — nach Lc. ist es ein Passah —, werde „erfüllt“ werden im Reiche Gottes. Sie ist also als ein Typus gedacht. Meint man nun wirklich, Jesus habe auch im Himmelreich Lämmer existieren und schlachten gesehen? Will man aber nicht so weit gehen und sagen, es handle sich zwar um gemeinsames Essen, aber in höherer Art, so hat man damit die buchstäbliche Deutung aufgegeben und hat kein Recht mehr sich zu wehren, wenn ein Anderer das Ganze als bildlichen Ausdruck ansieht und nur den Gedanken findet, daß die Gemeinschaft, welche bis dahin in irdischer Weise zwischen Jesu und den Seinen stattgefunden hatte, in unendlich höherer Weise im vollendeten Gottesreich sich erneuern werde. Es kann doch kein Zweifel sein: wenn jemand auch auf diesem Punkt in der Art jener Sadducäer-Geschichte die absurden Konsequenzen aus dem Essen und Trinken gezogen hätte und gefragt, ob denn auch im Gottesreich Teller und Becher, Köche und Weinbauern existieren würden, so hätte Jesus geantwortet: *πολύ πλανᾶσθε ἰσάγγελοι εἶσιν καὶ υἱοὶ θεοῦ*. Nicht irdische, sondern überweltliche Güter werden in den Farben dieser Welt beschrieben: an ihnen werden die Seinen mit ihm selbst und mit den Trägern des Gottesreiches teilnehmen, — das und nichts anderes ist der Gedanke Jesu. Die Frage, ob irgendwie ein wirkliches Essen und Trinken stattfinden werde, hat er damit weder bejaht noch verneint: sie ist für ihn überhaupt nicht vorhanden gewesen, weil er es nur mit dem eigentlich religiösen Inhalt, aber nicht mit den Lebensformen im Gottesreich zu thun hat.

Das Schweigen Jesu über die Lebensformen im vollendeten Gottesreich geht aber noch weiter: es bezieht sich auch auf die Lokalität. Scheinbar freilich haben wir Aussagen darüber, aber widersprechende. Von der einen Seite scheint der Himmel als Stätte des Ewigkeitlebens gedacht zu sein: die Frommen sollen sich Schätze im Himmel erwerben, Mt. 6. 20, 19. 21; Lc. 10. 20 sich freuen, daß ihre Namen im Himmel angeschrieben sind; Mt. 22. 30 sind sie *ὡς ἄγγελοι θεοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ*; es fehlt ferner in den Reden Jesu jeder bestimmte Hinweis auf eine „neue“ Erde, denn die Erwähnung der *παλιγγενεσία* Mt. 19. 28 ist viel zu allgemein, um als Stütze dieses Gedankens dienen zu können, und der neue Wein ist, wie wir sahen, nur bildlich gemeint. Von der anderen Seite wird aber gesagt, daß die Sanftmütigen *τὴν γῆν κληρονο-*

μήσουσιν Mt. 5 4; der Herr kommt vom Himmel herab, um das Gottesreich zu vollenden, und von einer Entrückung der Frommen, die dann leben, in den Himmel ist nicht die Rede. Näher betrachtet sind aber beide Reihen von Stellen nicht geeignet, eine sichere Antwort auf die Frage nach dem Wo des Gottesreiches zu begründen. Wenn die Frommen sich Schätze sammeln sollen, so ist die Anschauung doch jedenfalls eine bildliche. Jesus will den Gegensatz aufstellen zwischen einem Reichtum, der innerweltlicher Art ist, und einem solchen, der überweltlicher Art, im Gottesreich verwendbar, ist. Gott wird die guten Werke dem Frommen anrechnen und als ein Kapital ihm aufbewahren, von dem er zehren kann, das ihm zu gute kommen wird. Aber ob er im Himmel oder auf Erden in dessen Genuß treten wird, ist damit nicht gesagt. Ebensowenig mit dem Wort von den im Himmel angeschriebenen Namen, denn damit ist doch nichts gemeint, als daß die Betreffenden von Gott als Bürger seines Reiches angesehen werden, dem sie angehören, sie mögen sein, wo sie wollen. Endlich Mt. 22.³⁰ halte ich die Verbindung des *ἐν τῷ οὐρανῷ* mit dem Prädikat überhaupt für unrichtig; es muß zu *ἄγγελοι* gezogen werden. Grammatisch möglich ist letztere Verbindung, denn da *ἄγγελοι* ohne Artikel steht, braucht die nähere Bestimmung keinen Artikel zu haben, und nötig ist sie, weil es sich ja im Zusammenhang nicht um die Frage handelt, wo, sondern um die Art, wie die Auferstandenen sind. Ihr Leben ist analog dem der im Himmel wohnenden Engel, der Zusatz soll also die überweltliche Beschaffenheit, die den Engeln, also auch den Vollendeten eignet, angeben. Keine der betrachteten Stellen spricht also von dem Aufenthaltsort der letzteren, sondern überall ist nur von ihrer Zugehörigkeit zu dem überweltlichen Gottesreich, dem Himmelreich, die Rede. Aber ebensowenig beweist Mt. 5. 4, daß Jesus die Erde als Wohnort der Seligen denkt. Denn „das Land ererben“ ist ja im A. T. Ausdruck für die Zugehörigkeit zum Gottesvolk, und „als Symbol für die Summe des göttlichen Segens und messianischen Glückes war die Phrase bereits auf die einzelnen Frommen in Stellen wie Ps. 25. 13. 37. 9 übertragen“ (Holtzmann z. St.) Grade in so zugespitzten gnomischen Sätzen, wie die Makarismen sind, ist es ein methodischer Fehler, die Ausdrücke zu pressen und buchstäblich zu fassen. Der gesamten Art Jesu entspricht weit mehr, daß er den aus dem A. T. genommenen Ausdruck nur als Emblem für etwas Geistiges gebraucht.

Nun ist ja gewiss, daß, wenn Jesus die Frage sich gestellt hätte, wo die Vollendeten zu denken seien, er sich entschieden haben müßte, ob auf der — erneuten — Erde oder nicht. Aber die Sache ist auch hier die, daß er sich jene Frage eben nicht gestellt hat, und auch da, wo scheinbar ein Wo angegeben wird, in der That nur ausgesagt wird, daß die Jünger an dem Gottesreich teilnehmen würden, das als überweltlich durch den Ausdruck Himmel bezeichnet wird. Alle scheinbaren Details sind nur die plastischen Ausdrucksformen für diesen einen ihm allein wichtigen Gedanken. Ein Zustand der Herrlichkeit ist es, um den es sich handelt: Mt. 13. 43 „die Gerechten werden leuchten wie die Sonne“, womit wiederum nicht gemeint ist, ihre Leiber würden aus Lichtmaterie bestehen und darum strahlen, — ein Gedanke, der nicht nur hier fern liegt, sondern überall, wo man ihn zu finden beliebt, m. E. eingetragen wird, — sondern nur in bildlicher Form die Herrlichkeit, die den Vollendeten eignet, mit dem Strahlendsten verglichen wird, was diese Welt bietet. Das Wie dieser Herrlichkeit bleibt ein für allemal unerörtert.

7. Es giebt aber noch eine Bestätigung unseres Resultates, das sind die Aussagen Jesu über den Zustand der Verlorenen. Auch hier scheint auf den ersten Blick eine ausgiebige Detailschilderung vorhanden zu sein, die aber bei näherer Betrachtung sich auch nur als die plastische Darstellungsform für den einen Gedanken der Unseligkeit erweist. Formell bewegt sich Jesus auch hier in den damals üblichen Ausdrucksweisen. So schon in dem Namen der Gehenna, wobei zu bemerken ist, daß derselbe fast ganz auf das judenchristliche erste Evangelium beschränkt ist, in den für Heidenchristen berechneten beiden anderen Synoptikern nur an je einer Stelle vorkommt: Mc. 9. 43 ff. in dem refrainartig wiederholten dreimaligen Satz, wobei charakteristisch ist, daß der Ausdruck *γέεννα* das erste Mal erklärt wird durch den Zusatz *τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον*, und Lc. 12. 5. An den ursprünglichen Sinn des Wortes erinnert noch die constante Wendung *βληθήναι εἰς τὴν γέενναν*, wofür Mc. 9. 43 *ἀπελθεῖν* steht, offenbar herübergenommen von dem antithetischen Ausdruck *εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ*. Aber so wenig wie bei dem Gottesreich spielt die Frage nach dem Wo irgend eine Rolle. Die Vorstellung, daß die Hölle auf der Erde ist (z. B. Hen. 14. 5), findet sich nie; aber auch die verbreitete, daß sie als ein tiefer Abgrund unter der Erde sei, kommt zwar im Munde des Dämonischen

Le. 8. 21, aber nicht in dem Jesu selbst vor. In der Form eines Ortes faßt er nur den Zustand der Unseligkeit ins Auge. Die Unseligkeit wird nach zwei Seiten beschrieben, mehr nach der objektiven und mehr nach der subjektiven Seite. Nach ersterer finden wir die Bezeichnung als τὸ σκότος τὸ ἑξώτερον. Es ist also der Zustand außerhalb des Gottesreiches gemeint, und da dieses die Stätte des Lichts ist, so ist jener als Finsternis gedacht. Wenn die ursprüngliche Heimat des Ausdrucks das Gleichnis vom Hochzeitsmahl ist, Mt. 22. 13, so ist die Bildlichkeit desselben von selbst klar. Aber auch davon abgesehen ergibt sie sich daraus, daß Jesus die lichtbestrahlte Helligkeit im buchstäblichen Sinne nicht als das Grundgut des Gottesreiches angesehen, sondern sie nach bekanntem alttestamentlichen Sprachgebrauch nur als Symbol des Heils in Betracht gezogen haben kann, also auch den Gegensatz der Finsternis nur als Bild der Heillosigkeit verstanden haben wird. Ist demnach der Ausdruck σκότος ἑξώτερον wesentlich negativer Art, einen Mangel bezeichnend, so ist der Zustand nach seiner positiven Seite geschildert als eine durch Feuer verursachte Qual: γέννα τοῦ πυρός Mt. 5. 22. 18. 9, κάμνος τοῦ πυρός Mt. 13. 42. 50, und zwar ist diess Feuer unauslöschlich Mc. 9. 43 ff. und ewig Mt. 18. 8. 25. 41. Parallel damit ist bei Mc. die Erwähnung des Wurms, der nicht stirbt. Beide Bilder stammen aus Jes. 66. 24 und sind den Leichen entnommen, die im Thal Hinnom lagen. Ursprünglich wurden dort Kinder verbrannt, daher das eine Bild, später auch Leichname von Verbrechern und Aas dahin gebracht (Gesenius und Smend z. St.), daher das andere. Schon die Nebeneinanderstellung der beiden Bilder, um das Geschick der Verdammten zu bezeichnen, zeigt, daß damit nur in doppeltem Bilde der Prozeß der ἀπώλεια geschildert werden soll: Feuer und Würmer fressen sie. Wie die Seligen unaufhörliches Leben genießen, so ist das Dasein der Unseligen ein unaufhörliches ἀπολλύναι in der furchtbarsten Form. Die Frage, ob die Verdammten leiblos zu denken sind oder nicht, darf auch hier so wenig gestellt werden, wie die analoge bei den Seligen. Die Vorstellung führt auf leibliche Qual, aber es wird auf diese Seite gar nicht reflektiert, sondern der Gedanke ist nur der eines ewigen Sterbens, einer fortdauernden Privation des Lebens, während die Seligen an dem Leben im Vollsinn Anteil haben. Nach der subjektiven Seite ist der Zustand in der Hölle ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων. Es ist der Zustand, wo die beiden Affekte

der Trauer und der Wut ihre eigentliche Heimat haben, sich nach ihrem ganzen Umfang effektuieren (die Artikel). So sehen wir, wie auch hier der Gedankengehalt der Worte Jesu sich auf das Einfachste und Zentralste beschränkt: dort überweltliches Leben, hier qualvolles Verderben. Alles Andere ist nur Illustration dieses Grundgedankens.

8. Nur in einem Punkt geht Jesus über diess Allgemeinste hinaus: er lehrt, daß auch im vollendeten Gottesreich Unterschiede stattfinden werden. Wie es Stufen der Verdammnis giebt, — den Sodomiten und Sidoniern wird es besser ergehen als den ungläubigen und verstockten Zeitgenossen Jesu Mt. 10. 15. 11. 22, 24, — so giebt es auch Verschiedenheiten im Himmelreich. Das lehren die Gleichnisse von den anvertrauten Talenten Mt. 25. 14 ff., Lc. 19. 12 ff. und der Spruch von den ungehorsamen Knechten, die mehr oder weniger hart bestraft werden, je nachdem sie ihres Herrn Willen kennen oder nicht Lc. 12. 43 f. Je nachdem jemand mehr oder weniger geleistet und seine Gaben benutzt hat, wird auch seine Stellung im vollendeten Gottesreich verschieden sein. Dahin gehört auch das Wort an die Apostel, daß sie auf Thronen sitzen und die Stämme Israels richten sollen Lc. 22. 30, Mt. 19. 28, wie denn auch den Zebedaiden Jesus nicht ableugnet, daß es Ehrenplätze in seinem Reich gebe, sondern nur, daß er darüber verfügen könne Mt. 20. 23. Aber die Stelle Lc. 22. 30 will richtig verstanden sein. Allerdings ist von einer Teilnahme an Christi königlicher Stellung die Rede, aber nicht in dem Hauptsatz, sondern nur in dem sachlich von *ἴνα* abhängigen Schlußsatz *καθίσασθε ἐπὶ θρόνων κτλ.* Denn nach Bleeks und Hofmanns richtiger Bemerkung ist der Hauptsatz nicht zu konstruieren *ἐγὼ διατίθεμαι ὑμῖν βασιλείαν*, sondern *βασιλείαν* gehört nur zu dem Nebensatz *καθὼς δίδετό μοι ὁ πατήρ*, und das *διατίθεμαι* hat seinen Inhalt in den folgenden beiden Sätzen mit *ἴνα*. Andernfalls würde nämlich der inconcinne Gedanke entstehen, daß Jesus seinen Jüngern Königsherrschaft verleihe, damit sie in seiner Königsherrschaft mit ihm äßen. Die gemeinsame Mahlzeit aber ist doch kein Ausfluß der königlichen Herrschaft und kein Zeichen derselben. Vielmehr ist der Gedanke, daß Christus, weil er Königsherrschaft bekommen hat, in der Lage ist, seinen Jüngern Gaben mitzuteilen, und zwar Teilnahme an den Gütern, die er hat, und an der Thätigkeit, die er übt. Diese Thätigkeit ist die regimentliche, welche beschrieben wird als ein richtendes Thronen.

Das Richten aber ist nicht von dem Weltgericht im engeren Sinne gemeint, sondern nach alttestamentlichem Sprachgebrauch (Jud. 12. 7 ff. u. ö., namentlich Sap. 3. 8 *κρινούσιν ἔθνη καὶ κρατήσουσι λαῶν*, 1. 1. 12. 15) zusammenfassender Ausdruck für herrschendes Walten. Den Jüngern wird also eine leitende Stellung zugewiesen, wie der Satrap sie unter dem Großkönig hat, und der Gedanke ist derselbe, wie wenn im Gleichnis den treuen Knechten die Herrschaft über zehn oder fünf Städte gegeben wird. Als Objekt der Herrschaft erscheinen hier die zwölf Stämme Israels. Daraus hat man nun gefolgert, daß Jesus sein Reich doch als ein irdisch geartetes, als Abbild und Vollendung des jüdischen Reiches gedacht habe. Aber diese Auffassung ist nach allen Seiten unwahrscheinlich. Die erste Hälfte des in Rede stehenden Satzes, das Sitzen der Jünger an dem Tische Christi, muß entschieden bildlich gefaßt werden, denn es steht im Widerspruch gegen die gesamte Höhenlage der Verkündigung Jesu, daß er Essen und Trinken als hervorragendes Gut des Gottesreiches angesehen haben sollte. Haben wir darin aber nur den Gedanken zu erkennen, daß eine solche Gemeinschaft der himmlischen Güter stattfinden werde, wie die gemeinsame Mahlzeit hier auf Erden Träger und Ausdruck der irdischen Gemeinschaft ist, so wäre es ein hermeneutischer Fehler, den parallelen zweiten Satz buchstäblich aufzufassen. Das Richten wird also dahin zu verstehen sein, daß den Aposteln eine der überweltlichen Natur des Gottesreiches entsprechende leitende Stellung zugesprochen wird, wie sie innerweltlich die höchsten Beamten eines Königs haben, durch die er sein Regiment führt. Aber ebensowenig darf aus der Erwähnung der zwölf Stämme geschlossen werden, daß Jesus im vollendeten Gottesreich das nationale Judentum als solches als fortbestehend angesehen hat. Zunächst darf keinesfalls der Gedanke eingetragen werden, daß jeder der zwölf Apostel einen Stamm Israels zu verwalten haben werde. Denn wenn Lucas uns die ursprüngliche Veranlassung des Wortes erhalten hat, und das wird der Fall sein, so wußte Jesus schon seinen Verräter und konnte also die Zwölfzahl der Jünger nicht im Ernst zum Gegenstand seiner Verheißung machen. Aber selbst wenn das Wort ursprünglich einem anderen Zusammenhange angehört hätte, so zeigt sein ganzer Inhalt, daß es doch jedenfalls den letzten Tagen Jesu entstammen mußte, und dann gilt dasselbe. Also von einer mechanischen Verteilung der zwölf Stämme an die Jünger kann

in keinem Fall die Rede sein; der Ausdruck ist nur die solenne Umschreibung für das Gottesvolk in seinem ganzen Umfang. Aber ferner ist unter Israel hier eben nur das Gottesvolk gedacht, dem das Gottesreich verheißten ist, nicht aber ist damit der Kreis der Angehörigen des Gottesreiches auf die Nachkommen Abrahams beschränkt, und nicht ist das Reich als ein irdisch-politisches gedacht. Denn darüber kann kein Zweifel sein, daß Jesus auch Heiden als zum Gottesreich gehörig gedacht hat, Mt. 8. 11, und zwar als in demselben vollberechtigt. Es liegt auch ganz fern, ihn dahin zu verstehen, daß die Apostel die zum Gottesreich gehörigen Juden leiten würden, die Heiden würden Anderen unterstehen. Es giebt keine einzige Stelle, in der er das Gottesreich als ein zweigeteiltes auffaßt. Aber auch das wäre falsch, ihm die geistige Wendung des Begriffes Israel oder Abrahamssohn zuzuschreiben, die wir bei Paulus finden. Bei diesem ist es eine vollbewußte Übertragung dieses Ausdrucks auf das geistige Gebiet; bei dem Herrn dagegen nur eine ausschließliche Betonung des religiösen Sinnes des Wortes, ohne daß die Frage, wie sich das religiöse Israel zu dem nationalen verhält, überhaupt in Betracht gezogen wird. Ob das nationale Judentum mit dem Gottesvolk sich decken wird oder Heiden hinzutreten oder gar das historische Judentum ausgeschlossen sein wird, das alles wird hier gar nicht berührt, sondern der Ausdruck ist genau nach Analogie der Gesamtstellung Jesu zum A. T. zu verstehen: er übernimmt formell die Vorstellung, aber so, daß ihm nur der eigentlich religiöse Gehalt in Betracht kommt, alle anderen Merkmale ignoriert werden. Man würde in diese Eigenart der Worte Jesu sich viel leichter finden, wenn man ihn nicht als einen systematischen Theologen dächte, der aus einem wohltemperierten System heraus redet und alle einzelnen Sätze stets nur im Hinblick auf alle anderen ausspricht. In der That aber zeigt ja jeder Blick auf die Reden Jesu, daß er immer nur einen einzigen Gesichtspunkt ins Auge faßt und denselben mit rücksichtsloser Konsequenz zur Geltung bringt, es aber nicht für seine Aufgabe hält, die verschiedenen Gesichtspunkte auszugleichen und alle Posten so zu sagen auf einen Generalnenner zu bringen. Unzweifelhaft rechnet Jesus mit dem Hinzutritt von Heiden, unzweifelhaft faßt er die Verwerfung der damaligen Gestalt des Judentums ins Auge. Aber er redet von jenem und dieser nur *data occasione*, und die Frage, wie nun im vollendeten Gottesreich diese beiden Faktoren sich zu

einander verhalten werden, bleibt ganz unberücksichtigt. Wer innerlich zum Gottesreich gehört, wird in demselben Platz finden, wer nicht dafür geeignet ist, nicht; aber ob das jüdische Volk als solches eine Rolle spielen wird, das bleibt ganz unverbürgt. Solche Fragen dürfen überhaupt nicht aufgeworfen, geschweige aus dem Buchstaben dessen, was Jesus sagt, wie hier aus dem Ausdruck der „zwölf Stämme“, beantwortet werden. Eine leitende Stellung über dem Gottesvolk verheißt er den Aposteln, aber ohne sagen zu wollen, wie diess Gottesvolk der Vollendung sich zu dem historischen verhalten werde. Die „zwölf Stämme“ sind ebensowenig geeignet, darüber Auskunft zu geben, wie man aus Mt. 5. 22 schliessen darf, Jesus wolle äusserlich den Zürnenden dem Lokalgericht und den Rakka sagenden dem Synedrium überwiesen haben. Nicht anders steht es mit Mt. 23. 30. Wenn Jesus dort den Juden sagt, sie würden ihn nicht sehen, bis sie in ihm den gottgesandten König erkennen würden, so will er nicht wahrsagen, dafs für die damaligen Zuhörer der Tag kommen werde, wo sie ihm zufallen würden, auch nicht, dafs das Judentum als Ganzes ihn dereinst begrüfsen werde, sondern er stellt die Bedingung auf, unter der es zu einem Verhältnis zwischen ihm und den Juden kommen kann: ob dieselbe sich erfüllen wird, bleibt dahingestellt. Nicht um ein historisches Ereignis, sondern um einen religiösen Grundsatz handelt es sich.

9. Überschauen wir nun alles, was Jesus von dem vollendeten Gottesreich sagt und nicht sagt, betont und zurückstellt, so ergibt sich zweierlei. Erstens: es fehlt an jedem eigentlichen Unterricht über diesen Gegenstand. Gegenüber den grossen Anstrengungen, welche die Phantasie des Judentums gemacht hat, um die Einzelheiten sich auszumalen, fehlt es hier an jeder Befriedigung der religiösen Neugier. Das Wenige, was Jesus sagt, steht im unmittelbarsten Dienste des religiösen Lebens, ist paränetisch oder tröstlich. Es beschränkt sich im Grunde auf das eine: das Gottesreich ist vollendetes Leben und zwar überweltliches Leben. Die Ausgestaltung dieses Lebens brauchen wir nicht zu wissen und können wir nicht wissen, weil wir das Überweltliche uns doch nicht vorstellen können. Aber diese quantitative Zurückhaltung Jesu ist doch qualitativ ein ungemeiner Fortschritt. Denn nie vor ihm war das Überweltliche so rein und in so scharfer Unterscheidung von allem Innerweltlichen gedacht worden. Wirkliche Ewigkeitshoffnung giebt es erst seit Christus. Es ist ja richtig,

dafs schon das Judentum das vollendete Gottesreich transcendent, supranatural zu fassen begonnen hatte. Aber diese Transcendenz ist eine andere als die Jesu. Es wird das Vollendungsleben in den Himmel als an einen anderen Ort verlegt, während es bei Jesu eine andere Art an sich hat. Das führt auf das Zweite. Was Jesus über das vollendete Gottesreich sagt, ist nichts als die Konsequenz des religiösen Besitzes, dessen er sich in der Gegenwart teilhaft weifs. Gemeinschaft mit Gott, solch Leben, wie es Gott hat, ist das Höchste, was es giebt, über das hinaus es überhaupt nichts geben kann. Dieses Leben hat Jesus schon auf Erden nach seinem eigentlichen Wesen. Was er über die Vollendung sagt, — das ist von allerhöchster Bedeutung — ist nichts als Konsequenz aus seinem gegenwärtigen Besitz: darin liegt die unbedingte Sicherheit, darin die rein religiöse und wirklich religiöse Art aller hierher gehörigen Aussagen.

2. Der Vollender des Gottesreiches.

1. Alles, was wir bisher über die Güter des vollendeten Gottesreiches erkannt haben, erwies sich als Konsequenz des zentralen religiösen Bewußtseins Jesu. Aber dasselbe kam dabei nur nach seiner einen Seite in Betracht, nämlich sofern Jesus den Inhalt desselben, seinen eignen religiösen Besitz, auf die Reichsgenossen übertragen konnte, also nach Seiten dessen, was ihm und ihnen gemeinsam sein soll. Nun aber hat sein religiöses Bewußtsein noch eine andere Seite: er weifs sich in einem einzigartigen Verhältnis zu Gott und darum auch zum Reiche Gottes. Er hat nicht eine vorübergehende, sondern eine dauernde Mission. Diese erscheint als eine königliche, wie das schon durch die alttestamentliche Weissagung gegeben war, welche den Messias als König denkt. Zwar der Ausdruck βασιλεύς wird in den synoptischen Reden des Herrn kaum je auf ihn selber angewendet, und dann hat es damit besondere Bewandtnis. Ganz abzusehen ist von Mt. 22. 1–14, denn es ist unzweifelhaft, dafs unter dem Könige nicht Christus, sondern Gott selbst gemeint ist. Es bleibt nur die eine Stelle Mt. 25. 34, und da macht der artikulierte Ausdruck ὁ βασιλεύς den Eindruck, als wenn wir uns in einer parabolischen Rede befänden. Aber sachlich kann kein Zweifel sein, dafs Jesus die Vorstellung des Königs auf sich bezogen hat. Denn wenn er von seinem Sitzen zur Rechten Gottes redet Mt. 26. 64,

von seinem Sitzen auf dem Thron der Herrlichkeit Mt. 19. 28, 25. 21, wenn er die Jünger an seinem königlichen κρίνειν teilnehmen und an „seinem“ Tische sitzen lassen will Lc. 22. 29 f., so oeruhet das alles auf jener Vorstellung, und dazu wird an letzterer Stelle direkt gesagt, dafs der Vater ihm die βασιλεία vermacht habe, und Mt. 13. 41. 16. 28 „seine“ βασιλεία erwähnt. Von einer Unterscheidung der Herrschaft Christi und der des Vaters kann ich nirgends, auch nicht Mt. 13. 41, eine Spur finden. Dafs in letzterer Stelle, wie J. Weifs meint, die Herrschaft Christi, wie es bei Paulus 1. Kor. 15. 24 der Fall ist, von der des Vaters abgelöst werden soll, scheint mir lediglich eingetragen. Die Vorstellung ist vielmehr dieselbe wie schon im A. T. Wie dort Gott seine Herrschaft durch den theokratischen König übt, so hier durch Christus; daher kann dieselbe abwechselnd und gleichmäfsig als Herrschaft des Einen und des Anderen bezeichnet werden. Von Wichtigkeit für das Verständnis dieser Christo unfraglich beigelegten Herrschaftsstellung ist nun aber die Frage, ob dieselbe rein eschatologisch gedacht ist, d. h. ob Jesus dieselbe erst mit der συντέλεια τοῦ αἰῶνος beginnen sieht.

Was zunächst die Zeit seines Erdenlebens angeht, so ist der erste Eindruck, dafs er schon für diese sich die Herrschaft zuschreibt. Nicht allein sagt er von sich πάντα μοι παρεδόθη Mt. 11. 27, sondern schon dafs er sich die Messianität beilegt, scheint zu involvieren, dafs er seine königliche Stellung auf die Gegenwart bezieht. Denn Messias ist doch nur ein bildlicher Ausdruck für König. Aber bei näherer Betrachtung steht die Sache so einfach doch nicht. Zwar dafs Jesus sein Leben als ein διακονῆσαι, nicht als ein διακονηθῆναι betrachtet Mt. 20. 28, ist nicht ein Widerspruch gegen seine königliche Stellung, denn dieses Dienen könnte sehr wohl als die Form gefafst werden, in der er seine Herrschaft übt, wie ja auch ein irdischer König seine Herrschaft als einen Dienst auffassen kann, den er eben durch sie seinen Unterthanen leistet. Aber dennoch fehlte dem Herrn auf Erden jedenfalls die Herrschaftsstellung. Der König, der seine Herrschaft als ein Dienen auffafst, dient in der Form des Herrschens, Jesus aber herrschte, sofern er überhaupt hätte von einem Herrschen reden können, in der Form des Dienens. Er war zum Herrscher bestimmt, aber er hatte noch nicht die Herrschaft. Diess drückt er selbst Lc. 22. 29 mit dem Satz aus, der Vater habe ihm die Herrschaft vermacht (διέδωκε),

was näher erklärt wird durch den parallelen Satz, er vermache seinen Aposteln den Anteil an seiner Herrschaft. Wie die letzteren die Ausübung dieser Herrschaft noch nicht erhalten, sondern nur die Anwartschaft darauf, so hat auch er die Herrschaft noch nicht aktuell, aber er ist zum Herrscher bestimmt. In seiner Person ist der König des Gottesreiches gegeben, und man soll ihn als solchen erkennen und anerkennen, aber er hat den Thron noch nicht bestiegen. Was ihm während seines irdischen Lebens fehlt, zeigt das große Messias-Bekenntnis vor dem Hohenpriester. Wenn dieser fragt, ob Jesus der Messias sein wolle, so hat er diesen Titel und den im Sinne des Judentums damit gleichbedeutenden des Sohnes Gottes natürlich nicht anders aufgefaßt und auffassen können, wie es das Judentum gewohnt war. Er dachte an einen König nach Davids Art; sein Reich sollte zwar ein Gottesreich sein, aber doch ein Reich in denselben Formen, wie jedes irdische Reich. In diesem Sinne konnte Jesus die Frage unmöglich einfach bejahen. Das wäre geradezu eine Verleugnung des wesentlichen Gehalts seiner Person und seiner Aufgabe gewesen. Ein so gedachtes Reich sollte das seine eben nicht sein. Aber ebensowenig konnte er die Frage verneinen, denn er wußte sich ja in der That als den, der die Weissagung und Hoffnung seines Volkes erfüllen sollte, nur in ungleich höherer und tieferer Weise, als dasselbe es meinte und verstand. So blieb ihm nur übrig, die Frage zwar zu bejahen, aber dieses Ja näher zu bestimmen, indem er die Art seines Königtums feststellte. Das thut er durch den Zusatz, den er macht, der in Anlehnung an zwei alttestamentliche Stellen den Begriff des messianischen Königs näher erläutert. Bei Marcus und Matthäus sind diese beiden Stellen ausdrücklich auseinander gehalten: ihr werdet sitzen sehen des Menschen Sohn zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels: der erste Satzteil aus Ps. 110. 1, der zweite aus Dan. 7. 13. Aber auch bei der einfacheren, m. E. ungenaueren Fassung des Lucas *ἀπὸ τοῦ νῦν ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ* liegt die Erinnerung an beide Stellen zu Grunde, indem der Ausdruck Menschensohn auf Daniel hinweist. Die Worte enthalten zweierlei. Einerseits sollen sie den Beweis für die Wahrheit des Bekenntnisses Christi liefern: sie werden sein Königtum mit eigenen Augen sehen können. Andrerseits aber enthalten sie die nähere Bestimmtheit desselben. Er wird sitzen zur Rechten Gottes. Schon in Ps. 110

ist dieser Ausdruck nicht lokal gemeint. Denn nach V. 2 herrscht ja der angeredete König in Zion, und es sind irdische Feinde, welche Gott in seinem Interesse überwindet; in V. 7 ist ganz klar, daß der in V. 1 genannte König auf der Erde gedacht ist. Demnach soll das Sitzen zur Rechten Gottes nur in metaphorischem Ausdruck den Anteil an der göttlichen Herrschaft bezeichnen: die Herrschaft des Königs ist im Grunde Gottes eigene Herrschaft. So weit stimmt der Gedanke Jesu mit dem des A. T. Aber der Zusammenhang zeigt, daß er das Sitzen zur Rechten Gottes als ein Thronen im Himmel faßt. Die Erde wollen ihm die Hohenpriester verschließen; sein Tod soll ihrer Meinung nach seinen Ansprüchen ein Ende machen. Umgekehrt aber werden sie ihm gerade so zu seinem Thron verhelfen. Damit ist seine Herrschaft im Gegensatz zu dem jüdischen Messiasgedanken als eine himmlische bestimmt. Aber wohl verstanden: nicht den Ort, sondern die Art seiner Herrschaft will Jesus damit angeben. Denn wenn das Sitzen gewiß bildlich ist und die Rechte Gottes gleichfalls, so wäre doch ganz wunderlich, wenn man sich auf die Unbildlichkeit des Ausdrucks *ὀψιανός* kaprizieren wollte, um den Gedanken zu erhalten, Jesus sei König anderswo, habe aber mit der Erde nichts zu thun. Damit hätte er ja seinen Beruf an der irdischen Menschheit geradezu geleugnet. Vielmehr ist die Kategorie des Raumes nur die Form für den Gedanken des überweltlichen Königtums. Das ist aber nicht nur für das religiöse Bewußtsein Jesu selbstverständlich, es läßt sich exegetisch stringent beweisen. Jesus sagt, die Fragenden würden ihn zur Rechten Gottes sehen. An ein leibliches Sehen kann nicht gedacht werden, denn weder die Synedristen noch sonst ein Jude hat ihn als den Erhöheten leiblich gesehen. Es kann auch nicht gemeint sein, bei der Parusie würden sie ihn sehen, denn bei dieser erscheint Jesus niemals als der im Himmel Sitzende, sondern als der auf die Erde Kommende. Das Sehen kann also nur von einem geistigen Innwerden, einem Erfahren, gemeint sein: sie werden sein himmlisches Königtum zu erfahren bekommen. Das ist nur möglich, wenn er sich als den Himmlischen offenbart, und das geschieht, indem er in des Himmels Wolken kommt. Der Ton liegt auf den Wolken des Himmels. In Dan. 7. 13 kommt des Menschen Sohn auf den Wolken zu dem Hochbetagten. Die ganze Scene ist im Himmel, darum steht der Menschensohn auf den Wolken. Diese sind das Merkzeichen, daß auch er der Himmelswelt

angehört. Wenn also Jesus diesen Ausdruck aufnimmt, so will er damit sich als den der Himmelswelt Angehörigen bezeichnen. Wer auf den Wolken kommt, zeigt damit, dafs er vom Himmel kommt. Also in den beiden Sätzen vom Sitzen zur Rechten der Kraft und vom Kommen in den Wolken ist übereinstimmend der Gedanke des überweltlichen Königtums Christi, das sich vor den eigenen Augen der Juden entwickeln werde, und zwar so, dafs sie an seiner Offenbarung (Kommen) seine Stellung zur Rechten Gottes inne werden. Die beiden Sätze enthalten nicht zwei, sondern einen Gedanken. Wollte man erklären: „ihr werdet mich erstens sitzen sehen zur Rechten Gottes und zweitens kommen sehen“, so würde der erste Gedanke überhaupt keinen Sinn haben, denn direkt und unmittelbar hat keiner der Angeredeten Jesum zur Rechten Gottes gesehen, vor allem nicht vor seinem „Kommen“. Wäre die Ordnung die umgekehrte, so könnte man sagen: erst sehen sie Jesum bei der Parusie kommen und sodann nachher sitzen zur Rechten Gottes; aber so wie die Worte lauten, lassen sie sich schlechterdings nicht auf zwei Akte verteilen, sondern beide haben gleichmäfsig den Sinn: ihr werdet mein himmlisches Königtum schon erfahren. Das ist es, was Jesu auf Erden fehlte: sein Königtum sollte ein überweltliches sein, daher konnte es während seines irdischen Lebens noch nicht zur vollen Auswirkung kommen. Er ist der Christus, der Gesalbte, wie es David war in den Jahren, ehe er seine Herrschaft wirklich überkam. Was er thut, steht im Dienst dieser Herrschaft, aber ist kein Ausflufs derselben, sondern die Ermöglichung. Insofern sind die im Recht, welche die Königsherrschaft Jesu von seiner irdischen Erscheinung trennen. Aber damit ist noch nicht ausgemacht, dafs der Begriff eschatologisch gefafst werden mufs. Hiergegen entscheidet wieder das Bekenntnis vor Kajaphas. Das Sitzen zur Rechten Gottes bezeichnet unzweifelhaft königliche Stellung, kommt hier sogar als Belag für eine solche in Betracht, und es ist doch unmittelbar nach dem Tode mit der Auferstehung eingetreten und wird ausdrücklich durch ein ἀπ' ἀρι und ἀπὸ τοῦ ἄνω als demnächst erkennbar bezeichnet. Demnach ist nicht erst die Weltvollendung, sondern die Erhöhung Christi der Anfang seiner königlichen Herrschaft. Damit stimmen denn auch mehrere andere Züge in den Reden Jesu überein. In dem Gleichnis vom hochzeitlichen Kleide sind Böse und Gute, der Einladung folgend, in dem Festsaal versammelt; sie sind von

denen unterschieden, welche die Einladung zurückgewiesen haben; sie stehen in einem Verhältnis zum Gottesreiche, auch der, welcher wegen des Mangels am hochzeitlichen Gewande nachher ausgeschieden wird. Dieser wird „hinausgeworfen“, ist also vorher darin gewesen. Nicht anders steht es mit dem Gleichnis vom Unkraut. Der Acker ist nicht die Welt, sondern, da der gute Same des Evangeliums hineingestreut ist, nur der Kreis derjenigen, die der Gemeinde Christi angehören. Dieser Kreis wird nun²⁷ ausdrücklich als das Objekt seiner βασιλεία von Christo bezeichnet Mt. 13. 41. Es ist durchaus kein Grund, mit J. Weifs 36 diesen Ausdruck als späteren Ursprungs zu eliminieren; er paßt zu dem, was wir gefunden haben, daß die Königsherrschaft Christi mit seiner Erhöhung beginnt. Nicht als ob hier oder sonst jemals die βασιλεία Θεοῦ oder χριστοῦ die Gemeinde Christi wäre: das kann niemand entschiedener ablehnen, als ich es gethan habe (Z. Th. K. 2, 6 u. 7). Die Gemeinde ist das Objekt, an dem die Herrschaft sich erweist, aber diese besteht in dem Zustand, wo die himmlischen, überweltlichen Güter sich verwirklichen. Diese Güter aber sind schon jetzt nicht nur objektiv vorhanden, sondern auch durch das königliche Walten Jesu angeeignet, es giebt solche, die in ihrem Genuß stehen, sie sind eine innergeschichtliche Potenz geworden, und darum kann Jesus von seiner Erhöhung an von seiner βασιλεία reden. Seitdem es eine Gemeinde giebt, die ihn als Herrn bekennt, die von ihm als dem himmlischen Herrn himmlische Güter empfängt, seitdem ist seine Herrschaft verwirklicht, seitdem giebt es ein Himmelreich im eigentlichen Sinne, d. h. eine Realisierung himmlischer Zwecke, Güter, Gaben, Kräfte auf der Welt. Somit ist also die Herrschaft Christi nicht ein rein eschatologischer Begriff. Die Vollendung dieser Herrschaft gehört der Zukunft an, aber vorhanden ist sie, seit Christus zur Rechten Gottes sitzt.

2. Damit ist auch die Grundlage des Verständnisses für dasjenige gewonnen, was der Herr über sein „Kommen“ sagt. Es ist neuerdings wiederholt der Gedanke der Parusie als ein erst spät sich bei Jesu bildender dargestellt. Ursprünglich habe er gehofft, die Reicherrichtung zu erleben, sie durch seine Wirksamkeit herbeizuführen. Als er dann aber gesehen, wie die Mehrzahl seines Volkes sich ihm nicht anschloß, als er mit dem äußeren Untergang seiner Person zu rechnen begonnen habe, da habe er, um nicht an seiner Sendung irre zu werden, den kühnen

Gedanken gefasst, er werde zu der eigentlichen Reichsrichtung wiederkehren. Aber diese Konstruktion entspricht nicht den in dem Evangelium vorliegenden Worten Jesu, und sie entspricht nicht dem fundamentalen Selbstbewusstsein Jesu. In ersterer Beziehung ist zu beachten, daß schon Mc. 2. 20 auf die Beschwerde der Johannesjünger und Pharisäer, daß seine Jünger nicht fasten, Jesus erwiderte: *ἐλεύσονται ἡμέραι, ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν.* Wir wissen zwar nicht, wann diess Gespräch vorgefallen ist; an diese Stelle ist es offenbar gesetzt, weil die verschiedenen Vorwürfe, welche gegen Jesus erhoben wurden, zusammengestellt werden sollen. Aber in die frühere Zeit seiner Wirksamkeit muß es gehören. Denn das Gleichnis von dem neuen Flick auf dem alten Kleid, in welchem Jesus das Fasten der Juden als etwas für ihren Standpunkt Normales hinstellt, zeigt vermöge der großen Milde, die sich darin ausspricht, daß der Konflikt noch nicht seine spätere Schärfe gewonnen hat, und die ausführliche Auseinandersetzung mit dem Standpunkt der Johannesjünger weist darauf hin, daß wir in einer Zeit stehen, wo die durch den Täufer angeregte Bewegung noch im Vordergrund steht und es sich um die Losungen „hie Täufer, hie Jesus“ handelt. B. und J. Weiss haben nun allerdings das Wort von der Entfernung des Bräutigams so zu erklären gesucht, daß es gar nichts Bestimmtes über ein Scheiden Jesu aussage. Letzterer Gedanke sei erst von dem Evangelisten ex eventu eingetragen; ursprünglich habe Jesus nur den möglichen Fall ins Auge gefasst, daß der Bräutigam während der Hochzeit sterbe, und das sei nachträglich auf den Tod Jesu gedeutet. Aber diese Erklärung hat in den Texten nicht den geringsten Halt. Von einem Tode oder einer eintretenden Katastrophe ist gar nicht die Rede, sondern der Gedanke ist einfach der: die Freunde des Bräutigams sind naturgemäß in froher Stimmung, so lange der Bräutigam unter ihnen ist; wenn die Feier vorbei und er von ihnen getrennt ist, indem sie jeder in seine Behausung zurückkehren und durch die Ehe das frühere Zusammenleben mit den Freunden aufgehört hat, sind sie über diese Trennung, die also der ganz normale Fall ist, traurig. Aber selbst wenn von einer nur möglichen eigenartigen Katastrophe die Rede wäre, so würde doch Jesus hier nach dem Zusammenhang eine solche Trennung von seinen Jüngern nicht nur als Möglichkeit, sondern als Gewißheit ins Auge fassen, denn wozu sonst das ganze Gleichnis?

Dann hätte Jesus ja einfach sagen können, seine Jünger könnten so wenig traurig sein wie Hochzeitsgäste; wozu der Hinweis auf die möglicherweise eintretende Entfernung von seinen Jüngern, wenn er nicht mit einer solchen wirklich rechnete? Hätte er zu jener Zeit die Vorstellung gehabt, seine irdische Wirksamkeit werde ohne Weiteres in das vollendete Gottesreich übergehen, so hätte der Gedanke an eine Trennung ihm gar nicht kommen können. Nun ist ferner charakteristisch, daß er für diese Trennung den ganz allgemeinen Ausdruck ἀπαρθῆναι wählt, welcher gar nicht den Tod ausdrückt, sondern von Hesychius durch ὀδεῖν, ἀποδημεῖν, ἀποχωρεῖν erklärt wird. So folgt aus dieser Stelle, daß schon in der früheren Zeit seiner Wirksamkeit Jesus mit einer Trennung von seinen Jüngern gerechnet hat, aber ohne irgend näher anzugeben, wie dieselbe zustande kommen werde; sie ist ebenso selbstverständlich, als daß nach der Hochzeit das junge Paar nicht mit den Hochzeitsgästen zusammenbleibt.

Eine zweite Stelle, die zu denken giebt, ist Mc. 9. 19. Als die Jünger den fallstüchtigen Knaben nicht heilen können, bricht Jesus in die Worte aus: ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν; Hier stehen wir freilich schon in der Zeit, wo Jesus mit seinem bevorstehenden gewalt-samen Tode rechnet; aber jenes Wort zeugt von einer ganz anderen Stimmung, als die wir sonst bei ihm im Gedanken an seinen Tod in der Synopse finden. Dieser erscheint ihm sonst als etwas Furchtbares; hier aber handelt es sich um ein Heimweh, welches ein Analogon in den johanneischen Reden hat: hättet ihr mich lieb, müßtet ihr euch freuen, daß ich zum Vater gehe. Und dazu ist offenbar das Wort nicht Ausdruck einer einmaligen Aufwallung, einer vorübergehenden Stimmung, sondern läßt in eine dauernde Gemütsverfassung Jesu hineinblicken, in eine Sehnsucht diese Welt zu verlassen. Das wäre aber unbegreiflich, wenn ihm sein Scheiden von der Erde gleichbedeutend mit einem Verzicht auf sein ursprüngliches Ideal gewesen wäre. Wenn er ursprünglich damit gerechnet hätte, hier auf Erden alsbald das vollendete Gottesreich zu erleben, so würde die Zwischenzeit, mit der er unter dem Schwergewicht der Thatsachen rechnen gelernt hätte, ihm nur ein Gegenstand des Leides gewesen sein, eine Prokrastinierung und Hinausschiebung seines Ziels. Mir scheint aus jenem Wort zu folgen, daß Jesus von jeher mit

seinem Scheiden von der Erde als einer wünschenswerten Tatsache, der er sehnüchtig entgegenwartet, gerechnet hat, daß er nicht sein Bleiben in Aussicht genommen hat, sondern von Heimweh nach der höheren Welt erfüllt gewesen ist. Die Form seines Hingangs, der gewaltsame Tod durch seines Volkes Sünde, erfüllt ihn mit Schauer, aber der Hingang zum Vater an sich ist ihm Gegenstand seiner Hoffnung und Erwartung.

Aber es sind gar nicht bloß die eben erörterten beiden Stellen, die diesen Gedanken enthalten, sondern indirekt ist er die Voraussetzung in einer Reihe von Gleichnissen, welche gleichfalls der Zeit vor dem äufseren Zusammenbruch seines Wirkens angehören. Die Gleichnisse von dem selbstwachsenden Samen, von dem Unkraut im Weizen, vom Senfkorn und vom Sauerteig reden alle von einer allmählichen Entwicklung des von Jesu begonnenen Werkes, welche *αἰτιαρεῖ* erfolgt, so daß von einer Einwirkung Jesu persönlich auf diese Entwicklung gar nicht die Rede ist. Er spricht zwar nirgends direkt aus, daß er dabei nicht zugegen sein werde, aber seine Person bleibt wenigstens völlig aus dem Spiel. Wenn also andere Stellen zeigen, daß er mit einer Zeit gerechnet hat, wo er nicht auf der Erde sein werde, so werden wir jene Gleichnisse von dieser Voraussetzung aus zu verstehen haben. Und diese Voraussetzung erscheint durch eine nähere Überlegung dessen, was in dem Selbstbewußtsein Jesu gegeben war, entscheidend bestätigt. Darüber ist auch bei denen, welche den Parusiegedanken erst spät in Jesu entstehen lassen, kein Zweifel, daß er sich als den Vollender des Gottesreiches gewußt hat. Denn andernfalls hätte ja der Blick auf den Tod ihn nicht zu dem Parusiegedanken bringen können. Das würde sich begreifen, daß er diesen Tod als Moment des göttlichen Heilswillens zu verstehen suchte, daß er in festem Glauben trotz der scheinbaren Niederlage an dem Sieg des Gottesreiches festhielt; aber daß er zu seiner Vollendung wiederkommen müsse, dieser Gedanke begreift sich nur, wenn ihm das Gottesreich ohne seine Person überhaupt nicht denkbar war. Er will auch nicht nur an demselben teilnehmen, sondern er will es vermitteln: das Gericht über Teilnahme oder Ausschluss weiß er an seine Person gebunden. Worauf beruht diese Gewißheit? Auf seinem messianischen Bewußtsein. Gewiß. Aber ist der Inhalt seines Berufsbewußtseins ihm lediglich von außen gegeben, sei es durch Offenbarung, sei es durch Beziehung der Tradition auf seine Person? Mit anderen

Worten: hat er willkürlich den Gedanken gefasst, er wolle Messias werden? oder Gott willkürlich, aus reinem Belieben, gerade ihn zum Messias bestimmt? Unzweifelhaft ist sein Beruf eine notwendige Konsequenz aus seiner Persönlichkeit. Nur er konnte der Messias sein, weil nur in seiner Person die Voraussetzungen dafür gegeben waren. Aus seiner Person ist also auch der eigenartige Inhalt seines messianischen Bewußtseins abzuleiten. Nun sahen wir, daß das Bewußtsein eines einzigartigen und zwar überweltlichen Verhältnisses zu Gott der Mittelpunkt seines Lebens war, daß er sich daher bewußt war, ein analoges überweltliches Verhältnis könne nur durch ihn vermittelt werden. Diese Vermittlung konnte aber naturgemäß nicht durch Lehren erfolgen, denn ein Wissen um etwas ist noch kein Haben; sie konnte nur durch sein Thun, durch Selbstmitteilung erfolgen. Wenn nun aber weiter Jesus die Gottesherrschaft als einen Zustand ansah, in welchem ein überweltliches Leben mit allen seinen Konsequenzen vorhanden sei, zu diesen Konsequenzen aber auch die überweltliche Form dieses Lebens gehörte: so folgt weiter, daß, um dieses Leben in seinem ganzen Umfang mitzuteilen, er es zunächst selbst haben mußte. Also eine Erhebung seiner Person aus dem irdischen in einen überweltlichen Lebensstand mußte ihm die Voraussetzung für die Erhebung der Menschheit in denselben sein. Eben darum aber kann er nie gedacht haben, daß ihm diese Erhebung gleichzeitig mit den Genossen des Himmelreiches widerfahren werde, denn dann würde sie diesen nicht durch ihn vermittelt sein. Diese Vermittlung aber ist in dem Gedanken des Gerichts, das er zu vollziehen hat, unabweisbar gegeben.

So kommen drei Momente zusammen, welche alle auf dasselbe Resultat führen. Erstens das messianische Selbstbewußtsein Jesu, kraft dessen er sich als den Träger, Bringer und Vermittler des *αἰὼν μέλλων*, des überweltlichen Lebens mit allen seinen Konsequenzen, weiß, und das also voraussetzt, daß er diesen überweltlichen Lebensstand zuerst selbst in vollem Umfang hat. Zweitens die alttestamentlichen Stellen Ps. 110. 1 und Dan. 7. 13, welche nach Ausweis der Evangelien ihm überhaupt fundamental für seinen Messiasbegriff gewesen sind, und denen er entnahm, daß er ein himmlisches, überweltliches, nicht irdisches Königtum von Gott empfangen solle. Drittens einzelne Stellen, welche zeigen, daß schon in der früheren Zeit seiner Wirksamkeit er mit einem Scheiden von der Erde gerechnet hat, also nicht die Errichtung

des Gottesreiches als eine Fortsetzung und einen Abschluß seines irdischen Wirkens angesehen hat. Nach dem allen erscheint es mir durchaus verfehlt, wenn man den Gedanken des himmlischen Königtums als eine Konsequenz aus dem Todesgedanken ansieht, als ein *ultimum refugium*, vermöge dessen er sein Messiasbewußtsein festhalten konnte. Umgekehrt wird der Gedanke der Erhebung in einen überweltlichen Lebensstand für ihn das Erste gewesen sein, die notwendige Folge aus der Art, wie er überhaupt das Gottesreich als überweltliches Reich gedacht hat, und dieser Gedanke wird ganz unabhängig gewesen sein von der Einsicht in die Form seines Scheidens, den gewaltsamen Tod. Der Gedanke an diesen tritt in unseren Evangelien später auf als der Gedanke an sein Scheiden überhaupt. Ich habe den bestimmten Eindruck, daß der letztere nicht Folge komplizierter Gedankengänge, sondern eine intuitive Gewisheit bei ihm war, welche daher gelegentlich als etwas ganz Selbstverständliches hervortritt.

Daß Jesus mit einer solchen himmlischen Vollendung seiner Person von vornherein gerechnet hat, scheint mir noch durch ein anderes Merkmal bestätigt zu werden: durch die Selbstbezeichnung als Menschensohn. Daß dieselbe auf Dan. 7. 13 zurückgeht, darf als fast allgemein anerkannt vorausgesetzt werden. Die Schwierigkeit liegt nur darin, daß unsere Evangelien Jesum diesen Ausdruck an einer Reihe von Stellen gebrauchen lassen, wo keine direkte Beziehung auf die Endvollendung vorliegt. Die radikalste, scheinbar allerdings einfachste Lösung der Schwierigkeit ist, daß man alle Stellen, worin der Name ohne eschatologische Beziehung steht, für nicht ursprünglich ansieht: in sie sei der Ausdruck später erst eingetragen. Für diese Meinung giebt die Thatsache einen gewissen Anhalt, daß in dem ältesten Evangelium, dem des Marcus, nur zwei Stellen sind (2. 10. 28), wo der Name Menschensohn ohne eschatologischen Zusammenhang vorkommt, dagegen in den späteren Evangelien solche Stellen häufiger sind. Daraus könnte man folgern, daß eben je länger je mehr der ursprünglich eschatologische Sinn des Ausdrucks verloren gegangen und derselbe auch auf die Zeit des irdischen Lebens Jesu angewendet sei. Nun ist gewiß sehr möglich, daß eine häufige Selbstbezeichnung Jesu in der Tradition auch in Aussprüche aufgenommen ist, in denen sie ursprünglich nicht gebraucht war, sondern etwa einfach „Ich“ stand. Aber das ist doch nur dann erklärlich, wenn überhaupt der Ausdruck als Selbstbezeichnung Jesu bekannt war;

wenn er ihn aber nur von der Zukunft gebraucht hätte, so ist es schon unwahrscheinlicher, daß man ihn einfach als Umschreibung der Person ansah. Aber entscheidend gegen diese Auffassung scheint mir zu sprechen, daß bekanntlich schon im apostolischen Zeitalter der Name Menschensohn völlig zurückgetreten ist. Die immer häufigere Eintragung desselben, wie sie in den synoptischen Evangelien vorläge, würde mit dieser geschichtlichen Thatsache in direktem Widerspruch stehen. Daher ist J. Weifs (Reich Gottes 51 ff.) einen Schritt weiter gegangen. Auch er nimmt allerdings in einer Reihe von Stellen — Mt. 11. 19. 16. 13 — an, daß der Name Menschensohn fälschlich von den Evangelisten eingetragen sei; aber er meint, daß Jesus selbst ihn schon in zweifacher Bedeutung gebraucht habe: einmal als Messiasprädikat auf Grund der Daniel-Stelle in den Leidens- und Parusie-Aussagen, dann aber — Mc. 2. 10. 28 — nur als Umschreibung des Begriffes „Mensch“ nach bekanntem alttestamentlichen Sprachgebrauch. Die letztere Meinung hat sehr viel Bestechendes. In der That beweist ja Jesus Mc. 2. 25 ff., daß schon im A. T. der Sabbat zu höheren Zwecken gebrochen sei, und es handelt sich im Zusammenhang gar nicht um die Frage, ob Jesus als Messias das Recht dazu habe, sondern ob seine Jünger es haben. So scheint der einzig berechnete Schlufssatz das Wort Mc. 2. 27 zu sein: der Mensch ist Herr des Sabbats, und es hat etwas sehr Einleuchtendes, daß die folgenden Worte, des Menschen Sohn sei Herr desselben, ursprünglich denselben Sinn gehabt haben. Und auch Mc. 2. 10 gewinnt bei der Heilung des Gichtbrüchigen das Wort, des Menschen Sohn habe Macht, Sünden zu vergeben, eine analoge Beleuchtung durch Mt. 9. 8, wonach das Volk Gott preist, daß er den Menschen solche Macht gegeben habe. Trotzdem halte ich die Deutung von J. Weifs für unrichtig. Bestimmt in der Geschichte vom Gichtbrüchigen. Jesus kann doch unmöglich haben sagen wollen, die Sündenvergebung sei eine der Menschheit überhaupt von Gott gegebene Prärogative. Weifs selbst beschränkt diess, indem er sagt: „jetzt, an der Pforte der messianischen Zeit“, sei „in der Person Jesu“ diese Vollmacht den Menschen gegeben. Aber grade die Zusätze, welche das Wort erst begreiflich machen würden, fehlen in der Stelle. Weder jenes „jetzt“ noch diess „in meiner Person“ steht da. Die Erklärung, die Weifs Jesu beimifst, ist schon die Mißdeutung seines Wortes seitens des Volkes. Dasselbe versteht nicht, daß Jesus unter dem Menschen-

sohn sich meint, und denkt dabei an die Menschheit im allgemeinen. Jesu Gedanke aber ist: „ihr haltet mein Wort von der Sündenvergebung für eine lügnerrische und gotteslästerliche Anmaßung; daß es aber Wahrheit ist, soll euch die Wunderheilung beweisen. Kann ich diess, werde ich auch das Andere können.“ Ist an dieser Stelle die Deutung von Weifs unmöglich, so an der zweiten, Mc. 2. 28, wenigstens nicht nötig. J. Weifs macht selbst (Kom. zu Luc. 383) darauf aufmerksam, daß möglicherweise das Wort, des Menschen Sohn sei Herr des Sabbats, ursprünglich gar nicht in diesem Zusammenhange gesprochen sei, was durch den unorganischen Zusammenhang mit dem Vorigen bei Mc. und namentlich bei Mt. allerdings nahegelegt wird. Aber abgesehen davon zeigen die bei Mt. von Jesu beigebrachten alttestamentlichen Analogien, daß er hier nur ausführen will, eine theokratische Stellung gebe eine freie Stellung zum Sabbat: so bei David, so bei den Priestern. Dann aber kann er nicht haben folgern wollen, der Mensch als solcher sei Herr des Sabbats. Dasselbe folgt auch aus den Worten Mt. 12. 6 *τοῦ ἰεσοῦ μετ' αὐτὸν ἐστὶν ὁ θεός*, welche auf das Wort vom Menschensohn als Messias hinweisen. Es ist also wahrscheinlich, daß Jesus einmal das allgemeine Wort Mc. 2 27 und ein andermal das speziell auf ihn bezügliche Mc. 2. 28 gesagt hat, und es ist eben darum keine Nötigung, das letztere als Doublette des ersteren zu fassen. Bevor man eine Doppelbedeutung des Ausdrucks Menschensohn bei Jesu annimmt oder eine Anzahl von Stellen für Abirrungen von der ursprünglichen Bedeutung des Terminus hält, muß man doch erst fragen, ob der vorliegende Sprachgebrauch sich nicht einfacher erklären läßt. Der Eindruck desselben ist, daß Jesus den Ausdruck vielfach als Umschreibung für seine Person gebraucht. Das ist aber sehr wohl erklärlich, wenn er in demselben die zutreffendste Bezeichnung seiner Aufgabe fand. Sah er in der Daniel-Stelle sein himmlisches Königtum ausgesagt, sah er in diesem das eigentliche Wesen dessen, was er sein und bringen sollte, so begreift sich, daß ihm jener danielische Ausdruck, der stets als mit Anführungszeichen versehen zu denken und ein „verkürzter Hinweis auf die Weissagung“ ist, wie J. Weifs es treffend ausdrückt, ihm die kurze und prägnante, emblematische Summe für das war, was in seiner Person gegeben war. Nur muß man nicht meinen, daß er ihn gebraucht hat, um daran etwas zu lehren, sondern er sprach damit nur sein eignes messianisches Selbstbewußtsein aus, er wählte ihn, weil

er für sein eignes Bewußtsein der zutreffendste war. Sein Messiasbewußtsein war grundlegend orientiert an dem, was er werden sollte. In seiner Person weiß er jene Weissagung erfüllt: will man ihn recht würdigen, muß man ihn, der auf Erden in Knechtsgestalt wandelt, doch als den ansehen, der dieser himmlische König sein soll. So gut er sich als den Messias weiß, obwohl von Herrschaft äußerlich nichts zu sehen ist, so gut als Menschensohn, denn dieser Ausdruck bezeichnet nur zusammengefaßt die Art des ihm von Gott zugewiesenen Königtums. Er ist der Menschensohn, nur daß diese seine Bestimmung noch nicht offenbar geworden ist. Das ist das innerste, geheime Wesen seiner Person und seines Berufes, woran geglaubt werden muß, und darum kann er den Ausdruck einfach als Charakteristikum seiner Person gebrauchen und einfach für „Ich“ setzen. Je einfacher sich auf diese Weise alle evangelischen Stellen erklären, desto mehr scheint mir diese Auffassung die richtige zu sein. Dann aber folgt, daß Jesus von vornherein mit seiner Erhebung in die überweltliche, transcendente Herrlichkeit Gottes gerechnet und sein Reich nicht als ein von ihm, dem Erdenbürger, sondern von ihm, dem zum Himmel Erhöhten, zu errichtendes gedacht hat.

3. Damit ist nun ohne Weiteres der Begriff des „Kommens“ gegeben. Aber derselbe will richtig gefaßt sein. Zunächst erklärt sich, daß — mit Ausnahme des *ἐπιανελεῖν* in der doch nicht allegorisch zu deutenden Parabel Lc. 19. 12 — nie von einem Wiederkommen die Rede ist, sondern nur von einem Kommen. Denn in dem Wiederkommen würde der Gedanke liegen, daß er zum zweiten Mal wieder wie das erste Mal als Erdenbürger erscheint, während dieser Gedanke Jesu eben fern liegt: er kommt als ein Anderer, nämlich der Himmlische. Ferner darf man, wie schon Wittichen und Gefs richtig erkannt haben, das „Kommen“ Jesu nicht mit dem „Kommen“ Dan. 7. 13 identifizieren. Denn da steht allerdings dasselbe Wort, aber der Menschensohn kommt nicht, wie stets in den Reden Jesu, vom Himmel, sondern im Himmel zum Hochbetagten. Vielmehr ist das Kommen des Menschensohnes nur der Ausdruck für seine Erseheinung, sein wirksames Auftreten. Der vollständige Ausdruck ist *ἔρχεσθαι ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ* Mt. 16. 28, *ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ* Mt. 25. 31, bildlich *ἐπι* (*Mc. μετὰ*) *τῶν νεφελῶν* Mt. 26. 64, d. h. er kommt in seiner Königsherrschaft, als Herrscher, offenbart sich als Inhaber des überweltlichen Gottesreiches. Derselbe Gedanke wird auch ausgedrückt durch die Er-

wählung der Engel als der Begleitung des kommenden Christus. Zwar hat namentlich Weiffenbach diesen Zug als nicht ursprünglich, sondern als „apokalyptische Arabeske“ angesehen. Aber, wie mir scheint, ohne genügenden Grund. Denn da Gott selbst stets als von Engeln umgeben gedacht wird, so ist es eine einfache Konsequenz des Gedankens, daß Christus an der göttlichen Herrschaft teil hat, wenn auch er von Engeln umgeben erscheint. Er wird dadurch als der himmlische König dargestellt. Doppelt nahe liegt das, da schon das A. T., bez. das spätere Judentum, den zum Gericht herabfahrenden Gott von den Myriaden der Engel begleitet sieht; übt er nun sein Gericht, wie wir näher sehen werden, durch Vermittlung Christi, so wird eben dessen Gericht durch das Merkmal der ihn begleitenden Engel als das Gericht Gottes selbst dargestellt. Noch prägnanter wird der Gedanke, wenn die Engel direkt als die Christo angehörigen (*ἄγγελοι αὐτοῦ*) bezeichnet werden, Mc. 13. 27 (?), Mt. 13. 41, 16. 27, 24. 31. Er wird dadurch als der König des Himmelreiches dargestellt; soll sein Reich als überweltlich gedacht werden, so müssen auch die Mittel, die er zu dessen Errichtung anwendet, als überweltliche, transcendente vorgestellt werden, und das geschieht eben, indem die Engel als dabei thätig genannt werden. Wenn dieser Gedanke sowohl in der jüdischen wie in der christlichen Apokalyptik vorliegt, so ist nicht abzusehen, warum nicht auch Jesus ihn verwendet haben kann, natürlich aber so, wie seine Gesamtvorstellung vom Gottesreich es verlangte: innerlicher, religiöser, als es im Judentum geschah. Freilich ist keine Gewißheit, daß der Ausdruck grade in jeder Stelle, wo wir ihn jetzt lesen, ursprünglich ist, aber ihn von vornherein als nicht authentisch anzusehen ist kein Grund. Somit weisen sämtliche nähere Bestimmungen des Kommens des Menschensohnes, die wir gefunden haben, auf die überweltliche Natur dieses Kommens hin. Eben darum darf nun aber auch der Begriff des Kommens selbst nicht als ein der sinnlichen Erfahrung angehöriger aufgefaßt werden, sondern er ist der innerweltliche Ausdruck für etwas Überweltliches. Das beweist schon das Bekenntnis vor Kajaphas. Wenn, wie wir sahen, das *ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως* schlechterdings nicht bedeutet, mit den Augen des Leibes werde man Jesum zur Rechten Gottes sehen, wie kommt man dazu, den parallelen Ausdruck *καὶ ἐρχόμενον πῶς* als einen sinnlich wahrnehmbaren Akt zu verstehen? Dasselbe Verbum darf doch in demselben

Satz nicht in verschiedenem Sinne genommen werden, zumal es nur einmal dasteht. Aber noch klarer wird dasselbe Resultat gegenüber Mt. 24. 30. Denn unmittelbar vorher ist gesagt, daß die gesamte natürliche Welt zusammenkrachen werde. Wenn die Sonne und der Mond nicht mehr leuchten, wenn die Sterne vom Himmel gefallen sind, so ist doch von einem vollständigen Zusammenbruch der Welt die Rede. Dann können auch die Menschen überhaupt nicht mehr in der bisherigen Form ihres Daseins vorhanden sein. Dann kann das Kommen des Menschensohnes nicht als ein lokales Kommen auf die Welt verstanden werden, die gar nicht mehr vorhanden ist. Und es steht ja gar nicht da, daß der Menschensohn auf der Erde erscheint, sondern er kommt nach Mc. und Lc. in einer Wolke, nach Mt. am Himmel: also sein Kommen ist nur von einem Offenbarwerden gemeint. Wenn ferner seine Erscheinung Lc. 17. 24 mit der des Blitzes verglichen wird, der das Himmelsgewölbe von einem Ende zum anderen erhellte, wenn dieselbe also überall gleichmäÙig wahrnehmbar sein soll; wenn wiederholt Jesus davor warnt, es zu glauben, wenn jemand seine Erscheinung als schon eingetreten seinen Jüngern aufreden wolle, weil derselben jeder von selbst inne werden werde: so paÙt das alles doch nicht auf ein Kommen, welches in innerweltlicher Weise geschieht, so daß Jesus an einem Orte wäre, an dem anderen nicht, und mit leiblichem Auge an einem Orte gesehen werden könnte. Es ist ganz unmöglich, die Aussagen Jesu als Beschreibung von innerweltlichen Ereignissen zu fassen, die an der Art des irdischen Geschehens ihren MaÙstab haben. Entweder muÙ man ihm zutrauen, daß er selbst sich von dem, was er sagt, gar keine klare Anschauung gemacht und die disparatesten Vorstellungen, die gar keine Einheit ergeben, zusammengewoben hat, oder aber man muÙ die Vorstellungen als bloÙe Bilder für überweltliche Realitäten fassen, in denen dann die wesenhafte Einheit des scheinbar Disparaten liegt. Nun könnte man sich zwar für die erstere Alternative auf die jüdische Apokalyptik berufen, welche ja unleugbar die verschiedensten Gesichtspunkte zusammenwirrt und eine durchgeführte einheitliche Anschauung vielfach unmöglich macht. Aber es ist doch nicht allein eine willkürliche Voraussetzung, daß Jesus an dieser Unvollkommenheit der Apokalyptik teilgenommen hat, es ist sogar eine als irrig nachweisbare Voraussetzung. Denn wenn das unleugbar ist, daß er das religiöse Verhältnis zu Gott ganz anders aufgefaÙt hat als das

ganze damalige Judentum, daß er zuerst den Gedanken der Überweltlichkeit rein gedacht hat; wenn sich ferner nachweisen läßt, daß in allem, was er über das vollendete Gottesreich sagt, stets dieses Moment des Überweltlichen das konstitutive und durchschlagendste ist: wo liegt dann das Recht, ihm hier mit einem Mal die Inkonsequenz zuzutrauen, daß er die Vollendung des Gottesreiches durch seine persönliche Offenbarungsthat als etwas Innerweltliches gedacht habe? Um die Anerkennung, daß Jesus auf diesem Gebiet vielfach sich in Bildern bewegt hat, welche die Aufgabe haben, das Überweltliche zum Ausdruck zu bringen, kommt doch niemand herum: warum soll der Ausdruck des Kommens in des Himmels Wolken denn nun mit einem Mal gepreßt werden? Ich wiederhole, was ich früher schon angedeutet habe. Ich denke nicht daran, die Sache so zu fassen, als wenn Jesus die überweltlichen Thatsachen mit bewufster Kunst in Bilder gefaßt hätte, so daß er die bildliche Form beliebig hätte abstreifen und den Gedanken auch bildlos hätte ausdrücken können. Er hat den überweltlichen Inhalt nur in diesen ihm durch die religiöse Tradition des Judentums gegebenen Formen besessen; aber er hat in diesen Bildern doch eben ein Überweltliches zum Ausdruck bringen wollen. Wenn Plato seine Ideenlehre in Form des Mythos darstellt, oder wenn er die Seele ursprünglich mit Flügeln versehen frei in der Luft schweben, dann aber die Flügel verlieren und in einen Körper eingehen läßt: so hat er solche Bilder gewählt, weil er seine Gedanken ohne Bilder nicht ausdrücken konnte, aber darum hat er doch nicht gemeint, daß diese Bilder buchstäbliche Wahrheit seien, sondern die Vorstellung, daß die Seele ursprünglich Flügel habe, ist ihm Ausdruck für eine geistige Eigentümlichkeit derselben. Er hat die Sache nur in der Form des Bildes, aber in der Form des Bildes hat er wirklich die Sache. So steht es auch bei Jesus, nur in viel höherem Mafse. Die überweltlichen Dinge lassen sich überhaupt nicht adäquat ausdrücken, weil wir in endlichen Vorstellungen gefangen sind. Auch wer recht gut weiß, daß diese Vorstellungen nicht adäquat sind, muß sie doch verwenden. Aber sie haben doch für ihn eine andere Bedeutung: unwillkürlich faßt er, wenn er sie gebraucht, sie nur als Emblem für etwas Höheres, das er nur so fassen kann. Von der Reinheit und Stärke, mit welcher der Gedanke des Überweltlichen gefaßt ist, hängt es ab, wie weit das irdige Element in den Vorstellungen sich geltend macht.

oder aber zu bloßer transparenter Form für den überweltlichen Gehalt wird. Die entscheidende Frage ist, ob man Jesu eine solche Stärke des Gedankens des wirklich Überweltlichen zutrauen soll, daß er alle Konsequenzen dieses Gedankens gezogen hat, oder aber meint, er habe doch den Zeitvorstellungen sich nicht ganz entziehen können, er habe sie nicht nur als die Form für einen überweltlichen Gehalt gebraucht, sondern habe sie für buchstäblichen Ausdruck der Wahrheit gehalten. Das Letztere glaubt man behaupten zu müssen, weil man sonst Jesum von dem geschichtlich gegebenen Boden loslöse. Ich kann aber das Recht dieser Annahme nicht anerkennen. Ich wüßte nicht, warum eine wahrhaft historische Betrachtung die Forderung der Inkonsequenz des Denkens in sich schließt, warum Jesus den von ihm doch prinzipiell festgehaltenen Gedanken, daß das vollendete Gottesreich nicht die Formen des irdischen Lebens an sich haben wird, im einzelnen verleugnet haben muß. Kommt nun dazu, daß wir Worte Jesu besitzen, welche zeigen, daß er in der That das „Sehen“ nicht sinnlich genommen haben kann — Mt. 26. et —, so sehe ich nicht allein nicht die Notwendigkeit, sondern nicht einmal das Recht, warum man sein „Kommen“ als ein sinnliches, als einen lokalen Bewegungsvorgang ansehen soll, statt in dem Worte nur den von den irdischen Verhältnissen hergenommenen Ausdruck für die überweltliche Offenbarung des himmlisch Erhöhten zu sehen. Immer wieder treffen wir auf die Voraussetzung, Jesus müsse sich das vollendete Gottesreich als ein irdisches gedacht haben: darum müsse sein Kommen von ihm als ein irdisch-sinnliches Kommen auf die Erde gedacht werden, um auf Erden solch Reich zu gründen, wie es die Propheten erwartet haben. Aber diese Voraussetzung schwebt in der Luft und hat darum kein Recht, weil wir gesehen haben, daß sonst überall Jesus die alttestamentlichen Begriffe umgeprägt und den überlieferten Formen einen anderen, höheren Gehalt gegeben hat.

Aber gegen die Geltendmachung des bildlichen Momentes in der Vorstellung des Kommens Jesu wird nicht nur seitens einer vermeintlich geschichtlichen Auffassung Jesu Widerspruch erhoben werden, sondern sie wird auch von anderer Seite als eine spiritualistische Verflüchtigung des Gedankens Jesu angefochten werden. Dieser Vorwurf wäre aber erst recht unbegründet. Denn die Behauptung, daß die Vorstellung des Kommens nur das Kleid sei, welches der Gedanke der überweltlichen Offenbarung Jesu sich

angezogen habe, nimmt ja dem Inhalt des Gedankens nichts von seiner Realität, sondern betont im Gegenteil nur, daß von einer höheren als der irdisch-sinnlichen Realität die Rede sei. Es wäre in der That eine Verflüchtigung des Gedankens Jesu, wenn man darin nur den Sinn finden wollte, die Vollendung des Gottesreiches sei eine Nachwirkung des Auftretens Jesu. Davon aber ist nicht die Rede. Ganz gewiß hat Jesus ein persönliches Eingreifen aussagen wollen. Aber persönlich ist doch nicht identisch mit irdisch-sinnlich. Will wirklich jemand behaupten, daß der erhöhte Christus, der als solcher doch nicht sinnlich wahrnehmbar ist, eine Erhöhung seiner Realität empfinde, wenn er den irdischen Sinnen wahrnehmbar würde? Oder wäre das nicht, wenn es geschähe, eine Kondeszendenz, eine Art Kenose? Wenn er sich offenbart, so geschieht es doch, um das überweltliche Gottesreich, den *αἰὼν μέλλον*, zu vollenden, geschieht also auch in den Formen, die diesem *αἰὼν μέλλον* angehören. Auch für das Verständnis dessen, was er mit seinem Kommen meint, gilt der Kanon: ihr kennt die Kraft Gottes nicht. Wie er dort den Sadducäern gegenüber geltend macht, der Leib der Auferstehung sei nicht an den Verhältnissen dieser jetzigen Welt zu messen und danach zu bestimmen, so ist dasselbe consequenterweise auch von seinem eigenen Erhöhungs-Zustande und allem, was davon gesagt ist, von allen Bethätigungen des Erhöhten in Anspruch zu nehmen. Wenn wir sagen, Gott sehe, höre u. s. w., so wissen wir doch, daß das alles bildliche Ausdrücke sind, und es fällt niemand ein, ihm Augen und Ohren beizulegen; aber niemand meint, daß diese Erkenntnis eine Verflüchtigung des Gedankens involviere, sondern im Gegenteil wollen wir sagen daß Gott in unendlich vollkommenerer Weise die Erkenntnis besitze, die uns Menschen durch Auge und Ohr vermittelt werde. So ist es auch hier. Wenn Jesus von seinem, des Erhöhten, Kommen redet, so will er damit ausdrücken, daß, was bei uns Menschen in der Form lokaler Bewegung geschieht, eine Vereinigung seiner Person mit den Menschen, dann in der Form erfolgen werde, welche dem überweltlichen Leben entspricht. Welche Form das ist, ob es dann Zeit und Raum geben wird, wie ein Innwerden seiner Gegenwart möglich sein wird, das sind Fragen, die er sich gewiß nie vorgelegt hat. Ihm kommt es nur auf die Thatsache selbst an. Durch Pressen des Buchstabens und Verkennung der bildlich emblematischen Art des Aus-

drucks gewinnt man nicht ein Plus an Realität, sondern man mindert die Realität ab, indem man an die Stelle eines überweltlichen vielmehr einen innerweltlichen Vorgang setzt. Was sich mit dem Namen des biblischen Realismus schmückt, erweist sich hier wie überall im Grunde als ein widerbiblischer Materialismus.

4. Das bisher gewonnene Resultat läßt sich dahin zusammenfassen: unter dem der Danielweissagung entnommenen Ausdruck des Kommens des Menschensohnes vom Himmel versteht Jesus die Verwirklichung des himmlisch, d. h. überweltlich gedachten Gottesreiches durch sein, des himmlisch Erhöhten, persönliches Thun. Es fragt sich weiter, ob unter diesem seinem Kommen stets derselbe einmalige Akt gedacht ist oder aber verschiedene Stadien oder Phasen seines Kommens unterschieden werden. Namentlich handelt es sich um die Frage, ob Jesus die Zerstörung Jerusalems mit seinem Kommen kombiniert hat. Während die einen ihn beides identifizieren lassen, wollen andere in der jüdischen Katastrophe nur ein vorläufiges Kommen Jesu erblicken. Ich muß beides für irrig halten und behaupten, daß Jesus niemals, wo er von der jüdischen Katastrophe redet, diese mit dem Begriff seines Kommens irgendwie in Zusammenhang gebracht hat.

Durchmustern wir die einzelnen Stellen, so redet Jesus Mt. 16. 28 zwar von der Nähe des Kommens des Menschensohnes, das einige der damals Gegenwärtigen noch erleben würden, aber daß er dabei an die Zerstörung Jerusalems gedacht hat, ist eine mit keinem Worte angedeutete, völlig willkürliche Unterstellung. Ebenso steht es mit Mt. 26. 64, wo das $\alpha\pi' \alpha\gamma\tau\iota$ schon der Beziehung auf ein Ereignis, das noch ein Menschenalter entfernt ist, widerstreitet. Am scheinbarsten ist die Berufung auf Mt. 10. 23: wenn die Jünger in einer Stadt verfolgt werden, sollen sie in eine andere fliehen und werden mit den Städten Israels nicht zu Ende kommen vor der Erscheinung des Menschensohnes. Aber auch hier ist ja von der jüdischen Katastrophe gar nicht die Rede, sondern von einer Verfolgung der Jünger, die sie wie ein gehetztes Wild nirgends Ruhe finden läßt. Dem gegenüber bietet ihnen Jesus den Trost, daß ihnen immer noch ein neuer Bergungs- und Zufluchtsort übrig bleiben werde, bis seine Erscheinung aller Not ein Ende machen werde, so daß sie also nie an ihrer Rettung zu verzagen brauchen. Der Gedanke an die Zerstörung Jerusalems liegt dem Zusammenhang völlig fern. Man wird sich auf den Abschnitt über den Greuel der Verwüstung be-

rufen *Me. 13. 14 ff., Mt. 24. 15 ff.*, wo von der Belagerung Jerusalems die Rede sei und die Parusie unmittelbar daran geknüpft werde. Nun ist unzweifelhaft, daß nicht nur Lukas, sondern auch die andern Evangelisten jenen Abschnitt auf die judäische Katastrophe bezogen haben, aber das ist nur durch Verkennung und Umdeutung des ursprünglichen Sinnes jener Worte geschehen. Es ist ein Verdienst Pfleiderers, daß er schon in seiner Abhandlung über die Komposition von *Mt. 24* (*J. d. Th.* 1868) nachgewiesen hat, daß unsere Stelle von einer Zerstörung Jerusalems oder des Tempels mit keinem Worte rede. Nicht allein steht davon nichts hier, sondern was hier steht, widerspricht sogar jener Auffassung. So schon die Erwähnung des *βδέλυμα ἐρημώσεως*. Wenn auch die ausdrückliche Rückbeziehung auf Daniel erläuternder Zusatz der Evangelisten sein mag, so kann doch nicht zweifelhaft sein, daß sachlich der Ausdruck auf diesen Propheten zurückgeht, um so weniger als der Satz *Me. 19, Mt. 21* von der *θλίψις, ἣν οὐ γέγονεν τοιαύτη ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως*, ja gleichfalls aus *Dan. 12. 1* stammt. Die drei Danielstellen, die von dem Verwüstungsgreuel reden, *9. 27, 11. 31, 12. 11*, haben mit einer äußeren Zerstörung der Stadt oder einer Belagerung derselben nichts zu thun; nicht von einem politischen, sondern von einem religiösen Ereignis ist die Rede; die Verwüstung besteht in einer Entheiligung des Tempels, einer Umstürzung der theokratischen Ordnung. Die Flucht fand zur Zeit des Antiochus nicht statt, um das leibliche Leben zu retten, sondern um nicht zur Beteiligung am Götzendienst gezwungen zu werden. Demgemäß wird es auch in der Wiederaufnahme der Weissagung an unserer Stelle sich nicht um eine politische, sondern eine religiöse Katastrophe handeln, nicht um ein Gericht über das abtrünnige Judenvolk, wie dieser Gesichtspunkt überall da zu Grunde liegt, wo wirklich von der Zerstörung Jerusalems die Rede ist, sondern umgekehrt um eine Zeit schwerster Heimsuchung und Versuchung für die Frommen. Schon im ersten Abschnitt S. 32 wurde erwähnt, daß auf die Belagerung Jerusalems der Satz nicht passe, „wenn jene Tage nicht verkürzt würden, so würde kein Mensch gerettet“, da diejenigen, welche der Mahnung Jesu gemäß geflohen sind, eben dadurch ja gerettet sein würden. Worauf sich unser Abschnitt wirklich bezieht, wird erst in späterem Zusammenhange festzustellen sein; hier genügt der Nachweis, daß eine Zerstörung des Tempels oder Jerusalems nicht nur nicht erwähnt ist, sondern der Zusammen-

hang auf ganz anders geartete Vorgänge führt, daß also auch an dieser Stelle eine Kombination der jüdischen Katastrophe mit der Parusie nicht vorliegt. So haben wir also keine Stelle gefunden, welche das Kommen Christi erwähnt und dabei zugleich auf die Zerstörung Jerusalems Rücksicht nähme. Umgekehrt fehlt nun auch in allen Stellen, die wirklich jene Katastrophe erwähnen, die Beziehung auf das Kommen Christi. Auszuscheiden ist hier zunächst Mt. 23. ³⁴ ff. Hier ist allerdings V. 35 davon die Rede, daß über das damalige Geschlecht die Rache kommen solle für alle Schuld des jüdischen Volkes, und V. 38 könnte — es ist mir diese Deutung zwar nicht gewiß — auf die Parusie bezogen werden. Aber diese Verse sind ursprünglich nicht zusammengesprochen, wie daraus hervorgeht, daß V. 37—39 bei Lucas in einem ganz andern Zusammenhange steht (13. ³⁴ f.). Also ist die Kombination zwischen dem Gericht über die Juden und der Parusie auch hier ursprünglich nicht vorhanden. In den andern Stellen, die das Geschick Jerusalems behandeln, namentlich auch in dem Drohwort an die Frauen von Jerusalem Lc. 23. ²⁸—³¹, fehlt sie durchaus. Auch ist schon im ersten Abschnitt S. 35 ff. der Beweis zu geben versucht, daß Mt. 24. ³²—³⁴ und Par. zwar von der Zerstörung des Tempels die Rede ist, daß aber der Zusammenhang mit der im Vorigen dargestellten Parusie Christi unmöglich ein ursprünglicher sein kann. So ist also von Jesus, so weit wir es aus unseren Quellen ersehen können, niemals die Zerstörung Jerusalems als ein zu seinem Kommen gehöriges Ereignis dargestellt, weder so, daß er sie als eine vorläufige Manifestation desselben hingestellt, noch so, daß er sie als unmittelbare Voraussetzung seines endlichen Kommens betrachtet hätte. Mit dieser Erkenntnis ist erst der Weg zum vollen Verständnis dessen frei gelegt, was er über die Zeit seines Kommens sagt, bez. nicht sagt.

5. Denn was er darüber sagt, faßt sich wesentlich darin zusammen, daß sein Kommen völlig unvermutet eintreten werde. Schon das Judentum nahm an, daß der Messias plötzlich aus der Verborgenheit hervortreten werde (Schürer 2, 447); vgl. namentlich Bar. 48. ³² f.: *erit illis diebus, requiescent omnes habitatores terrae unus super alterum, quia nescient quia appropinquavit iudicium meum. non enim multi sapientes reperientur et intelligentes singulares aliqui erunt; sed etiam qui scient maxime conticescent.* Aber wie weit geht die Anschauung Jesu darüber hin-

aus: nicht nur wenige werden davon wissen, sondern schlechterdings niemand, auch er selbst nicht Mc. 13. 32 Par. Der Tag kommt wie ein Dieb in der Nacht Lc. 12. 39; wie zur Zeit der Sintflut oder des Untergangs Sodoms wird niemand das Eintreten des Endes beachten Lc. 17. 26 ff., Mt. 24. 38. Man hat zwar gemeint, Jesus wolle nur sagen, daß die Gottlosen von dem Ende überrascht werden würden, die Frommen aber würden allerdings, wie in jener Katastrophe Noah und Lot, rechtzeitig Mahnungen und Warnungen erhalten, so daß sie auf das Kommende gefaßt sein würden. Aber das ist ein Irrtum. Zunächst stände das im Widerspruch mit dem Wort Jesu, daß niemand im strengsten Sinne des Wortes die Zeit des Endes wissen könne. Außerdem aber leugnet Christus ausdrücklich, daß die Gläubigen das Ende vorher wissen würden: Mt. 24. 42 ff. Endlich aber beruht jene Meinung auf falscher Deutung der Stellen Lc. 17. 26 ff., Mt. 24. 37. 38. Schon die ganze Gestaltung der Sätze zeigt, daß nicht der Gegensatz zwischen dem Verhalten der Ungläubigen und dem Noahs und Lots vor der Katastrophe geschildert werden soll: — jene fuhren in ihrem gewohnten Leben fort, diese suchten durch Aufsuchen der Arche, bez. die Flucht, dem Gericht zu entgehen —, sondern daß es sich nur um das Verhalten der Gottlosen handelt und die Bergung der Frommen nur als Signal für das Einbrechen des Gerichts in Betracht kommt: dasselbe kann erst eintreten, wenn die Frommen in Sicherheit sind, daher ist der Satz: „sie kauften und verkauften bis zu dem Tage, da Noah und Lot gerettet wurden“, eben nur ein konkreter Ausdruck für den Begriff des Eintretens des Gerichts. So bleibt es also dabei, daß das Ende dieses Aeons für alle Menschen ganz unvermutet eintreten wird. Dieser Gedanke ist nun aber kein innerlich unvermittelter, keine rein äußere Prädiktion eines zufälligen Umstandes, sondern die Konsequenz davon, daß Jesu der Eintritt des *αἰῶν μέλλον* ein absolut supranaturaler Akt ist, d. h. nicht das Ende der immanenten Entwicklung der Welt aus sich selbst, nicht die Frucht der vorausgehenden Geschichte. Diese hat nur eine Frucht: daß die „Welt“ immer mehr dem Verderben zusteuert. Die *ἀπόλεια* ist Konsequenz der Weltentwicklung. Aber das Kommen des Gottesreiches und seine Vollendung ist ein freier Akt Gottes, der lediglich auf seinem Willen basiert. Er muß der sündigen Entwicklung ein Ziel setzen, er muß den *αἰῶν μέλλον* herbeiführen. Weil das aber solch supranaturales Eingreifen Gottes ist, darum

kann es keine Berechnung der Zeit des Endes geben, keine *παρά-εἰρησις* Lc. 17. 20, darum heisst es, die Zeit des Eintritts des Himmelreiches in seiner Vollendung habe der Vater seiner Macht vorbehalten Act. 1. 7, darum muſs das Ende unvermutet eintreten. Man darf nicht entgegenen, daſs doch andererseits Jesus auch eine immanente Entwicklung voraussetze, wie die Gleichnisse vom Senfkorn, vom Sauerteig und namentlich vom selbstwachsenden Samen zeigen. Das ist etwas ganz anderes, als um was es sich hier handelt. Gewiſs giebt es eine immanente Entwicklung doppelter Art: die Sünde hat ihr Entwicklungsgesetz und das Gottesreich auch. Aber der Kampf zwischen beiden Prinzipien wird nicht durch eine immanente Entwicklung entschieden und zu Ende gebracht, sondern hier muſs Gottes eigene That eintreten, und darum kann das Ende nicht im Voraus bestimmt werden, denn wann Gott eingreifen will, ist lediglich Geheimnis seines Ratschlusses. Damit ist jede Zukunftsrechnung ausgeschlossen: es kann keine Vorzeichen des Endes in dem Sinne geben, daſs sich daraus der Termin desselben mit Sicherheit angeben lieſse.

Diese einfache Konsequenz aus der Gesamtanschauung des Herrn scheint nun aber doch im Widerspruch damit zu stehen, daſs er nach der gewöhnlichen Auffassung eine Reihe von Vorzeichen angegeben hat, welche in immer zunehmendem Maſse das Eintreten des Endes berechnen lassen. Das unvermutete Kommen desselben scheint dadurch wesentlich limitiert zu sein. Namentlich nach der Darstellung des ersten Evangelisten hätte Jesus ein vollständiges Tableau dessen gegeben, was dem Ende vorangehen muſs, und damit eine Reihe von „Zeichen“ seiner Parusie genannt. Aber dieser Eindruck beruht nur auf der Art, wie der Evangelist die Worte Jesu zusammengestellt hat. Es läſst sich noch völlig sicher beweisen, daſs dieselben an sich nirgends ein Moment enthalten, woran man den Eintritt der Parusie irgendwie berechnen könnte. Das ist bei dem ersten Abschnitt der Rede ganz klar. Sie beginnt in ihrer jetzt vorliegenden Form mit einer Warnung, denen nicht zu glauben, welche das Erscheinen Christi als vorhanden den Jüngern aufreden wollen V. 4 f. Ebenso stehen die folgenden Verse 6—9 unter dem Thema: *οὐκ οἶπω εἶσιν τὸ τέλος*. Die politischen und sozialen Nöte stehen nur in sehr entferntem Zusammenhange mit dem Ende, sind nur der Anfang der Vorbereitung (*ἀρχὴ τῶν ὁρίων*). Der Nachdruck liegt darauf, daſs diese Nöte noch nicht die

Bürgerschaft des eintretenden Endes sind, also keine „Zeichen“. Aber ebenso wenig ist die universale Verkündigung des Evangeliums geeignet, das Eintreten der Parusie zu berechnen. Nicht einmal in dem jetzigen Zusammenhange der Rede. Denn Matthäus läßt im Folgenden ja noch eine Zeit höchster Not folgen, ja wiederholt V. 26 ff. die Warnung, sich die Parusie Christi vorzeitig aufreden zu lassen, kann also das *τότε ἔξει τὸ τέλος* V. 14 nicht dahin verstanden haben, daß nun unmittelbar das Ende eintreten werde, sondern die allgemeine Predigt des Evangeliums ist als retardierendes Moment gemeint: erst dann kann das Ende kommen, wenn sie eingetreten ist, ohne daß aber daraus folgt, daß es nun alsbald kommen müsse. Auch ist ja die allgemeine Ausbreitung des Evangeliums an sich gar kein Datum, das sich auf Tage und Stunden berechnen läßt, also nicht geeignet, den Zeitpunkt der Parusie zu präzisieren. Dazu kommt nun aber, daß, wie wir S. 28 f. erkannten, der von Matthäus V. 14 formulierte Gedanke nach Ausweis von Mc. 13. 10 ursprünglich als Trost für die Jünger gemeint gewesen ist: die Verfolgungen, welche ihnen widerfahren, werden das Evangelium nicht schädigen können, müssen im Gegenteil dazu beitragen, es auch zu den Feinden desselben zu bringen. So ist also ursprünglich die Verbreitung des Evangeliums gar nicht als positives Anzeichen des Endes in Betracht gezogen, sondern der Gedanke ist ähnlich demjenigen, den wir als Inhalt von Mt. 10. 23 erkannten. Am meisten scheint der Abschnitt von dem *βδέλυγμα ἐρημώσεως* ein wirkliches Vorzeichen der Parusie zu sein, namentlich bei Matthäus infolge des *ἐνθρόωσ* V. 29. Und doch macht auch er eine Berechnung des Endes unmöglich. Denn da gesagt wird, Gott habe in seinem Rat die Drangsalszeit verkürzt, so ist eine Berechnung, wie lange diese Drangsal dauern wird, unmöglich: das Maß der Verkürzung hat sich ja Gott vorbehalten: wie lange die Not dauern wird, läßt sich demnach nicht sagen; es ist nur betont, sie werde nicht so lange dauern, daß auch die Auserwählten erliegen müssen. Aber nicht nur an sich wird auf diese Weise jede sichere Berechnung der Parusie unmöglich gemacht, sondern vor allen Dingen läßt sich auch nachweisen, daß der hier in Betracht kommende Abschnitt ursprünglich von Christo gar nicht unter den Gesichtspunkt einer Berechnung der Parusie gestellt ist, sondern, wie wir demnächst nachweisen werden, eine ganz andere Tendenz hat. Endlich ist auch das über die Revolution am Firmamente

in V. 29 Gesagte nicht ein Vorzeichen der Parusie zu nennen, vielmehr nur die Kehrseite derselben. Das εἰσόδος in V. 29 beherrscht nämlich nicht nur den gleich darauf folgenden Satz, sondern ist vor allem auf V. 30 abgezweckt. Für diesen Vers ist der 29. nur die Substruktion. Die natürliche Welt bricht zusammen, und eine höhere thut sich auf. Das Zusammenkrachen der Gestirnwelt ist also nicht ein besonderes Moment neben der Parusie, sondern beides ist gleichzeitig. Man muß sich nur in dem Verständniß der beiden ersten Evangelien nicht durch Lukas beirren lassen. Bei diesem nämlich ist an die Stelle des Aufhörens der jetzigen Ordnung der Gestirnwelt etwas viel Geringeres getreten, die Beschreibung von Zeichen am Himmel, welche die Menschen in Furcht setzen vor dem, was dann weiter kommen wird. Hier haben wir also wirklich eine Vorstufe der Parusie, ein von ihr zeitlich geschiedenes Ereignis, wir sind sozusagen noch eine Etappe früher als bei Matthäus und Markus. Diess hängt damit zusammen, daß Lukas die große Trübsal, wie wir sehen werden, wesentlich herabgemindert hat, also diese furchtbaren Erscheinungen am Himmel gewissermaßen erst an ihre Stelle treten. In dem allen haben wir also ein wirkliches Vorzeichen der Parusie, in dem Sinn, daß daran ihr Eintreten unverkennbar zu merken und mit Sicherheit daraus zu entnehmen wäre, nicht gefunden. Ein solches würden wir nun freilich bei Matthäus haben, wenn der Ausdruck σημειον τοῦ νόου τοῦ ἀνθρώπου V. 30 von einem den Menschensohn ankündigenden Zeichen zu verstehen wäre. Das scheint mir aber irrig zu sein. Ich will bei Seite lassen, daß ein solches Zeichen im Widerspruch stände mit allem, was sonst von dem total überraschenden Charakter der Parusie gesagt wird. Man kann auch hier nicht beides in Einklang bringen, indem man sagt, die Gläubigen allein würden diess Zeichen des Menschensohnes sehen; denn die Wirkung desselben soll eine ganz allgemeine sein (αἰ γενταὶ τῆς γῆς). Vor allem aber würde ein Zeichen, von dem nicht gesagt wird, worin es besteht, gar kein Zeichen sein. Der Genetiv kann nur appositiv gefaßt werden: das in dem Menschensohn bestehende Zeichen. Im klassischen Griechisch ist allerdings dieser Genetiv meist nur in der Poesie üblich, in der Prosa selten und nur in gewissen Verbindungen gebräuchlich (Kühner 2, 1² 226d); aber im Neuen Testament ist er unstreitig häufiger (Winer 7. Auflage § 59, 8) und namentlich bei σημειον zweimal unbestreitbar angewandt:

Act. 4. 22 *σημ. λάσεως*, das in der Heilung des Kranken bestehende Zeichen, und Röm. 4. 11 *σημ. περιτομῆς*, das in der Beschneidung bestehende Zeichen. Gegen diese Auffassung wird geltend gemacht, dafs dann die Erscheinung Christi von Matthäus zweimal erwähnt wäre: *φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ . . . καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν ἐρχόμενον κτλ.* Aber das ist ein Irrtum: die beiden Aussagen sind nicht identisch. Zuerst wird gesagt, dafs der Menschensohn am Himmel, also oben, erscheint und diese Erscheinung allgemeinen Schrecken hervorruft, sodann, dafs er vom Himmel herunterkommt. Der Fortschritt des Gedankens liegt also in dem Übergang von *φανήσεται ἐν οὐρανῷ* zu *ὄψονται ἐρχόμενον* scil. *ἐξ οὐρανοῦ*. Somit ist nicht *ἐν* einem Zeichen für das Kommen des Menschensohnes die Rede, sondern sein Kommen ist das Zeichen, nämlich für den Eintritt der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*. In der eben gegebenen Darlegung haben wir allerdings vorausgesetzt, dafs diess Wort des Matthäus authentisch ist, obwohl es in den beiden Seitenreferenten fehlt. Umgekehrt hält es z. B. Holtzmann z. St. für einen Zusatz des Evangelisten, der aus der Jüngerfrage V. 3 hervorgewachsen sei. Diese Herleitung scheint mir aber jedenfalls unrichtig zu sein. Denn erstens enthält ja V. 30, man mag das *σημεῖον* verstehen, wie man will, gar keine Antwort auf die Jüngerfrage. Faßt man das *σημεῖον* als ein Zeichen für die Ankunft Christi, so ist gar nicht ausgesprochen, worin es besteht, also der Satz keine Antwort auf die Frage *τί τὸ σημεῖον*; versteht man aber darunter die Erscheinung Christi selbst, so ist erst recht nicht von einem *σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας* die Rede, wie es die Jüngerfrage im Auge hatte. Zweitens ist aber die Holtzmannsche Herleitung schon darum unrichtig, weil doch die Jüngerfrage bei Matthäus, wie die Vergleichung der andern Evangelisten zeigt, von dem Verfasser selbst, dem die Rede schon vorlag, formuliert ist. Er wird die Frage also nach dem Inhalt der Antwort gestaltet haben, nicht aber umgekehrt die Antwort nach der erst von ihm gestalteten Frage. Der ganze Zusammenhang des Kapitels zeigt, dafs der erste Evangelist — freilich irrtümlich — in allem bis V. 31 Gesagten nähere und fernere Anzeichen der Parusie zu haben vermeinte; er hatte also gar keine Veranlassung, noch in V. 30 ein *σημεῖον* einzuschieben. Für ihn war die Jüngerfrage auch ohne den Satz V. 30 schon beantwortet. Wir haben aber noch einen positiven Anhalt für die Behauptung, dafs der Satz vom Zeichen

des Menschensohnes ursprünglich ist und aus der vom ersten und dritten Evangelisten gemeinsam benutzten Quelle stammt. Das *κόψονται* Mt. 30 hat sein Analogon in den Worten Lc. 26: *ἀποψυχόντων ἀνθρώπων ἀπὸ φόβου*. Nun sahen wir, daß Lucas die Aussage seiner Quelle über die Ereignisse am Firmament umgestaltet hat, indem er sie, die sich ursprünglich auf Vorgänge bei der Parusie bezogen, auf Vorgänge vor derselben deutete. Dann aber muß es als sehr wahrscheinlich erscheinen, daß wir die betreffenden Sätze bei Matthäus in ihrer ursprünglichen Gestalt haben und die Fortlassung des *σημεῖον* bei Lucas mit jener Umgestaltung des Gedankens durch ihn zusammenhängt; ferner als wahrscheinlich, daß Marcus, der ja auch den dem Matthäus und Lucas gemeinsamen Gedanken des *κόψονται* ausgelassen hat, auch den Satz vom *σημεῖον* seinerseits fortließ, wir also bei Matthäus die Quelle am vollständigsten erhalten finden.

Mit dem allen ist bewiesen, daß jenes Tableau einzelner Vorzeichen der Parusie erst aus der Darstellung des Matthäus stammt, während ursprünglich allen einschlägigen Worten Jesu der Gedanke einer Zeitbestimmung der Parusie fehlt. Diese Betrachtung muß nun aber noch ergänzt und verstärkt werden durch die Untersuchung, welche Bedeutung denn jene einzelnen in unsern Evangelien zusammengestellten Sätze Jesu wirklich gehabt haben. Da ergibt sich, daß nirgends Jesus den Zweck hat, irgendwelche Ereignisse der Zukunft in sozusagen historischem Interesse voraus zu verkünden, geschweige eine Übersicht der Zukunft zu geben, sondern daß alles, was er sagt, im Dienste religiös-sittlicher Mahnung steht. Dieselbe läßt sich wesentlich zusammenfassen als Mahnung zur Treue gegen den Herrn und zur inneren Bereitschaft. Eine solche Treue wird für die Jünger wesentlich erschwert werden durch die großen Versuchungen, welche die Folgezeit mit sich bringen wird. Nicht nur in der jüdischen Apokalyptik, sondern schon in der älteren Prophetie finden wir durchgehend die Anschauung, daß das endliche Heil aus einer Zeit der furchtbarsten Nöte und gesteigertsten Übel hervorgehen werde. Dieser Gedanke beherrscht auch die Gedanken Jesu, wie die Parallele der Endzeit mit den Epochen der Sintflut und der Zerstörung Sodoms beweist, in denen das feindliche Verderben sich auch aufs äußerste gesteigert hat. Es hängt das eng mit jener supranaturalen Fassung des Gottesreiches zusammen, welche wir als grundlegend bei dem Herrn konstatierten. Dasselbe ver-

wirklich nicht in der Form eines allmählichen Prozesses, so daß das Böse in immer höherem Grade von dem Guten resorbiert wird, sondern das Böse wächst sich im Gegenteil bis zum höchsten Gipfel aus, um dann durch ein supranaturales Gericht beseitigt zu werden. Dieses große Weltgesetz der immer zunehmenden Macht des Bösen und des Übels bringt nun für die Jünger Jesu Versuchungen mancher Art mit sich. Unter den Leiden, die sie zu befahren haben werden, steigert sich begreiflicherweise ihre Sehnsucht nach Erlösung davon, und diese Sehnsucht macht sie geneigt, den Stimmen zu glauben, welche ihnen das Eintreten der Erlösungszeit verkünden. Das ist der Gedanke der Stelle *Le. 17. 22 ff.*: in ihrer Mühsal begehren die Jünger auch nur einen der Tage des Herrn zu schauen. Diese Worte sind nicht dahin zu verstehen, als ob die Vollendung des Gottesreiches hier als ein allmählicher Prozeß erschiene, dessen erstes Stadium wenigstens die Jünger erleben möchten; dann müßte von dem ersten dieser Tage oder dem Anbruch derselben die Rede sein. Vielmehr sind die Tage des Menschensohnes der Zustand der Vollendung in seiner ganzen Ausdehnung. Wie der Kranke in seinen Schmerzen sich nur einen einzigen Tag der Gesundheit wünscht, so die Jünger nur einen einzigen Tag der ἀνάψυξις, an dem sie die Erquickung der Vollendungszeit zu schmecken bekämen; aber selbst dieser Wunsch wird ihnen nicht gewährt, das Leid ihnen nicht abgenommen. Damit ist hier nicht gemeint, zu ihren Lebzeiten werde die Parusie sicher nicht erfolgen. Das wäre ganz gegen die sonstigen Aussprüche Jesu, auch wider den Sinn der vorangehenden Worte, die nicht von dem Eintritt der Parusie, sondern von einer Art von Antizipation, einer ἀπαρχή des Vollendungszustandes, reden. Vielmehr will Jesus die Seinen nur darauf gefaßt machen, daß sie den Leidenskelch bis zur Neige austrinken müssen, ohne auf eine Pause rechnen zu dürfen. Aber mehr noch: ihre Sehnsucht nach einem Tage, wie er der Vollendungszeit eignen wird, ist gar nicht der Hauptgedanke, sondern nur Substruktion für das Folgende. Die innere Müdigkeit, welche ihnen die Sehnsucht nach einem einzigen Tage, wie ihn die Vollendungszeit bringen wird, eingiebt, wird hier nur eingeführt als die subjektive Grundlage für die eigentliche Versuchung, die an sie herantreten wird, daß sie nämlich denen ihr Ohr leihen, welche ihnen das Dasein der Vollendung mit einem ἰδοὺ ὁδὸς ἣ ἐστὶ einreden möchten. Glauben sie nämlich solchen Stimmen, so wenden sie sich damit einem

Irrlichte zu und sind von Christo abgefallen. Gegen diese Versuchung schützt sie der Herr durch den Nachweis, daß jede solche Rede von vornherein irrig sein muß; denn der wirkliche Eintritt der Erlösungszeit wird die Evidenz des Blitzes haben, der gleichzeitig das ganze Firmament erhellt, so daß man sein Dasein nicht erst durch Andere zu erfahren braucht, sondern selbst wahrnehmen kann. Was diesen Charakter der Evidenz, der allgemeinen, sich selbst unmittelbar bezeugenden Wahrheit nicht hat, ist also von vornherein ein verhängnisvoller Irrweg. So weist also diese Stelle auf die Gefahren der Ungeduld hin, die des Leidens überhoben werden möchte und darüber der Versuchung verfällt, einem Aferbilde des Heils zu folgen.

Aber noch eine andere sittliche Gefahr faßt der Herr ins Auge, daß nämlich die Seinen selbst sich in das ungöttliche Weltwesen hineinziehen lassen. Indirekt liegt die Warnung davor schon in dem Hinweis auf die Zeiten Noahs und Lots vor: Lc. 17. 26 ff., Mt. 24. 37 ff. Der nächste Gesichtspunkt dieser Stelle ist freilich die völlig unerwartete Ankunft des Herrn; niemand hat im voraus eine Ahnung von ihr. Aber andererseits soll offenbar dargestellt werden, daß die Versunkenheit in die Dinge dieses irdischen Lebens, in das Kaufen und Verkaufen, Heiraten und Geheiratetwerden, die Schuld jener Leute gewesen ist. Bis zum letzten Moment kommt kein Gedanke an ein göttliches Eingreifen in ihre Seele; sie stellen sich an, als ob es ohne Ende so fortgehen würde. Eben darum sind sie unbereit auf das Ende, und wenn es kommt, ist es für sie das Gericht. So ist also indirekt diese Stelle eine Warnung vor dem irdischen Sinn der Welt.

Viel direkter bildet eine solche Warnung vor Beteiligung an dem gottlosen Weltwesen und die Mahnung zur Treue in den höchsten Anfechtungen den Inhalt des Abschnittes vom *βδέλυγμα ἐρημώσεως* Mc. 13. 14 ff., Mt. 24. 15 ff. Wir sahen schon, daß derselbe nicht von einer politischen, sondern einer religiösen Katastrophe redet, daher auch nicht Mittel zur Errettung des leiblichen Lebens empfiehlt, sondern vor ethischen Gefahren warnen will. Daß es sich um solche handelt, folgt zunächst aus der Vergleichung von Mc. 15—16 mit Lc. 17. 31—32. Der bei Matthäus und Marcus fehlende Zusatz *μημνησθεύετε τῆς γυναϊκῆς Αἰῶν* in letzterer Stelle soll, wie aus Lc. 33 hervorgeht, nicht nur die Langsamkeit der Flucht als verhängnisvoll darstellen, sondern auch den Grund dieser Langsamkeit angeben: er liegt in dem Hängen an der alten

Heimat mit ihren Gütern. Es ist also keine Mahnung, das physische Leben um jeden Preis zu retten, sondern eine Warnung vor dem irdischen Sinn, der zum Verderben führt. Dieselbe ethische Abzweckung des Abschnittes geht aus Mc. 20, Mt. 22 hervor. Das *οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ* kann sich nicht auf den leiblichen Tod beziehen. Es wurde schon bemerkt, daß, wenn es sich darum handelte, ja gerade die Auserwählten und Frommen durch Befolgung der Mahnung Christi gerettet sein würden, also von einem *οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ* nicht die Rede sein könnte. Man kann den letzteren Ausdruck auch nicht auf die trotz der Mahnung Christi in Jerusalem Gebliebenen beschränken, von denen auch noch etliche durch Verkürzung der Zeit der Verfolgung gerettet würden; denn dann würde dieser Zusatz nur die Dringlichkeit der Fluchtmahnung abschwächen können: die Jünger könnten sich auf diese Verkürzung der Drangsalszeit verlassen und die Fluchtmahnung in den Wind schlagen. Dazu kommt nun aber, daß im Munde Jesu *σώζεσθαι* nur von der sittlich-religiösen Rettung vorkommt. Das ist bei allen anderen Stellen von selbst klar; aber auch bei der einzigen scheinbaren Ausnahme, wo Jesus dem blutflüssigen Weibe sagt, ihr Glaube habe sie gerettet (Mc. 5. 34, Mt. 9. 22, Lc. 8. 48), zeigt die Einführung des religiösen Begriffes *πίστις*, daß Jesus in der leiblichen Heilung zugleich ein höheres Heil gegeben sieht. Setzt man diesen religiösen Begriff des *σώζεσθαι* auch an unserer Stelle ein, so wird dieselbe ganz durchsichtig. Die Anfechtung durch die Gottlosigkeit der Welt wird so groß, daß, wie es nachher in etwas anderem Zusammenhange heißt, auch die Auserwählten Gefahr laufen, verführt zu werden und ihr Heil zu verlieren; da nun die Gottlosen natürlich verloren gehen, so ist in der That Gefahr vorhanden, daß im strengsten Sinne des Wortes niemand gerettet wird. Die religiös-ethische Beziehung des Absatzes ist auch von Pfeleiderer namentlich in seiner neuesten Darstellung des Inhaltes dieser Stelle (Urchristentum 403 ff.) richtig erkannt, indem er das *βδέλυγμα* auf die Aufstellung von Kaiserbildern als Gegenständen der Anbetung im Tempel bezieht und den ganzen Abschnitt als Reflex der Aufregung ansieht, welche der dahin gehende Versuch des Caligula unter den Juden hervorgerufen hatte. Damit wäre allerdings die Authentie der Stelle fallen gelassen und ihre spätere Entstehung bewiesen. Ich glaube aber, daß diese Annahme nicht nur nicht nötig ist, sondern der Absatz nur verständlich wird, wenn man ihn auf authentische Worte Jesu

zurückführt. Denn ist unsere Beobachtung richtig, daß alle hier gegebenen Mahnungen rein ethisch orientiert sind, so stimmt das so genau mit der Eigenart der Reden Jesu und liegt so weit ab von der äußerlichen Art der gesamten Apokalyptik jener Zeit, daß mir darin ein Beweis für die Authentie der hier zu Grunde liegenden Rede zu liegen scheint. Dieselbe beruht auf derselben freien, geistigen Verwendung der alttestamentlichen Prophetie, wie wir sie sonst bei Jesus gewohnt sind. Wir sahen, daß schon seine Deutung des Elias bei Malcachi beweist, wie Jesus nicht den Buchstaben, sondern nur die Idee einer prophetischen Stelle ins Auge faßte. Wir sahen ferner, daß er nur bei einer solchen innerlichen Auffassung der Weissagung sich überhaupt für den geweissagten Messias halten konnte. So ist ihm auch der Verwüstungsgreuel bei Daniel nur eine Weissagung gewesen, daß eine gewaltige Macht des Bösen am Ende dieses Aeons einen scheinbaren Triumph feiern werde, daß die Bedrängnis durch Antiochus sich in umfassenderer Weise wiederholen müsse. Aber er hat das nicht einfach aus dem Buchstaben des Alten Testaments übernommen und äußerlich gelernt, sondern er fand den ihm sonst fest stehenden Grundsatz von der notwendigen Ausbildung des Bösen bis zu seinem Gipfel in jener Stelle bestätigt und hat den Ausdruck des *βδέλυγμα ἐρημώσεως* in ähnlicher Weise als zusammenfassende Bezeichnung dafür gebraucht, wie er das Psalmwort vom Sitzen zur Rechten Gottes als Emblem für seine überweltliche Herrlichkeit gebrauchte. Ob sich diese Macht des Bösen in einem Herrscher nach Art des Antiochus zusammenfassen, ob der Verwüstungsgreuel die Form eines Götzenaltars oder Götzenbildes haben, ob das Aufhören des *רצח* sich buchstäblich wiederholen werde, davon steht weder etwas hier, noch ist nach allen Analogieen überhaupt vorauszusetzen, daß Jesus sich solche Fragen vorgelegt hat. Wie bei seinen Gleichnisreden ihm alles auf die einheitliche Pointe ankommt, der gegenüber alles andere nur ausmalende Staffage ist, so hat er auch bei prophetischen Weissagungen nur einen Punkt ins Auge gefaßt, ohne sich weiter um die Form der Detailausführung zu kümmern. Der Gedanke des Abschnittes ist also einfach der: „Es wird zu einer so furchtbaren Feindschaft gegen das Gottesreich und die fromme Gemeinde kommen, wie Daniel vorausgesagt hat“. Und für diesen Fall giebt er seinen Jüngern Warnung und Trost. Die Warnung geht dahin, daß sie nicht etwa durch irdische Rück-

sichten, durch das Hangen an irdischen Gütern, in die Macht des Bösen sich verstricken lassen sollen. Vielmehr gilt es rücksichtslose Verleugnung aller Lebensgüter, um das ewige Heil zu gewinnen. Die Rückkehr vom Dache ins Haus, um seine Habe zu retten, kommt also nicht in Betracht als Mittel zur Wahrung des irdischen Lebens, sondern, wie bei Lots Weib, als Zeichen eines Haftens an den irdischen Gütern, welches für das Heil verhängnisvoll werden muß. Die Worte sind ebenso individualisierend und gleichnishaft gemeint, wie in anderm Zusammenhange die Mahnungen zum Ausreißen des Auges und zum Abhauen der Hand. Die Flucht ist nur als Mittel gedacht, sich der Beteiligung an dem widergöttlichen Greuel um jeden Preis zu entziehen. Aber die Feindschaft wird so groß sein und die Verfolgung so gewaltig, daß selbst die Frommen in Versuchung kommen, zu erliegen. Dem entspricht nun der Trost, daß Gott die Tage der Bedrängnis von vornherein so kurz bemessen hat, daß die Auserwählten nicht zum Äußersten gebracht werden, sondern, ehe es dahin kommt, Gott selbst durch unmittelbares Eingreifen sie aus der Bedrängnis erretten wird. Es will beachtet sein, daß Mt. 29—30 die unmittelbare Fortsetzung des Wortes von der Verkürzung der Tage ist. Letztere tritt eben dadurch ein, daß Gott der irdischen Welt überhaupt ein Ende macht — das Zusammenbrechen des Firmaments — und durch die Erscheinung Christi der himmlische Aeon anbricht. Mag sein, daß erst Matthäus das *εὐθὺς* hinzugesetzt hat; der Sinn der Stelle ist aber auch ohne dasselbe ganz der gleiche: das tröstliche Eingreifen Gottes zu Gunsten seiner Auserwählten. Ferner will beachtet sein, daß auch in der Schilderung der Parusie nicht von der Bestrafung der Bösen die Rede ist, sondern nur von der Heimführung der Auserwählten. Der ganze Abschnitt ist eben nur im Interesse dieser Auserwählten gesprochen und soll ihnen und ihnen allein Mahnung und Trost gewähren. Nicht ein Zukunftsbild soll gegeben werden, sondern eine Paränese. Hierher wird auch dem Sinne nach Lc. 28 gehören: *ἀρχομένων δὲ τούτων γίνεσθαι, ἀνακίψατε καὶ ἐπάρατε τὰς κεφαλὰς ὑμῶν, διότι ἐγγίξει ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν.* Die schreckliche Drangsalszeit soll die Jünger nicht entmutigen, sondern sie sollen sich an der Gewißheit stärken, daß, je größer die Not ist, desto näher die Hilfe. Der Jünger Jesu soll verstehen, über das Dunkel des Augenblicks sich zu erheben, und selbst in der größten Not, wo die Wasser bis an die Seele gehen, mit dem Auge des Glaubens nur ein Anzeichen

der bevorstehenden göttlichen Hilfe zu erblicken. So ist klar geworden, was wir im voraus aussprachen, daß dieser Abschnitt, der in der That von Ereignissen redet, die der Parusie unmittelbar vorausgehen werden, doch nicht unter dem Gesichtspunkt einer Beschreibung der Vorzeichen der Parusie steht. Nicht die Frage interessiert Jesum hier: „was muß geschehen, damit die Parusie kommen kann?“, sondern nur die Frage, wie seine Jünger in der Zeit der furchtbarsten Not den nötigen Mut und die erforderliche Treue bewahren können, nämlich eben durch den Glauben, daß aus der höchsten Not Gottes Eingreifen sie erretten werde. So haben wir in diesem Abschnitt einen durchaus einheitlichen, der ganzen Art Jesu völlig homogenen Gedanken, keine Prädiktion äußerer Ereignisse, keine Ratschläge für äußere Sicherung, sondern rein ethisch gemeinte Erörterungen für die Zeit der höchsten Versuchung. Diese Einheitlichkeit des Gedankens und seine Übereinstimmung mit der gesamten Verkündigung Jesu ist nun freilich noch kein Beweis, daß die hier aufbewahrten Worte Jesu ursprünglich hintereinander gesprochen sind; im Gegenteil entscheidet der Umstand dagegen, daß Lc. 17.³¹ die Verse Mc. 15—16 in ganz anderm Zusammenhange stehen. Es begreift sich aber aus dem Gesagten auch leicht, daß der Ausdruck *βδελύγμα ἐρημώσεως* von den ersten Christen statt auf eine innere Verwüstung religiöser Art auf eine äußere politischer Art bezogen werden konnte, daß man die Mahnung zur Flucht in einem ähnlichen Mißverständnis als rein äußeren Ratschlag betrachtete, wie die Jünger in Gethsemane die Mahnung, ein Schwert zu kaufen, buchstäblich auffaßten. So bezog man das Ganze auf die Zerstörung Jerusalems, von der Jesus ja bei andern Gelegenheiten geredet hatte, und bei Lucas ist die ursprünglich ethische Abzweckung des Abschnitts so vollständig verloren gegangen, daß, wenn man nur sein Evangelium hätte, es gar nicht mehr möglich wäre, sie zu erkennen. Ich halte es für sehr möglich, daß das über die Schwangeren und Säugenden, ebenso das über die Flucht im Winter und am Sabbat Gesagte ursprünglich einem andern Zusammenhange angehört hat, der wirklich von der jüdischen Katastrophe handelte. Wenigstens giebt es zu denken, daß bei Lc. 23.²⁹ ein Satz, der an die ersteren Worte sehr entschieden anklingt, unzweifelhaft sich auf die Zerstörung Jerusalems bezieht. Dann ist ferner möglich, daß auch die Worte *οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ* erst der Bearbeitung der Evangelisten, beziehentlich der Tradition,

auf welcher sie fufsen, angehören; sieht man nämlich von diesen Worten ab, so enthält der Abschnitt nirgends eine Beziehung auf geographische Verhältnisse, und das *πᾶσα σὰρξ* weist außerdem auf einen allgemeinen Gesichtskreis hin, ja auch der allgemeine Ausdruck des Marcus, daß das *βόλευμα* stehen werde, *ὅπου οἱ δεῖ*, möchte ursprünglicher sein als der des Matthäus, der offenbar den Tempel im Auge hat. Sind diese Vermutungen richtig, so würde erst recht erhellen, wie wenig in der ursprünglichen Rede Jesu irgendwie eine Prädiktion äußerer Ereignisse gegeben war, sondern nur eine an alttestamentliche Worte angelehnte Schilderung des äußersten Verderbens der Endzeit und der vollendeten Feindschaft gegen die Jünger Jesu. Auf eine Frage *κίριε, ποῦ;* würde Jesus wahrscheinlich hier ebenso abweisend und verallgemeinernd geantwortet haben wie Lc. 17. 37.

Daß der Absatz Mt. 23—25, Mc. 21—23 nicht eine Zeitbestimmung für die Parusie enthält, liegt am Tage, ebenso die rein religiöse Abzweckung desselben, welche noch zum Überflus durch die Schlußworte *ὑμεῖς δὲ βλέπετε* gewährleistet wird. Die Verse bilden ein Pendant zu dem vorangehenden Abschnitt. Dort ist das Verderben geschildert als von einer widergöttlichen Weltmacht ausgehend, die der Gemeinde in offener Feindschaft gegenübersteht; hier handelt es sich um eine Versuchung aus Kreisen, welche auf dem Boden göttlicher Offenbarung zu stehen vorgeben. *ψευδοχριστοὶ* sind ebensolche Menschen wie die, welche Mt. 24. 5 *ἐπὶ τῷ ὀνόματι μου* kommen *λέγοντες: ἐγὼ εἰμι ὁ Χριστός*. Aber auch hier ist es falsch, die Worte buchstäblich zu fassen, als ob die Betreffenden sich für Jesus persönlich ausgeben wollten. Der ihm zukommende Name, der Christusname, wird von ihnen usurpiert, d. h. sie geben sich als Inhaber und Vermittler des Heils aus, das doch in Wahrheit an die Person Jesu gebunden ist; sie bringen also ein anderes Heil, das eben darum kein wahres Heil ist, und wer ihnen folgt, sagt sich damit von Christo los. Sie bilden die höchste Stufe der Pseudopropheten. Der Unterschied ist, daß die letzteren zwar ihre Lehre als göttliche Wahrheit ausgeben, aber nicht gradezu ihre Person als Inhaber des Heils hinstellen. Und diese falschen Propheten wissen sich durch Wunder und Zeichen zu legitimieren, und grade das macht sie so gefährlich, daß selbst die Auserwählten sich dadurch stützig machen lassen. Wir haben also schon in diesen Aussprüchen Jesu die Grundlage für die beiden Seiten des antichristischen

Wesens, welche in der Apokalypse als das Tier aus dem Abgrund und der Pseudoprophet neben einander gestellt und im zweiten Thessalonicherbriefe in die eine Gestalt des Sündensmenschen zusammengezogen werden, der zugleich die Züge des Antiochus und des Bileam an sich trägt. Ich wüßte aber nicht, warum diese Gesichtspunkte erst in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts und nicht schon bei Jesu selbst möglich sein sollten.

Was Jesus von der Zeit vor der Parusie sagt, hat, wie wir gesehen haben, nie den Zweck historischer Aufklärung über die Zukunft, sondern stets die Absicht sittlicher Unterweisung, ist Warnung und Mahnung zu rechter Treue. Noch viel klarer ist dieser Gesichtspunkt bei den Mahnungen zur steten Bereitschaft und Wachsamkeit. In dem Umstande, daß man die Zeit der Parusie nicht wissen kann, liegt gegeben, daß man gleicher Weise mit dem Gedanken, sie sei nahe, und dem entgegengesetzten, sie sei nicht nahe, zu rechnen hat. Die retardierenden Aussagen Jesu erfordern ebensowenig die Erklärung, daß sie erst aus der Erfahrung von dem Ausbleiben der Parusie hervorgegangen sind, wie die Voraussetzung, daß Jesus mit einer längeren Epoche bis zur Wiederkehr mit Gewißheit gerechnet habe. Gerade die Unmöglichkeit, die Zeit zu bestimmen, hat zur Konsequenz, daß man beide Möglichkeiten jederzeit ins Auge faßt. So haben denn alle Worte Jesu über die Wachsamkeit der Jünger nicht die Sicherheit zur Voraussetzung, daß er bald komme, sondern im Gegenteil werden sie stets damit begründet, sie könnten nicht wissen, ob er nicht bald komme. Höchst bezeichnend ist nach dieser Seite das Gleichnis von den klugen und thörichten Jungfrauen: auch die klugen schlafen, so daß sie von der Wiederkunft überrascht werden; der Unterschied ist nur, daß die einen darauf gerüstet sind, die anderen nicht.

6. Indefs eine Limitation scheint der Satz, daß der Herr unerwartet kommen werde, doch zu bedürfen. Nämlich wenigstens den terminus ad quem scheint Jesus als sicher angesehen zu haben, nämlich daß sein Kommen noch innerhalb eines Menschenalters eintreten werde. Zwar grade das Wort, welches diese Voraussetzung am klarsten auszusprechen scheint, Mc. 13. 30 Par., fällt für uns fort, denn es bezieht sich nach dem Resultat unsrer Untersuchung S. 36 ff. gar nicht auf die Parusie, sondern auf die jüdische Katastrophe, insonders die Zerstörung des Tempels, und ist nur von den Evangelisten irrthümlich auf jene bezogen.

Auch das Wort Mt. 10. 23 scheidet für uns aus, da es keine direkte Zeitangabe enthält. Aber dreierlei scheint doch als unbedingt beweisend übrig zu bleiben. Erstens einzelne Stellen, welche voraussetzen, daß damals lebende Menschen das Kommen des Menschensohnes zu sehen bekommen werden, so Mt. 26. 64: *ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε καθήμενον*, und Mt. 16. 28: *εἰσὶν τινες τῶν ὧδε ἐστῶτων, οἵτινες οὐ μὴ γέσσωται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον*. Zweitens der Umstand, daß alles von der Parusie und den ihr vorausgehenden Ereignissen Gesagte stets in der zweiten Person Pluralis sich bewegt, so daß also die Voraussetzung ist, die Angeredeten würden es erleben, und auch nicht an einer einzigen Stelle mit der Möglichkeit gerechnet wird, daß sie alle vorher sterben würden. Drittens die allgemeine Erwartung des apostolischen Zeitalters von der Nähe der Parusie, welche doch auf dahin gehende Worte Jesu zurückgehen zu müssen scheint. Es ist daher durchaus begreiflich, daß man es für völlig sicher ansieht, Jesus habe seine Parusie bestimmt binnen kurz bemessener Frist vorausgesagt, und jeden Versuch, das zu leugnen, sich nur aus dogmatischer Voreingenommenheit, aus dem Widerstreben, Jesu einen offenbaren Irrtum zuzuschreiben, erklären kann. Dennoch scheint mir die Sache gar nicht so einfach zu liegen. Wenn Jesus wirklich mit Bestimmtheit einen terminus ad quem seines Kommens vorausgesagt hat, so stehe ich vor einem mir völlig unlösbaren psychologischen Rätsel. Grade wenn anderweitig mindestens ebenso feststeht, daß er seine Unwissenheit über den Termin der Parusie bekannt hat, — und es ist doch wohl allgemein zugestanden, daß diess Wort das Echteste von allem Echten ist, weil sicher die Gemeinde ihrem Herrn solche Unwissenheit nimmermehr angedichtet hätte, — wie konnte er wissen oder zu wissen meinen, die Frist werde sich gewiß nicht auf mehr als eine Generation erstrecken? Ist die Zeit des Weltendes lediglich von dem verborgenen Rat Gottes abhängig, wer konnte dann sagen, daß dieser Gottesrat nicht noch zwei oder mehr Menschenalter verstreichen lassen wollte? Die Festsetzung eines Menschenalters als Termin würde eine große Inkonsequenz gewesen sein. Diese aber wäre bei Jesu um so unbegreiflicher, da sie mit einem der markantesten Züge seines Wesens in schneidendem Widerspruch stehen würde, nämlich dem, was ich gelegentlich als die keusche Zurückhaltung Jesu bezeichnet habe. Wir finden nämlich durchgehend, daß Jesus mit seinen Gedanken sich auf

das unbedingt Sichere beschränkt. Er denkt einen Gedanken nur, wenn die Verhältnisse oder Umstände direkt auf ihn führen, die gegebenen Voraussetzungen ihn unbedingt nötig machen, so daß er ihm wie eine reife Frucht in den Schoß fällt. Daher finden wir bei ihm nie ein sich Ergehen in Möglichkeiten oder Eventualitäten, nie ein sich Bewegen oder Abmühen mit Problemen. Darum bleibt ihm alles Schwanken und alle Täuschung erspart. Diese seine Eigenart ist ein sehr wesentlicher Zug in dem Bilde seiner sittlichen Vollkommenheit, denn sie beruht auf der unbedingtsten Selbstzucht. Was er auf dem Gebiet des äußeren Lebens verlangt, daß man nicht sorgen soll, das hat er auch auf dem des innern Lebens getübt: auch da hat er von der Hand in den Mund gelebt, nur gedacht, was unbedingt gedacht werden mußte, aber niemals einen Schritt ins Gebiet des nicht in sich Gewissen gethan. Wie er nur gethan hat, was sein Beruf unmittelbar von ihm forderte, aber sich jedes Eingehens auf andere Gebiete des Lebens enthielt, so hat er auch nur gedacht, was sein Beruf forderte. Grade um dieser Selbstbeschränkung und Selbstzucht willen konnte er irrtumslos sein. Diese Selbstbeschränkung mußte ihn aber am allermeisten vor willkürlichen und möglicherweise irrigen Festsetzungen und Annahmen auf einem Punkt bewahren, wo er sich klar bewußt war, daß es sich um etwas absolut Unwißbares und Verborgenes handle. Für die etwaige Fixierung des terminus ad quem der Parusie fehlt es mir daher an jedem Verständnis. Diese Schwierigkeit pflegt man damit zu lösen, daß man annimmt, Jesus habe seine Parusie mit der Zerstörung Jerusalems kombiniert, und da er die Zeit dieser wirklich gewußt habe, so habe er gemeint, damit auch die Zeit jener wenigstens ungefähr bestimmen zu können. Dieser Ausweg fällt für mich fort, da ich bewiesen zu haben glaube, daß für jene Kombination gar kein Anhalt ist, sie lediglich auf einem Mißverständnis der betreffenden Worte Jesu beruht. Das Rätsel bleibt also ungelöst.

Unter diesen Umständen wird angezeigt sein, doch noch einmal zu untersuchen, ob denn wirklich die Voraussetzung gewiß ist, daß Jesus den Termin des Endes in der gewöhnlich angenommenen Weise limitiert hat, umsomehr, da wir die dafür angeführte Hauptstelle Mc. 13. 30 nach S. 36 ff. schlechterdings nicht dafür verwenden dürfen. Und in der That bieten, wenn man einmal aufmerksam geworden ist, sämtliche Stellen, welche auf den

ersten Blick die relative Nähe der Parusie vorauszusetzen scheinen, Anhaltspunkte dar, daß sie so nicht gemeint sind. Was zunächst den Umstand betrifft, daß Jesus nie ausdrücklich einen längeren Zeitraum in Betracht zieht, wohl aber stets so redet, als ob die Anwesenden das, wovon er spricht, erleben würden, so will doch beachtet sein, daß er nach Mt. 16. 28 nicht voraussetzt, daß alle, die damals lebten, das Kommen des Menschensohnes erleben werden, sondern das *εἶδόν τινες* im Gegenteil den Eindruck macht, daß es sich um Ausnahmen handelt. Wenn er also anderweitig mit einem allgemeinen *ὑμεῖς* redet — ihr werdet Krieg und Kriegsgewalt erleben, ihr werdet den Götzengreuel sehen —, so darf jedenfalls die zweite Person nicht geprefst werden. Es würde also als möglich erscheinen, daß Jesus mit der zweiten Person überhaupt seine Jünger meint, ohne grade auf die einzelnen eben vorhandenen Personen zu reflektieren. Dasselbe wird durch einen anderen Umstand nahe gelegt. Wir haben ja gar nicht vorauszusetzen, daß bei allen Reden Jesu alle Jünger zugegen gewesen sind; bei der Frage nach dem Wann der Zerstörung des Tempels z. B. sind ja nach Mc. 13. 3 nur die ihm nächststehenden Jünger beteiligt. Dann aber ist wiederum einleuchtend, daß die angeredeten Personen nicht als die eben Anwesenden gemeint sind, sondern sie nur als Vertreter der Jüngerschaft in Betracht kommen. Schon hieraus ergibt sich, daß aus dem *ὑμεῖς* nicht gefolgert werden darf, Jesus habe mit Bestimmtheit damit gerechnet, daß die Anwesenden das von ihm Gesagte persönlich erleben; er kann auch ganz im allgemeinen an die Gläubigen gedacht haben. Dazu kommt aber noch eine Überlegung. Geht man davon aus, daß Jesus sich bewußt war, die Zeit des Endes nicht zu kennen, daß er infolge dessen auch diese Frage überhaupt nicht zum Gegenstand seiner Überlegung gemacht, sondern sie völlig bei Seite gelassen hat, so erklärt sich, daß er grade so gesprochen hat, wie es berichtet wird. Er giebt Verhaltensmaßregeln, Warnungen, Mahnungen für Umstände, die einmal eintreten werden, sei es früher, sei es später. Hätte er nun gesagt, diejenigen, welche das erleben werden, sollen so oder so sich verhalten, so würde er damit zu einer gewissen Sicherheit und einem Leichtsinne verführt haben: — das hat noch gewiß lange Zeit. Eben wenn er nichts über das Wann wußte, mußte er behufs der sittlichen Erziehung der Jünger immer von der Voraussetzung ausgehen, daß auch sie dieser Mahnungen etwa

bedürfen würden. Also grade unter Zugrundelegung seiner Unbekanntschaft mit den Zeitverhältnissen begreift sich die Form seiner Worte; weil die Zeitfrage gar kein Moment in seinem Denken ist, er nur an die Sache und ihre ethische Würdigung denkt, fällt es ihm nie ein zu fragen, ob die Anwesenden das noch erleben werden. Weil sie gegenwärtig sind, richtet sich die Rede formell an sie. Nicht als ob Jesus bewußt unter dem ὑμεῖς seine künftige Gemeinde gedacht hätte: weil für ihn die Zeitfrage gar nicht existiert, redet er ohne jede Reflexion darauf, so daß die Anrede ὑμεῖς so wenig geeignet ist daraus Konsequenzen zu ziehen, wie aus dem Ausdruck „das Gesetz Moses“ zu schliessen ist, daß Jesus jemals die Frage, ob Moses Autor der nach ihm genannten Bücher sei, zum Gegenstand seiner Überlegung gemacht hat. Ich bin fest überzeugt, daß wenn die Jünger ihn gefragt hätten, ob sie das bestimmt erleben würden, was Jesus erörtert, er ihnen in dem Sinne geantwortet hätte: richtet euch darauf ein es zu erleben, im übrigen hat das Gott seiner Weisheit vorbehalten, wie Lc. 13. 23 ff. das verbürgt. Es begreift sich aber, daß, so gut wie unsere Exegese aus den Worten Jesu geschlossen hat, er habe bestimmt mit einem demnächstigen Eintritt der Parusie gerechnet, auch die ersten Christen seine Worte so auffaßten und ihre dahin gehende Erwartung dadurch Nahrung empfing.

Anders steht es nun freilich mit den beiden bisher zurückgestellten Worten Mt. 16. 28. 26. 64. Hier redet Jesus unzweideutig von dem baldigen Eintreten seines Kommens. Aber zunächst ist zu beachten, daß es nicht angeht, diese beiden Stellen als die festen Punkte zu behandeln, wonach alle anderen Aussagen Jesu zu beurteilen sind. In Bezug auf die zweite könnte man erinnern, daß doch keiner der Jünger bei dem Verhör vor Kajaphas gewesen ist, also die Genauigkeit des Wortlauts weniger verbürgt ist als anderswo, ferner daß bei Lucas gerade die hier in Betracht kommenden Worte (ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε) ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ fehlen, wir also daraus auf ihre spätere Einschaltung wenigstens als auf eine Möglichkeit schliessen könnten. Und in Bezug auf die erstere Stelle könnte man sich darauf berufen, daß bei Mc. und Lc. der Ausdruck ἕως ἃν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ gleichfalls fehlt und durch den allgemeinen ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ — Mc. mit dem Zusatz ἐν δυνάμει — ersetzt ist. Wenigstens wer sich noch zu der älteren Ansicht bekennt, daß das erste Evangelium vor der

Zerstörung Jerusalems verfaßt ist, — und ich thue das —, muß mit der Möglichkeit rechnen, daß der Verfasser den ursprünglichen Ausdruck, den wir bei Me. haben, für gleichbedeutend mit der Parusie gehalten hat und daher die dafür gewöhnliche Formel eingesetzt hat. Nun halte ich diese kritischen Bedenken allerdings nicht für durchschlagend, aber sie zeigen doch, daß man nicht so ohne weiteres diese beiden Stellen als das sicher Echte zum Regulator für die ganze Stellung Jesu zur Frage nach der Zeit des Endes machen darf, daß es nicht ohne Bedenken ist, daraufhin Jesu einen bestimmten terminus ad quem für das Ende zuzuschreiben, wogegen doch sehr bedeutende Gründe sprechen. Es ist also durchaus nicht bloße Voreingenommenheit, wenn der Versuch gemacht ist, beide Stellen gar nicht auf das Ende des jetzigen Aeons zu beziehen. Und ein dahin gehender Versuch hat sich nicht geringen Beifalls zu erfreuen gehabt. Der Ausdruck des Kommens des Menschensohnes, sagt man, sei viel allgemeiner zu fassen, er bezeichne nicht ein einmaliges Ereignis, sondern einen Prozeß. Niemand hat das in ansprechenderer Form geltend gemacht als Beyschlag (N. T. Theol. I. 194 ff.). Vielleicht, sagt er, habe die Idee der Wiederkunft als einer von seinem Tode anhebenden, dann von Sieg zu Sieg fortschreitenden Triumph-Rückkehr Jesu nicht von Anfang an in voller Klarheit vor der Seele gestanden. Zuerst möge sie als ein jenseitiger, zeitloser Punkt, als eine Thatsache unferner Zukunft vor seinem Prophetenauge gestanden haben; allmählich habe sie eine gewisse Entwicklung gewonnen: der unbestimmte Punkt habe sich zur Linie ausgedehnt, in der sich ein Anfangs-, ein Endpunkt und etwas in der Mitte Liegendes unterscheiden lasse, das siegreiche Hervorgehen seines Lebens aus dem Tode und das hieraus folgende Inslebentreten seiner Gemeinde, sein Triumph über das zusammenbrechende Judentum und das sich Jesu erschließende Heidentum, endlich die Überwindung aller Mächte des Übels und des Todes. Alle diese Momente seien unter dem Namen der Parusie befaßt. Von dieser Auffassung aus schwinden allerdings die Schwierigkeiten der beiden uns beschäftigenden Stellen: sie beziehen sich nicht auf das Ende des jetzigen Aeons, sondern auf ein vorläufiges Kommen des Herrn. Manches spricht für diese Erklärung. Es ist richtig, daß der Begriff des *ἐρχομαι* nicht immer auf die Erscheinung Christi am Ende der Tage sich zu beziehen braucht. Wo er von der ersten Erscheinung Christi steht, z. B. Mt. 5. 17.

9. 13. 10. 34 f. 11. 19, hat er einen komplexen Charakter und bezeichnet nicht den einzelnen Akt des Eintretens Christi in die Welt oder seines öffentlichen Auftretens, sondern seine gesamte Mission: also könnte er auch, wo von dem Kommen des Verherrlichten die Rede ist, in ähnlicher komplexer Weise gemeint sein. Ferner ist in der Gleichnisrede von der Treue der auf ihren Herrn wartenden Knechte, Lc. 12. 36 ff., Mt. 24. 43 ff. u. ä., das „Kommen“ des Herrn nicht ohne Weiteres auf die Parusie im gewöhnlichen Sinne zu deuten, vielmehr gehört es nur der Gleichnissprache an: im Bilde hat der Hausherr sich entfernt und die Knechte werden bei seiner Rückkehr belohnt oder bestraft. Die Ausdeutung auf die Parusie allegorisiert; der Grundgedanke ist nur, daß die Treue oder Untrene ihren Lohn findet, ohne daß man dabei direkt an die Parusie zu denken braucht. So könnte auch anderswo Jesus von seinem „Kommen“ geredet haben, ohne damit das Kommen am Ende zu meinen. Endlich ist zu beachten, daß sein Wort, er wolle überall sein, wo zwei oder drei auf seinen Namen sich versammeln, Mt. 18. 20, den Gedanken eines fortwährenden Kommens involviert. Denn wenn er, der Erhöhte, zugleich unter und bei den Seinen weilen will, so läßt sich das ebensowohl als ein beständiges Sein bei ihnen (Mt. 28. 20), wie als beständiges Kommen zu ihnen fassen. Somit würde die Auffassung seines Kommens als eines Prozesses durchaus im Rahmen der Gesamtanschauung Jesu liegen. Dennoch scheint mir diese Anschauung noch einer Modifikation und näheren Bestimmung zu bedürfen, um dem exegetischen Thatbestand zu entsprechen. Zunächst dürfen für die Vorstellung von einem allmählichen Prozeß nicht alle von Beyschlag dafür angezogenen Stellen verwandt werden. Nicht das Wort Lc. 17. 22 von den pluralischen Tagen des Menschensohnes, denn wir sahen S. 130, daß damit die Tage nach der Parusie, nicht sie vorbereitende Tage der diesseitigen Geschichte gemeint sind. Nicht das Wort Mt. 10. 23 von dem *τελευτῆν* der Städte Israels vor dem Kommen des Menschensohnes, denn wir sahen S. 121, daß es sich nicht auf die Zerstörung Jerusalems als ein vorläufiges Kommen, sondern auf das endgiltige bei der Parusie bezogen hat. Auch nicht direkt das Wort Lc. 17. 37 von dem Aas, bei dem die Geier sich sammeln, denn einmal fehlt darin der Begriff des *ἐφξασθαι*, andererseits ist darin — wenigstens zunächst — nicht von einem oftmaligen Gericht die Rede, vielmehr nur von einem nicht an einen Ort oder Fall gebundenen, sondern universalen,

alle Schuld strafenden Gericht. Endlich auch nicht das Wort Mt. 24. 29 von der Verfinsterung von Sonne und Mond und dem Fallen der Sterne. Wenn Beyschlag eine Erfüllung dieses Spruches darin findet, daß alle geistigen Himmelslichter vor dem Zeichen des Kreuzes erblafst sind, daß Gedanken, welche fest zu stehen schienen wie die Sterne, und Ordnungen, welche Jahrhunderte hindurch wie Weltgesetze die Geschichtswelt getragen hatten, ihre Geltung verloren haben (a. O. 198), so glaube ich, daß der Gedanke an eine solche geistige Welterneuerung den Worten wie der Meinung Jesu ganz fernegelegen hat und eine modernisierende Eintragung ist. Es bleiben also von allen von ihm für seine Auffassung verwendeten Stellen nur zwei übrig, nämlich die beiden jetzt in Rede stehenden Mt. 16. 28. 26. 64. Aber auch diejenigen Thatsachen der Geschichte, welche er als hervorragende Momente in dem Kommen Jesu bezeichnet, scheinen mir zum Teil mit Unrecht herangezogen zu sein. Vorab die Osterthatsache. Denn die Auferstehung Christi läßt sich wohl als ein Kommen zum Himmel, aber nimmermehr als ein Kommen vom Himmel bezeichnen. Aber auch die Zerstörung Jerusalems darf nicht hierher gezogen werden, denn wir haben gesehen, daß Jesus an keiner Stelle sie unter den Gesichtspunkt seines „Kommens“ gestellt hat, und wir werden demnächst sehen, warum nicht. So bleibt nach dieser Seite von den Momenten, die Beyschlag anführt, nur die Pfingsthatsache übrig: ob und wiefern sie Jesus als sein „Kommen“ wirklich gedacht hat, wird auch demnächst erhellen.

Aber bei allen Einschränkungen, die wir machen müssen, bleibt doch an dem Gesichtspunkt, daß Jesus mit seinem Kommen nicht nur das Kommen am Ende der Tage gemeint habe, etwas Wahres, und zwar eben um der beiden Stellen willen Mt. 16. 28. 26. 64. Legen wir zunächst einmal für die Betrachtung der ersteren Stelle den Text des Me. 9. 1 zu Grunde. Ist es nötig, den Ausdruck βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐγγύθεν ἐν δυνάμει auf das Weltende zu beziehen? Wir haben im vorigen Abschnitt gesehen, daß Jesus das Gottesreich unauflöslich an seine Person gekettet weiß: wo er ist, ist das Gottesreich, wo dieses, da er. Wenn er nun aus diesem Grunde schon während seines irdischen Lebens das Gottesreich als vorhanden ansehen konnte, weil in seiner Person die überweltlichen Güter, welche diess Reich konstituieren, gegeben und zum Genuß dargeboten waren: wie sollte er denn nicht auch die Zeit nach seiner Erhöhung als ein noch mächtigeres Kommen

des Gottesreiches haben bezeichnen können? An einen Winterschlaf seines Reiches nach seinem Scheiden hat er doch sicher nicht gedacht: Beweis dessen alle Stellen, welche von der Aufgabe der Seinen handeln, seine Botschaft weiterzutragen. Haben wir weiter gesehen, daß er sich nach seinem Scheiden als den König des Gottesreiches ansieht, so folgt doch schon hieraus, daß er auch eine königliche Thätigkeit zu üben hat, daß mit seiner Erhöhung er eine neue Epoche des Gottesreiches anbrechen sieht. Gegenüber der damaligen embryonalen Gestalt des Gottesreiches konnte er diese Erstarkung desselben als ein *ἐρχεσθαι ἐν δυνάμει* darstellen. Dann ist der Sinn der Worte Mc. 9. 1 einfach der, daß die machtvolle Wirksamkeit seines Reiches nicht auf sich warten lassen, sondern von der damaligen Generation erlebt werden solle. Der Ausdruck *τινὲς τῶν ὁδῶ ἐπιτηζόντων* will dann nicht eine Wahrsagung sein, daß zwar manche oder viele vorher sterben würden, aber doch noch etliche übrig bleiben würden, um jenes Kommen zu erleben, sondern im Gegenteil ist es der Ausdruck der sieghaften Glaubenszuversicht, daß so schnell das Gottesreich zur Kraft gelangen werde, daß die Umstehenden nicht dahingestorben sein würden, bevor das geschehen sei. Die Erfüllung ist zwar nicht in der Thatsache des Pfingstfestes zu suchen, denn dann wären wir wieder auf dem Jesu fremden Gebiet äußerer Wahrsagerei, und außerdem würde der Ausdruck *εἶσιν τινες* dazu nicht passen, der einen viel längeren Zeitraum voraussetzt, sondern sie liegt im allgemeinen in dem schnell, schon binnen eines Menschenalters eingetretenen Wachstum der christlichen Gemeinde im ganzen. So gefaßt stimmt die Stelle nach allen Seiten mit der sonstigen Art des Denkens Jesu überein, bei jeder anderen Deutung aber bildet sie ein ganz heterogenes Element. Zunächst bei der Beziehung auf das Ende dieses Aeons, wobei in Frage bleibt, wie Jesus zu der Überzeugung gekommen sei, daß etliche es noch erleben würden. Ich könnte begreifen, daß er seine Parusie unmittelbar an seinen Tod gereiht hätte; aber wenn er unstreitig mit allerlei Ereignissen, die zuvor geschehen sollen, gerechnet hat, so begreife ich nicht, wie er darauf kommen konnte, eine Zeitgrenze so bestimmt zu fixieren, daß er sicher war, etliche, aber nur etliche, würden die Parusie erleben. Aber auch die beliebte Deutung auf die Zerstörung Jerusalems hat, von den allgemeinen schon erörterten Gegengründen abgesehen, die Schwierigkeit, daß bei aller Bedeutung derselben für Israel und

indirekt für die Kirche Christi doch nicht ohne Übertreibung gesagt werden kann, diese Katastrophe sei ein mächtiges Kommen des Gottesreiches gewesen. Man hat sich aber so an die Eintragung dieser falschen Gesichtspunkte gewöhnt, daß die Schwierigkeiten, die dabei entstehen, ganz übersehen werden.

So also würde die Stelle nach Mc. zu verstehen sein. Ich wage nun nicht zu entscheiden, ob der von ihm gegebene oder der bei Mt. vorliegende Wortlaut der genuinere ist, aber wohl behaupte ich, daß der letztere sehr wohl genuin sein kann und denselben Sinn ergibt wie der des Mc. Denn wenn der Satz feststeht, daß wo das Gottesreich ist, da auch Jesus ist, daß es in seiner Person beschlossen ist, so ist damit auch festgestellt, daß Jesus statt vom Kommen des Gottesreiches auch von seinem Kommen *ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ* reden konnte. Und das wird exegetisch durch die zweite Stelle, Mt. 26. 64, bewiesen. Hier haben sowohl Mt. wie Mc. den Ausdruck *ὄψεσθε ἐρχόμενον τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ*. Die Beziehung der Worte auf die Zerstörung Jerusalems ist auch hier ausgeschlossen: ich will durchaus nicht die zweite Person Pluralis pressen und fragen, wie viele von den älteren Leuten, welche das Synedrium bildeten, denn die jüdische Katastrophe erleben konnten; ich bin ganz bereit jene zweite Person ganz allgemein zu fassen, so daß sie durch ein „man“ wiedergegeben werden könnte; aber das *ἀπ' ἄρου* paßt dazu schlechterdings nicht. Es steht doch nun einmal nicht da: „ihr werdet den Menschensohn zur Rechten Gottes und schließendlich wiederkommen sehen“, sondern, wie schon bewiesen wurde, muß das *ἀπ' ἄρου* gleichmäßig auf beide Satztheile bezogen werden. Damit ist aber sowohl die Erklärung von der Zerstörung Jerusalems wie die vom Weltende unmöglich gemacht. Die Worte kommen nur zu ihrem Recht, wenn man das Kommen Jesu auf die Bethätigung seiner königlichen, himmlischen Stellung in der Begründung des Gottesreiches auf Erden bezieht, welche mit seiner Erhöhung beginnt. Das stimmt durchaus mit dem Begriff des „Kommens des Menschensohnes“, den wir gefunden haben: es ist sein persönliches Werk, daß eine Gemeinde entsteht, die von überweltlichen Gütern lebt, daß sie nicht überwunden werden kann, sondern im Gegenteil einen Siegeslauf antritt.

So haben wir also das Resultat gefunden, daß alles, was Jesus über sein Kommen sagt, die einfache Konsequenz seines messianischen Selbstbewußtseins ist. Weil ihm das Reich Gottes

ein überweltliches ist, der Komplex von Ewigkeitsgütern, eine Gemeinschaft mit Gott, wie er allein sie hatte, ein Teilhaben an dem göttlichen Leben, wie es sein Lebensinhalt war, darum ist ihm die Effektivierung dieses Reiches an seine Person und sein Thun gebunden. Wo er vom Ende spricht, d. h. der vollen und unbedingten Auswirkung dieses Reiches, da ist es ihm seine That: er kommt zu diesem Zweck; aber auch was vor dieser Zeit an himmlischen Gütern in die Menschheit einfließt und in ihr eine Gemeinde des Himmelreiches gründet, ist ihm seine That, und diesen letzteren Gesichtspunkt hat er wenigstens zweimal hervorgehoben. Sein Glaube und der Glaube der Seinen sieht hinter der irdischen Geschichte seiner Gemeinde das unsichtbare, aber darum nicht minder reale Walten seiner Person. So gewiß es keine Redensart ist, sondern die höchste Realität, welche der Glaube kennt, wenn er in den Ereignissen des Lebens hinter und über allen irdischen Vermittlungen das persönliche Walten des persönlichen Gottes sieht, so gewiß ist es dem Glauben keine Redensart, sondern die höchste Realität, wenn er in allem Ewigkeitsgehalt der Menschheitsgeschichte das persönliche Walten des persönlichen Herrn sieht. Es begreift sich ja, daß Jesus zumeist sein endliches Kommen ins Auge faßt, denn die religiöse Hoffnung bezieht sich immer auf das endliche Ziel; aber im Licht dieses endlichen Zieles erscheint auch der Weg dazu als erfüllt von denselben Kräften und Mächten der Ewigkeit, als erfüllt von Christi persönlichem Thun. Die Beziehung seines Kommens auch auf die irdische Geschichte seiner Gemeinde ist die notwendige Konsequenz seines königlichen Bewußtseins; aber diese Konsequenz wird nur selten ausdrücklich ins Auge gefaßt. Sie liegt keimhaft schon in dem Worte von dem Sein Jesu unter den Seinen Mt. 18. 20. 28. 20, ausdrücklicher in Mt. 26. 64. Es ist von größter Bedeutung, sich klar zu machen, daß in allem, was Jesus über sein Kommen sagt, gar keine sonderliche und befremdende Erkenntnis gegeben ist, sondern daß im Gegenteil es sich um eine unausweichliche Konsequenz seines zentralen Selbstbewußtseins handelt, alles Heil sei an seine Person gebunden. Wenn man Stellen wie Mt. 11. 27 nicht fortschaffen kann, ist implicite alles schon gegeben, was die Reden über seine Parusie enthalten. Sie sprechen nur das Bewußtsein aus, daß seine Person der bleibende Mittelpunkt des Gottesreiches ist. Wenn er das Gottesreich als ein schließlich sieghaftes gedacht hat, so mußte er

diesen Sieg an seine Person binden, und wenn er mit der Erhöhung seiner Person gerechnet hat, so mußte er sie nicht als einen Raub auffassen, der ihm persönlich zufalle, sondern als Stellung einer Aufgabe, durch welche dem Gottesreich Gewinn werden sollte. Damit war die Anschauung gegeben, daß mit seiner Erhöhung ein mächtiges Vordringen desselben eintreten müsse (Mt. 9. 1), und daß dieses mächtige Vordringen sein, des Erhöhten, Werk sein werde (Mt. 26. 54). Die Schwierigkeiten, welche die Auslegung bis zur Ratlosigkeit bedrückt haben, kommen schließlichs nur von der Verkennung des überweltlichen Inhalts des Wortes von seinem „Kommen“ her. Sobald man darin den irdisch gearteten Ausdruck für eine überweltliche und übergeschichtliche Thatsache erkennt, wird alles klar.

7. Das richtige Verständnis dieses Begriffs giebt auch den richtigen Gesichtspunkt für das, was Jesus von seiner richtenden Thätigkeit sagt. Es bedarf an diesem Punkt am wenigsten einer ausführlichen Darlegung der jüdischen Anschauungen über das Endgericht. Daß ein solches stattfinden werde, war eine seit der Zeit der Propheten immer weiter ausgebildete Lehre, und auch daß es sich dabei nicht sowohl um einen politischen Akt der äußerlichen Vernichtung äußerlicher Feinde, sondern um ein Urteil über die sittlich-religiöse Qualität des Menschen handeln werde, war mehr und mehr zum allgemeinen Bewußtsein gekommen. Zwar bleibt die Vorstellung einer äußerlichen gewaltsamen Unterwerfung der Heidenvölker oder der Gottlosen bestehen: Ps. Sal. 17. 28 ist von einem *συντρίψαι ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ ὡς σκεύη κεραμέως* die Rede, und Bar. 72. 6 von einem *tradi in gladium*; aber es ist fraglich, ob das mehr als eine bildliche Vorstellung ist. Denn unmittelbar nach jener Stelle Ps. Sal. 17. 27 geschieht das *ὀλοθρεῖν ἔθνη παράνομα ἐν λόγῳ στόματος αὐτοῦ* und 15. 11 (*αἱ ἀνομίαι ἐξερημώσουσιν οἴκους ἀμαρτωλῶν καὶ ἀπολλύνται οἱ ἀμαρτωλοὶ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως κυρίου*) ist offenbar das *ἐρημῶσθαι* der Häuser nur plastisch-individualisierender Ausdruck für *ἀπολλύναι*. Und ebenso steht neben der genannten Baruch-Stelle die andere 40. 1. 2, wo von einem arguere die Rede ist, also das Gericht als Rechtsprozeß gedacht ist. Im 4. Esra fehlt der kriegerische Charakter des Gerichts ganz (Schürer² 2, 450). Im Munde Jesu ist natürlich nur von einem Gerichtsspruch die Rede; die ihn begleitenden Engel haben schlechterdings nicht die Bedeutung eines Kriegsheeres, sondern nur die der zur Ausführung

der Befehle des Herrn bereiten Diener. Es muß nun zwischen den Stellen unterschieden werden, welche vom Gericht im allgemeinen sprechen, und denen, welche eine Thätigkeit Jesu dabei in Aussicht nehmen. Jene gehören den Volksreden, diese ausschließlich den Jüngerreden an, wie alles, was er von seinem Kommen in Herrlichkeit sagt. Das ist eine unabweichliche Konsequenz der Pädagogik, die er in Bezug auf seine persönliche Stellung im Gottesreich verfolgt. Stellen wie Mt. 7. 22 f. sind daher nur infolge der Zusammenstellung des Evangelisten in eine Volksrede gekommen und führen durch ihren Inhalt den Beweis, daß sie ursprünglich vor dem engeren Jüngerkreise geredet sind. Auch in Bezug auf das Gericht läßt sich nun deutlich erkennen, wie wir einen überweltlichen religiösen Gehalt in innerweltlichen, also bildlichen Formen haben, und wie nur jener Gehalt für Jesus in Betracht gekommen ist. Das zeigt sich schon daran, daß er es nie darauf anlegt, ein anschauliches Bild eines äußeren Vorgangs zu entwerfen, vielmehr alle dahin gehenden Fragen übergeht. So bleibt die Frage nach dem Ort des Gerichts ganz unberücksichtigt. Nicht allein daß die Vorstellung einer bestimmten Lokalität auf Erden, wie etwa des Thales Josaphat, nicht vorhanden ist, sondern die Schwierigkeit, wie die Erde Schauplatz des Gerichts sein kann, wenn die große Revolution des Himmels stattgefunden hat, wird garnicht berührt. Jesus hat, wie der Ausdruck *παλιγγενεσία* Mt. 19. 28 zeigt, den mit J. Weifs auf die individuelle Wiedergeburt zu beziehen im Zusammenhang gar keinen Halt hat, eine große Erneuerung der Welt vorausgesetzt, aber es ist charakteristisch, daß die Frage, ob diese Erneuerung vor oder nach dem Gericht stattfinden wird, so wenig angerührt wird, wie überhaupt die kosmischen Verhältnisse, unter denen das Gericht stattfindet. Es gehört auch das zu dem Kapitel von der religiösen Höhe des Herrn, die sich nicht minder in dem zeigt, was er nicht sagt, als was er sagt, genauer ausgedrückt: worauf er seine Gedanken nicht richtet, als worauf er sie richtet. Eben- sowenig wird das Verhältnis des Gerichts zur Auferstehung der Toten je in Betracht gezogen. Da alle Menschen aller Zeiten gerichtet werden sollen, so müssen sie als auferstanden oder aus dem Hades herbeigeführt gedacht werden; aber dieser Gedanke wird nie ausgeführt: es wird geredet, als wenn sie alle noch auf Erden vorhanden wären. Aber auch das Verhältnis des Endgerichts zu der schon im Hades stattfindenden Vergeltung bleibt

unbertücksichtigt. Der reiche Mann und Lazarus sind schon vor dem Gericht in einem Zustande der Unseligkeit, beziehentlich der Seligkeit, und zwar wird beides in denselben Farben geschildert wie die Zustände der durch das Endgericht Hindurchgegangenen: Lazarus ist in Abrahams Schoß, wie die Heiden in dem vollendeten Gottesreich mit ihm zu Tische sitzen sollen (Mt. 8. 11), und der Reiche leidet Pein in der Flamme, wie anderwärts die schließliche Verdammnis als Feuer-Hölle beschrieben wird (z. B. Mc. 9. 47). So ist also schon unmittelbar mit dem Tode eine Entscheidung erfolgt, wie ja auch der Schwächer am Tage seines Todes in die Paradieses-Freude, also einen Zustand der Seligkeit, eingehen soll (Lc. 23. 43). Wie sich diese Entscheidung zu der allen Menschen im Endgericht bevorstehenden verhält, wie überhaupt für die letztere neben der ersteren Platz bleibt, wird nicht mit einem Worte gesagt. Beweis genug, wie wenig es Jesu darauf ankommt, eine zusammenhängende Erkenntnis in diesen Dingen zu vermitteln. Was er aber über das Gericht sagt, trägt wieder den Charakter der Bildlichkeit. So gewiß die Kluft, welche zwischen den Frommen und Gottlosen im Hades befestigt ist, das Gespräch zwischen Abraham und dem Reichen, dessen Verlangen nach Wasser der bildlichen Einkleidung angehören, so gewiß auch alles, was über den Hergang beim Endgericht gesagt wird: nicht nur die lokale Scheidung in solche, die zur Rechten und zur Linken gestellt werden, sondern ebenso auch die Verhandlungen, die erzählt werden, die entschuldigenden Reden der Verworfenen Mt. 7. 22, 25. 41. Es wäre auch hier höchst verkehrt, die Betonung der Bildlichkeit alles, aber auch schlechterdings alles dessen, was Jesus über das Endgericht sagt, als eine Verflüchtigung der Thatsachen in Ideen anzusehen. Gewiß hat es sich für Jesum um Thatsachen gehandelt, aber um solche, die, weil sie durchaus überweltlich sind, sich garnicht anders als in Bildern darstellen lassen; also auch hier handelt es sich so wenig um Herabminderung des Inhalts der Worte Christi, daß vielmehr umgekehrt die buchstäbliche Deutung derselben eine Herabminderung ihres Inhalts, nämlich ihres überweltlichen Charakters ist. Auf der anderen Seite aber steht es auch nicht so, daß Jesus etwa für seine Person die Gedanken des überweltlichen Gerichts in einer unbildlichen Form gehabt hätte und dann sich nach Bildern umgesehen, in denen er ihn den Zuhörern nahe bringen könnte. Auch er hat das Überweltliche nur in irdischen Formen sich zum Bewußtsein

bringen können: das leugnen hiefse seine wahrhaftige Menschheit in Dokerismus auflösen. Aber so steht es, daß alle diese Bilder ihm nicht selbständigen Wert gehabt haben, sondern nur die Form gewesen sind, unter der er sittlich-religiöse Realitäten dachte.

Und auch hier läßt sich nachweisen, daß dieser eigentlich religiöse Kern die Konsequenz seines zentralen Berufsbewußtseins gewesen ist. Wesentlich handelt es sich dabei um zwei Punkte: erstens darum, daß er das ewige Geschick jedes Menschen an die Stellung zu seiner Person gebunden weiß, zweitens darum, daß er die Vollendung des Gottesreiches mit einem Gericht verbunden denkt. Das Erstere tritt in der Form auf, daß er der Richter ist. Hier ist es nun vor allen Weiffenbach, welcher S. 325 ff. mit größter Entschiedenheit diejenigen Stellen, in denen Jesus das Gericht für sich in Anspruch nimmt, als unecht geltend macht und diese Vorstellung erst von Paulus ausgebildet sein läßt. Sie stehe in Widerspruch mit den Stellen, worin unzweifelhaft Gott selbst als der Weltrichter gedacht sei, wie Mt. 6. 4. 5. 14. 19. 7. 1, 10. 28. 32 f. 18. 5 ff. Die Annahme eines Widerspruches scheint mir aber auf einem Mißverständnis zu beruhen. Eine Analogie mag das zunächst klar machen. Wenn Jesus unzweifelhaft Ps. 110 auf sich bezogen und demgemäß ein Sitzen zur Rechten Gottes für sich in Anspruch genommen hat, so ist damit eine königliche Würdestellung für ihn gegeben, die aber dem Königtum Gottes schlechterdings keinen Abbruch thut, sofern Gott durch Christus herrscht: *ἐδῶθη μοι πάντα ἑνοῦία*. Ebenso braucht die richterliche Stellung Jesu derjenigen Gottes in keiner Weise zu widersprechen, sofern Gott durch Christi Vermittlung richtet, in ihm also nur die richterliche Thätigkeit Gottes selbst die Form ihrer Bethätigung hat. Ferner giebt Weiffenbach 328 selbst zu, daß „in gewisser Beziehung Jesus sich eine richterliche Stellung gegenüber den Menschen zugesprochen habe, nicht bloß für seine Jetztzeit, sondern auch für das dereinstige Gericht“, sofern er den Maßstab des Gerichts bilde. So ist es in der That: das Bekenntnis zu ihm oder seine Verleugnung (Mt. 10. 32, Mc. 8. 38, Lc. 9. 26, 12. 9), die Art, wie man sich zu seiner Erscheinung gestellt hat (Mt. 11. 21 ff., Lc. 10. 13 ff.) sind für das ewige Geschick entscheidend. Aber ein anderer Gedanke liegt auch in denjenigen Stellen nicht vor, welche Jesum als selbst richtend einführen. So vor allem Mt. 25. 34 ff. Der Grundgedanke ist doch kein anderer, als daß die Stellung, die jemand

zu den „Brüdern“ Jesu, seinen Gläubigen, eingenommen hat, als Beweis dienen wird für die Stellung, die er zu Jesu selbst eingenommen hat; nach Beyschlags treffendem Ausdruck bildet der Abschnitt „nur eine besonders prächtige Ausführung des Mt. 10. 13 kürzer ausgesprochenen Gedankens“ (N. T. Th. 1. 202). Der Grundgedanke ist also: wie sich jemand zu den Meinen stellt, so stellt er sich zu mir, wie zu mir, so wird sein ewiges Geschick. Der Anstofs, den Weiffenbach nimmt, scheint mir auf nicht ausreichender Beachtung der von ihm selbst anerkannten Bildlichkeit des ganzen Abschnitts zu beruhen. Dafs das Gericht die Form eines solchen Gespräches haben wird, wie es hier erzählt wird, ist doch selbstverständlich nur die innerweltliche Einkleidung eines überweltlichen Vorgangs. Darüber will ich nicht rechten, ob jeder einzelne Ausdruck ursprünglich ist, ob namentlich der nur hier von Jesu gebrauchte Ausdruck βασιλεύς (vgl. S. 102) echt und die Einteilung V. 31 f. nicht erst von dem Evangelisten gebildet ist. Ich habe von vornherein betont, dafs wir auf unbedingte Wörtlichkeit in der Wiedergabe namentlich längerer Abschnitte nicht rechnen dürfen, und gestehe, dafs auch mir grade hier die Eingangsverse den Eindruck machen, als wenn sie aus anderweitigen Aussagen Jesu musivisch zusammengesetzt sind — 19. 28. 16. 27. Es kommt dazu, dafs das συναχθήσονται πάντα τὰ ἔθνη nicht zu! der folgenden Geschichte paßt, die es nur mit Jüngern Jesu zu thun hat, und dafs überhaupt der Inhalt derselben ursprünglich nicht auf eschatologische, sondern sittliche Belehrung abgezweckt gewesen ist, der Evangelist also, wenn er sie an diese Stelle bringen wollte, eine dem Zusammenhang entsprechende Verbindung herstellen mußte. Aber bei alledem ist der Grundgedanke, den wir erkannten, kein anderer, als den wir sonst bei Jesu finden. Nicht anders steht es Mt. 7. 22 f. Auch hier hat man natürlich die Form des Gesprächs von dem Inhalt zu unterscheiden: nicht das Herr Herr Sagen, auch nicht in die Augen fallende Bethätigungen der Gemeinschaft mit dem Herrn, sondern der wirkliche innere Gehorsam gegen Gott entscheidet über die ewige Gemeinschaft mit dem Herrn. Und ebenso steht es endlich mit der Ausdeutung des Gleichnisses vom Unkraut Mt. 13. 41. 42. Ich kann hier nicht auseinandersetzen, warum ich im Gegensatz zu der heute gewöhnlichen, auch von B. Weifs getheilten Meinung diesen Abschnitt für authentisch halten zu müssen glaube; aber das, glaube ich, muß anerkannt werden,

dafs wenigstens der Inhalt an sich keinen Gegen Grund gegen die Echtheit enthält. Denn wenn Jesus sich Teilnahme an der göttlichen Herrschaft unstreitig beigelegt hat, ist nicht abzusehen, warum er nicht auch den Dienst der Engel für die Zwecke der göttlichen Herrschaft in Anspruch nehmen soll. Dafs darin ein Widerspruch gegen seine sonstigen Aussagen oder auch nur ein Plus gegen den sonstigen Inhalt seines Bewußtseins liegen soll, vermag ich nicht abzusehen. Alle Stellen kommen auf dasselbe hinaus, dafs er der Maßstab des Gerichts ist, sofern einerseits das Verhältnis der Menschen zu ihm entscheidend für ihr Geschick ist, andererseits die überweltliche Gemeinschaft, in die er mit den Menschen dann tritt oder nicht tritt, den Inhalt ihres Geschicks bildet. Seine richtende Thätigkeit ist der notwendige Ausfluß seiner königlichen Stellung. Wie könnte er der Vollender des Gottesreiches sein, und das will er doch unfraglich, wenn er nicht die Glieder desselben an sich zieht und, was doch die unmittelbar gegebene Kehrseite ist, die Gottlosen ausscheidet? Nur dafs man die von menschlichen Verhältnissen hergenommene Form einer eigentlichen Gerichtsverhandlung als den emblematischen Ausdruck für ein uns unfalsbares überweltliches Ereignis anzusehen hat. Und der zweite Punkt ist, dafs die endliche Entscheidung eine Konsequenz seines „Kommens“ ist. Eine Konsequenz, nicht der Zweck. Der Zweck, oder noch genauer ausgedrückt, der Inhalt seines Kommens ist die volle und endgültige Durchführung und Herstellung des Gottesreiches. Das war ja der Begriff des „Kommens des Menschensohnes in den Wolken, in seiner Königsherrlichkeit“, dafs er das Gottesreich bringt und vollendet. Diese Herstellung des Gottesreiches involviert das Gericht. Denn je nach der Beschaffenheit des einzelnen Menschen bestimmt sich seine Stellung zum und im Gottesreich. Mögen die Menschen da noch am Leben sein oder vorher gestorben, mögen die Gestorbenen schon vorher in einem Zustande der Freude oder des Leides gewesen sein, die Völlendung des Gottesreiches verändert ihren Zustand, weil sie neue Verhältnisse bringt, und ihre Stellung zu diesen neuen Verhältnissen, zu dieser *παλιγγενεσία*, bestimmt sich nach ihrem inneren Gehalt, der sich an ihren *πράξεις* bekundet. Ob sie die schwerste Schuld, wie die Bewohner von Kapernaum, oder eine leichtere, wie die Bewohner von Sodom, auf sich geladen haben, ob sie in seinem Dienst treuer oder untreuer gewesen sind, es ist die Grundlage für ihre Zukunft. Nicht so steht es dem-

gemäß, als ob das Gericht etwas der Vollendung des Gottesreiches Vorangehendes wäre, sondern umgekehrt: die volle Effektuierung des Gottesreiches hat das Gericht, d. h. die Entscheidung über den Lebensstand jedes Einzelnen, zur Konsequenz. Indem das Gottesreich vollendet wird, jeder *κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ* empfängt, ausgeschlossen oder aufgenommen wird, fünf oder zehn Stüdte erhält, ist das Gericht vollzogen. Die Errichtung des vollendeten Gottesreiches und das Gericht sind nicht zwei verschiedene Akte, sondern fallen durchaus zusammen. Als Vollender des Gottesreiches, und indem er das thut, ist Jesus der Richter. Mit seinem Königtum ist sein Richten schon gegeben und völlig eins. So gewiss es eine von irdischen Verhältnissen hergenommene Ausdrucks- und Anschauungsform ist, wenn Paulus in der Rechtfertigungslehre die Begnadigung des Sünders unter den Kategorien eines Zivilprozesses darstellt, und doch Ausdruck ewiger Wahrheit: so gewiss ist auch, was Jesus von dem Gerichtsverfahren bei seinem Kommen sagt, dem Ausdruck nach irdischen Verhältnissen entlehnt, dem Inhalt nach ewige, überweltliche, sich in seinem Hergang unserem Denken entziehende Wahrheit.

Auch das über das Endgericht Gesagte erweist sich also als naturgemäße Folgerung aus dem Berufsbewusstsein Jesu als dessen, in dessen Person das Gottesreich ein für allemal gegeben ist.

Vierter Abschnitt.

Das Resultat.

1. Während man vielfach den Eindruck gehabt hat, als wenn die Eschatologie in unseren synoptischen Evangelien einen von der übrigen Lehre Jesu ganz abweichenden Charakter trüge und viel gröbere, sinnlichere, massivere Züge aufwiese, hat sich uns im Gegenteil ergeben, daß dieselbe sich durchweg als Konsequenz aus dem zentralen religiösen Bewußtsein Jesu darstellt, und ihr durchaus dieselbe Innerlichkeit und Geistigkeit eignet, wie seiner sonstigen religiösen Anschauung. Die Grundlage des richtigen Verständnisses bildet der eigenartige Begriff des Gottesreiches, welcher der ganzen Lehre Jesu zu Grunde liegt. Es gilt Ernst zu machen mit der Erkenntnis, die sich mehr und mehr Bahn gebrochen hat, daß ihm „Reich Gottes“ der Ausdruck war für das höchste Gut, beziehentlich alle in diesem höchsten Gut mitbepafsten Güter. Dieses höchste Gut ist ihm aber infolge seiner fundamentalen religiösen Grundanschauung, genauer ausgedrückt: seines fundamentalen religiösen Erlebnisses, ein überweltliches, himmlisches Teilnehmen an dem göttlichen Leben. Darum ist ihm das Reich Gottes nicht ein Produkt menschlicher Thätigkeit, nicht eine Entwicklung der innerweltlichen Geschichte, überhaupt nicht ein Werdendes, sondern das Reich Gottes in seinem Sinne ist da, ist vorhanden und braucht nur in die Menschheit hineingetragen zu werden: es kommt zur Menschheit, ist eine Gabe an die Menschheit. Es ist zunächst in seiner Person vorhanden, denn er weiß sich als Inhaber des wahrhaftigen Lebens, und er allein kann und muss es Andern vermitteln. Darum sind Reich Gottes und Jesus Wechselbegriffe, deren keiner ohne den anderen zu denken ist. Indem Gott sich als Vater erweist, d. h. nicht nur kund thut, daß er sich als Vater verhalten wolle, sondern eine

Gemeinschaft, wie sie zwischen Vater und Kind ist, thatsächlich schafft, ist das Reich Gottes seinem tiefsten Wesen nach begründet. Dieses tiefste Wesen will sich nun freilich nach allen Seiten ausbreiten, dieses Zentrum sich seine Peripherie schaffen, aber auch das geschieht nicht durch immanente Entwicklung, sondern durch supranaturale That Gottes, die aber durch ein Thun Christi sich vermittelt. Daher ist auch die endliche und vollkommene Auswirkung der überweltlichen Güter ein „Kommen“ des Gottesreiches und ein „Kommen“ Christi. Und auch die zwischen dem erstmaligen Eintreten des Gottesreiches in die Welt durch die Erscheinung Jesu auf Erden und seiner vollständigen Auswirkung in der Mitte liegende Entwicklung desselben ist ihm durch ein „Kommen“ seinerseits vermittelt. Sobald man den Gedanken festhält, daß für Jesus das Reich Gottes eine supranaturale Realität ist, eine Summe von „im Himmel“, bei Gott und in Gott, vorhandenen Gütern, welche „kommen“ müssen, eine Gabe Gottes, und den anderen Gedanken, daß dieses „Kommen“ des Gottesreiches durchaus an seine Person gebunden ist, erklären sich sämtliche Anschauungen und Ausdrucksweisen in unseren Evangelien. Die Anschauung, welche das Judentum ausdrücken wollte, indem es die religiösen Güter als präexistent dachte, also als im Himmel befindlich und von da auf die Erde kommend, ist es, die Jesus in reinerer Weise zur Geltung bringt, indem er das lokal Himmlische in ein der Art nach Himmlisches umsetzt. Die kolossale innere Veränderung, welche in der Lehre Jesu von der Vollendung des Gottesreiches vorliegt, hat ihren einfachen Grund darin, daß diese Lehre aus der Grundbestimmtheit seines religiösen Gesamtbewußtseins hervorgewachsen ist. Weil er eine absolut vollkommene, darum geistige, innerliche, von allen äußeren Verhältnissen unabhängige Gemeinschaft mit Gott besaß und in ihr das höchste Gut erfahren hatte, darum mußte auch die Anschauung von dem vollendeten Gottesreich eine ganz andere werden. Die Veränderung zeigt sich vor allem in dem, was er nicht sagt. Es fehlt jede Rücksicht auf irdisch geartetes Glück, auf ein irdisch geartetes Gemeinwesen, überhaupt alles, was innerweltlichen Charakter trägt. Seine Eschatologie ist unendlich einfach: was Paulus sagt *εὐδαιμονία οὐκ οἶδεν καὶ οὐκ οὐκ ἔχουσιν*, das ist die Zusammenfassung dessen, was Christus gesagt hat. Es handelt sich um ein Leben, das überhaupt uns an die Erde gebundenen Menschen nicht vorstellbar ist, darum soll es auch nicht vorgestellt werden.

Wir sahen, daß Jesus nirgends die Seligkeit beschreibt, ausmalt, — denn es giebt dafür keine Farben. Er wird himmlisch vollendet werden und diese seine himmlische Vollendung durch sein „Kommen“ den Seinen zugänglich machen: das ist alles, was er sagt, darin liegt aber auch alles, was überhaupt gesagt und gedacht werden kann. Weiter kann man nichts wissen, weiter braucht man nichts zu wissen, weiter soll man auch nichts wissen wollen. Darum giebt es in dem ganzen Umfang der Eschatologie Jesu keine Wahrsagung, sondern nur Weissagung. Nirgends haben wir Prädiktion äußerer Ereignisse gefunden, überall nur große sittlich-religiöse Gesetze, die sich überall und immer bethätigen müssen, aber über die Form, in der sie sich auswirken werden, wird nichts gesagt. Selbst auf dem einzigen Punkt steht es so, wo eine Wahrsagung vorzuliegen scheint, nämlich bei der Ankündigung der nahe bevorstehenden Zerstörung des Tempels, bez. Jerusalems. Das Wort von dem Saftigwerden der Bäume hat bei richtiger Auslegung (S. 35 ff.) die Bedeutung, daß auch jene Thatsache dem Bereich der bloßen Wahrsagung entnommen und aus einem großen Weltgesetz abgeleitet wird. Das Gottesreich ist in seinen Anfängen da, darum muß auf den Frühling der Sommer folgen, darum muß das alte Laub abgestoßen werden und der alte Bund mit seinen Institutionen fallen. Es wurde schon oben bemerkt, daß die Weissagung von der nahen Zerstörung des Tempels nichts als eine Anwendung des Satzes von dem neuen Wein und den alten Schläuchen ist, also eben wirklich Weissagung, nicht bloße Wahrsagung.

2. Damit ist das Verhältnis der Eschatologie Jesu zur jüdischen Apokalyptik klar gestellt. Innerlich sind beide total different. Apokalyptik im technischen Sinne des Wortes giebt es bei Jesu überhaupt nicht. Diese will ein Bild der Zukunftsentwicklung geben. Das will Jesus nicht. Die Apokalyptik schildert Fakta der Zukunft, will Geschichtschreibung der Zukunft sein. Das thut und will Jesus nicht. Die Apokalyptik geht von dem jüdischen Zukunftsideal aus, welches eine Verquickung von religiösen und nationalen, von überweltlichen und innerweltlichen Gesichtspunkten ist. Jesus geht von einem ganz anderen Zukunftsideal, einem nur überweltlichen, aus. Die Apokalyptik will Zeiten und Stunden berechnen, Jesus weist solche Rechnung bewußt ab. Die Apokalyptik beruht auf Reflexion, Jesu Reden auf religiöser Intuition. In der jüdischen Apokalyptik und der Eschatologie Jesu ist ein sehr verschiedener Geist. Daneben freilich arbeiten beide mit

demselben Vorstellungsmaterial. Aber aus denselben Bausteinen können sehr verschiedene Häuser aufgeführt werden. Das ganze überkommene Begriffsalphabet ist unter den Händen Jesu mit total neuem Inhalt erfüllt: das halte ich für die wichtigste Erkenntnis, die heute gewonnen werden muß. Wenn jemals, so ist hier das Wort wahr, daß, wenn zwei dasselbe sagen, es nicht dasselbe ist. Es muß gebrochen werden mit dem Aberglauben, es sei die historische Betrachtungsweise, Jesu Aussagen aus denen des gleichzeitigen Judentums begreifen zu wollen. Zunächst und obenan wollen sie aus seinem Selbstbewußtsein begriffen werden. Dann erst läßt sich bestimmen, wie weit die Verwandtschaft mit den zeitgenössischen Vorstellungen reicht. Gewiß haben diese auf die urechristlichen Vorstellungen in hohem Mafß eingewirkt. Aber schon bei einem Manne wie Paulus darf nie die Umbildung außer Acht gelassen werden, welche die überkommenen Vorstellungen durch den Einfluß der neuen christlichen Gedanken erfahren haben. Bei Jesu selbst aber ist die Übereinstimmung eine rein formale, weil die Stärke seines neuen religiösen Bewußtseins eine so gewaltige war, daß in diesem Tiegel alles umgeschmolzen wurde.

Nur muß immer wieder vor der psychologisch völlig irrigen Anschauung gewarnt werden, als wenn Jesus eine bewußte Umdeutung mit der jüdischen Terminologie, welcher er sich anschloß, vorgenommen hätte. Alle diese einzelnen Termini sind von ihm überhaupt nie anders, als in der uns aus den Evangelien bekannten Weise, gedacht worden. Es war die natürliche Folge seines andersartigen religiösen Zentralbewußtseins, wodurch von selbst — nicht etwa infolge längerer Überlegungen oder Schwankungen — für ihn das religiöse Begriffsalphabet seines Volkes einen andern Inhalt empfing, als es für seine Zeitgenossen hatte. Jeder Ausdruck besagte Jesu nur soviel, als er im Zusammenhang mit seinem Gesamtbewußtsein besagen konnte. Wie bei jeder Vergleichung ein verständiger Mensch diejenigen Merkmale der verglichenen Gegenstände von selbst außer Rechnung stellt, die bei dem Vergleich nicht in Betracht kommen, so daß niemand bei einem Vergleich Hektors mit einem Löwen an den Unterschied in der Form der Fortbewegung denkt, so hat auch Jesus alle überkommenen Ausdrücke als Vergleiche empfunden und daher auch nur nach einer gewissen Seite ins Auge gefaßt. Das Pochen auf den Sinn derselben Ausdrücke in andern Munde beruht nicht

auf einem Plus an historischem, sondern auf einem Minus an psychologischem Sinne. Daher bei Jesu wohl die Formen der Apokalyptik, aber nicht ihr Wesen.

3. Indem alle einzelnen eschatologischen Aussagen Jesu unter den Maßstab seiner grundlegenden religiösen Bestimmtheit gestellt wurden, ergab sich uns die Möglichkeit der Authentie derselben in einem Grade, wie sie auf diesem Gebiete sonst nicht angenommen zu werden pflegt. Es zeigt sich, daß inhaltlich die eschatologischen Reden nichts als einfache und unausweichliche Konsequenzen seines religiösen Bewußtseins sind, und daß formell sie durchaus dieselbe Art an sich tragen wie alle seine andern Worte. Die durchgehende Bildlichkeit seiner Reden, welche nur der individualisierende und plastische Ausdruck für religiöse und sittliche Ideen sind, ist auf diesem Gebiet genau analog der Art, wie er sich sonst auszudrücken pflegt. Freilich ist seine wahre Meinung von den Berichterstattern vielfach nicht recht verstanden: sie haben alles viel äußerlicher aufgefaßt, als es von ihm gemeint war; sie haben als Wahrsagung behandelt, was Weissagung war; sie haben durch ihre Zusammenstellung verschiedener Aussprüche Jesu dieselben in eine andere Beleuchtung gebracht; sie haben Worte über das Verderben der Endzeit auf die jerusalemische Katastrophe bezogen und danach gestaltet. Aber überall läßt sich noch die Retouche von dem ursprünglichen Bilde unterscheiden und dieses herstellen. Der Gesamthalt der Evangelien giebt die genügenden Mittel an die Hand, um das Einzelne zu beurteilen. Wie in den Leidensweissagungen Jesu der Gesamthalt der evangelischen Geschichte uns befähigt, die Formulierung, die ex eventu geschehen ist, von der historischen allgemein gehaltenen Weissagung Jesu zu unterscheiden, so können wir mit Sicherheit in der Beschreibung der Belagerung Jerusalems bei Lc. 21. 30 ff. oder 19. 43 f. den Auftrag des Evangelisten von der Weissagung Jesu scheiden. Auch hier gilt der Satz: *Scriptura sui ipsius iudex*.

Bei alledem aber ist es Pflicht wissenschaftlicher Genauigkeit und Wahrhaftigkeit, das Maß des wirklich Bewiesenen noch genauer festzustellen. Eine Reihe von Bedenken gegen die Authentie der eschatologischen Worte Jesu ist, wie mir scheint, wirklich durch die richtige Methode der Beurteilung derselben beseitigt. Aber was schon in den einleitenden Betrachtungen über die nur relative Authentie gesagt ist, mit deren Anerkennung wir uns in den meisten Fällen begnügen müssen, das gilt auch

hier. Die Möglichkeit, daß einzelne Worte Jesu doch noch anders gedeutet haben und noch anders gemeint gewesen sind, als unsere Untersuchung ergeben hat, ist in der That nicht wegzuleugnen. Ich weiß aber methodisch dennoch keinen andern Weg, als den von mir eingeschlagenen: nämlich jedes einzelne der uns überlieferten Worte daraufhin zu untersuchen, ob es zu dem feststehenden Zentrum des Bewußtseins Jesu paßt. Ist jemand, abweichend von mir, der Meinung, daß in dem Wort von dem neuen Trinken des Weines Jesus über die formelle Beschaffenheit der Speisen im ewigen Leben habe etwas aussagen wollen, so ist natürlich für ihn die Frage nach der Echtheit dieses Wortes oder die andere Frage nach der reinen und einheitlichen Durchbildung der Eschatologie Jesu anders zu beantworten als für mich. Aber ich glaube, das Gesamtergebnis, d. h. die Darstellung der eschatologischen Grundanschauung Jesu, wie sie im Vorigen vollzogen ist, darf als wissenschaftlich beweisbar gelten, und aus ihr werden dann auch immer wieder sich Gründe für die Auffassung der einzelnen fraglich bleibenden Stellen entnehmen lassen müssen.

4. Für die gesamte Auffassung der Eschatologie Jesu, wie wir sie gewonnen haben, giebt es eine sehr instructive Probe: daß nämlich das Schwergewicht der christlichen Wahrheit es vermocht hat, die Gemeinde Christi von den irrigen Auffassungen der Worte Jesu allmählich zu befreien und zu ihrem genuinen Sinn zurückzuführen. Diese Probe liegt in dem vierten Evangelium und der Apokalypse vor. Das erstere bewährt sich auch auf diesem Punkt als der authentische Kommentar zu den Worten Jesu. So groß äußerlich angesehen die Differenz zwischen Synopse und Johannes ist: letzterer hat Jesum wirklich verstanden und in seiner Darstellung die eigentlichen Grundlagen und leitenden Prinzipien in den Worten des Herrn völlig zutreffend ans Licht gestellt. Wer sich die Mühe nimmt, die einzelnen Resultate, die wir aus der Synopse gewonnen haben, mit dem vierten Evangelium zu vergleichen, wird finden, daß letzteres nur die der jüdischen Überlieferung entnommenen Darstellungsformen aufgelöst und jedesmal den eigentlichen religiösen Gehalt völlig zutreffend aufgedeckt hat. Das Reich Gottes als durchaus überweltliche Größe — *ὄψις ἐκ τοῦ νόου τοῦτον* Joh. 18. 36 —, der Begriff des ewigen Lebens als der Teilnahme an dem göttlichen Lebensinhalt, der Begriff des Kommens Jesu als eines nicht

irdisch-sinnlichen, sondern überweltlichen Ereignisses, die Beziehung desselben auf die gesamte Thätigkeit des Herrn zu Gunsten seiner Gemeinde, nicht in letzter Linie die Lehre des vierten Evangeliums von der eigentümlichen Stellung Jesu zum Vollzuge des Gerichts: — das alles und noch vieles Andere ist nur die Herausstellung der Gesichtspunkte, welche den synoptischen Worten zu Grunde liegen, die konsequente Durchführung der Andeutungen, die Jesus gelegentlich in seinen gnomischen Rätselworten in der Synopse giebt. Der Jünger ist nicht über seinen Meister gewesen, sondern er hat allmählich den weittragenden Gedankengehalt des letzteren begriffen und die religiösen Motive, aus denen die synoptischen Worte geflossen sind, erfaßt. Nicht die Worte Jesu hat er treuer bewahrt, aber ihren tiefsten Sinn erschlossen. Und ebenso lehrreich ist die Apokalypse. Für unseren Zweck ist es völlig gleichgiltig, ob dieselbe ursprünglich eine einheitliche Konzeption oder eine Verarbeitung verschiedener Quellen ist. Auch im letzteren Falle hat der Redaktor doch nach einheitlichem Plan die Vorlagen geordnet und daraus ein Ganzes zu gestalten gesucht. Nun ist das Eigentümliche, so paradox das Vielen klingen wird, daß in der Apokalypse die sonst das apostolische Zeitalter erfüllende Parusie-Vorstellung vergeistigt und „der Punkt in eine Linie auseinandergezogen“ ist. Der mottoartige Eingangsspruch 1. 7, die grundlegende Christusersehung 1. 12 ff., das Buch in der Hand des himmlischen Christus, aus dem die gesamten erzählten Endgeschehisse hervorgehen, das alles kann doch im Zusammenhang des Werkes nur den Sinn haben, daß alles Erzählte als allmähliche Auswirkung des Kommens Christi dargestellt werden soll. Die Erscheinung 1. 12 ff. beherrscht das Ganze: Christus ist fortwährend da und bildet das eigentliche Agens alles Geschehenden. Der von ihm selbst geleitete Entscheidungskampf 19. 11 ff. ist gar nicht dasselbe wie sonst die Parusie, nämlich nicht die letzte Entscheidung, sondern nur wieder eine vorläufige, und bei der schließlichen Vollendung des Gottesreiches tritt sein persönliches Eingreifen formell wieder zurück 22. 1 ff. Endlich das Schlußwort *ἔρχομαι ταχύ* und *ἀμὴν ἔρχομαι* *κύριε Ἰησοῦ* 22. 20 kehrt wieder zu dem Anfang 1. 7 zurück. Das *ταχύ* hat gegenüber der Fülle von Vorgängen, welche das Buch vor der letzten Entscheidung berichtet, nur einen Sinn, wenn der Verfasser in ihnen allen schon das „Kommen“ Christi sich wirklichen sieht. Die Parusie als einzelner Akt ist nicht völlig

verschwunden: 19. u ff., aber sie tritt ganz zurück gegen die Vorstellung, daß in allem, was zum großen Siegeskampfe des Gottesreiches gehört, das Kommen Christi gegeben ist.* Die Parusie als einzelne Thatsache wird in hohem Maße abgelöst von der Parusie im Sinne einer fortwährenden Bethätigung Christi. Das Ende ist nicht mehr als Moment, sondern als Entwicklung gefaßt. In dem allen liegt eine Rückkehr zu der Grundanschauung Jesu, welche in der Synopse an einzelnen Stellen hervortritt Mt 26. 61. 16. 28, aber innerlich, wie wir sahen, ein notwendiges Produkt des Bewußtseins Jesu von seinem königlichen Walten, der Gebundenheit des Gottesreiches an seine Person, bildete. Nicht als ob der Verfasser der Apokalypse die einzelnen in der Synopse uns aufbewahrten Worte Christi anders gedeutet haben wird als seine Zeitgenossen; aber die Gesamtentwicklung des christlichen Geistes hat die Gemeinde zum Verständnis seines eigentlichen Standpunktes trotz der ungenügenden Auffassung seiner Worte zurückgeführt. Es hat sich auch hier bewahrheitet, daß der Geist die Gemeinde in alle Wahrheit geleitet und ihr das rechte Verständnis dessen, was Christus gesagt hatte, vermittelt hat. Das aber ist dabei das Wichtigste, daß sie nicht etwa über ihren Herrn hinausgewachsen ist, sondern daß sie noch nachweisen läßt, daß es Christi eigene Gedanken gewesen sind, die sich schließlic, allerdings auf Umwegen, durchgesetzt haben, und daß letzteres grade in einem Buche der Eall ist, welches in Bezug auf seine Form den entgegengesetzten Pol zu den Reden Jesu bildet, indem es die Formen der Apokalyptik in einer Weise übernimmt und der Darstellung zu Grunde legt, als wenn der Verfasser durchaus auf dem Standpunkt des Judentums stehen geblieben wäre. Daneben aber dennoch auf der andern Seite jene merkwürdige eben dargestellte Vergeistigung des Parusiebegriffs.

5. Das rechte Verständnis der eschatologischen Aussagen Jesu ist von größter religiöser und praktischer Wichtigkeit. Von jeher ist in der Christenheit die Gefahr vorhanden gewesen, die Endvollendung zum Gegenstand der Neugier zu machen, die möglichst viel davon wissen, ein möglichst vollständiges Bild der Zukunft haben möchte. Die Erklärung der Apokalypse weiß davon reichlich zu sagen. Diese Neugier ist an sich ein religiöser Fehler. Aber er wird noch verhängnisvoller, wenn man dabei die überweltliche Art des Vollendungszustandes vergißt und ein unterwertiges, wesentlich jüdisches Bild gewinnt, indem man die

notwendige und durchgehende Bildlichkeit alles dessen unbeachtet läßt, was über den *αἰὼν μέλλων* gesagt werden kann, d. h. indem man Wahrsagung und Weissagung verwechselt. Ein wirklich gereifter und geläuterter christlicher Takt hat dagegen freilich zu allen Zeiten protestiert. Schon das Mittelalter hat es in jener schönen Legende von den beiden Mönchen gethan, die über das Jenseits viel verhandelt und sich versprochen hatten, der zuerst Sterbende solle dem Überlebenden erscheinen und berichten, ob er es taliter an aliter gefunden habe. Es geschieht, und der Gestorbene sagt: *nec taliter, nec aliter, sed totaliter aliter*. Protestiert hat die Reformation, wenn sie den Chiliasmus als *indaiea opinio* verwarf, und die alten Dogmatiker der lutherischen Kirche haben zwar keine konsequente Hermeneutik in dieser Beziehung besessen und vielfach wissen wollen, was sich nicht wissen läßt, aber wie viel zurückhaltender, gesunder und keuscher ist doch ihre Eschatologie als die apokalyptischen Träumereien, die sich in unseren Tagen breit machen. Die Lektüre des 26. Locus in Joh. Gerhards Dogmatik oder der Schrift des Dav. Chytraeus *De morte et vita aeterna* könnte Vielen sehr heilsam sein. Aber von dem allen abgesehen, protestiert hat schon Paulus gegen eine solche innerweltliche Verkehrung des christlichen Gedankens mit seinem Wort: *ἃ οὐκ οὐκ ᾔχουσαν καὶ ὄφθαλμός οὐκ εἶδεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη*. Vor allem aber ist der Einblick in Christi eigene Stellung zu diesen Dingen durchschlagend. An ihm kann man lernen, allen Fragen religiöser Neugier den Abschied zu geben und sich rein auf das wirklich Religiöse, allein Wichtige und allein Gewisse zu beschränken; an ihm lernen, wie alle einzelnen Fragen auch auf diesem Gebiet an dem Zentrum des Christentums, der überweltlichen Gemeinschaft mit dem überweltlichen Gott, zu orientieren sind, wie von da aus auch das Maß der Wichtigkeit zu bestimmen ist, welches jedem einzelnen Punkt zukommt; an ihm lernen, wie auch in Bezug auf die Zukunftshoffnung wir von dem Allereinfachsten als dem Allerwichtigsten leben; von ihm lernen, dafs es auch auf diesem Gebiet keine Gewissheit für uns giebt, als die in seiner Person begründet und gegeben ist. An ihm aber haben wir endlich auch in Bezug auf die Form zu lernen, in welcher das Unsagbare gesagt werden kann, nämlich dafs alles, was wir aussagen, nur Bild und Analogon sein kann, aber wir ohne solche Bilder nicht auskommen können. Es steht nicht etwa so, dafs wir Heutigen die bildlichen Hüllen

abstreifen können: wir würden höchstens ein Bild gegen ein anderes vertauschen. Aber darauf kommt es an, die bildliche Form als solche zu erkennen und nicht sie, sondern den transzendenten Gehalt, nicht das irdische Element, sondern das darin beschlossene himmlische Gut als das Heilspendende zu betrachten.

Wir brauchen den Herrn Christus wegen seiner Eschatologie nicht zu entschuldigen, weil auch er in die Schranken seiner Zeit gebannt gewesen sei: er hat auch auf diesem Gebiet über seiner Zeit gestanden, und was er Eschatologisches gesagt hat, nimmt vollauf teil an der autoritativen Bedeutung seiner Worte, weil seiner Person überhaupt.

Verzeichnis

der

erörterten Stellen des N. T.

Matthäus.					
4, 17	S. 77.	11, 12	S. 68, 69, 70.	21, 25	S. 74.
5, 9	" 5, 58, 76.	19	" 113, 143.	31	" 67.
4	" 95.	21	" 151.	22, 1-14	" 102.
9	" 53.	22	" 98.	13	" 97.
10	" 76.	24	" 98.	30	" 94, 95.
17	" 51, 142.	27	" 52, 103, 147.	31	" 89.
18	" 50.	12, 6	" 114.	23, 13	" 76.
21-48	" 51.	28	" 67, 68, 77.	34 ff.	" 123.
22	" 97, 101.	29	" 68.	35	" 123.
45	" 53.	43 ff.	" 58.	37-39	" 123.
6, 4	" 151.	13, 1 ff.	" 73.	38	" 123.
6	" 151.	41	" 103, 107.	39	" 101.
14	" 151.	42	" 116, 152.	24, 1 ff.	" 21, 47, 122.
20	" 94.	43	" 97, 152.	3	" 88, 128.
33	" 76.	44	" 96.	4 f.	" 125.
7, 1	" 151.	50	" 97.	4 b-14	" 25.
14	" 85.	16, 7	" 20, 59.	5	" 136.
21	" 77.	13	" 113.	6 ff.	" 47.
22 f.	" 149, 152.	27	" 116, 152.	6-7 a	" 25.
8, 11	" 77, 93, 100.	27-28	" 10.	8-9	" 125.
	150.	28	" 11, 77, 103.	7 b	" 25.
22	" 86.		" 115, 121.	9	" 25, 26.
9, 6	" 113.		" 138, 140.	9-14	" 30.
13	" 143.	17, 20	" 141, 144.	10	" 25, 48.
22	" 132.	18, 1 ff.	" 53.	11	" 25.
10, 15	" 98.	8	" 14, 79.	12	" 21, 25, 48.
17 ff.	" 30.	8 ff.	" 85, 97.	13	" 47.
17-20	" 23.	9	" 151.	14	" 26, 126.
17-22	" 28.	9	" 85, 97.	15 ff.	" 122, 131.
23	" 121, 126.	20	" 143, 147.	17 f.	" 18.
	138, 143.	19, 12	" 59.	21	" 122.
32 f.	" 151.	17	" 85.	22	" 48, 132.
34 f.	" 143.	21	" 94.	23	" 34.
42	" 152.	27	" 9.	23-25	" 136.
11, 1 ff.	" 70.	27-30	" 9.	26	" 34.
5	" 70.	28	" 10, 91, 94.	26 ff.	" 126.
6	" 70.		" 98, 103, 149.	27	" 34.
11	" 71.		152.	28	" 34.
11-15	" 70.	29	" 85.	29	" 126, 127.
		30	" 10.	24, 29-30	" 134.
		20, 23	" 98.	30	" 117, 127.
		28	" 103.		" 128, 129.

24. 31	S. 116. 128.
32-34	" 123.
33	" 38.
34	" 38.
36	" 39.
37	" 124.
37 π.	" 131.
37-41	" 40.
38	" 124.
39b	" 40.
42	" 40.
42 π.	" 124.
45 π.	" 143.
45-51	" 41.
25. 1 π.	" 21. 42.
1	" 77.
13	" 43.
14 π.	" 40. 98.
31	" 103. 115.
31 f.	" 152.
34	" 77. 102.
34 π.	" 151.
41	" 85. 88. 97.
44	" 150.
46	" 85. 88.
26. 29	" 77. 93.
64	" 74. 102. 115.
	" 119. 121.
	" 138. 141.
	" 144. 146.
	" 147. 149.
	" 162.
28. 20	" 143. 147.
Marcus.	
2. 10	S. 112. 113.
20	" 108.
25 π.	" 113.
27	" 113. 114.
28	" 112. 113.
	" 114.
4. 1 π.	" 71.
11	" 71.
13	" 71.
26	" 81.
26 π.	" 72.
30	" 71.
5. 34	" 132.
8. 27	" 11.
34	" 10. 11.
34-37	" 11.
38	" 11. 151.
38-9. 1	" 10.
9. 1	" 11. 12. 144.
	" 145. 148.
19	" 109.
43	" 96.
43 π.	" 85. 96. 97.
47	" 150.
10. 23 π.	" 76.

10. 39	S. 9.
39-31	" 9.
29 f.	" 9.
31	" 9. 10.
12. 24	" 92.
36	" 89.
13. 1 π.	" 21.
1-6	" 22.
3	" 140.
4	" 25.
5	" 24. 27.
6	" 22. 23. 24.
	" 27.
6-13	" 26.
7	" 27. 28.
7-9 a	" 22.
8	" 23. 27. 28.
8 a	" 28.
9	" 26. 28.
9-13	" 26. 42.
9 b-11	" 28.
9 b-13	" 22. 23. 28.
	" 29.
10	" 28. 29. 126.
11	" 29.
12	" 26. 28. 29.
13	" 26. 28.
13 b	" 26.
14	" 26. 32.
14 π.	" 32. 122. 131.
14-15	" 23.
14-20	" 22. 33.
14-22	" 23.
14-28	" 30.
15	" 30. 31. 32.
15-16	" 131. 135.
16	" 24. 30. 31.
	" 32.
17	" 32. 33.
17-20	" 23.
18	" 32. 33.
19	" 32. 33. 34.
	" 122.
20	" 32. 33. 34.
	" 132.
21	" 24. 34.
21-23	" 22. 34. 136.
23 a.	" 34.
23 b-27	" 23.
24	" 17. 31. 33.
	" 34.
24-27	" 22.
25 b	" 34. 35.
26	" 24.
27	" 34. 35. 116.
28 π.	" 35.
28-29	" 22.
28-31	" 23.
30	" 24. 36. 37.
	" 39. 137. 139.

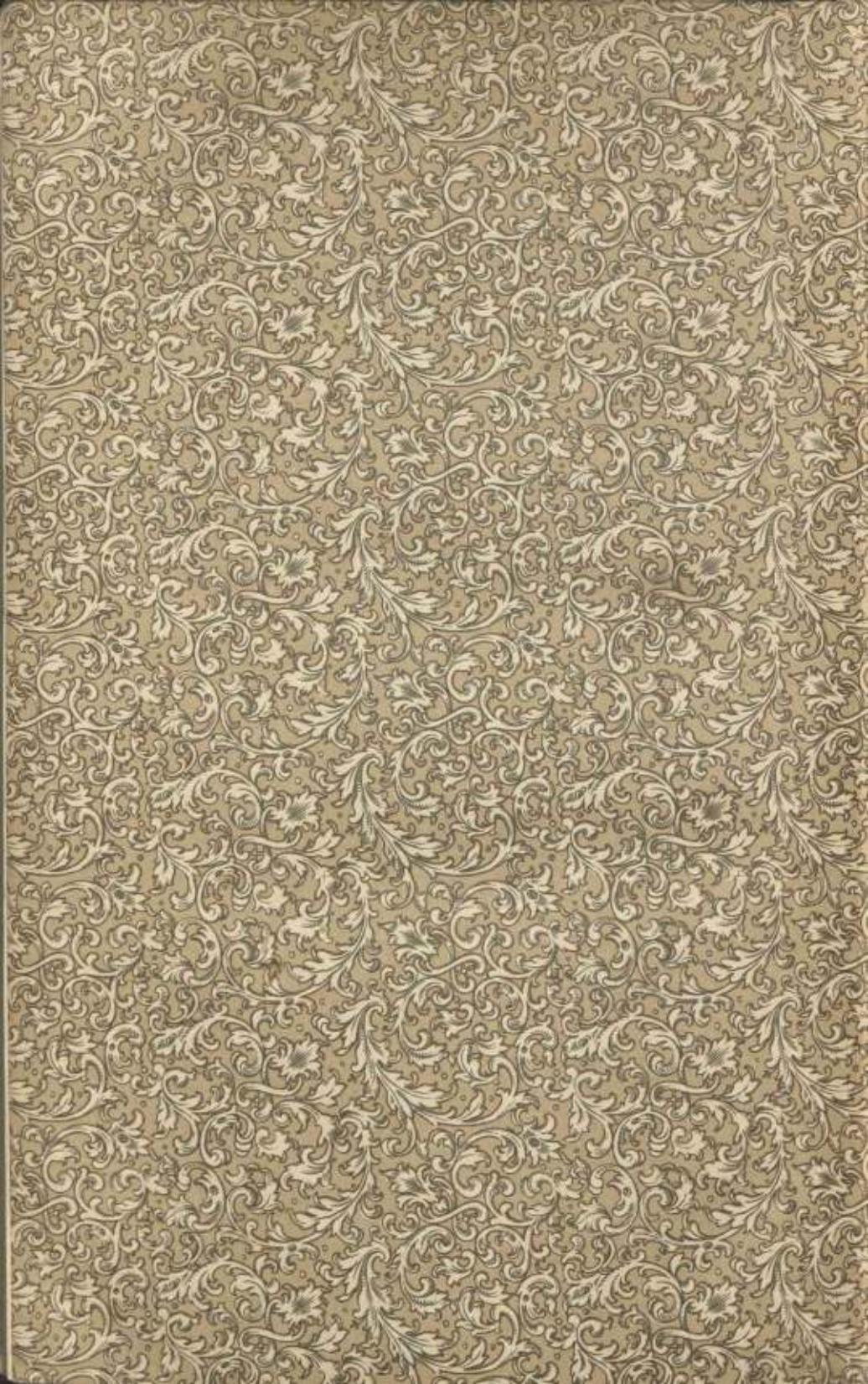
13. 30-31	S. 22.
31	" 37.
32	" 23. 39. 124.
32-37	" 22. 23.
33 f.	" 41.
34	" 40. 41.
34-37	" 39. 40.
35	" 23. 41. 42.
37	" 40. 41.
14. 25	" 93.

Lucas.

3. 11 π.	S. 52.
4. 18	" 70.
21	" 70.
6. 20	" 5.
34	" 58.
35	" 21.
8. 31	" 97.
48	" 132.
9. 18	" 11.
21	" 10.
23	" 10.
26	" 11. 151.
26-27	" 10.
27	" 11.
62	" 76.
10. 11	" 21.
13	" 151.
20	" 21. 94.
28	" 85.
29	" 14.
36	" 14.
11. 20	" 67.
41	" 21. 58.
12. 5	" 96.
8	" 151.
31	" 21.
33	" 58.
35	" 41.
35-48	" 41.
36	" 41.
36 π.	" 143.
36-38	" 41.
37	" 41. 42.
37-40	" 41.
38	" 42.
39	" 41. 124.
39 f.	" 41.
40	" 41. 42.
41	" 41.
42 π.	" 41.
43 f.	" 98.
13. 23 π.	" 141.
23-25	" 14.
26	" 93.
29	" 93.
33	" 21.
34	" 15.
34 f.	" 129.

14. 14	S. 89.	17. 33	S. 18. 19. 131.	21. 34	S. 39.
25	" 93.	34	" 19. 40.	36	" 47.
15. 18	" 74.	34f	" 19. 20. 40.	22. 15f.	" 94.
16. 9	" 85.	35	" 19.	16	" 93.
16	" 69. 70.	36	" 19.	18	" 77.
17	" 51. 70.	37	" 19. 34. 136.	21	" 21.
18	" 70.		143.	29ff.	" 9.
23	" 93.	37b	" 40.	29	" 10. 77. 103.
23ff.	" 89.	18. 1	" 20.	29f.	" 103.
17. 20	" 125.	7	" 21.	30	" 93. 98.
20f.	" 81.	8	" 20.	38	" 20. 59.
20—18.8	" 12.	8b	" 21.	23. 28—31	" 123.
15a	" 15.	14	" 67.	29	" 135.
15b	" 15.	28	" 9.	30	" 18.
20b—21b	" 13.	28—30	" 9.	43	" 150.
21	" 15. 67. 78.	19. 11f.	" 40.	Johannes.	
21b	" 12.	12	" 115.	18. 36	S. 160.
22	" 143.	12ff.	" 98.	Apostelgeschichte.	
22ff.	" 18. 130.	43f.	" 159.	1. 7	S. 125.
22—25	" 15.	20. 35	" 86. 89. 91.	4. 22	" 128.
23	" 15. 16.	36	" 53.	Römer.	
23ff.	" 18.	37	" 89.	4. 11	S. 128.
23—24	" 34.	37f.	" 86.	1. Korinther.	
24	" 16. 17. 117.	38	" 86.	15. 24	S. 103.
25	" 17.	21. 1ff.	" 21.	1. Johannes.	
26	" 17.	7—10	" 26.	2. 8	S. 56.
26f.	" 40.	12	" 27. 29.	Offenbarung.	
20ff.	" 16. 17. 124.	13	" 29.	1. 7	S. 161.
	131.	14f.	" 29.	12ff.	" 161.
26—29	" 15.	16	" 30.	19. 11ff.	" 161. 162.
26—30	" 17.	18	" 29.	22. 1ff.	" 161.
29	" 18. 31.	19	" 29.	20	" 161.
30	" 17. 31.	20ff.	" 159.		
31	" 17. 19. 31.	24	" 30.		
	135.	25a	" 35.		
31f.	" 17. 18. 19.	26	" 35. 129.		
31—32	" 131.	28	" 35. 36. 134.		
22	" 17. 18. 19.	31	" 31.		

A. W. Hays's Eden, Berlin SW. 12, Zimmerstr. 25





K.E.N. B.S.

