

WARBURG INSTITUTE

FHI 100



F
H
i
100

27
6399 ✓

Die Predigt Jesu

1
h
i
100

vom

Reiche Gottes.

von

Johannes Weiss,

Doctor und Professor der Theologie zu Marburg.

Zweite, völlig neubearbeitete Auflage.



Göttingen

Vandenhoef & Ruprecht

1900.

Die Fische von

Heinrich Götter



Der hochwürdigen Theologischen Facultät
zu Göttingen

in Verehrung und Dankbarkeit

gewidmet.

Vorwort.

Die erste Auflage dieser Schrift ist entstanden als Ergebnis eines mich bedrängenden persönlichen Conflictes. In der Schule Albrecht Ritschls habe ich mich von der ungemeinen Bedeutung des systematischen Gedankens vom Reiche Gottes, welcher den organischen Mittelpunkt seiner Theologie bildet, überzeugt. Ich bin noch heute der Meinung, dass sein System und gerade dieser Centralgedanke diejenige Form der Glaubenslehre darstellt, welche am Meisten geeignet ist, unserem Geschlecht die christliche Religion nahezubringen und, recht verstanden und recht ausgemünzt, ein gesundes und kräftiges religiöses Leben zu erwecken und zu pflegen, wie wir es heute brauchen. Aber schon früh beunruhigte mich die deutliche Empfindung, dass Ritschls Gedanke vom Reiche Gottes und die gleichnamige Idee in der Verkündigung Jesu zwei sehr verschiedene Dinge seien. Meine im Jahre 1892 erschienene Schrift war ein Versuch, diesen Unterschied scharf und energisch hervorzuheben. Die zugespitzte Form, in der sie auftrat, hat Viele verletzt und erschreckt. Aber ich glaube mich nicht zu täuschen, wenn ich annehme, dass der eigentliche Grundgedanke heute im Wesentlichen anerkannt ist. Das moderne Theologumenon ist von einer völlig anderen Form und Stimmung, als jener urchristliche Glaubensgedanke. Weitere Studien haben mich überzeugt, dass die eigentlichen Wurzeln der Idee Ritschls bei Kant und in der Aufklärungstheologie liegen. Vielleicht ist es mir noch einmal möglich, diesen Zusammenhang näher darzulegen. Natürlich enthält der Gedanke, wie er heute in der Theologie gehandhabt wird, auch noch andersartige Elemente.

Die neue Bearbeitung meiner Untersuchung über die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, welche ich hiermit dem theologischen Publicum vorlege, sieht so gut wie völlig von einer Aus-

einandersetzung mit den Aufstellungen der Systematiker ab und beschränkt sich darauf, einfach zu ermitteln, was sich geschichtlich über diesen Teil der Verkündigung Jesu sagen lässt. Die reichhaltige Literatur, welche seit dem Jahre 1892 über dies Thema erschienen ist, habe ich nicht im Einzelnen ausdrücklich berücksichtigt, wohl aber bewegt sich meine Darstellung in einer beständigen stillen Discussion mit den Thesen der Gegner. Ich hoffe, man wird finden, dass ich meine Anschauung vertieft und auf eine breitere Grundlage gestellt habe.

Ich widme diese Schrift der Göttinger Theologischen Facultät als ein Zeichen meiner Dankbarkeit für die mir verliehene Würde eines Doctors der Theologie. Aber ich möchte damit auch bezeugen, dass ich mit unauslöschlicher Verehrung und tiefer Dankbarkeit an die Jahre 1884—1895 zurückdenke, in denen ich als Lernender und Lehrender mit der Göttinger Facultät verbunden war. Ich sehe gerade in den Ueberzeugungen, denen ich in dieser Schrift Ausdruck gegeben habe, einen mir für alle Zeit wertvollen Ertrag der Göttinger Lehr- und Arbeitsjahre.

Für freundliche Beratung bin ich meinen verehrten Collegen, den Herren Geh. Reg.-Rat Justi, Grafen von Baudissin und P. Jensen zu Dank verpflichtet, für Unterstützung bei der Correctur den Herren D. Rade und Lic. R. Knopf.

Marburg, März 1900.

J. Weiss.

Inhaltsübersicht.

	Seite
Alttestamentliche und jüdische Vorbilder der Idee des Reiches Gottes	1—35
Fragestellung und Begrenzung der Aufgabe	1—2
1. Zwei Seiten der Idee der Königsherrschaft Gottes. <i>Die Darstellung dieser Herrschaft im Leben der Menschen.</i> Begriff der Theokratie (2f.). Glaube an das Königtum Jhves im alten Israel (3), im Psalter und Spätjudentum (4), im Rabbinentum (5), bei Paulus Röm 14.17. I Kor 4.20 (6f.), bei Jesus Mk 10.15. Mt 13.32 (7), immanenter Charakter dieser Vorstellung (8)	2—8
2. <i>Die Herrschaft Gottes, von Gott aus betrachtet.</i> Antithese zum weltlichen Königtum, im I Samuelisbuch und den Salomonischen Psalmen (9); der Erweis des Königtums Gottes durch Thaten Gottes (9) im Psalter (10f.)	8—11

3. <i>Die zukünftige Errichtung der Gottesherrschaft: Deuterosephaja, Mch 212f. 4cf. Zph 315. Sach 14v. 16—21. Ob 21 (11), Tritojesaja (12 f.), Jes 24—27 (13 f.), im Rabbinentum (14 f.). Diese Errichtung nur eine Erweisung oder Offenbarung d. bereits bestehenden Königiums Gottes (17)</i>	11—17
4. <i>Die Idee der Malkuth bei Daniel</i>	17—19
5. <i>Spuren der Idee in der Apokalyptik: Hen (19—23), Esra und Baruch (23—26)</i>	19—26
6. <i>Gottesherrschaft und Satansherrschaft in der Assumptio Mosis (26—28), Apokalypse Johannis (28 f.). Kein alttestamentlicher Gedanke (29)</i>	26—29
7. <i>Herkunft dieser antithetischen Form der Idee aus dem Parsismus. Stave (30 f.). Die verwandten persischen Ideen (31—34). Schluss (34 f.)</i>	30—35
Die Verkündigung Jesu	36—178
I. 1. <i>Die Quellen. Notwendigkeit der Quellenkritik (36 f.). Die Zweiquellenhypothese (37). Nebenfragen (37—39). Rückübersetzung der Logia ins Aramäische (39—40)</i>	36—40
2. <i>Sprachgebrauch und Anschauungen der Evangelisten. Die Anschauung des Matthäus im Unkrautgleichnis (40 f.), Mk 91 (41 f.), Apk Joh 16. 9. 510. I Kor 43. Die Idee der Kyniker vom Königum der Weisen (42): Gottesreich und Himmelreich (43—44), βασιλεία allein bei Mt (44 f.)</i>	40—45
3. <i>Die Gleichnisse. Die Einleitungsformel. Mt 411 (45—47). Methode der Gleichnisdeutung (47—49)</i>	45—49
4. <i>Andere Redeformen. Metaphern und plastische Ausdrucksweisen, zugespitzte Rede, Stimmungsworte</i>	49—53
5. <i>Gesamtauffassung der Person Jesu. Wellhausen (53—56). Methodologisches (56 f.)</i>	53—57
6. <i>Das Messianisch-Eschatologische Element bei Wellhausen</i>	58—60
7. <i>Das Messianisch-Eschatologische bei Johannes</i>	60—64
8. <i>Das Messianisch-Eschatologische von centraler Bedeutung für Jesus</i>	64—65
II. 1. <i>Die Motive des Auftretens für den Täufer und Jesus. Die Verkündigung der Nähe des Gerichts bei Beiden (65). Wellhausens Hypothese (66 f.). Unmöglichkeit spezieller Motivierung (67). Religiöse Erlebnisse die Voraussetzung des Wirkens Beider (67—69)</i>	65—69
2. <i>Die Nähe des Reiches Gottes. Die Formel der Verkündigung. Unterschied der Gegenwarts- und Zukunftsaussagen (69). Die Gewissheit des Kommens (69 f.). Aramäischer Wortlaut מָרָא (70 f.) Kein scharfer Unterschied zwischen beiden Arten der Aussage (71). Ueberwiegen der Zukunftsaussagen (71 ff.)</i>	69—73
3. <i>Die Gegenwartsaussagen. Kritik der herrschenden Deutungen. Das R. G. als höchstes Gut (73—78), als Gemeinschaft (78—82), als Entwicklung (82—85). Lk 17 20f. (85—86). Die Gegenwart des R. G. nur für den Glauben erkennbar (86—88)</i>	73—88
4. <i>Die Gegenwartsaussagen Mt 12 28 (88—91). Der Sieg über den Satan (91—94). Die Rettung vom Satan (94 f.)</i>	88—95
5. <i>Verhältnis der Gegenwarts- und Zukunftsaussagen</i>	95—96
6. <i>Verflechtung von Hoffnung und Erfüllung im Urchristentum</i>	96—99
7. <i>Der Zeitpunkt des Kommens des R. G. Frühere Erwartung</i>	99—100

VIII

	Seite
8. <i>Hinausschiebung des Termins. Enttäuschungen. Resignation. Verwerfung des Volkes</i>	100—102
9. <i>Der Todesgedanke</i>	102—103
10. <i>Der Termin</i>	104—105
11. <i>Das Kommen des R. G. vom Himmel herab</i>	105—107
12. <i>Das R. G. und der zukünftige Aeon</i>	107—108
13. <i>Verwandlung und Auferstehung</i>	109—111
14. <i>Gericht und Weltuntergang</i>	111—113
15. <i>Unsystematische eschatologische Anschauungen</i>	113—115
16. <i>Das Heil des R. G.</i>	115—118
17. <i>Das ewige Leben, Gottesgemeinschaft und himmlisches Freudenmahl</i>	118—121
18. <i>Das R. G. als Besitztum und Weltherrschaft</i>	121—123
19. <i>Die politische Seite der Verkündigung Jesu</i>	123—125
20. <i>Das Reich Gottes und die Gerechtigkeit</i>	125—126
III. 1. <i>Die Seligpreisung der Armen. Wer sind die πτωχοί? (128—131); das Wort über die Kinder (132)</i>	128—132
2. <i>Die Erwählten</i>	132—134
3. <i>Die Motive der Ethik Jesu. Verschiedene Stimmungen (135 f.), antipharisäische Ethik (136 f.), das Doppelgebot der Liebe (137 f.)</i>	134—138
4. <i>Die eschatologische Bedingtheit der Ethik Jesu. Die Basspredigt (138 ff.), gegen Welt und Mammon (140 ff.), das Familienleben (142—144)</i>	138—144
5. <i>Das Nebeneinander weltflüchtiger und weltfreudiger Stimmungen</i>	144—145
6. <i>Die neue Gerechtigkeit, ein eschatologischer Begriff (145 ff.), antipharisäisch (147 f.), Feindesliebe (148 ff.), Entsagung (150 f.), Selbstverleugnung (151 f.), Schluss (152 ff.)</i>	145—154
IV. 1. <i>Das Messiasbewusstsein Jesu. Entstehung (154 f.). Das Berufsbewusstsein ein religiöser Glaube (155 f.), ein Problem (156), Versuchungen (156 f.), fortdauerndes Messiasbewusstsein (157 f.), das eschatologische Moment darin (158 f.)</i>	154—159
2. <i>Der Menschensohn</i>	159—175
Schluss	175—178
Excursus:	
I. <i>Die Seligpreisungen</i>	179—187
II. <i>Mt 6³³ und die δικαιοσύνη θεοῦ</i>	187—192
III. <i>Mt 11¹². Lk 16¹⁶</i>	192—197
IV. <i>Mt 10⁴⁵ und die Abendmahlsworte</i>	197—201
V. <i>Die nichtmessianischen Menschensohnaussagen</i>	201—210
<i>Stellenverzeichnis</i>	210—214
<i>Verbesserungen</i>	214

Alttestamentliche und jüdische Vorbilder der Idee des Reiches Gottes.

Die Botschaft von der Nähe des Reiches Gottes, mit welcher Jesus seine öffentliche Wirksamkeit beginnt, ist in seinem Sinne die Ankündigung der messianischen Zeit. Warum wählt er hierfür gerade diesen Ausdruck? »Er hätte auch sagen können: der Tag des Herrn, das Gericht stehe nahe bevor; aber der andere Ausdruck war den Zeitgenossen geläufiger« (Wellhausen). Gewiss können wir annehmen, dass die Rücksicht auf das Verständnis der Hörer für die Wahl des Wortes bestimmend gewesen ist. Aber dass es den Zeitgenossen geläufig war, ist bisher nur eine Hypothese. Es ist nämlich geradezu überraschend, wie selten uns diese Bezeichnung für die messianische Zeit oder das Heil der Endzeit im AT und im Judentum begegnet. Diese Thatsache wird verschleiert durch einen willkürlichen Sprachgebrauch in der Theologie, bei welchem kurzerhand die messianische Idee mit der des Reiches Gottes gleichgesetzt wird und nun eine Menge von Vorstellungen und Ausdrücken, die eine ganz andere Herkunft und Form haben, auf diesen Gesamtbegriff abgestempelt werden. Auf diese Art wird die Eigentümlichkeit der Idee abgegriffen und ist schliesslich für das Verständnis beinahe verloren gegangen. Weil man gewohnt war, unter dem Titel »Reich Gottes« entweder die Idee und Geschichte der Theokratie oder die messianischen Hoffnungen im Allgemeinen zusammenzufassen, so ist aus dem Begriff ein farbloses, unbestimmtes, von Jedem beliebig zu deutendes und zu verwendendes Deckwort geworden. Diese Ver-

waschenheit trägt zu einem Teile die Schuld an der heute herrschenden Unklarheit. Es ist zunächst einmal dringend notwendig, dass man sich den Sinn, die Form und die Gebrauchsweisen des Wortes und der concreten Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes im AT und im Judentum klar mache. Indem ich versuche, einige Beiträge zur Vorgeschichte der Idee Jesu zu geben, beschränke ich mich gänzlich auf diesen Begriff, dessen mannigfache Wandlungen und Verschiebungen ich beleuchten möchte. Namentlich handelt es sich für mich um die Frage, ob und inwieweit die besondere Gestalt der Vorstellung, welche in der Verkündigung Jesu auftritt, Vorbilder im AT oder im Judentum hat. Mein Hauptaugenmerk wird daher auf die Form der Anschauungen gerichtet sein. Meiner Fragestellung entsprechend kommt es auch nicht darauf an, eine zeitlich geordnete Darstellung der Entwicklung des messianischen Gedankens zu geben. Für Jesus und das Urchristentum liegen die etwa benutzten Vorstellungen auf einer Fläche neben einander, ihre Aufeinanderfolge wird nicht beachtet.

1. Die Idee der Königsherrschaft Gottes hat ihrer Natur nach zwei verschiedene Seiten, je nachdem die Vorstellung des herrschenden Gottes oder die Empfindung der von Gott beherrschten Menschen überwiegt. Im ersten Fall wird mehr daran gedacht, dass Gott mit gewaltiger Hand seine Herrschaft ausübt, im anderen Falle ist die Rede davon, dass im Leben der Menschen, z. B. in der Israelitischen Volksgemeinde die Herrschaft Gottes sich darstellt, in der Verfassung, in den herrschenden Gesetzen und ihrer gehorsamen Erfüllung. Natürlich geht Beides leicht ineinander über, aber es erscheint zweckmässig, die Betrachtungsweisen einmal begrifflich zu trennen. Wir beginnen mit der zweiten Anschauung und knüpfen unsere Untersuchung an die in der Theologie häufig vorkommende Gleichsetzung von Reich Gottes und Theokratie (so z. B. bei J. J. Hess, Vom Reiche Gottes 1774, aber bis zu einem gewissen Grade auch noch bei B. Weiss, Bibl. Theol. § 13 b). Es ist eine billige Weisheit, dass das Wort *θεοκρατία* in der LXX nicht vorkommt. Die griechischen Uebersetzer haben also in keinem hebräischen Begriff die Veranlassung zur Anwendung dieser Vocabel gefunden. Es ist aber gut, sich klar

zu machen, dass auch im Griechischen das Wort eine ganz junge und künstliche Bildung ist, die allem Anschein nach den Josephus zum Urheber hat. Wenigstens lässt darauf der Wortlaut der Stelle c. Ap. II¹⁵ § 164. 165 schliessen. Josephus spricht hier von den unendlichen Unterschieden der Sitten und Gesetze bei den Menschen und sagt: *οἱ μὲν γὰρ μοναρχίας, οἱ δὲ ταῖς ὀλίγων δυναστείαις, ἄλλοι δὲ τοῖς πλήθεσιν ἐπέ-
-τρεψαν τὴν ἐξουσίαν τῶν πολιτευμάτων. ὁ δ' ἡμέτερος νομο-
-θέτης εἰς μὲν τούτων οὐδοιοῦν ἀπειθεῖν, ὡς δ' ἂν τις εἴποι
-βιασάμενος τὸν λόγον θεουρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα
-θεῶ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθεῖς.* Er ist sich also be-
wusst, mit dieser gewaltsamen Analogiebildung etwas Neues zu
schaffen. So treffend die Vergleichung mit anderen Verfassungen,
so bezeichnend das Wort gewählt sein mag, so müssen wir uns doch
hüten, diesen nachträglich hinzu erfundenen Begriff bei der Betrachtung
der alttestamentlichen Thatsachen einzumischen.

Auch da, wo nicht von einem »Königtum Jhves« ausdrücklich
gesprochen wird, ist doch in allen Zeiten der Israelitischen
Geschichte der Glaube vorhanden, dass Jhve der Gott, Herr,
König und Fürst Israels ist. Das tritt schon in der Heldenzeit
des Volkes hervor, wo Jhve als streitbarer Krieger (Ex 15³)
seinem Volke voran in den Krieg zieht, als das Banner, um
welches die Israeliten sich schaaren (Ex 17^{15. 16}), wo Israels
Feinde Jhves Feinde (I Sam 30²⁶), Israels Kriege Jhves Kriege
sind (I Sam 18^{17. 25²⁸}). Er ist auch der oberste Richter, in
dessen Namen Mose und seine Nachfolger das Recht sprechen
(Ex 18^{15. 19}). Das Richten und die Führung im Kriege sind ja
die Hauptaufgaben des Königs (I Sam 8²⁰ καὶ δικάσει ἡμᾶς
βασιλεὺς ἡμῶν καὶ ἐξελεύσεται ἔμπροσθεν ἡμῶν καὶ πολεμήσει
τὸν πόλεμον ἡμῶν). Nach Art eines irdischen Herrschers wird
Jhve gedacht, wenn er auf einem Throne sitzend vorgestellt
wird und das Heer des Himmels um ihn stehend (I Reg 22¹⁹).
Jesaja schaut in der für alle Apokalyptik Vorbildlichen Vision
den König Jhve auf dem Throne im Königspalast, der zugleich
Tempel ist (61. 5). Die seinen Thron umgebenden Engel
erscheinen bald als Priester (Ps 103^{21. 104} ⠏⠗⠗⠏⠗), bald als
Ratsversammlung (Jer 23¹⁸), bald als Kriegslager (Gen 32^{2. 3}).

Das ist die unbeirrte Anschauung eines Volkes, das sich

mit seinem Gott verbunden, von ihm geschützt und in allen Lebenslagen geführt weiss. Sie enthält nichts von Gegensatz gegen andere Herrscher, die möglicher Weise Ansprüche erheben könnten. Diese »unbefangene« Anschauung vom Königtum Jhves findet sich natürlich zu allen Zeiten der Israelitischen Geschichte. Der Psalter ist voll von Bekenntnissen zum Königtum Jhves, die als einfache Anerkennung dessen, was ist und ohne Zweifel für alle Zeit bleiben wird, gemeint sind. »Mein König und mein Gott«, so ruft der Sänger Jhve an (5s. 44s. 68²³. 84s. 98s. 145^L. 149²). »Der König Jakobs oder Israels« heisst Jhve Jes 41²¹. 44⁶. Eine Rede Jhves schliesst mit den Worten (Jes 43¹⁵): »Ich Jhve euer Heiliger, der Schöpfer Israels, euer König« und das steht in Correspondenz mit v. 1: »der Schöpfer Jakobs, der Bildner Israels«, v. 3: »ich Jhve bin dein Gott, der Heilige Israels, der Retter«, v. 11: »ich, ich bin Jhve und ausser mir ist kein Retter«. Jhve Zebaoth heisst »der König« schlechthin Jes 51⁵⁷. — Das Königtum Jhves ist für die Frommen die Form, in welcher ihnen seine Macht und Herrlichkeit anschaulich ist¹). In dem Liede, welches das Kommen Jhves zum Tempel feiert (Ps 24^{7—10}), wird er als יְהוָה הַלְלוּ (*basileus tēs dόξης*), als ein König, der im vollen Glanze seiner Majestät einherzieht, begrüsst²). Die Vorstellung eines über alle Massen erhabenen und gewaltigen Königs empfahl sich namentlich der späteren jüdischen Devotion mit ihrer transcendenten Gottesanschauung, wobei dann nicht sowohl der König Israels, sondern der Schöpfer, Regierer, König der Welt vorschwebt. So finden wir z. B. in dem Psalm des Buches Tobith (cp. 13), der mit den Worten beginnt: *εὐλογητός ὁ θεός ὁ ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ*, die gehäuften Benennungen *βασιλεὺς τῶν αἰώνων* (v. 6. 10), *βασιλεὺς τοῦ οὐρανοῦ* (v. 7. 11), *βασιλεὺς ἰ μέγας* (v. 15)³).

1) *δόξαν τῆς βασιλείας σου ἐροῦσιν καὶ τὴν δυναστείαν σου λαλήσουσιν, τοῦ γνωρίσαι τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὴν δυναστείαν σου καὶ τὴν δόξαν τῆς μεγαλοπρεπείας τῆς βασιλείας σου* (Ps 144 (145) 11. 12).

2) Ps 48: Jerusalem die Stadt des grossen Königs, in der Bergpredigt Mt 5³⁵ reproducirt.

3) Vgl. III Mak 2: *κύριε κύριε βασιλεῦ τῶν οὐρανῶν καὶ δέσποτα πάσης τῆς κτίσεως, ἅγιε ἐν ἁγίοις, μόνναρχε, παντοκράτωρ*. 29: *σὺ βασιλεῦ, κτίσας τὴν ἀπέραντον καὶ ἀμέτρητον γῆν*. 213: *ἅγιε βασιλεῦ*. Dan 3⁵⁴ (Go-

Die Anschauung, dass das Königtum Jhves bei der Gründung der Theokratie und mit der Verbreitung und Anerkennung des Gesetzes beginnt, hat einen klassischen Ausdruck gefunden Dtn 334f.:

Ein Gesetz verordnete uns Mose
 Zum Erbesitz für die Gemeinde Jakobs (?),
 Und es erstand (in) Jeschurun ein König,
 Als die Häupter des Volkes sich versammelten
 Zusammen [traten] die Stämme Israels.

Die Entstehung des Volkes und seine Organisation ist der Anfang des Königtums Jhves. Die Auffassung, dass die Königsherrschaft Gottes eben darin besteht oder zur Darstellung kommt, dass Menschen sich ihr beugen, — so dass es also eine Herrschaft Gottes ohne die beherrschten Menschen eigentlich gar nicht giebt — diese Auffassung ist in der Rabbinischen Literatur gelegentlich auf einen höchst eigentümlichen und prägnanten Ausdruck gebracht¹⁾: *עול על עול מלכות שמיים*, das Joch der himmlischen Herrschaft auf sich nehmen. Man kann sich keinen grösseren Gegensatz denken, als diese schon bei Gamaliel II (110 n. Chr.) vorkommende Formel und etwa dem Sinn, in dem Jesus vom »Kommen des Reiches Gottes« redet. Hier das Losbrechen eines überwältigenden Gottessturms, der vernichtend und erneuernd einherbraust, und den der Mensch weder herbeiführen noch beeinflussen kann, dort eine dauernd bestehende Ordnung der Dinge, die man leugnen, der man sich entziehen kann, der man aber sich unterwerfen sollte. Das Joch des Himmelreiches nimmt schon auf sich, wer täglich das Schma liest, das Credo der Juden an den Einen Gott (Dtn 64—8)²⁾. Charakteristisch ist die Stelle, wonach das Bekenntnis zu Gott (Dtn 64—8) vor der Ermahnung zum Halten der Gesetze (Dtn 11¹³—21) zu recitieren sei, weil man das Joch der göttlichen Herrschaft vor dem Joch der Gebote auf sich nehmen müsse³⁾. Wer als Proselyt das Gesetz annimmt, nimmt dadurch die Gottesherrschaft auf sich. Ja — es kann gelegentlich so

sang der drei Männer): *εὐλογητός εἶ ἐπὶ θρόνου δόξης τῆς βασιλείας σου*.
 Vgl. Hen 94. 12s. 25s. 5. 7. 27s. 84z.

1) Für das Folgende vgl. Dalman, Worte Jesu I, S. 79 ff.

2) Dalman I, S. 80.

3) Dalman I, S. 79.

heraus kommen, als ob Gott erst von den Menschen, die sich seiner Herrschaft unterwerfen, zum Könige gemacht werde: »Ehe unser Vater Abraham in die Welt kam, war Gott gleichsam nur König über den Himmel; als aber Abraham kam, machte er ihn zum König über Himmel und Erde«¹⁾. Mit vollem Recht charakterisiert Dalman diese Anschauung mit den Worten: »Die Gottesherrschaft gehört somit zunächst diesem Aeon an und ist jetzt nur in Israel völlig anerkannt« (S. 80). Es passt daher einigermassen auf diese Rabbinische Idee, wie Wendt²⁾ den christlichen Gedanken des Reiches Gottes definiert: eine Gemeinschaft von Menschen, die nicht nur in dem »rechten gehorsamen Pflichtverhalten«, sondern auch im vollen Genusse der »Vaterherrschaft Gottes« stehen. Aber freilich — mit der Verkündigung Jesu hat diese Form des Begriffes nichts zu thun. Ich sage das so entschieden, obwohl ich der Meinung bin, dass gerade jene zuletzt dargestellte Rabbinische Auffassung an einigen Stellen fragmentarisch ins Urchristentum hineinragt. Röm 14¹⁷: οὐ γὰρ ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ βρωσὶς καὶ πόσις, ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ· ὁ γὰρ ἐν τούτῳ δουλεύει τῷ Χριστῷ εὐάρετος τῷ Θεῷ καὶ δόκιμος τοῖς ἀνθρώποις. Hier kann β. τ. θ. unmöglich messianisch-eschatologisch aufgefasst werden. Gemeint sein kann hier nur der Zustand, in welchem der Mensch in vollendeter Weise dem Willen Gottes sich unterwirft. Man muss den rhetorisch knappen Ausdruck etwa durch folgende Paraphrase erläutern: »Nicht darin besteht die Gottesherrschaft, nicht darin stellt sie sich dar, dass einer Essen und Trinken meidet, sondern überall dort kommt sie zur Erscheinung, wo Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist herrscht.« Dass der Apostel dies sagen will, zeigt der Begründungssatz: »In jenen Dingen besteht das δουλεύειν, welches dem βασιλεύειν Gottes entspricht. Wer so dem Messias, dem Stellvertreter Gottes dient, der ist Gott wohlgefällig, — an dem zeigt sich also, dass er sich der Herrschaft Gottes unterworfen hat.« Hier hat Paulus den Ausdruck βασιλεία τοῦ Θεοῦ, wie es scheint, in Erinnerung an den Rabbinischen Gebrauch verwandt. Aehnlich liegt vielleicht die Sache IKor 4²⁰. Wo vorgeblich Gottes

1) Dalman I, S. 79.

2) Lehre Jesu II, Cap. 5, S. 303.

Herrschaft zur Wirklichkeit geworden ist, da muss das zur Erscheinung kommen nicht in prahlerischem Geschwätz, sondern in einer Kraft, die von oben ist. Hier spielt nun freilich auch die eschatologische Vorstellung hinein, denn mit der *δύναμις* ist doch gewiss an die Kräfte der zukünftigen Welt gedacht.

Aber auch unter den Worten Jesu finden sich wenigstens zwei, die an den rabbinischen Sprachgebrauch erinnern. *Ὅς ἂν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν* (Mk 10¹⁵ = Lk 18¹⁷). Auch Dalman citiert hier (S. 101) die Rabbinische Formel *בְּיָמָיו יִיָּצֵא בְּעָרְבָא*¹⁾ und in der That liegt es nahe, anzunehmen, dass Jesus sich hier diesem Sprachgebrauche angeschlossen habe. Da das kommende Reich Gottes auf eine bussfertige, demütige, gehorsame Stimmung bei den Menschen rechnet, so kann mit dem Worte *δέχεσθαι* = *בָּרַךְ* an dies Sichbeugen unter die neue sittliche Ordnung der Dinge gedacht sein. Aber die Anknüpfung an die Rabbinische Vorstellung ist doch nur äusserlich, denn sofort wechselt wieder das Bild und mit dem *εἰσερχεσθαι* kommt die im Uebrigen herrschende Idee des neuen Aeon wieder zur Geltung. Die andere Stelle ist Mt 13³² *πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν . . .*²⁾. Dalman findet (S. 87) es schwierig, für *μαθητευθεὶς* eine Rückübersetzung zu geben und ist geneigt den Ausdruck dem griechisch schreibenden Evangelisten auf Rechnung zu setzen. Das ist möglich. Aber auch in diesem Falle muss gesagt werden, dass *βασιλεία τοῦ θεοῦ* hier nicht eschatologisch gemeint sein kann. Es ist gewiss nichts anders, als ein kurzer Ausdruck für die neue sittlich-religiöse Weltanschauung und Lebensweise, die unter den Jüngern Jesu zur Herrschaft gekommen ist. So wie der Proselyt sich der Gottesherrschaft unterwirft, so wie Israel durch seinen Glauben und Gehorsam die Herrschaft Gottes in der Welt zu verwirklichen sich bewusst ist, so wird nun dies auf die Christen übertragen. Sie stellen in ihrem Kreise in vollkommener Weise die Herrschaft Gottes dar. Für diese neue Lebensweise (*ὁδός*) muss man unterrichtet

1) *δέχεσθαι* entspricht einem *בָּרַךְ* II Chr 29^{16, 22}. II Esr 8³⁰. Job 2¹⁰.

2) *τῇ βασιλείᾳ* B * C cop l. 13. 33. 124. 346 Or Ath K II e k] Die Lesarten D M 42 it^o lat vg J^{int} Hil *ἐν τ. β.* und E F G L etc. *εἰς τὴν βασ.* erklären sich beide aus der ersten, die also unbedingt vorzuziehen ist.

werden. Man muss ein »Anhänger, Schüler« der Gottesherrschaft werden.

Es war also eine — sagen wir »immanente« Verwendung des Begriffes, der wir im Rabbinischen Sprachgebrauch begegnet sind. Gott ist und war von je her König der Welt, aber zur Vollständigkeit der Vorstellung gehört eben, dass seine Herrschaft von den Menschen anerkannt wird. Die Idee in dieser Form bezeichnet ein sittlich-religiöses Verhältnis zwischen Menschen und Gott, die Verfassung einer Religionsgemeinschaft und streift insofern an das, was das Wort »Theokratie« in unserem Sprachgebrauch sagen will. Bei dieser Betrachtungsweise wird nicht daran gedacht, dass die Herrschaft Gottes etwa einmal aufhören, oder gefährdet werden könnte. Es wird nicht an eine andre Herrschaft gedacht, die sich ihr entgegenstellen möchte. Das Schlimmste, was geschehen kann, ist dass die Himmelsherrschaft einseitig und gegenstandslos bleibt, indem die Menschen sich nicht um sie kümmern, sich ihr entziehen. In solchem Fall kann Gott einmal seine Herrschaft über die Menschen erzwingen, indem er sie mit Gewalt wieder unter ihr Joch beugt: Trotz eurer — richte ich meine Herrschaft über euch auf (עַל־בְּסֵם אֲנִי מְלַכְתִּי יְיָ מְלִיךָ Siphra 112b. Dalman S. 80).¹⁾ Aber an sich betrachtet ist im Kreise dieser Anschauung der Fall undenkbar, dass die Herrschaft Gottes jemals auch nur scheinbar aufhören könne. Es kommt darum auch der andre Fall hier nicht in Betracht, dass Gott seine Herrschaft neu begründe; das »Königwerden« Jhves (βασιλεύσαι), das »Kommen« der Herrschaft Gottes, das sind Vorstellungen, die im Zusammenhang der hier besprochenen fremdartig und unmöglich erscheinen.

2. Wir wenden uns jetzt zu dieser anderen Vorstellungreihe, bei welcher der Blick nicht sowohl auf den beherrschten Menschen, auf ihrem Unterthanenverhältnis zu Gott ruht, sondern auf dem regierenden Gott selber. Und zwar sind dies solche Fälle, in denen die Anschauung vom Königtum Jhves durch Vergleichung, Antithese oder andere besondere Umstände einen geschärften Ton hat.

1) Vgl. die Anschauung bei J. J. Hess von der sich durch Strafen behauptenden oder durchsetzenden Gottesherrschaft.

Eine Antithese liegt z. B. überall da vor, wo das weltliche Königtum mit dem Königtum Jhves in Conflict gerät. So in den Parteien des ersten Samuelisbuches, die von der Königswahl Sauls handeln. Jhve sagt zu Samuel: »nicht dich haben sie verworfen, sondern mich haben sie verworfen, dass ich nicht mehr König über sie sein soll« (87). Und Samuel macht dem Volke den Vorwurf: »Ihr spracht zu mir: Nein! ein König soll über uns herrschen! — während doch euer Gott Jhve euer König ist« (1212). Diese Betonung des Königtums Gottes im Gegensatz zum menschlichen Königtum tritt mit besondrer Schärfe in den Salomonischen Psalmen auf. Das Bekenntnis, mit dem der 17. Psalm beginnt: »Herr du bist unser König immer und ewig«, kehrt am Schluss wieder in der Form: *Κύριος αὐτὸς βασιλεὺς ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ἔτι* (v. 51). Dass dieser Satz ausschliessend gemeint ist, lehrt der ganze Psalm. Frevler haben die Königswürde an sich gerissen (v. 6f.) und den Thron Davids entweiht. Aber Gott wird sie vernichten und wird dem Volke einen König geben, der nach seinem Herzen ist. Dessen Königtum wird nicht gegen das Königtum Gottes verstossen, denn er erkennt den Herrn als seinen König an (*Κύριος αὐτὸς βασιλεὺς αὐτοῦ* v. 38). Dies Davidische Königtum der Endzeit ist also eine irdische Stellvertretung des Königtums Gottes. Der Gedanke ist nun aber, dass gegenwärtig die Herrschaft Gottes nicht anerkannt wird, darum eben bedarf es der besonderen Betonung des Satzes, dass Gott König ist und in alle Ewigkeit bleibt (174). In dieser traurigen Gegenwart sind es nur die Gerechten, die unter sich dies Bekenntnis zum Königtum Jhves pflegen (521. 22). Einen Schritt weiter führt uns der zweite Salomonische Psalm, der nach dem Tode des Pompejus geschrieben ist. Dies Ereignis ist eine wunderbare Fügung Gottes (v. 30—33) und der Sänger kann nichts anderes dazu sagen als: »Er ist König über den Himmeln, der Richter über Könige und Gewalten. Und nun sehet, ihr Grossen der Erde, das Gericht des Herrn! Ein grosser und gerechter König ist er, der da richtet die Erde unter dem Himmel!« (v. 34. 36). So hat sich Gott einmal wieder als König erwiesen! Es hat sich auch dem stumpfen Blick gezeigt, dass er wirklich König ist und bleibt, wenn es auch so aussah, als sässe er nicht im Regimente. Hier, wo nicht die Usurpatoren des Königthrons,

die Zügel des Regiments wieder ergreift (Ps 47⁹). Dieser Wechsel der Stimmungen und Vorstellungen bekommt Jes 51⁹ einen eigentümlichen Ausdruck: Wach auf, wach auf, kleide dich mit Kraft, Arm Jhves, wach auf, wie in den Tagen der Vorzeit. Vgl. auch die Rabbinische Bemerkung zu Ps 78⁶⁵¹): »Bevor die Endzeit kommt, thut Gott, — wenn es möglich ist so zu sprechen — als schliefe er; wenn aber die Endzeit kommt, ist er wie ein Held, der vom Weine aufjauchzt«.

3. So liegt es in der Natur der Sache, dass Propheten und Apokalyptiker, wenn sie grosse Krisen ankündigen, sich des Bildes vom Antritt der Gottesherrschaft bedienen. Wie plastisch dies gedacht werden kann, lehrt Deuterocesaja. Er erwartet einen siegreichen Zug Jhves mit seinem Volke durch die Wüste nach Jerusalem und hört schon, wie eine Stimme ruft, dem Herrn den Weg zu bereiten. Und nun soll die Freudenbotin (*ὁ εὐαγγελιζόμενος*) verkünden: »Siehe da, euer Gott! Siehe Jhve kommt mit Stärke, sein Arm ihm herrschend. Siehe sein Lohn ist mit ihm und seine Vergeltung vor ihm« (40¹⁰). Dazu lautet die Parallelstelle 52⁷: »König ist dein Gott: βασιλεύσει σου ὁ Θεός«. Dieser Beginn der Herrschaft Gottes fällt also mit Jhves Rückkehr nach Zion zusammen, mit Jerusalems Erlösung, »wenn Jhve seinen heiligen Arm entblösst vor den Augen aller Völker und alle Enden der Erde die Rettung unseres Gottes sehen« (52^{9f.}). Dass Gott in der Endzeit König sein wird, ist feststehende prophetische Formel, die in verschiedenen Varianten wiederkehrt. In der Micha-Interpolation 2^{12f.} 4^{6f.} fällt die Errichtung des Königtums Jhves mit der Sammlung der Versprengten zusammen. Sie werden in Jerusalem einziehen, vor ihnen her schreitet ihr König hindurch und Jhve ist an ihrer Spitze. Jhve selbst aber wird König über sie sein auf dem Berge Zion von nun an auf ewig. Sein Königtum bietet Schutz vor allen Feinden (Zph 3¹⁵). Sein Königtum bedeutet bei Sacharja 14⁹ vgl. 14^{15—21} den Sieg des Monotheismus über alle Völker. Besonders scharf antithetisch tritt die Idee Obadja v. 21 auf: Die Rache über Edom, welche der Tag des Herrn bringen wird und die Eroberung

1) Ps 77 (78)⁶⁵: καὶ ἐξηγήσθη ὡς ὁ ὑπνῶν Κύριος, ὡς δυνατὸς κραυγαλέως ἐξ ὄνου.

Wir hoffen auf das Licht und siehe da Finsternis,
Auf Lichtstrahlen, in Dunkelheiten wandeln wir (59^o).

Und so wird denn die grosse Wendung mit Vorhebe als ein Hervorbrechen des Lichtes geschildert (58s. 10. 621), als ein Aufgang der Herrlichkeit Jhves (59¹⁹):

Mache dich auf! Werde Licht! Denn es kommt dein Licht,
Und Jhves Herrlichkeit erstrahlt über dir,
Denn siehe Finsternis decket die Erde.

Und Dunkel die Völker.

Aber über dir erstrahlt Jhve

Und seine Herrlichkeit erscheint über dir,
Und Völker gehen nach deinem Licht

Und Könige nach dem Glanze deines Strahls (60^{1ff.}).

Und ferner:

Nicht wird dir ferner die Sonne dienen zum Lichte

Noch zur Helle der Mond dir leuchten,

Sondern Jhve wird dir sein zum ewigen Lichte

Und dein Gott zu deiner Zier.

Nicht wird ferner untergehen deine Sonne

Noch dein Mond abnehmen,

Denn Jhve wird dir sein zum ewigen Lichte

Und vollendet sein deine Trauertage (60^{1ff.}).

Die Prophetie von der Herrschaft der Kaböd Jhves in Jerusalem ist als Vorlage benutzt und variiert worden von dem späten Apokalyptiker, der die Grundlage von Jes 24—27 geschrieben hat, und seine Exegese mag zeigen, wie man diesen Text im Judentum auffassen konnte. Es heisst 24^{1ff.} 25^{1ff.}:

Und geschehen wird an jenem Tage,

Da wird Jhve heimsuchen das Heer der Höhe in der Höhe

Und die Könige der Erde auf der Erde,

Und sie werden fortgeführt gefangen zur Grube

Und eingeschlossen ins Gefängnis

Und nach vielen Tagen heimgesucht werden.

Und erröten wird der blasse Mond und erbleichen das
Glutlicht,

Denn König wird Jhve Zebaoth sein auf dem Berg Zion
und in Jerusalem

Und vor seinen Aeltesten ist Herrlichkeit.

Und ausrichten wird Jhve Zebaoth
 Allen Völkern auf diesem Berge
 Ein Gelage von Fettspeisen, ein Gelage von Hefenweinen,
 Von markigen Fettspeisen, geläuterten Hefenweinen,
 Und er wird austilgen auf diesem Berge
 Die Hülle, die gehüllt ist über alle Völker,
 Und die Decke, die gedeckt ist über alle Nationen.
 (Er tilgt aus den Tod für immer.)
 Und es wird abwischen der Herr Jhve die Thränen von
 allen Gesichtern
 Und die Schmach seines Volkes wird er entfernen von der
 ganzen Erde.

Denn Jhve hats geredet.

Dieses apokalyptische Stück (s. Duhms lehrreiche Erklärung) ist, wie Jeder sieht, für die christliche Eschatologie von grosser Bedeutung. Wir notieren hier im Vorübergehen nur die Vorstellung von dem messianischen Völkermahl (vgl. Mt 8uf. — Lk 133f.), von der Aufhebung alles Leidens (und des Todes) und concentriren unsere Aufmerksamkeit auf die erste Hälfte. Wenn im Tritojesaja Sonne und Mond vor dem Glanze der Herrlichkeit Jhves zurück- und ausser Function treten, so ist auch hier noch der Gedanke vorhanden, dass Jhve »sich in sichtbarer Glorie, im Glanz lodernden Feuers (4s) auf dem Zionsberge niederlassen wird«, aber das Erblassen der Sonne und das Erröten des Mondes ist hier nicht blos die Folge des Ueberstrahlwerdens, sondern steht doch wohl im Zusammenhang mit dem Gericht über das »Heer der Höhe«. Die bisherigen Leiter und Herrscher der Welt und ihrer Völker, die Sterne und ihre Geister werden gerichtet, entthront und an ihrer Stelle ergreift Jhve das Regiment auf dem Zionsberge und verdrängt Sonne und Mond. Das Wesentliche ist, dass hier die Vorstellung vom Königtum Gottes eine ganz neue antithetische Spitze hat, nämlich gegen die überirdische Geisterwelt. Mit diesem Zuge ragt unsre Apokalypse schon in eine andre Betrachtungsweise hinein, die wir hier nur vorläufig streifen können.

Die normale Antithese ist vielmehr gegen die irdischen Feinde oder die traurige Gegenwart des Volkes Israel gerichtet. In dieser Form findet sich die Vorstellung häufig im Rabbini-schen Judentum. So heisst es in der 11. Bitte des Schmone

Esre: Führe zurück unsre Richter wie ehemals und unsre Berater wie am Anfang und lass Kummer und Seufzen von uns weichen und sei König über uns, du Jhve allein, in Huld und Barmherzigkeit, in Gnade und Recht! Gepriesen seist du Jhve, ein König der Gnade und Gerechtigkeit!« Hier geht die Errichtung des Königtums Jhves parallel mit der Wiederherstellung des Gemeinwesens Israels in ungetrübtem Glanze. Das Synagogengebet Kaddisch¹⁾ beginnt mit den an das Vaterunser gemahnenden Worten: »Erhöht und geheiligt werde sein grosser Name in der Welt, die er nach seinem Willen geschaffen hat. Er errichte sein Königtum (und es sprosse seine Erlösung und es nahe sich sein Messias und er erlöse sein Volk) bei euren Lebzeiten und euren Tagen und bei Lebzeiten des ganzen Hauses Israel, eilig und in Bälde!« Die eingeklammerten Worte sind späterer Zusatz, sie erläutern aber gut, worin sich das Königtum Jhves zeigt, nämlich in der Erlösung des Volks. Es steht demnach im ausschliessenden Gegensatze zur Herrschaft des »unwürdigen«, »frevelhafte«, »übermütigen«, »dem Untergange geweihten« Reiches und das ist natürlich für die Zeit des Spätjudentums Rom. Im Midrasch zum Hohenliede heisst es zu 2¹³ 2): »die Zeit Israels ist gekommen, dass es erlöst werde, die Zeit der Vorhaut ist gekommen, dass sie abgeschnitten (vertilgt) werde, es ist die Zeit des Reiches der Kuthäer (= Römer) gekommen, dass es vertilgt werde, die Zeit des Himmelreiches, dass es sich offenbare. Debarim rabba³⁾ zu Dtn 24 antwortet Gott auf die Frage, wie lange Israel geknechtet sein werde: Wenn der Stern aus Jakob hervorgehen wird (Num 24) und die Stoppeln Esaus (Roms) verbrennen wird (Ob v. 18), dann will ich hervorgehen lassen mein Reich und einen König über euch setzen. Im Musaph für den Neujahrstag (Dalman I, 306) heisst es: »wenn du vernichtest das Reich des Frevlers von der Erde und das stolze Reich eilends entwurzelst und zerbrichst und Du (Jhve unser Gott) das Regiment eilends errichdest über alle deine Werke in Jerusalem

1) s. Dalman I, 305. Hamburger, R.-E. des Judentums II, 603—608.

2) s. Wünsche, Bibl. Rabbinica, 6. 7. Lieferung: der Midr. Schir Ha-Schirim S. 71 f.

3) s. Wünsche, Bibl. Rabbinica, 16. 19. Lieferung, S. 14.

deiner Stadt und auf dem Berge Zion, dem Wohnsitz deiner Herrlichkeit. Interessant ist der Ausdruck im Sch. tob. zu Ps 99: So lange Israel im Exil weilt, ist das Himmelreich unvollständig und die Völker der Welt sind in Sorglosigkeit; wenn Israel einmal erlöst sein wird, dann ist das Reich des Himmels vollkommen und das Los der Völker Unruhe.¹⁾ In diesem Wort kommt noch einmal zum Ausdruck, dass es sich für diese Betrachtung in der messianischen Zeit eigentlich nicht um eine wirkliche erstmalige Herstellung der Herrschaft Gottes handelt, sondern um eine vollere Verwirklichung dessen, was der Idee und dem Anspruch nach von jeher besteht.

Es scheint sogar, als habe man im späteren Judentum gelegentlich einen unzulässigen Anthropomorphismus darin gefunden, zu sagen, dass Gott seine Herrschaft zu irgend einer Zeit erst errichte. Die Stelle Obadja v. 21: *וְהָיָה לַיהוָה הַמְּלֻכָה* wird im Targum folgendermassen wiedergegeben²⁾: »es wird sich offenbaren die Herrschaft Gottes alsbald über alle Einwohner des Landes und es wird sein die Herrschaft Gottes in alle Ewigkeit«. Vgl. Targum zu Mi 47 (*וְהָיָה לַיהוָה הַמְּלֻכָה*): *וְהָיָה לַיהוָה הַמְּלֻכָה*, zu Jes 527. Midr. z. Hohenl. 213 (oben S. 5) und Sopher. XIV, 12: *וְהָיָה לַיהוָה הַמְּלֻכָה*.

So weit ich sehe, urteilt Dalman (S. 83) richtig, wenn er diese Umschreibung als Abschwächung des Anthropomorphismus auffasst. Es soll gesagt sein, dass die Herrschaft Gottes immer da war, aber jetzt sich den Menschen vom Himmel her offenbart. Auch in der abgeschwächten Form erkennt man deutlich den Unterschied dieser Anschauung von der früher besprochenen immanenten Vorstellungsreihe. Es genügt unter diesem Gesichtspunkt eben doch nicht, dass die Menschen die Herrschaft Gottes anerkennen und sich ihr unterwerfen: Gott muss doch eingreifen und sich als König zeigen, sei es dass er seine Herrschaft wirklich erst durch gewaltige Thaten neu feststelle, sei es dass er nur »offenbare«, dass er wirklich noch immer König ist. Jedenfalls ist hier schon ganz die Transcendenz des Begriffes zu beobachten, die in der Verkündigung Jesu so deutlich hervortritt. Es handelt sich um eine Selbsterweisung Gottes,

1) Bacher, Agada der palästinens. Amoräer I, 499.

2) Lagarde, prophetas chaldaice.

um ein Eingreifen in die Geschieke der Menschen und eine entscheidende Wendung, die Gott der Geschichte giebt. Auch darin werden wir an die Verkündigung Jesu erinnert, dass durch dies neue Königtum Gottes eine Epoche beendet wird, in welcher Gottes Regiment zu ruhen schien und andere Gewalten herrschten.

Aber es besteht ein tiefgreifender Unterschied. Jene Errichtung des Königtums Jhves, die im Grunde nichts ist als eine Bestätigung oder Bekräftigung dessen, was vorhanden ist, läuft schliesslich doch nur auf die Errichtung des Davidischen Königtums, auf die Befreiung des Volkes und die Herstellung seines alten Glanzes hinaus. So wie der Psalmist in einer grossen Rettungsthat Gottes die Errichtung des Königtums Jhves schon zu erleben glaubt, so hält sich auch diese Zukunftserwartung im Ganzen durchaus im Rahmen des gegenwärtigen Aeon. Mit Recht hat Dalman hierin einen wesentlichen Unterschied von der Verkündigung Jesu gesehen (S. 110). Bei den Rabbinen ist es stets die Königsmacht Gottes »in ihrer Entfaltung in Gegenwart und Zukunft, ohne dass der Begriff jemals ein specifisch eschatologischer gewesen oder geworden wäre.« »Für Jesus ist die Gottesherrschaft stets eine eschatologische Grösse, von der nur deshalb eine Gegenwart ausgesagt werden kann, weil »das Ende« schon im Anzuge begriffen ist.«

4. Wenn Dalman dann mit vielen Andern annimmt, Jesus habe den Ausdruck »Gottesherrschaft« als eschatologische Bezeichnung dem Danielbuche entnommen, so ist dies ein nur halb richtiger Satz, der uns aber weiter führen mag. Dass das Buch Daniel für Jesus oder wenigstens für die Anschauungskreise, in denen er lebte, eminent wichtig gewesen ist, braucht wohl kaum mehr gesagt zu werden. Um so nötiger ist es, seine Gedanken genau festzustellen. Es ergiebt sich, dass ein Aequivalent für den Begriff βασιλεία τοῦ Θεοῦ im Sinne Jesu überhaupt fehlt. Das Wort Malkuth kommt zwar in allen möglichen Wendungen vor. Es bezeichnet eben so wohl das Königtum als Macht (4²⁹), wie als Recht und Anspruch (4²⁰), das beherrschte Gebiet (1²⁰, 4¹⁵ u. ö.), das Reich als Organismus (7²³), wie die Regierung (6¹, 8¹). Auf Gott, den König des Himmels (4³⁴), wird der Begriff mehrfach angewandt, aber nur in dem uns bekannten Sinne: »Sein Reich ist ein ewiges Reich

und seine Herrschaft besteht bis in die fernsten Geschlechter« (33. 43), von dem ewig bestehenden Weltkönigtum Gottes, das auch von Nebukadnezar anerkannt wird. Für uns wichtig ist die Stelle 4:14: der Höchste hat Gewalt über das Königtum der Menschen (אֲשֶׁר לְכָל בְּרִיָּה וְלְכָל בְּחַיָּה) und, wem er will, giebt er es, und wer niedrig ist unter den Menschen, den bestellt er zum Herrscher darüber. Das »Königtum der Menschen«, das ist die Welt-herrschaft über die Völker; dies Recht und diese Macht wechselt und geht von Volk auf Volk über. Gott ist es, der das jedesmalige Herrschervolk einsetzt und, wenn er will, giebt er die Gewalt den Niedrigsten. Schliesslich wird dem in den Wolken des Himmels kommenden »Menschen« gegeben »Macht, Ehre und Herrschaft (אֲשֶׁר לְכָל בְּרִיָּה וְלְכָל בְּחַיָּה 7:14), und alle Völker, Nationen und Zungen werden ihm dienen, und seine Macht soll eine ewige und unvergängliche sein und sein Königtum soll nie zerstört werden«. Nach der Deutung 7:27 soll »das Königreich und die Herrschaft und die Hoheit der Königreiche unter dem ganzen Himmel dem Volke der Heiligen des Höchsten gegeben werden; sein Reich ist ein Reich der Ewigkeit und alle Mächte werden ihm dienen und unterthan sein«. Auf das Volk Israel wird alle die Machtfülle übertragen, die bisher im Besitze der früheren Weltreiche war, es tritt an ihre Stelle. Von einem Königtum Gottes ist hier nur insofern die Rede, als Gott dem Volke diese Herrschaft verleiht. Eine Analogie zur Verkündigung Jesu liegt insofern vor, als hier ebenso wie im Evangelium die Wendung durch ein wunderbares Eingreifen vom Himmel her geschieht. Durch einen himmlischen Gerichtsact wird das letzte Weltreich gestürzt und durch eine Verleihung Gottes, also weder durch menschliche Thaten, noch durch natürliche immanente Entwicklung wird die Herrschaft Israels festgestellt. Wenn man sie eine *βασιλεία τοῦ Θεοῦ* nennen will, so kann man dies thun in dem selben Sinne wie die von Gott verliehene Gerechtigkeit eine *δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ* heisst¹⁾. Dass aber dies der Sinn des Wortes in der Verkündigung Jesu sei, kann doch nicht so ohne weiteres angenommen werden, dass man sagen könnte, Jesus habe den Begriff *βασιλεία τοῦ Θεοῦ* dem Buche Daniel entlehnt;

1) S. Exeours II.

eher würde βασιλεία τῶν οὐρανῶν daran erinnern, wenn der Genitiv den Ursprung bezeichnete.

5. Sieht man sich in der einigermaßen gleichzeitigen apokalyptischen Literatur nach directen Parallelen zu dem Ausdruck und Begriff »Reich Gottes« um, so findet man ausserordentlich wenig.

Wir beginnen mit dem Henochbuche, und suchen die verschiedenen Gedankenreihen in ihm zu unterscheiden. Wir gehen kurz weg über Stellen wie 84², wo Gott als König, König der Könige und Gott der ganzen Welt gepriesen wird, dessen Gottheit und Königtum und Grösse in Ewigkeit bleibt und dessen Herrschaft durch alle Geschlechter; 103¹, wo Henoch schwört bei Gottes Herrlichkeit und Ehre, bei seinem ruhmwürdigen Reiche und bei seiner Grösse. Die Tiervision erinnert 90³⁰ an die Vorstellung des Danielbuches von der Herrschaft des Volkes Israel: alle Tiere des Himmels und alle Vögel des Himmels fallen nieder und huldigen vor den Schafen, flehen sie an und gehorchen ihnen in jedem Wort. Wenn hier die Herrschaft Israels über die Völker ins Auge gefasst ist, so steht in den Capp. 92—105 (vgl. auch 1—5) der Conflict zwischen Gerechten und Sündern im Vordergrund. Die in diesem Abschnitt enthaltenen Anschauungen mögen als besonders lehrreich hier etwas genauer dargestellt werden. In der Gegenwart herrschen die Sünder im Lande, bedrücken und berauben (104³), verfolgen (95⁷) die Gerechten. Auf ihren Reichtum vertrauen sie (94⁸, 97^{8ff.}), da er sie als Gerechte erscheinen lässt (96¹ vgl. Lk 16^{14f.}!). Aber all ihr böses Thun ist offenbar im Himmel, wo jede Sünde täglich vor dem Höchsten aufgeschrieben wird (98^{6,7}). Man lese die Klage der Gerechten 103^{11—14} (und dazu Dillmann): »Wir wurden den Sündern zur Speise und die Ungerechten haben ihr Joch schwer gemacht auf uns. Es wurden zu Herrschern über uns, die uns hassten und die uns schlugen; und unsern Hassern mussten wir unsern Nacken beugen und sie erbarmten sich unser nicht. — Wir klagten bei den Herrschenden über sie . . . , aber auf unser Geschrei sahen sie nicht«. Wehe den Sündern, denn plötzlich wird über sie das Verderben hereinbrechen, wenn der Höchste sich erheben wird, um das grosse Gericht zu halten über alle Sünder (100⁴). Dann wird ihnen vergolten werden, dass sie die Ge-

rechten gequält haben (1007), denn plötzlich werden sie vor den Gerechten umkommen und diese werden über sie herrschen, wie sie wollen. Am Tage der Drangsal der Sünder werden die Gerechten sich erheben und auffahren wie die Adler (961. 2). Der Herr wird ihnen die Sünder in die Hände überantworten, damit sie Gericht an ihnen üben, wie sie wollen. Dann werden sie von den Gerechten verfolgt werden und schwer wird auf ihnen ihr Joch lasten (953. 7). Die Häse werden sie ihnen abschneiden und sie töten und kein Erbarmen mit ihnen haben (9812). Diese Wendung von der Unterdrückung zur Herrschaft, von der Verfolgung zur Rache, von der Vergewaltigung zur Vollziehung des Strafgerichts wird 57 in kurzer alttestamentlicher Formel (Ps 3711. Mt 54) so beschrieben: Den Auserwählten wird Licht und Freude und Friede werden, und sie werden das Land erben, euch aber, ihr Gottlosen, wird Verfluchung werden. — Einen besondern Trost spendet der Verfasser den Gerechten im Hinblick auf ihren vor dem Gericht etwa eintretenden Tod: Fürchtet euch nicht, ihr Seelen der Gerechten, und hoffet auf den Tag eures Todes in Gerechtigkeit. Und trauert nicht, dass eure Seele in grosser Trübsal, in Jammer und Seufzen und in Kummer hinabfährt in das Totenreich und euer Leib in eurem Leben nicht gefunden hat, wie es eure Güte verdiente (1024. 5). Ich schwöre euch, den Gerechten, bei seiner grossen Herrlichkeit und Ehre und bei seinem ruhmwürdigen Reiche und bei seiner Grösse schwöre ich euch: ich weiss dies Geheimnis und habe es gelesen auf den himmlischen Tafeln und habe das Buch der Heiligen gesehen . . . , dass alles Gute und Freude und Ehre für sie bereitet ist und aufgeschrieben für die Geister derer, welche in Gerechtigkeit gestorben sind, und dass mit vielem Guten euch für eure Mühen vergolten wird und euer Los besser ist als das Los der Lebenden. Und es werden leben eure Geister, die ihr in Gerechtigkeit gestorben seid und freuen werden sie sich und frohlocken ihre Geister (1031—4). Sie werden leuchten wie die Lichter des Himmels und des Himmels Pforte wird euch aufgethan (1042), und ihr werdet grosse Freude haben wie die Engel des Himmels und Genossen der himmlischen Heerscharen sollt ihr werden (1044. 5). Diese Erhebung zu himmlischer Herrlichkeit wird am Schlusse des Ganzen mit den Worten beschrieben: Und ich will herausführen in ein hell

leuchtendes Licht diejenigen, welche meinen heiligen Namen liebten, und jeden einzelnen auf den Thron (der Ehre) seiner Ehre setzen (108¹²). Dies Sitzen auf dem Ehrenthron ist die Herrschaft, von der 92⁴ gesagt wird, dass Gott sie den Gerechten geben wird. Von der Danielischen βασιλεία ist diese Vorstellung durch ihren individualistischen, religiösen, himmlischen Charakter getrennt. Dagegen ist eine unverkennbare Analogie zu gewissen synoptischen Aussagen vorhanden, z. B. den Seligpreisungen Mt 5^{3. 10}, der Verheissung an die Jünger Mt 19²⁷. Für den Ausdruck βασιλεία τοῦ Θεοῦ freilich giebt es auch hier keine Parallele. Wohl aber haben wir noch eine Reihe von sachlichen Berührungen zu notieren. Von Bedeutung ist, wie das »Hervortreten des Herrn aus seiner heiligen Wohnung« geschildert wird: »von da wird er auf den Berg Sinai treten und erscheinen mit seinen Heerscharen und in der Stärke seiner Macht vom Himmel erscheinen« (13. 4). Dies »sich Erheben zum Gericht« (100⁴) wird im 25. Capitel durch folgende Züge bereichert. Henoch sieht »an einem andern Ort der Erde« (241) sieben Berge, die einem Thronsitze gleichen. Nach der Aussage Michaels ist dies der Thron, wo der Heilige und Grosse, der Herr der Herrlichkeit, der ewige König sitzen wird, wenn er herabkommt die Erde zum Guten heinzusuchen.¹⁾ Das wäre dann ja eine sinnenfällige Erscheinung der βασιλεία τοῦ Θεοῦ in der Endzeit. Aber auch in diesem Abschnitt, wo die Bezeichnung βασιλεύς für Gott oft vorkommt (25^{3. 5. 7. 27}), fehlt ein Analogon für βασιλεία τοῦ Θεοῦ.

Nur scheinbar anders steht es mit den Bilderreden des Henochbuches, die ja wohl fast in die Zeit Jesu hinabreichen.²⁾ Hier kommt vor allem die Stelle 411f. in Betracht: »Und darnach sahe ich alle Geheimnisse des Himmels und wie das Reich verteilt und wie die Handlungen der Menschen gewogen werden auf der Wage«. Dillmann bemerkt (S. 149) zu dieser Stelle: »Das Reich, die βασιλεία, ist das künftige messianische; dieses Reich wird nicht allen, sondern nur einem Teile zu Teil und

1) 25³: τοῦτο τὸ ὄρος τὸ ὑψηλόν, οὗ ἡ κορυφή ὁμοία θρόνου Θεοῦ, καθέδρα ἐστὶν οὗ καθίσει ὁ ἅγιος, ὁ μέγας κύριος τῆς δόξης, ὁ βασιλεὺς τοῦ αἰῶνος, ὅταν καταβῆ ἐπισκέψασθαι τὴν γῆν ἐπ' ἀγαθῶ.

2) S. Beer bei Kautzsch, Apokryphen u. Pseudepigraphen II, S. 231.

nach bestimmten Grundsätzen; und eben diese Art und Weise, wie es zugeteilt wird, erfährt er in dieser Vision. Und da die Zuteilung des Reichs eine Scheidung und Beurteilung der Menschen voraussetzt, fügt er hier die Abwägung der menschlichen Handlungen als weiteren Gegenstand seines Gesichts an. Aber selbst wenn diese Deutung richtig ist, woran ich zweifle,¹⁾ so wäre der Ausdruck doch nur ganz vereinzelt, und die Schilderung der messianischen Zukunft in den Bilderreden ist dergartig, dass sie durch jenes Wort garnicht treffend charakterisiert wäre. Zwar wird der Menschensohn auf dem Throne der Herrlichkeit erscheinen (62s. s. 69^{27. 29}) und wird die Herrschaft über Alles (62s) im Namen und Auftrag des Herrn der Geister führen (51s. 55⁴. 69²⁹). Aber nie wird hierfür ein Ausdruck gebraucht, welcher der βασιλεία τοῦ Θεοῦ analog wäre.²⁾ Dagegen tritt eine andere Vorstellungsreihe auf, die vielleicht auch zur Erläuterung der Verkündigung Jesu verwandt werden kann. Das Wesentliche an der messianischen Krisis ist, dass die Gottlosen von dem Angesicht der Gerechten und Auserwählten weggetrieben werden (38s). Sie werden ausgetrieben werden aus den Häusern der Gemeindeversammlung und der Gläubigen (46s). Dann wird gesäet werden die Gemeinde der Heiligen und Auserwählten (62s), der Messias wird das Haus seiner Gemeindeversammlung erscheinen lassen, die von nun an nicht mehr gehindert werden soll (53s). Das ist die entscheidende Wendung, und so wird der Inhalt der messianischen Zeit 381f. folgendermassen beschrieben: »Wann die Gemeinde der Gerechten erscheinen wird und die Sünder für ihre Sünden gerichtet und von dem Angesicht der Erde weggetrieben werden werden, und wann der Gerechte erscheinen wird vor den Augen

1) Da die Geheimnisse des Himmels hernach (v. 3—8), in einem Abschnitt, der allerdings vielleicht interpoliert ist (s. Charles z. St.), als die Geheimnisse der Blitze und des Donners, und die Geheimnisse der Winde, wie sie verteilt werden (vgl. v. 4), näher erläutert sind, so kommt man auf die Vermutung, dass mit dem »Reich« vielmehr die Zeiten gemeint seien, in welchen die Lichte der Himmels regieren (75s. vgl. 79z das Gesetz der Sterne des Himmels für jeden Tag, für jede Zeit, für jede Herrschaft und für jedes Jahr). Freilich würde dann 411aβ wohl auch interpoliert sein.

2) Ganz rätselhaft und nicht verwendbar ist 524, s. dazu Charles, Beer.

der auserwählten Gerechten, deren Werke gewogen sind vor dem Herrn der Geister und das Licht erscheinen wird den Gerechten und Auserwählten, die auf Erden wohnen«. Diese Gemeinde der Gerechten erscheint nicht bloß insofern, als die Synagogen von den Sündern gereinigt werden (46s), sondern sie entsteht dadurch, dass die Gerechten auf Erden in die himmlischen Wohnungen bei den Engeln erhoben werden, die ihnen bereitet sind (39 4.5). »In jenen Tagen« wird die Menge der Gerechten und Auserwählten unzählig sein, die unter den Fittichen des Herrn der Geister wohnen, geschmückt wie mit Feuerglanz und ihr Mund voll von Preis und mit ewiger Gerechtigkeit ausgestattet (39 6.7). Sie werden Engel im Himmel werden (51 4). Daneben freilich steht die Erwartung, dass die Gerechten auf der neu geschaffenen Erde wohnen werden (45 5. 51 5). Das Wesentliche ist aber, dass die so von Gott ins Leben gerufene Gemeinde der Gerechten eine völlig neue Schöpfung der messianischen Zeit ist. Das wird sowohl durch das Bild des Säens 62s, wie durch die Vorstellung ausgedrückt, dass sie »erscheinen« soll. Gegenwärtig ist sie unsichtbar, weil man Gerechte und Sünder nicht mit völliger Deutlichkeit unterscheiden kann und weil die gegenwärtige Gemeinde durch die Herrschaft der Sünder gehindert und befleckt ist. ¹⁾

Auch die eng zusammengehörenden, durch literarische Abhängigkeit verknüpften ²⁾, Apokalypsen des Esra und des Baruch geben für den Begriff des Reiches Gottes im engeren Sinne wenig Ausbeute. In der »Adler-Vision« des Esra wird (12 11) die Vorstellung aus Daniel reproduciert, dass das vierte

1) Aus den »Geheimnissen des Henoch« notiere ich beiläufig die Ausdrucksweise der Ueberschrift (A), wo die »Wohnung des Höchsten«, also der Himmel, und das »Reich Gottes« gleichgesetzt zu sein scheinen. Ein ähnlicher Sprachgebrauch liegt wohl in der Sapientia Salomonis vor; 10 10 heisst es, dass die Weisheit dem Jakob *ἔδειξε βασιλείαν θεοῦ καὶ ἔδειξε γῆρας ἁγίων*. Wenn hier mit *βασιλεία θεοῦ* nicht geradezu der Himmel gemeint ist, so kann nur an die »Königsherrlichkeit Gottes« gedacht werden.

2) Gegen die zuletzt von Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI, S. 248 vertretene Hypothese, dass die Priorität auf Seiten Baruchs sei, hat Gunkel in seiner Uebersetzung des Esra-Buches (bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II, S. 351 f.) Treffendes gesagt. Im Folgenden citiere ich Gunkels Uebersetzung.

Weltreich durch den Messias vernichtet werden soll (12³³): »Den Rest meines Volkes aber, die in meinem Lande übrig geblieben sind, wird er gnädig erlösen und ihnen Freude verleihen, bis das Ende, der Tag des Gerichts kommt« (12³⁴). Diese »Freudenzeit« wird 7^{25ff.} geschildert: »Jeder, der aus den »Plagen« errettet ist, der wird meine Wunder schauen. Denn mein Sohn, der Christus, wird sich offenbaren samt allen bei ihm und wird den Uebergebliebenen Freude geben, 400 Jahre lang«. Für diese Zeit des messianischen Reiches auf Erden, das in dem 1000jährigen Reiche Apk 20^{4—6} seine Parallele hat, verwendet Esra nicht den Begriff der βασιλεία. Ebenso wenig geschieht dies bei den auf die 400 Jahre folgenden Ereignissen, wenn der »Aeon, der jetzt schläft, erwachen wird« (7³¹). Für die eschatologische Betrachtung unseres Verfassers ist durchweg massgebend der Gegensatz zwischen den zwei Aeonen, die Gott geschaffen hat (7⁵⁰). Gemeint sind hiermit nicht zwei Zeitabschnitte, sondern zwei »Welten«, die Stätte der bösen Saat und der Acker, in den das Gute gesäet ist (4²⁹). Der erste Aeon, die Welt, die um der Juden willen geschaffen wurde (7^{53, 59}), ist um der Sünde Adams willen gerichtet worden (7¹¹. vgl. Röm 8²⁰), und so ist er nicht nur auf natürliche Weise gealtert (5⁵⁵), sondern voller Trauer und Ungemach (4²⁷) geworden; »die Wege in diesem Aeon sind schmal und traurig geworden, elend und schlimm, voll von Gefahren und nahe an grossen Nöten« (7¹²). Darum ist er nicht fähig, das Heil der Zukunft zu ertragen (4²⁷), sondern muss verschwinden, ehe der Acker des Heils soll erscheinen können (4²⁹); mit Macht eilt er seinem Ende entgegen (4²⁶). Der zukünftige Aeon hat mit dieser Welt nichts gemein, er ist in jeder Weise vollkommen; in ihm ist (7^{113f.})

die Verderbnis vorüber,
die Zuchtlosigkeit ausgetrieben,
der Unglaube vertilgt,
die Gerechtigkeit aber erwachsen
und die Wahrheit entsprossen.

In die Ruhe zu siebenfacher Freude (7⁹¹), zur Herrlichkeit Gottes und der Engel (7^{95, 97}) gehen die Auserwählten ein; die höchste Seligkeit besteht darin, dass sie zuversichtlich frohlocken, sicher vertrauen und furchtlos sich freuen werden, denn sie eilen

herzu, das Antlitz dessen zu schauen, dem sie im Leben gedient haben, und von dem sie Lob und Lohn empfangen sollen (7⁹⁸). Wie es an dem Orte der Erquickung, in dem Paradies der Seligkeit (7⁹⁸) sein wird, schildert 8²²ff.:

das Paradies eröffnet,
 der Lebensbaum gepflanzt;
 der zukünftige Aeon zugerüstet,
 die Seligkeit vorher bestimmt;
 die Stadt erbaut,
 die Heimath auserwählt;
 die guten Werke geschaffen,
 die Weisheit bereit;
 der Keim (des Bösen) vor euch versiegelt,
 die Krankheit vor euch vertilgt;
 der Tod verborgen,
 der Hades entflohen;
 die Vergänglichkeit vergessen,
 die Schmerzen vorüber.

Dieselben Anschauungen kehren in der Baruch-Apokalypse wieder. Auch hier wirkt noch die Danielische Idee nach. In der Vision von der Ceder und dem Weinstock ist der Untergang des vierten Reiches geschildert, welches durch die Herrschaft des Messias (principatus, ἀρχή) abgelöst werden soll (40³). Aber dies ist nicht der Endzustand, hierfür tritt vielmehr wie bei Esra die Vorstellung des neuen Aeon ein (z. B. 44⁹, 12, 15), der den Gerechten verheissen ist (14¹³). Im Gebete fragt Baruch (21¹⁹):

Wie lange wird die vergängliche Welt bestehen,
 Und wie lange wird noch die Zeit der Sterblichen blühen?

Und die Verheissung an die Gerechten lautet (51^{8—10}):

Sie werden sehen die Welt, die ihnen jetzt unsichtbar ist,
 Und werden sehen die Zeit, die jetzt vor ihnen verborgen ist.
 Und nicht mehr werden sie altern durch Zeit,
 Denn in den Höhen jener Welt werden sie wohnen,
 Und den Engeln werden sie ähnlich,
 Den Sternen gleich werden.

Und sie werden verwandelt werden in jede Gestalt, in
 welche sie wollen,

Aus der Schönheit in die Lieblichkeit,
Aus dem Licht in den Glanz der Herrlichkeit.

Dann wird Gott den Engel des Todes bedrohen und in seiner Herrlichkeit erscheinen, die Grösse seiner Majestät wird hervortreten und der Hades wird versiegelt werden (21²³).

Auch hier fehlt der Begriff der Herrschaft Gottes vollständig, während der Gedanke des Weltunterganges und der Welterneuerung eine Analogie zu der Verkündigung Jesu bieten. Immerhin ist der Pessimismus des vierten Esra um einen wesentlichen Ton tiefer gestimmt, als die freudigere Weltbetrachtung Jesu. Dagegen fehlt in beiden Apokalypsen die Antithese, welche der Idee in der Verkündigung Jesu erst den eigentlichen Halt giebt, — der Gedanke, dass durch das Reich Gottes die Herrschaft des Satan verdrängt und vernichtet werden soll.

6. Nur einmal ist uns eine ähnliche Vorstellung begegnet, in dem wahrscheinlich sehr späten apokalyptischen Stück Jes 24—27, wo die Königsherrschaft Gottes an Stelle der Gewalt der Gestirne und ihrer Geister tritt. So isoliert dieser Gedanke im AT steht, so selbstverständlich tritt er dort auf. Der Verfasser muss an bekannte Vorstellungen anknüpfen. Noch überraschender, unvorbereiteter tritt der Gegensatz von Gottes- und Satans-Herrschaft in der Assumptio Mosis auf, die neuerdings einem »Pharisäischen Quietisten« aus dem Anfange der christlichen Aera zugeschrieben worden ist ¹⁾. In der Weissagung 10:ff. heisst es (nach der Uebersetzung von Clemen):

Und dann wird sein Regiment über all seine Creatur erscheinen;
Dann wird der Teufel ein Ende haben,
Und die Traurigkeit mit ihm hinweggenommen werden ²⁾.
Dann werden die Hände des Engels gefüllt werden,
Der an höchster Stelle steht (nämlich Michaels),
Und sofort wird er sie rächen an ihren Feinden.

1) C. Clemen bei Kautzsch, Apokr. u. Pseudepigraphen II, S. 314 f.

2) Et tunc parebit regnum illius in omni creatura illius,
Et tunc Zabulus finem habebit
Et tristitia cum eo abducetur.

Hilgenfelds Rückübersetzung: καὶ τότε φανήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ ἐν πάσῃ τῇ κτίσει αὐτοῦ. καὶ τότε ὁ διάβολος τέλος σχήσει, καὶ ἡ λύπη σὺν αὐτῷ ἀπαρθήσεται.

Denn der Himmlische wird von seinem Herrschersitze auf-
stehen

Und heraustreten aus seiner heiligen Wohnung

In Empörung und Zorn wegen seiner Kinder.

Da wird die Erde erbeben, bis zu ihren Enden erschüttert
werden

Und hohe Berge werden erniedrigt und erschüttert werden

Und Thäler werden einsinken.

Die Sonne wird kein Licht mehr geben und sich in Finster-
nis verwandeln,

Die Hörner des Mondes werden zerbrechen, und er ver-
wandelt sich ganz in Blut

Und der Kreis der Sterne wird in Verwirrung geraten.

Das Meer wird bis zum Abgrunde zurückweichen

Und die Wasserquellen werden ausbleiben

Und die Flüsse erstarren.

Denn der höchste Gott wird sich erheben, der allein
ewig ist

Und wird offen hervortreten, um die Heiden zu strafen

Und alle ihre Götzenbilder vernichten.

Dann wirst du glücklich sein, Israel,

Und auf Nacken und Flügel des Adlers hinaufsteigen

Und die Tage des Adlers werden sich erfüllen.

Und Gott wird dich erhöhen

Und am Sternenhimmel schweben lassen

Am Ort ihrer Wohnung.

Dann wirst du von oben herabschauen und deine Feinde
auf Erden sehen

Und sie erkennen und dich freuen

Und Dank sagen und dich zu deinem Schöpfer bekennen.

An dieser Schilderung ist bemerkenswert nicht nur die Art, wie Gott unter den furchtbarsten Erschütterungen des Kosmos aus seiner heiligen Wohnung »hervortritt«, wie Israel über Rom triumphiert, sondern vor allem der Gedanke, dass, wenn die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* erscheint, der Teufel und alles Leid der Erde mit ihm vernichtet werden muss. Diese »dualistische« Weltanschauung tritt hier mit solcher Sicherheit und Selbstverständlichkeit auf, dass man schliessen muss, sie sei in dem Kreise

des Verfassers allgemein anerkannt gewesen¹⁾. Von demselben Gegensatz ist, wie sich zeigen wird, auch die Verkündigung Jesu beherrscht. Hier verweise ich vorläufig nur auf Mt 12²⁵—²⁹. Natürlich behauptet Niemand, Jesus habe sich diese Anschauung nur durch Lectüre der Assumptio Mosis aneignen können. Das Fragment zeigt aber, dass diese Form der Reich-Gottes-Idee in den Kreisen des messianisch gestimmten Judentums zur Zeit Jesu lebte.

Hierfür legt nun auch noch die Apokalypse Johannis Zeugnis ab. Dass in ihr jüdische Traditionen verarbeitet sind, wird hoffentlich Niemand mehr leugnen, über Quellenschriften soll hier nichts behauptet werden. Der Verfasser ist von dem Gedanken beherrscht, dass das Reich des Messias nur erscheinen könne, nachdem die Organe des Teufels vernichtet, er selbst wenigstens seiner Macht beraubt und gefesselt ist (19²⁰—20³). Der Endzustand der Vollendung, der neue Himmel und die neue Erde, das himmlische Jerusalem, die Seligkeit der Gerechten und die Aufrichtung des Thrones Gottes unter ihnen (Cap. 21. 22) kann erst kommen, wenn der Teufel und mit ihm der Hades definitiv vernichtet sind (20¹⁴). Ehe diese Dinge auf Erden wirklich geschehen, sind sie bereits im Himmel vorher insceniert. In der grossartigen Vision des 12. Capitels schaut der Apokalyptiker, wie der Satan, der bisher noch im Himmel seinen Platz hatte, von Michael dem Schutzpatron des jüdischen Volkes bekämpft, besiegt und aus dem Himmel geworfen wird. Jetzt stimmen Engel den Lobgesang an:

1) Zu dieser Stelle vergleiche man auch Test. Dan cap. 5: Und nun fürchtet den Herrn, meine Kinder, und hütet euch vor dem Satan und seinen Geistern. Nahet euch Gott und dem Engel, der für euch bittet (*παραιτούμενος ὑμᾶς*). Denn dies ist der Mittler Gottes und der Menschen über das Heil Israels. Er wird der Herrschaft des Feindes Widerstand leisten (*κατέναντι τῆς βασιλείας τοῦ ἐχθροῦ στήσεται*). Deswegen ist der Feind bestrebt, alle, die den Herrn anrufen, zu Falle zu bringen. Denn ich weiss: an dem Tage, da Israel gläubig werden wird, wird die Herrschaft des Feindes ein Ende haben (*συντελεσθήσεται*). Cap. 4: ὁ ἄρχων ὑμῶν ἐστὶν ὁ Σατανᾶς . . . καὶ αὐτὸς (ὁ κύριος) ποιήσει πρὸς τὸν Βέλιαρ πόλεμον . . . Κύριος ἐστὶν ἐμμέσω αὐτῆς, τοῖς ἀνθρώποις συναναστρέφόμενος καὶ ἅγιος Ἰσραὴλ βασιλεύων ἐπ' αὐτοὺς ἐν ταπεινώσει καὶ ἐν πτωχείᾳ. Καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ βασιλεύσει ἐν ἀληθείᾳ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Naphtali 2. 3. Levi 19. Isasch. 6.

»Nun ist das Heil und die Kraft und die Königsherrschaft unseres Gottes und die Macht seines Gesalbten geworden, denn geworfen ist der Ankläger unserer Brüder.«

Ich fasse das *ἐγένετο* mit dem Genetiv so auf, dass damit gesagt ist, es sei die *βασιλεία* und die *ἐξουσία* in die Gewalt Gottes und seines Christus gekommen. Gott und sein Gesalbter haben jetzt die Zügel des Regiments wieder oder jetzt erst recht eigentlich ergriffen, nachdem ihre Herrschaft bisher von der des Satans gehemmt oder eingeschränkt war. Nicht wesentlich anders gestaltet sich der Gedanke, wenn man mit Weizsäcker übersetzt: »Jetzt ist gekommen . . . das Reich unseres Gottes und die Macht seines Gesalbten.« Denn auch so ist gesagt, dass die *βασιλεία* und *ἐξουσία* jetzt erst wirklich in die Erscheinung treten. Immer ist doch vorausgesetzt, dass bisher diese Macht nur in unvollkommener Weise oder vielleicht überhaupt nicht vorhanden war. Die Wendung, die jetzt eintritt, ist höchst dramatisch, sie bringt eine völlige Umwälzung der Welt mit sich, eine neue Epoche beginnt, die mit der vorhergehenden nicht zu vergleichen ist. Dieser Glaube des Apokalyptikers erhebt sich triumphierend über eine höchst pessimistische Weltbetrachtung, die sich gleichwohl von der des Esra-Buches erheblich unterscheidet. Hier herrscht der Gedanke, dass die Welt durch die Sünde der Menschheit im Kerne verderbt und deswegen zum Untergange reif ist. Es fehlt aber die lebendige Vorstellung einer gegen Gott agierenden Macht, es fehlt der eigentliche persönliche Dualismus, der in der Apokalypse und der Verkündigung Jesu vorliegt.

Der Gedanke, dass der Satan die Welt beherrscht und aus dieser Stellung nur durch einen Kampf und entscheidenden Sieg verdrängt werden kann, ist nun so wenig alttestamentlich, wie nur möglich. Er streift im Sinne des alten Israel an Blasphemie und ist ein Ausdruck für die ungeheure Niedergeschlagenheit und Hoffnungslosigkeit des nachexilischen Judentums. Aber je tiefer die Verzweiflung, die aus dieser Anschauung spricht, um so kühner ist die Hoffnung des Apokalyptikers, um so bewunderungswürdiger der Glaube Jesu und des Urchristentums, der von dem Sturze des Feindes Gottes wie von seinem eignen Leben überzeugt ist und in der Gewissheit solchen Sieges eine Welt überwunden hat.

7. Den Schluss dieser Erörterung mag eine Frage an die Religionshistoriker bilden, die ich für meine Person nicht beantworten kann. Ich will aber mit einer Vermutung nicht zurückhalten, die sich mir von Jahr zu Jahr stärker aufdrängt, und von der ich möchte, dass sie von Kennern geprüft würde. Jener scharfe Gegensatz zwischen Gott und Satan, zwischen dem Reich des Himmels-Gottes und dem des Teufels — ist er nicht ein Erbteil aus dem Parsismus? Jüngst hat Stave den »Einfluss des Parsismus auf das Judentum«¹⁾ wieder untersucht und ist zu Ergebnissen gekommen, die mir wenigstens überzeugend gewesen sind. Der religiöse Dualismus, wie er als Stimmung und Weltanschauung jener jüngsten Form der Reich-Gottes-Idee zu Grunde liegt, ist dem älteren Judentum ebenso fremd, wie er für das spätere grundlegend bedeutsam ist. »Die Juden hatten zur Zeit ihres Zusammentreffens mit den Persern keine Lehre von einem unter einem besonderen Oberhaupt stehenden Reiche des Bösen; auch waren zu der später im Judentume zum Vorschein kommenden Lehre in diesem Punkte keineswegs so viele Ansätze vorhanden, wie bei der Engellehre« (S. 237). Für das spätere Judentum »bildet die Welt keine ungestörte Harmonie, keine sittlich-religiöse Einheit mehr. Der Himmel und die Erde und das ganze Dasein zersplittern sich in zwei sich gegenseitig befehdende Reiche, das des Guten und Bösen« (S. 272). Der Teufel hat, wie sein persisches Gegenstück, Ahriman, versucht, »sich wie Gott einzurichten und ihm in Allem nachzuahmen, und obschon er ja freilich im allgemeinen für ein ihm untergeordnetes Wesen gehalten wird, so hat er doch seinen Anspruch auf die Herrschaftsgewalt über die Welt überall geltend gemacht und zu diesem Zwecke, wie Gott selbst, eine Heeresmacht der Finsternis um sich geschaart.« »Jetzt stehen nicht mehr bloss die Weltreiche dem Volke Gottes gegenüber und jetzt befehlen auch nicht mehr bloss die Gottlosen die einzelnen Frommen, sondern nun steht vielmehr ein einheitliches Reich der Finsternis, des Satan (Act 26¹⁵) neben dem Reiche Gottes.« »Je entsetzlicher sich nun in den für die Juden traurigen Zeiten das Gefühl geltend machte, dass die Welt, wenn auch nur auf eine gewisse Zeit, dem Teufel und

1) Haarlem 1898.

seinem Walten ausgeliefert sei, um so lebhafter und innerlicher musste das seinem Gott in treuem Glauben zugethane Volk sich der messianischen Hoffnung hingeben, denn in der Herstellung des Messiasreiches erwartete man die gänzliche Zerstörung aller dämonischen Mächte« (S. 273). In der Verkündigung Jesu ist »der Dualismus ebenso scharf ausgeprägt wie bei Daniel; was aber dort im Hintergrunde geblieben ist, die finstere Geistesmacht, tritt hier ganz in den Vordergrund« (S. 273). Man lese ferner Staves Erörterung über die Beelzebubrede S. 273ff., der ich nur vollkommen zustimmen kann. In diesem »Dualismus« sieht Stave den wesentlichsten Bestandteil des Einflusses der persischen Religionsanschauung auf den Geist des Judentums, wichtiger als die Beeinflussung in der Angelologie und Eschatologie. Dies Ergebnis stimmt zu dem negativen Erfolg unserer Bemühungen, im AT Vorbilder für die Idee Jesu vom Reiche Gottes zu finden. Es liegt also nahe, die Hypothese aufzustellen, dass die in der Assumptio Mosis, in Apk 12 und bei Jesus vorkommende Form der Anschauung unter dem Einflusse persischer Ideen im Spätjudentume sich gebildet habe. Selbstverständlich brauchte nicht erst Jesus oder der Verfasser der Apokalypse diese »Entlehnung« zu vollziehen. Bei ihnen tritt die Vorstellung schon so sicher auf, dass man annehmen muss, jener Dualismus sei den damaligen Juden oder wenigstens gewissen jüdischen Kreisen schon völlig in Fleisch und Blut übergegangen. Ein Bewusstsein von der Herkunft dieser Gedanken ist natürlich überhaupt nicht mehr vorhanden. Aufgabe der Kenner des Parsismus wird es nun sein, die Parallelen vollständig und genau herbeizuschaffen und so diese Hypothese, die von mir mehr als eine Frage an die Fachmänner gemeint ist, zu prüfen. Vorläufig verweise ich die Theologen auf die Darstellung Lehmanns bei Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte II², S. 172ff. und vor allem auf die Abhandlung von Ferdinand Justi in den Preuss. Jahrbüchern, Bd. 88, Berlin 1897 Heft 1. 2: »Die älteste iranische Religion und ihr Stifter Zarathustra«. Vgl. auch Hermann Oldenberg, Zarathustra, Deutsche Rundschau 1898, Heft 12.

»Die iranische Religion hat den Dualismus so folgerichtig ausgebildet, dass ihr die ganze Welt in zwei feindliche Heerlager geteilt erscheint, dass besonders Iran Schauplatz eines Kampfes

ist, der erst nach Jahrtausenden durch den endlichen Sieg des Guten geschlichtet werden wird« (Justi S. 231). An der Spitze beider Reiche steht als Schöpfer und Herrscher hier ein höchster guter, dort ein höchster böser Gott, hier Ahura-Mazda (Ormudz), dort Angra Mainyu (Ahriman). Dass man diese Weltanschauung als Dualismus bezeichnen kann, leidet keinen Zweifel. Aber H. Oldenberg sagt gewiss mit Recht (S. 417): »Das wirkliche Leben einer Religion liegt anderswo«, als in dem theoretischen Problem vom Ursprung der Dinge. »Und so ist es in Wahrheit doch Ahura-Mazda allein, auf welchen Alles im zarathustrischen Glauben hinweist. . . Von ihm erhofft der Fromme Kraft und Segen für alles Thun. Sein Reich wird, wenn die Welt des Bösen überwunden ist, allein ewig bestehen.« Für die iranische Religion charakteristisch ist die Ueberzeugung, dass schliesslich doch das Gute den Sieg erringen wird. Daher hat sie eine Eschatologie ausgebildet, welche der jüdisch-christlichen sehr verwandt ist (Justi S. 239—243; Lehmann S. 203—206). Für uns ist hier besonders wichtig der Gedanke, dass am Ende der Zeiten dem Ahura-Mazda und den Seinigen die Alleinherrschaft zu teil werden soll. Kenner beider Religionen mögen hier das Einzelne genauer verfolgen. Ich begnüge mich, einige Ausdrücke und Vorstellungen, deren Aehnlichkeit mit den jüdischen und christlichen mich frappiert hat, zusammenzustellen.

Der Ausdruck, welcher der βασιλεία (τοῦ Θεοῦ) entsprechen würde, ist Khshathra Herrschaft, der bald als abstrakter Begriff, bald personificiert als einer der sieben Ameshaspentas, der Geister des guten Gottes Ahura-Mazda, auftritt. Die Vorstellung ist ausserordentlich vieldeutig und elastisch. Sie kann bezeichnen die Macht des guten Gottes, die von ihm thatsächlich ausgeübte Herrschaft, den Organismus des »Reiches des Guten, in welchem durch werkhätige Frömmigkeit (ârmaiti) und gerechte Ordnung (Ascha) der Einfluss des Bösen bekämpft wird« (Justi S. 75). Aber gerade wie nach jüdischer Anschauung die Weltherrschaft zwar immer von Gott ausgeübt wird und im Volke Israel ihre besondere Verwirklichung hat, dennoch aber ihre volle Herstellung noch aussteht, so erwartet auch der Parsismus, dass in Zukunft das Reich Gottes in besonderem Sinne kommen und erstehen werde. In diesem Sinne heisst der

Amesha Spenta Khshathra vairiya, das erwünschte Reich. Lehmann definiert (S. 177) den Begriff als »das Reich, worin Gottes Wille unbeschränkt herrscht; die Seligkeit, die man erhofft, und die Vollkommenheit, die das Ziel alles Strebens ist, wird schlechthin Kshathra vairiya genannt«. »Das Reich« des Avesta hat denselben prägnanten Sinn wie in der jüdischen und christlichen Eschatologie. Es ist ein kommender, erwünschter Zustand: »das Reich, das über uns ist, das suchen wir für uns zu gewinnen, unter anderen zu verbreiten und zu verkünden«. Sehr bemerkenswert ist, wie dieser Begriff sowohl zu der früher erörterten Rabbinischen Idee der »Gottesherrschaft« (S. 5f.) als auch zu dem antithetisch-dualistischen Begriff, den wir zuletzt besprochen haben, eine Parallele bietet. Sehnsüchtig fragt der Fromme (Jasna 48¹¹): »Wann, o Mazda, wird mit Ascha (der heiligen Ordnung) die Armaiti (die Frömmigkeit) kommen, mit dem Reiche (Gottes auf Erden) der weidereiche, schöne Wohnort (der Seligen)? Wer wird Ruhe bringen vor den blutigen Bösen? Zu wem wird kommen die Weisheit deines guten Geistes?« Die Antwort lautet (Jasna 30⁸): »Wann einst die Strafe dieser Uebelthäter kommen wird, dann wird, o Mazda, dir durch den guten Geist das Reich zufallen« (vgl. Apk 12¹⁰). Die Bösen, das sind die, welche das Reich dem Ahriman verschaffen (Jasna 31¹⁵), während es die Aufgabe der Guten ist, die Lüge (den Teufel) dem Ascha (der heiligen Ordnung der Gerechtigkeit) in die Hände zu liefern (30⁸). Es kommt also schon in der Gegenwart darauf an, dem Ahura-Mazda die Welt-herrschaft immer mehr zu gewinnen. Aber schliesslich muss doch Ahura-Mazda selbst die »Entscheidung« (Justi S. 240) herbeiführen. »Zu diesem (mir) komme sie, samt dem Reiche, dem guten Willen (Wohumano) und der Gerechtigkeit (Ascha). Fortdauer verleihe sie dem Körper (bei der Auferstehung), die Frömmigkeit, (neues) Leben ohne Bestürzung (voll Beständigkeit, ohne Anfeindung durch das Böse)« (Jasna 30⁷). »Bei welchem Weltende du mit deinem heiligen Geiste kommen sollst, o Weiser, mit deinem Reiche (Jasna 30⁷)«. Die Armaiti wird »das Reich bereiten« und zwar auf der durch Feuer gereinigten Erde (Justi S. 242f.): »Die Läuterung der Erde durch das Metallfeuer hat nur dann Sinn, wenn das Paradies vom Himmel auf sie verlegt wird, wenn der Himmel auf sie herabsteigt, denn nur dann ist

die Seligkeit vollendet, wenn wir nicht aus Himmelsferne den Ort unseres früheren Daseins als ausgebrannte Schlacke im Weltraum schweben sehen, sondern wenn wir vereinigt mit Eltern und Geschwistern (Bundehesch 72^{13. 20}) unter den von grüngoldenem Licht durchschimmerten, von uns gepflanzten Bäumen (Wend. 18⁶³), an den Quellen, deren Wasser unsere Gärten benetzen, und deren Ranft duftende Blumen schmücken (Ardâ Wirâf c. 15. Mino-i chirad c. 7), feiernd wallen.« Die zahlreichen anderen Beziehungen der Parsischen Eschatologie zur jüdisch-christlichen sind schon aus Hübschmanns Aufsatz in den Jahrb. f. prot. Theol. 1879 und aus Staves Buch den Theologen bekannt. Ich verweise nur noch auf den Schluss des Welt-dramas in der Parsischen Religion, wie Lehmann ihn (S. 206) schildert: »Zuletzt bleibt noch der Kampf zwischen himmlischen und höllischen Geistern übrig. Alle Ameshas Spentas ringen da mit ihren teuflischen Gegengeschöpfen und vernichten sie gänzlich; Ahriman selbst und die Schlange Azhi zu bändigen, wird die Sache Mazdas und Sraoschas (des Heilands) sein. Als Priester erheben sich die beiden Götter, mit Gebet und Gebetschwur überwältigen sie die Bösen und stürzen sie und ihr Versteck in den glühenden Strom. Dann ist die Welt vollkommen rein, das Universum nur von Mazdas Wesen erfüllt und alles, was lebt, geht in die Unsterblichkeit und himmlische Vollkommenheit ein«.

Man sieht, wie ausserordentlich lockend und dringend die Aufgabe ist, die hier etwa vorhandenen Beziehungen genauer zu untersuchen. Möge sich ein Religionshistoriker finden, den wirkliche Kenntnisse auf beiden Gebieten zu ihrer Lösung befähigen. Ich muss mich beschränken, ein günstiges Vorurteil für die Annahme gewonnen zu haben, dass die eschatologischen Ideen des Spätjudentums, insbesondere die dualistische Reich-Gottes-Idee mit der Antithese gegen den Satan nicht auf alttestamentlichem Boden, sondern unter dem Einfluss der fremden Religion herangewachsen ist.

Hoffentlich wird man von theologischer Seite nicht sagen, diese meine Ausführungen gingen darauf aus oder seien geeignet, die Originalität Jesu abzuschwächen. Es sollte doch nunmehr die Zeit gekommen sein, da man die rationalistische Neigung, die Bedeutung Jesu in der Neuheit der von ihm vorgetragenen

Gedanken und Lehren zu suchen, überwunden hat. Eine freiere und lebendigere geschichtliche Anschauung wird es für selbstverständlich und natürlich halten, dass die neue Religion sich an die Gedankenformen und Ausdrucksweisen ihrer Zeit anschliesst. Ihre schöpferische Kraft liegt nicht in den Theorien, sondern in dem Glauben, mit welchem sie diese zu beseelen im Stande ist. Nicht dass Jesus den Gedanken des Reiches Gottes gefunden hat, ist seine Grösse, sondern dass er für die Ueberzeugung gelebt, gekämpft und gelitten hat, die Herrschaft Gottes sei nunmehr im Begriffe zu erscheinen und für immer den Sieg zu erringen. Was im Parsismus und Spätjudentum als Ahnung und Hoffnung für eine späte Zukunft lebt, das ist für Jesus unmittelbare Gewissheit: Gott ist dennoch der einzige Herr und König der Welt. Jetzt ist die Zeit gekommen, wo er es zeigen und alle seine Feinde vernichten wird. Jesus ist der Herold dieser neuen Zeit, sein Wort ist nicht Lehre, sondern Evangelium, sein Werk ist Kampf für Gottes Sache, sein Ausgang Bürgschaft für den Sieg Gottes. Seiner Gemeinde hat er nicht eine neue Lehre über das Reich Gottes hinterlassen, sondern die Gewissheit, dass der Satan gestürzt und die Welt in Gottes Hand ist.

Die Verkündigung Jesu.

I.

1. Einer überzeugenden Darstellung der Verkündigung Jesu vom Reiche Gottes müsste eigentlich eine Verständigung über die Quellen vorangehen. Nur der Dilettantismus wird sich heute noch zutrauen, ohne eine intime Kenntnis der literarischen Probleme, die in den Evangelien verborgen sind, die Lehre Jesu aus den Quellen »erheben« zu können. Denn diese ist uns eben nicht, von ihm selbst in Stein und Erz gegraben, ohne allen Zweifel sicher überantwortet, sondern das Wenige, Fragmentarische, das wir noch von ihr besitzen, schwimmt in einem Strome von Ueberlieferung, der das beweglichste und veränderlichste Ding von der Welt war. Wir können uns garnicht eindringlich genug vorhalten, wie wechselnd das Schicksal der Worte Jesu gewesen sein mag; wie bald dies, bald jenes an die Oberfläche kam, um dann wieder unterzugehen und in anderer Gestalt wieder aufzutauchen. Wie der Fluss die Kiesel schleift und rundet, die er mit sich führt, wie er einzelnes von dem was auf seiner Welle treibt, auswirft und liegen lässt und dafür anderes vom Ufer losreisst und mitnimmt, so ist es mit der Ueberlieferung der Worte Jesu zugegangen. Darüber sind alle gewissenhaften und unbefangenen Exegeten seit lange einig und sie bemühen sich, durch sorgfältigste Vergleichung zu ermitteln, was als ursprünglich gelten darf. Das hindert Andere, Grosse und Kleine, Freie und Unfreie, nicht, ohne Skrupel nur dem eignen genialen Gefühl folgend, zu benutzen, was ihnen gut dünkt. Zu solcher Methode bin ich nicht fähig. Nur in beständigem Ringen mit den verwickelten Ueberlieferungsproblemen werden wir eine Darstellung geben können, die einigermaßen

geschichtlich und zuverlässig heissen darf. Auch da wo die genauere quellenmässige Begründung nicht ausdrücklich gegeben wird, liegt immer eine solche Auseinandersetzung zu Grunde.¹⁾

Leider kann man ja nun heute noch nicht von einer völligen Einigkeit der Forscher über das Evangelienproblem reden. Ist doch sogar noch eine Kernfrage, das Verhältnis des Matthäus zu Markus umstritten. Forscher wie Hilgenfeld, Holsten, Zahn, die für die Priorität (wenigstens eines aramäischen) Matthäus vor Markus eintreten, wird man nicht ohne Weiteres ignorieren dürfen. Aber es ist natürlich hier nicht möglich, meine synoptische Quellenanschauung ausführlich zu entwickeln. Ich muss mich bescheiden, das grosse Hauptergebnis der Forschung Vieler als erwiesen vorauszusetzen: die Zweiquellenhypothese, wie sie jüngst von P. Wernle in überzeugender, zusammenfassender Weise dargestellt und begründet ist.²⁾ Unseren drei Synoptikern liegt als Grundriss eine Schrift zu Grunde, welche entweder das Markusevangelium selbst ist oder ihm doch zum Verwechseln ähnlich sieht. Die feinere Frage, ob Mt und Lk den Mk schon in derselben Form und demselben Texte gelesen haben, in der wir ihn heute besitzen, könnte als belanglos ausscheiden, wenn nicht gerade eine Anzahl von Stellen (Mk 1 14f. 411. 91), die für uns wichtig sind, von diesem Problem betroffen würde. Es wird sich daher nicht vermeiden lassen, bei ihnen auf die Quellenfrage näher einzugehen. Ausser der Mk-Quelle haben Mt und Lk eine Redenquelle benutzt, die ihnen, wie heute nicht mehr bezweifelt werden sollte, in griechischer Sprache vorlag. Da sie dieselbe verschieden bearbeitet haben, ist ihr Wortlaut nicht immer mit Sicherheit herzustellen, oft aber doch mit einer grossen Wahrscheinlichkeit. Wiederum ist die feinere Frage noch ungelöst,

1) Hoffentlich wird Jülichers Erklärung der Gleichnisreden in dieser Hinsicht erziehlich wirken. Aus ihr kann man lernen, dass es nötig ist, Textkritik und synoptische Kritik zu üben, um auch nur das Einfachste an den Worten des Herren genau zu verstehen. Aber man kann auch an ihr sehen, dass es möglich ist, vermöge einer feinen und exacten Methode zu vielen sicheren oder doch sehr wahrscheinlichen Ergebnissen zu kommen.

2) P. Wernle, Die synoptische Frage. Vgl. dazu meine Besprechung, die in der ThRSch. erscheinen wird.

ob diese griechische Redensammlung nicht dem Lk bereits in einer anderen, erweiterten Bearbeitung vorgelegen hat, als dem Mt. Auch dies Problem können wir um gewisser Worte willen (ich erinnere nur an die Seligpreisungen) nicht ganz auf sich beruhen lassen und werden an seinem Ort davon reden müssen. Das Sondergut des Lk können wir einer besonderen Quelle mit bestimmt ausgeprägtem Charakter zuweisen, die Eigenheiten der Matthäusreden lassen einen solchen Schluss nicht zu. Woher er sie hat, wird nicht beantwortet werden können. Betreffs ihrer Glaubwürdigkeit muss in einzelnen Fällen das Gesamturteil über den Charakter des Matthäus entscheiden. Und hier stimme ich unbedingt der Ansicht Pfeleiderers (Urchristentum S. 538 ff.) und Jülichers (Einleitung S. 195) zu, dass unser erstes Evangelium schon eine stark kirchliche, katholisierende Haltung hat. Es bezeichnet eine Mittelstufe zwischen dem eigentlichen Urchristentum und dem Standpunkt der Apologeten. Das schliesst nicht aus, das Mt trotzdem nicht nur eine Fülle altertümlichen Materials in seiner konservativen Art uns erhalten hat, sondern dass er auch im Einzelnen Züge höchster Ursprünglichkeit zeigt, selbst da, wo man es nicht erwarten sollte. Für diese Eigen tümlichkeiten ist eine ausreichende Erklärung noch nicht erbracht worden.

Werden wir somit auf zwei deutlich erkennbare (Mk und Q) und eine andere weniger deutliche Quelle (LQ) zurückgewiesen, so ist damit freilich die Frage nach der Ueberlieferung nicht erledigt. Denn diejenigen Stadien der Ueberlieferung, die uns am wichtigsten sein müssten, liegen eben vor der Entstehung jener Quellen. Auf verschiedene Weise kann man versuchen, in dies unbekanntes Gebiet weiter vorzudringen.

Von grösster Wichtigkeit wäre eine Untersuchung der Composition und der »Quellen« des Mk. Wenn hierüber heute auch noch nichts Bestimmtes ausgesagt werden kann, so führt doch ein einigermaßen eindringendes Nachdenken zu dem Ergebnis, dass der vortreffliche Stoff, den Mk zur Verfügung hatte, durch das Medium seiner religiösen Vorstellungen und seiner formenden Kunst hindurchgegangen ist. Wie gross auch seine Treue und seine Pietät gewesen sein mag — das rührende Vertrauen, das ihm von kritischer Seite für seine Chronologie und seine Ausmalungen geschenkt wird, ist unberechtigt. Die Chronologie ist

seine schwächste Seite — er will überhaupt nicht chronologisch verfahren ausser in der Leidensgeschichte — und seine sogenannte Anschaulichkeit muss doch wenigstens einmal darauf angesehen werden, ob sie nicht schriftstellerische Manier ist. Kurz — der Historiker wird sich vorsehen müssen, dass er den Stoff des Mk, den er treulichst benutzen soll, nicht nur in der Beleuchtung und Gruppierung seines Gewährsmannes anschauet.

Bezüglich der Redenquelle hat man neuerdings in verschiedener Weise versucht, dem Ursprünglichen einen Schritt näher zu kommen durch Rückgang auf das semitische Idiom, in dem Jesus gesprochen hat, und in dem seine Worte zunächst in Umlauf waren. Niemand kann gespannter sein auf das Ergebnis dieser Forschungen, als ich es bin, und Niemand dankbarer für das kleinste haltbare Ergebnis. Aber man wird dem Laien nicht verdenken können, wenn er sich angesichts der bisherigen Proben dieser Rückübersetzungskunst abwartend verhält. Es liegt hier leider, wie öfters, so, dass den neutestamentlichen Fachmännern die semitischen Sprachkenntnisse, den Semitisten die Vertrautheit mit dem neutestamentlichen Stoff nicht in genügender Weise zu gebote steht. Bisher habe ich nur von G. Dalman¹⁾ den Eindruck gewonnen, dass er uns weiterführen wird. Obwohl ich in linguistischer Beziehung völlig Laie bin, darf ich doch wohl von meinem Gebiet aus die Sprachforscher an zwei Dinge erinnern:

1) Wenn es erwiesen ist, dass Mt und Lk die Redensammlung in griechischer Sprache besessen und benutzt haben, so ist nicht mehr gestattet, ihre Varianten als Uebersetzungsvarianten zu erklären und von hier aus auf einen semitischen Text zu schliessen.

2) Ein Text, der im Griechischen vollkommen verständlich ist, darf nicht zum Anlass genommen werden, Uebersetzungsfehler zu statuieren und einen phantastischen Urtext zu erschliessen, bloss weil ein solcher besser zu den Ideen des betr. Forschers passen würde. Es giebt Rückübersetzer, welche fast von der Annahme auszugehen scheinen, die griechischen Uebersetzer der Reden hätten in der Regel falsch übersetzt, während

1) G. Dalman, Die Worte Jesu I. Vgl. dazu meine Besprechung in der ThRSch. II. Wellhausens Skizzen und Vorarbeiten VI. Vorrede.

doch die umgekehrte Annahme allein natürlich ist. Der Grieche, der die Logia übertrug, hatte sie doch vor sich, und man darf nach dem Eindruck seiner Gesamtleistung ihm im Allgemeinen Verstand zutrauen. Nur im Notfall und wo offenbare Fehler vorliegen, sollte man einen Rückschluss auf einen anderen Urtext wagen. Die Entscheidung wird von Fall zu Fall zu treffen sein.

2. Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen ist es noch notwendig, den Sprachgebrauch und die selbständig herzugebrachten Anschauungen der einzelnen Evangelisten ins Auge zu fassen, um nicht in Gefahr zu geraten, Ausdrücke und Ideen dieser Männer ohne Weiteres mit denen Jesu gleichzusetzen.

Es ist nicht zu verwundern, dass die grosse Bevorzugung des Matthäusevangeliums zu allen Zeiten der Kirche auch auf die Vorstellungen vom Reiche Gottes stark eingewirkt hat. Und zwar sind gerade diejenigen Züge, welche heute von den meisten Kritikern für secundär gehalten werden, hier von Einfluss gewesen. Namentlich die Erklärung des Unkrautgleichnisses und die Matthäusredaction des Gleichnisses selbst (13²⁴—30, 36—43), die nach dem Urtheile Vieler zu den spätesten Bestandteilen der Evangelien gehören ¹⁾ und ganz die Art des ersten Evangelisten an sich tragen, sind bis in unsre Tage als Ausgangspunkt für die Construction des Begriffes vom Reiche Gottes benutzt worden. Und doch können sie um so weniger als directe Quellen für uns in Betracht kommen, als sie eine Anschauung vom Reiche Gottes enthalten, die vom Standpunkte der späteren Gemeinden aus, nach Analogie gewisser Paulinischer Sätze gebildet ist. In der Erklärung der Unkrautparabel (und in der vom Fischnetz 13^{40f.}) wird 13⁴¹ eine βασιλεία des Menschensohnes — und das ist die ecclesia visibilis — unterschieden von der βασιλεία τοῦ πατρὸς. Bisher standen die Gerechten neben den Sündern im Reiche Christi unter der Herrschaft des Menschensohnes, bei der σννιέλεια τοῦ αἰῶνος (13³⁹), wo Christus als βασιλεύς das Gericht halten wird (vgl. 25³¹), werden die Gerechten das Reich des Vaters erben, das ihnen von Gründung der Welt an bereitet ist (vgl. 25³⁴). Diese Vorstellung einer βασιλεία τοῦ Χριστοῦ, die dann von der

1) Man lese jetzt Jülicher, Gleichnisreden II, 546—563. 566.

βασιλεία τοῦ Θεοῦ abgelöst werden wird, findet sich für uns zuerst bei Paulus (IKor 15^{24f.} vgl. Kol 1^{13f.}), der aber damit wohl nur eine gemeinchristliche Anschauung ausspricht. Auf alle Fälle ist sie entworfen vom Standpunkte der alten Gemeinde aus, die in dem erhöhten *κύριος* Christus den zeitweilig beauftragten göttlichen Weltregenten erkennt und von ihm die völlige Niederwerfung der Feinde Gottes erhofft, bis dann, nach dem vollständigen Siege, die starke Hand Gottes selbst wieder die Zügel ergreifen wird. Wir können an dieser Stelle unserer Untersuchung nur vorläufig andeuten, welche Kluft zwischen dieser Stimmung der alten Gemeinden und der Verkündigung Jesu befestigt ist. Wie gross man sich die Gewissheit Jesu von der Nähe des Reiches auch denken möge, wie sicher und freudig sein Messiasbewusstsein, wie zahlreich die Momente gehobener Stimmung, in denen er den Sieg schon in der Hand und den Fürsten dieser Welt zu seinen Füßen zu sehen meint — es bleibt doch bei ihm immer ein kühn vorweg nehmender Glaube, nicht zu vergleichen mit der felsenfesten Ueberzeugung der alten Gemeinde, die auf unwidersprechlichen Erfahrungen beruhte, dass der Herr und König des Reiches bereits da und zur Herrlichkeit erhöht ist. Das Messiasreich ist angebrochen, als Gott Jesum von Nazareth durch die Erhöhung zum Herrn und Messias gemacht hat (Act 2³⁶). Dafür zeugen der vom Himmel gesandte Geist Gottes, die Wunder und Zeichen in der Gemeinde, dafür zeugt vor Allem die eigene religiöse Erfahrung von der Begnadigung und Beseligung durch den Geist der Kinderschaft und der Hoffnung (Gal 4⁶. Röm 5⁵. 8¹⁵. 23). Weil also die Erklärung der Unkrautparabel auf diesem Glauben der Urgemeinde fusst, darum kann sie nicht als authentische Aussage Jesu betrachtet werden.

Dieselbe Unterscheidung zweier »Entwicklungsstadien« des Reiches Gottes finden wir angedeutet Mk 9¹, wo von dem Gekommensein des Reiches Gottes in Kraft geredet wird. Dieser Zustand der Vollendung wird stillschweigend einem Stande der Dinge entgegengesetzt, in welchem die Herrschaft Gottes noch in verborgener, oder unvollkommener, oder schwacher Weise (*ἐν ἀσθενείᾳ* vgl. IKor 13^{3f.}) verwirklicht ist. Gewiss finden sich in der Verkündigung Jesu Züge, die hierzu passen. Dennoch aber ist der Zweifel geboten, ob die Worte *ἐν δυνάμει*

zum Bestande der ältesten Ueberlieferung gehören. Denn sie fehlen nicht nur dem Lk (9²⁷), sondern auch dem Mt (16²⁸), zu dessen Anschauung sie doch gut passen würden¹⁾.

Es ist nicht zu verwundern, dass schon sehr bald in den Gemeinden eine Abschwächung der rein eschatologischen Verwendung des Begriffes eintrat. Denn man besass doch schon einen Teil der Güter des Reiches Gottes, man lebte schon in der neuen Ordnung der Dinge, die mit dem Namen »Gottesherrschaft« oder auch nur »Königsherrschaft« benannt wurde. Der Apokalyptiker nennt sich den Genossen der Christen in der Trübsal und in der Herrschaft (1⁹), die christliche Gemeinde stellt schon in gewisser Weise das »Königtum« *κατ' ἐξοχήν* dar (Apk 1⁶. 5¹⁰)²⁾. Der Process der Verdiesseitigung des messiani-

1) Mt 16²⁸ lauten die Worte im recipierten Text (Ti. WH. Ws. N.): *ἕως ἄν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ*. Dieser Text würde zu 1341 gut passen. Es ist aber wahrscheinlich, dass schon früh in Alexandrien statt *βασιλείᾳ δόξῃ* gelesen wurde (N^c cop aeth^{ca} vgl. Orig.) — eine LA, die nicht ganz bei Seite geschoben werden darf.

2) Sehr bemerkenswert ist I Kor 4⁸: *ἤδη κεκορασμένοι ἐστέ· ἤδη ἐπλουτήσατε· χωρὶς ἡμῶν βασιλεύσατε· καὶ ὄφελόν γε βασιλεύσατε, ἵνα καὶ ἡμεῖς ὑμῖν συμβασιλεύσωμεν*. Die siegesfreudige Stimmung der Korinther, die Gewissheit, bereits im Besitze der *βασιλεία* zu sein, hat einen Grad erreicht, wo sie auf den Apostel unsympathisch und verletzend wirkt. Nur allzu lebhaft empfindet er jetzt, wie weit er mit ihnen noch von der wirklichen *βασιλεία* entfernt ist. Der neue Zustand der Dinge, in dem sie zu leben behaupten, zeigt sich bisher nur in Worten; es fehlt die Kraft, die das wahre Zeichen der Gottesherrschaft ist 4²⁰. — Bei den Korinthern und vielleicht auch bei Paulus verbindet sich möglicherweise mit dem letztlich aus dem Judentum stammenden Gedanken der »Herrschaft« der Gedanke der Kyniker vom Königtum des Weisen vgl. Zeller, Phil. d. Griechen II, 1 * S. 315 Anm. 1. S. 1010 Anm. 2. Man lese z. B. Epiktet III, 22 *περὶ Κυνισμοῦ* und besonders §§ 47—49 die Worte des Diogenes: *Ἴδετέ με, ἄδικός εἰμι, ἄπολις, ἀκτιμῶν, ἄδοσιλος· χαμαὶ κοιμῶμαι· οὐ γυνή, οὐ παιδία, οὐ πραιτωρίδιον, ἀλλὰ γῆ μόνον καὶ οὐρανὸς καὶ ἐν τριβωνάριον. καὶ τί μοι λείπει; οὐκ εἰμι ἄλυπος, οὐκ εἰμι ἄφοβος, οὐκ εἰμι ἐλεύθερος* (vgl. I Kor 9^{1ff.}); *πότε ὑμῶν εἶδέν με τις ἐν ὀρέξει ἀποτυγχάνοντα, πότ' ἐν ἐκκλήσει περιπίπτοντα; πότ' ἐμειψάμην ἢ θεὸν ἢ ἄνθρωπον, ποί' ἐνεκάλεσά τινι; μή τις ὑμῶν ἐσκυθρωπακότα με εἶδεν; πῶς δ' ἐντυγχάνω τούτοις, οὓς ὑμεῖς φοβεῖσθε καὶ θαυμάζετε; οὐχ ὡς ἀνδραπόδοις; τίς με ἰδὼν οὐχὶ τὸν βασιλέα τὸν ἑαυτοῦ ὀρᾶν οἶται καὶ δεσπότην;*

schen Heils, der im Johannesevangelium seinen Höhepunkt erreicht, beginnt schon bei den Synoptikern.

Es ist vermutet worden, dass hiermit auch der eigentümliche Sprachgebrauch des ersten Evangelisten zusammenhänge, welcher ziemlich consequent statt βασιλεία τοῦ Θεοῦ die βασιλεία τῶν οὐρανῶν einsetzt. Er wolle, sagt man, hiermit das jetzt noch im Himmel befindliche Reich von seiner provisorischen Verwirklichung auf Erden unterscheiden. Dem gegenüber hat zuletzt G. Dalman (a. a. O. 75 ff.) bestritten, dass βασιλεία τῶν οὐρανῶν erst von Mt Jesu in den Mund gelegt sei. Vielmehr sei dieser Ausdruck das Ursprüngliche. »Jesus wird den volkstümlichen Ausdruck vorgezogen haben, weil auch er die Nennung des Gottesnamens gern vermied«. Denn »der Himmel« ist nichts weiter als ein Ersatz und eine Umschreibung des Namens Gottes (Lk 15^{18.21}), ¹⁾ durch den Ausdruck wird also nicht gesagt, dass das Reich im Himmel ist, sondern, dass der Gott, der das Regiment hat, im Himmel thronet, »es ist die Herrschaft des transcendenten Gottes«. Durch die Ausführungen Dalmans ist die locale Auffassung des Genitivs τῶν οὐρανῶν wohl für immer beseitigt. Aber ob diese Specialität des ersten Evangelisten so kurzerhand mit dem Sprachgebrauch und der Anschauung Jesu gleichgesetzt werden darf, ist damit noch nicht entschieden. Wer freilich den Mt für den ältesten Evangelisten hält, wird leicht zu dem Schluss kommen, dass »Mk und Lk heidnischen Lesern gegenüber den spezifisch jüdischen Ausdruck vermieden und sich dabei an die griechische Bibel anschlossen, welche nur eine »Gottesherrschaft« kennt (Ps 103^{19. 148¹¹} u. s. w.)«. Aber einem Vertreter der Zweiquellentheorie ist dies

§ 63 κοινωνὸν αὐτὸν εἶναι δεῖ τοῦ ἀκίπτρου καὶ τῆς βασιλείας καὶ διακόνον ἄξιον. . . .

§ 75 σκόπει πῶς κατέγομεν τὸν Κυρικόν, πῶς αὐτοῦ τὴν βασιλείαν ἀφαιρούμεθα. § 79 ἡ τοῦ Κυρικοῦ βασιλεία. § 94 τῷ Κυρικῷ ἀντὶ τῶν ἔπλων καὶ τῶν δορυφόρων τὸ στυγερόν τὴν ἔξουσίαν ταύτην παραβίδωσαν. § 95 ὡς φίλος τοῖς θεοῖς, ὡς ὑπηρέτης, ὡς μετέχων τῆς ἀρχῆς τοῦ Διὸς.

1) עֲרֵבָה אֲרֵבָה die Furcht Gottes Aboth I, 3. עֲרֵבָה עִבָּה der Name Gottes Sanh. VI, 4. Recht lehrreich ist die Antithese »das Joch des Himmelreiches« und »das Joch von Fleisch und Blut« (Jochanan ben Zakaj um 80 n. Chr. j. Kidd. 59^a bei Bacher, Agada der Tannaiten I, 30 f.).

Verfahren nicht ohne weiteres gestattet. Denn es liegt doch die unbestreitbare Thatsache vor, dass das älteste Evangelium und die Redenquelle (vgl. Mt 12²⁸. 21³¹, auch die 2. Bitte des Vaterunsers) den Ausdruck »Reich Gottes« boten. Für ihn tritt also die älteste Ueberlieferungsschicht ein. Und erst der jüngste und secundärste Evangelist schreibt meistens »Himmelreich«, mit Ausnahme der Fälle, wo er »Gottesreich« aus seinen Quellen stehen lässt. Das ist nicht günstig für die Annahme Dalmans und Anderer. Trotzdem könnten wir hier einen jener oben erwähnten Archaismen des Mt haben; er kann — vermöge einer bisher unaufgeklärten directen Fühlung mit ältester Ueberlieferung — hier etwas Ursprüngliches wieder eingesetzt haben. Das ist möglich und ich will durchaus nicht bestreiten, dass er wusste, Jesus habe, wenn auch nicht immer, so doch oft »Himmelreich« gesagt. Aber von Gewissheit oder auch nur Wahrscheinlichkeit darf nicht geredet werden, wo man von den ältesten Quellen zu Gunsten einer jüngeren abweicht. Es will doch auch beachtet werden, dass Mt im Unterschiede von beiden anderen Evangelisten für Gott den Namen »himmlischer Vater« stark bevorzugt¹⁾ (vgl. z. B. die Anrede des Vaterunsers bei Mt und Lk). Hat er etwa auch hier das Ursprüngliche? Dalman behauptet es (S. 155): »ein specifisch jüdischer und nicht biblischer Sprachgebrauch sollte (von Mk und Lk) vermieden werden«. Mir ist das sehr wenig einleuchtend. Die einfachste Erklärung für diese und ähnliche Fälle ist, dass der erste Evangelist von Haus aus ein schriftgelehrter Jude war, der daher von Rabbinscher Ausdrucksweise öfter beeinflusst ist. Die Bezeichnung »himmlischer Vater« aber ist dem späteren Judentum geläufig, wie Dalman (S. 150 ff.) nachweist. Ich wiederhole, dass ich hiermit nichts Abschliessendes gesagt haben will. Das »Judentum« oder »Judenchristentum« des Mt ist eine noch nicht genügend beleuchtete und erklärte Grösse.

Einen anderen eigentümlichen Sprachgebrauch finden wir wieder überwiegend bei Matthäus, nämlich βασιλεία ohne Zusatz (4²³. 9³⁵ in der Erzählung, 13¹⁹. 24¹⁴ in Reden Jesu, ohne Parallelen bei Mk, Lk, vgl. auch Mt 6³³ ζῆτετε πρῶτον τὴν

1) Bei Mt 20 Mal, bei Mk nur 11²⁵ [26], in einer gewiss interpolierten Stelle, bei Lk nie.

βασιλείαν Bsg¹k). Dies findet auch Dalman (S. 78 f.) bedenklich und für Jesus undenkbar. Die synoptische Vergleichung z. B. bei Mt 13¹⁹ lässt deutlich erkennen, dass es sich hier um Bildungen des Mt handelt. Der Ausdruck hat eine gewisse Abgeschliffenheit, die auf starken Gebrauch und Abnutzung des Begriffs schliessen lässt. Aber, wie vorsichtig man hier sein muss, lehrt der Umstand, dass der indeterminierte Ausdruck zwei Mal in der Phrase *υἱοὶ τῆς βασιλείας* vorkommt (8¹². 13³⁸), deren semitischer Klang uns zum Glauben an ihre Echtheit verführen möchte. Es schreibt eben ein geborener Jude.

3. Eine andere Vorbemerkung gilt den Gleichnissen, namentlich in der Form, in welcher wir sie bei Matthäus lesen. Eine grosse Zahl von ihnen ist eingeleitet durch eine Formel wie *ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ* (τ. οὐρ.) oder dergl. Es ist allgemein anerkannt, dass diese Gleichung nur in einem sehr losen Sinn zu verstehen ist (vgl. jetzt Jülicher, Gleichnisreden II, 310. 539). Die Uebersetzung: mit dem Reiche Gottes verhält es sich, wie mit zehn Jungfrauen oder wie mit einem Kaufmann . . . dürfte ungefähr die Unbestimmtheit des Ausdrucks wiedergeben (vgl. Mk 4²⁶ *οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ*). Fraglich aber ist, ob der ganze Standpunkt, von dem aus diese Gleichungen entworfen sind, dass nämlich die Gleichnisse eine Darstellung der Verhältnisse des Reiches Gottes enthalten, für unsre geschichtliche Betrachtung bindend sein kann. Bekanntlich geht die Formel, die ausser bei Mt (9 Mal) nur Mk 4²⁶ und Mk 4³⁰ = Lk 13¹⁸ (21) vorkommt, auf den Gedanken von Mk 4¹¹ = Mt 13¹¹ = Lk 8¹⁰ zurück. Der Mk-Text freilich: *ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ· ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς πάντα γίνεται* — hat hier weniger Einfluss geübt, als der des Mt und Lk: *ὑμῖν δέδοται γινῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ (τῶν οὐρανῶν)*. Dieser bei beiden in gleicher Weise von Mk abweichende Text scheint mir älter und ursprünglicher zu sein. Ich halte ihn für den von Mt und Lk noch gekannten Text des Urmarkus.¹⁾ Auch Jülicher scheint geneigt, seine Ursprünglichkeit anzuerkennen, und erklärt dies dadurch, dass Mt und Lk hinter Mk auf ein von ihm abweichendes Logion aus ihrer gemeinsamen Quelle

1) Stud. u. Kritiken 1891: Die Parabelrede bei Markus.

zurückgegriffen haben (I², 130 Anm.). Wie es damit auch stehen möge: jedenfalls sind die Gleichungen des Mt vom Mt-Text 13¹¹ und nicht von Mk 4¹¹ abhängig. Der Satz bei Mt und Lk nun sieht den spezifischen Vorzug der Jünger vor dem Volke darin, dass ihnen in der Deutung der Parabeln die Erkenntnis der Geheimnisse des Reiches Gottes verliehen wird. In den Parabeln sind also nach der Anschauung der Evangelisten die Geheimnisse des Reiches Gottes auf verborgene und dunkle Weise dargestellt. Erst die Auflösung durch Jesus enthüllt diese Geheimnisse. Es ist nicht ganz klar, was der Ausdruck »Geheimnisse des Reiches Gottes« bedeuten soll. Man denkt an »die verborgenen Gesetze, die im Reiche Gottes gelten« oder an »die verborgenen Wege, auf denen die Herrschaft Gottes errichtet wird« oder an die noch verborgenen Heilsratschlüsse Gottes, die er bei der Errichtung seiner Herrschaft verwirklichen will. Irgend etwas Derartiges scheinen die Evangelisten sich in der That dabei gedacht zu haben.¹⁾ Hiernach enthalten also die Gleichnisse für den, der sie zu deuten versteht, Aufschlüsse über die Verhältnisse des Reiches Gottes. Sollen wir diese Anschauung auch zu der unsrigen machen? Jülicher hat sich auch in der 2. Aufl. seines Buches noch dafür ausgesprochen (I², 149): »Sie beschäftigen sich zum grossen Teil mit dem Himmelreiche, diesem Grund- und Hauptbegriffe in Jesu Gedankenwelt«; »wie Christus das Reich Gottes sich gedacht hat, würden wir aus einer anderen Quelle, wenn die Parabeln uns fehlten, nur schlecht ersehen«. Dem ist entgegenzuhalten, dass alle drei Evangelisten in den Capiteln vor der Parabelrede (Mt 13. Mk 4. Lk 8) eine ganze Reihe Gleichnisse mitteilen, ohne sie mit dem Reiche Gottes in Verbindung zu setzen; jene Gleichung hat mithin nur einen zufälligen literarischen Ursprung. Aber auch hinter dem Parabelcapitel bringen alle drei eine Menge Gleichnisse, bei der sie auf die Einführung verzichten, sogar Mt — von Mk. Lk zu schweigen. Die Anfügung jener Formel ist z. T. so äusserlich und ungeschickt (z. B. beim Schalksknecht Mt 18²³ oder bei den 10 Jungfrauen Mt 25¹),

1) Eine andere Frage ist, ob sie damit den Sinn des hier benutzten Wortes Jesu richtig gedeutet haben. Vgl. hierzu Stud. u. Krit. 1891, 303 ff. Dagegen Jülicher I², 134 f.

dass sie als unorganischer Bestandteil sofort herausfällt. Von den 53 Gleichnissen, die Jülicher erklärt hat, findet sich die Formel nur bei 10 oder 12. Und man kann vielleicht sagen: auffälliger als manche Stellen, in denen sie vorkommt, sind zahlreiche Fälle, wo man sie vermisst, z. B. beim Feigenbaum als Vorbote, wo Lk 21^{29—31} sie in seiner Weise ergänzt, von der Enthüllung des Verborgenen (Mk 4²²), vom Bräutigam (Mk 2^{18ff.}), vom Gang zum Richter (Mt 5^{25ff.}), vom unfruchtbaren Feigenbaum (Lk 13^{6ff.}) u. a. Sachlich passend steht sie nur bei wenigen Gleichnissen, z. B. vom Schatz und von der Perle (Mt 13^{44—46}) — freilich auch hier formell recht ungeschickt. Bei vielen Gleichnissen lässt sich eine Beziehung des Gedankens auf das Reich Gottes entweder überhaupt nicht (z. B. bei den spielenden Kindern Mt 11^{16ff.}, beim Schüler und Lehrer Mt 10^{24f.} u. a.) oder nur mit dem grössten Zwange erkennen. Wer freilich die ganze Lehre Jesu in allen ihren Teilen gleichsetzt mit der Verkündigung vom Reiche Gottes, wer alle einzelnen Worte des Herrn als Paragraphen der Gesetzgebung für das Reich Gottes ansieht, der wird in allen Gleichnissen »Geheimnisse des Gottesreiches« dargestellt finden. Aber diese Methode ist falsch, und der erste Anfang einer bessern Erkenntnis muss darin bestehen, dass man die »Verkündigung vom nahen Gottesreiche« wirklich nur in den Aussagen sucht, die von der βασιλεία handeln. Nur so wird man sich frei halten können von ethisierenden und spiritualisierenden Missgriffen. Grosse Parteen der religiösen und sittlichen Predigt Jesu müssen von der Reich-Gottes-Etikette, die man ihnen billiger Systematisierung zuliebe aufgeklebt hat, befreit werden. Dann erst wird man auch sie richtig verstehen, insbesondere entscheiden können, ob und inwieweit die Ethik Jesu von eschatologischer Stimmung durchtränkt ist. Gewiss bieten viele Gleichnisse Jesu Aufklärung für die messianisch-eschatologische Verkündigung, also für die Idee vom Reiche Gottes, und wir wollen sie besser ausnutzen, als bisher geschehen ist. Aber wir wollen auch in die andersartigen nichts hineinbringen, was ihnen fremd ist.

Stets jedoch werden wir uns bei der Verwertung der Gleichnisse der rationellen Exegese befeissigen müssen, wie sie B. Weiss und Jülicher in wahrhaft vorbildlicher Weise geübt haben. Nur so werden wir der Gefahr entgehen können, aus einem

Gleichnis das herauszulesen, was gerade zu der allgemeinen theologischen Anschauung passt. Wir werden uns zu hüten haben, die Auffassungen und Deutungen der Evangelisten ohne Weiteres zu acceptieren. Wir haben zu vermeiden die willkürliche Allegoristik, aber auch, was heute vielleicht noch gefährlicher ist, die unmotivierte Betonung von Einzelzügen. Einige Beispiele mögen dies erläutern.

Die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig, die uns Lk 13¹⁸—21 in der ursprünglichsten Form erhalten sein werden, sind deswegen wichtig, weil hier die fragliche Einleitungsformel (*τίνι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ, καὶ τίνι ὁμοιώσω αὐτήν*) nicht erst vom Evangelisten, sondern schon aus der Redenquelle stammt (B. Weiss, Matth.-Ev. 351). Hier wird man also mit Recht annehmen dürfen, dass die Parabeln wirklich vom Reich Gottes handeln. Es ist nun wohl kein Zweifel, dass die Evangelisten sie auf das sichtbare Reich Gottes, nämlich auf die Kirche deuten. Wenigstens für Mt ist dies, nach 13³⁷—43 zu urteilen, gewiss. Er deutet den Senfbaum auf die Kirche, die Vögel des Himmels auf herzuströmende Völker, den Brotteig auf die Welt und den Sauerteig auf die Jünger, so dass diese für die Welt zugleich Licht, Salz (5^{13, 14}) und Gährungsferment sind. Bei Mk ist wenigstens ersichtlich, dass er die nicht in den Zweigen, sondern unter dem Schatten des Baumes wohnenden Vögel auf Menschen deutet, natürlich auf die Heiden. Ob aber bei ihm das winzige Senfkorn die *βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐν ἀσθενοίᾳ* (91) darstellen soll, ist mir zweifelhaft. Denn er scheint die drei Saatgleichnisse zusammengestellt zu haben, um das Schicksal des gepredigten Wortes zu illustrieren, darum hat er auch den Sauerteig weggelassen. Das ergibt sich aus der allgemeinen Composition seiner Schrift. Während die Säemanns-Parabel zeigt, dass das Wort Jesu nur bei einer kleinen Zahl Aufnahme findet, bei vielen seiner Volksgenossen aber nicht, geben die anderen beiden einer hoffnungsfreudigen Stimmung Ausdruck, die letzte mit dem Ausblick auf die Heiden.

Bei der Deutung unsres Paares nun wird von den meisten Exegeten ein ungehörliches Gewicht auf den Nebenzug gelegt, dass ein langsamer, allmählicher Entwicklungsprocess vor sich geht, während doch der Hauptgesichtspunkt deutlich ein anderer ist. Die Wirkung beruht auf dem Contrast zwischen den kleinen,

unscheinbaren Anfängen und dem überraschend grossen Fortgange. Jene Verschiebung der Nüance hat, wie wir später zeigen werden, verhängnisvolle Folgen. Ebenso wird bei dem Gleichnis von der selbstwachsenden Saat das Wachstum der Frucht als das eigentlich Wesentliche so stark betont, dass darüber die mit so viel Liebe in den Vordergrund gestellte Person des Landmanns nicht beachtet wird. Bei dem Gleichnispaar vom Schatz und der Perle wird der Zug, dass das Reich Gottes ein besitzbares Gut sei, als die Hauptsache herausgehoben — ganz überflüssiger Weise und offenbar gegen den Sinn des Ganzen. Es wirkt hier überall der allegorisierende Schlendrian nach. Wir wollen versuchen, ihn zu vermeiden.

4. Auch andere »bildliche« Redeweisen Jesu sind bei den Streitigkeiten über das Reich Gottes erörtert worden unter dem Gesichtspunkt, wie weit sie als uneigentlich zu gelten haben. Es ist nicht überflüssig, hierüber ein Wort zu sagen. Freilich fürchte ich, nicht ganz den trivialen Ton vermeiden zu können, den einige Exegeten bei diesem Gegenstande anzustimmen pflegen. Denn für einen geschmackvollen und psychologisch geschulten Forscher liegen hier Selbstverständlichkeiten vor, über die schwer zu reden ist.

Die Worte Jesu sind so überreich an Metaphern, dass man fast sagen darf, die uneigentliche Rede sei ihm geläufiger, als die gewöhnliche. Wer die Metapher in den Reden Jesu einer monographischen Behandlung unterziehen wollte, würde u. A. darauf zu achten haben, gewisse Grenzlinien zwischen eigentlichen Metaphern und anderen Arten concreten Ausdrucks zu ziehen. Ich erörtere hier eine Reihe von viel umstrittenen Redeweisen, in denen Jesus einen eigentümlich scharfen, zugespitzten, vielleicht sogar übertriebenen Ausdruck wählt, um das, was er meint, möglichst kräftig darzustellen. Nicht immer ist hier deutlich, ob eine Metapher vorliegt, oder eigentliche Rede. Wenn er sagt, man solle beim Almosengeben nicht vor sich herposaunen (Mt 62), so kann das natürlich Metapher sein dafür, dass man bei der Wohlthätigkeitsübung das unnötige Aufsehen vermeiden solle. Wetstein begründet diese uneigentliche Auffassung damit, dass eine Sitte, wie sie der Ausdruck schildern würde, nicht nachgewiesen sei. Ich will nicht entgegnen, dass unsere Stelle mit ihrem ὄσπερ οἱ ὑποκριταὶ ποιῶσιν ja ein

vereinzelter Beleg für die Sitte sein könnte. Wesentlich ist vielmehr, dass Jesus seinen Widerwillen gegen das Gebahren der Heuchler mit einer Vorstellung ausdrückt, die sich durchaus in den Grenzen des Möglichen hält. Man sieht die Pharisäer wirklich vor sich mit dem posaunenden Herold an der Seite. Und die Anschaulichkeit des Bildes ist so packend, dass kein Hörer sich veranlasst sehen wird, die Metapher stillschweigend aufzulösen. So drängt hier überall die kräftige Empfindung zu dem lebendigen, concreten Ausdruck, der sehr häufig durchaus nicht Metapher ist, wie z. B. bei der Mahnung: gehe in dein Kämmerlein und schliesse die Thür zu. Wenn Jesus fordert: lass deine linke Hand nicht wissen, was die rechte thut, so ist das nicht metaphorisch, sondern nur ein auf die Spitze getriebener Ausdruck: So sehr soll man mit der Wohlthat geheim thun, dass selbst das Unvermeidliche vermieden werden soll; nicht einmal die andere Hand soll Mitwiserin sein, geschweige denn andere Menschen. »Wenn du fastest, so salbe dein Haupt und wasche dein Antlitz«. Hier ist der Ausdruck noch zugespitzter, weil die zu Grunde liegende Empfindung ungewöhnlich stark ist. Es wäre ja nicht gerade nötig, die Menschen über den inneren Seelenzustand zu täuschen, es würde ja genügen, wenn sie nur nicht merken, dass man fastet. Aber ihm genügt das nicht: die Keuschheit seines religiösen Gefühls ist herb und fast trotzig — die Leute sollen gerade auf eine falsche Fährte geleitet werden, damit sie nur ja nichts merken von dem Geheimnis der Seele. Gewiss würde Jesus gegebenen Falles, wenn wieder einmal jene herbe Innerlichkeit des Gefühls ihn übermannt hätte, selbst so gehandelt haben, wie er sagt, und, wer so empfindet wie er, wird auch gelegentlich so thun. Natürlich können diese Worte als Ausdruck einer besonders geschärften Empfindung nie allgemeingültige Vorschriften werden, sie sind eben rhetorisch zugespitzt. Wer aber behauptet, Jesus habe das nicht so ernstlich gemeint, schiebt ihm eine hohle Rhetorik unter. Man muss erkennen, dass Jesus, als er die Worte sprach, wirklich so stark empfand, dass gerade sie der entsprechende Ausdruck für seine Gemütsbewegung waren. So steht es auch in anderen Fällen. Es wäre ja genug, den Backenstreich ruhig hinzunehmen, oder den Mantel fahren zu lassen, aber nein — man soll auch die andere Wange hinhalten und den Rock dazu geben! Solcher

Ueberschwänglichkeit gegenüber klingt die Frage dogmatisch interessierter Exegeten, ob Jesus das wörtlich gemeint habe, unsäglich matt. Ganz gewiss hat er es wörtlich gemeint und er wäre der Erste gewesen, solche Gesinnung mit der That zu beweisen. Denn sein Herz ist so voll Widerwillen gegen das jüdische Vergeltungsrecht, so begeistert für Verzicht, Entsagung und Selbstopferung, dass ihm der allerstärkste Ausdruck gerade eben genügt¹⁾. Da er sich mit dem einmal gewählten Bilde innerhalb des Bereiches des Möglichen hält, so hat er nicht verhindern können, dass man seine Worte zum statutarischen Gesetz machen wollte, auch in Zeiten, wo das Feuer seiner Empfindung erloschen, für Verhältnisse, in denen Selbstachtung und Treue gegen den anvertrauten Besitz notwendiger war, als Selbstopferung und fröhliche Armut. Hätte er ahnen können, dass seine Worte einmal unter ganz anderen Verhältnissen zu Ordensregeln und Paragraphen der Ethik verarbeitet werden würden, er hätte ihnen möglicher Weise die nötigen Einschränkungen beigegeben. Freuen wir uns, dass wir in der auf die Spitze getriebenen Rede den unverfälschten Ausdruck seiner heroischen Stimmung besitzen.

Gelegentlich greift die kühne Redeweise sogar in das Gebiet des Unmöglichen über, wo dann eine sklavische Nachahmung sich von selbst verbietet. So kann einem die Verheissung, dass der Glaube »Berge versetzen« werde, Not machen. Jesus besass eine Erfahrung davon. Man kann nicht zweifeln, dass seinem Gebete, seinem gläubigen Vertrauen Erhörungen zu teil geworden sind, die an das »Unmögliche« nicht nur grenzen. Die gleiche Erfahrung verheisst er seinen Jüngern, und nennt statt des abstracten Satzes einen concreten Fall, in dem das Unbegreifliche geschehen wird. Hier wird Niemand auf den Gedanken kommen,

1) Es ist schon eine Abschwächung, wenn Jülicher II, 252 sagt, die Worte müssten *cum grano salis* verstanden werden und sie sollten »nicht bloß von Geschlagenen und Beraubten, sondern täglich von Jedermann in anderer Art erfüllt werden«. Gewiss — wenn Jesus das Aeusserste fordert, so schliesst er damit die geringen Forderungen ein, aber der begeisterten Stimmung der Berg-Predigt wird Gewalt angethan, wenn man sie auf Vorschriften für das tägliche Leben von Jedermann bezieht und wenn man einen Seitenblick auf andere, kleinere Dinge einmischt.

gerade das Bergeversetzen ausprobieren zu wollen. Jeder empfindet, dass nur ein äusserster Fall von Verwirklichung des Unmöglichen rhetorisch herausgehoben wird. Man denke aber nach, was geschehen würde, wenn Jesus gesagt hätte: Wenn ihr Glauben habt wie ein Senfkorn, so werdet ihr Tote erwecken oder den Sternen Stillstand gebieten! Oder wie soll man urteilen über das Wort von der Castration (Mt 19¹²) oder vom Ausreissen des Auges (Mt 18⁸)? Hier ist das Gebiet des Möglichen nicht unbedingt verlassen, und die Geschichte lehrt, dass nicht nur Fanatiker die Gebote wörtlich genommen haben. Man kann und darf garnicht fragen, ob Jesus dies eigentlich und als andauerndes Gebot gemeint habe. Er wäre auf solche Frage überhaupt nicht gefasst gewesen. Auch hier ist nur deutlich die ungemaine Stärke und Ueberschwänglichkeit des Empfindens. Es hat Momente in seinem Leben gegeben, wo er von dem heiligen Ernst der Lage so überwältigt worden ist, dass ihm das alleräusserste Opfer gering erschien. Und so hat er denn ausgesprochen, was er fühlte — unbekümmert, ob es richtig verstanden werden konnte. Ueberall, wo die Stimmung Jesu sich erneuert, werden auch gelegentlich jene Worte in all ihrer ursprünglichen Kraft und Schroffheit nachempfunden werden können. Aber da der Durchschnitt der Menschen und der Zeiten anders empfindet, so ist nicht zu erwarten, dass sie jemals Gesetz oder Sitte werden könnten. Ja, man wird nicht einmal Gewissenskrupel haben, sondern sich leicht mit einer »Umdeutung« abfinden, die dem Niveau der eigenen Religiosität entspricht.

Die gewaltige, stürmische Empfindung dictiert dem Herrn seine Worte, die dann oft genug schroff und einseitig ausfallen. All jene Uebergänge, Mittelstufen, Conflictе der Pflichten, all jene Rücksichten auf das Individuelle, die unsere moderne Ethik leiten — für den grössten der Propheten sind sie nicht vorhanden. Er kennt nur Erhaltung oder Zerstörung des Lebens (Mc 3⁵), ein Mittleres giebt's nicht. Für ihn giebt es nur Liebe und Hass und nichts dazwischen. Und in der Zeit der grossen Krisis, in der er lebt, giebt es vollends nur ein Entweder — Oder. Wer sein Jünger sein will, muss Vater und Mutter hassen (Lk 14^{26ff.}). Schon Mt hat das abgeschwächt (Mt 10^{37f.}) zu der Forderung, Vater und Mutter nicht mehr zu lieben, als

ihn. Aber damit hat er das Eigentümliche verwischt. Ein Mangel an Liebe ist schon der vollendete Hass, wie der Zorn vollendeter Mord, wie der begehrlische Blick vollzogener Ehebruch, wie die Sünde vollendeter Tod (Mt 8²². Lk 15³²) ist. Wer den Mammon liebt, kann nicht anders als Gott hassen, eine Rettung der Reichen ist so unmöglich, wie dass ein Kameel durchs Nadelöhr gehe. Er denkt nicht an den vermittelnden Standpunkt, dass es doch auch eine Art giebt, das Geld zu schätzen, die sich mit der Religion verträgt. Er ist so erschüttert durch die Seelenverderblichkeit des Reichthums, dass er die möglichen Ausnahmen einfach nicht sieht. An die armen guten Reichen, denen solche Worte Seelenqualen bereiten mögen, hat er sicherlich nicht gedacht. In dieser Art des Empfindens hat er keinen ihm ähnlicheren Jünger gehabt, als den Verfasser der Johannes-Schriften.

Unserer viel zu langen Rede kurzer Sinn ist, dass die Worte Jesu überhaupt nicht auf ihre Wörtlichkeit und Tragweite für die Zukunft befragt werden dürfen. Geschichtlich erkennbar ist nur das gewaltige, ungestüme, leidenschaftliche und daher oft einseitige religiöse Gefühl, das sich in ihnen einen gewaltsamen Durchbruch schafft. Wie sich ein gefrorener Springquell in seiner wunderbaren regellosen kühnen Schönheit von dem Spiegel einer Eisfläche unterscheidet, so wollen diese Ergüsse einer kampf- und sturmbewegten Seele, die uns in zufälligen und unzusammenhängenden Resten erhalten sind, mit anderem Mass gemessen werden, als das harmonisch abgeklärte System eines friedlichen Ethikers.

5. Der Anerkennung dieser mir selbstverständlich erscheinenden Sätze steht eine Gesamtauffassung der Person und Wirksamkeit Jesu entgegen, die gerade in unserer Zeit bedeutende Vertreter gefunden hat. Statt anderer nenne ich Wellhausens plastische, ergreifende Schilderung Jesu.¹⁾ Wir finden hier einen Satz, der ausdrücklich zu protestieren scheint gegen unsere Auffassung: »Seine Rede ist nicht die aufgeregte der Propheten, sondern die ruhige der Weisen«. Diese Worte sind nur Symptom einer

1) Israelitische und jüdische Geschichte 1. Ausg. 1894. 3. Ausg. 1897. Cap. 23 (24). Man beachte eine Reihe nicht unwesentlicher Unterschiede zwischen den Auflagen.

der unsrigen scharf entgegengesetzten Anschauung von dem Wirken Jesu. In dem Bilde Wellhausens fehlen die dramatisch-bewegten Züge völlig. Statt des Pneumatikers, dessen Begeisterung als Besessenheit erscheinen konnte¹⁾, statt des Sehers, dem der Satan im Sturze vom Himmel erscheint, statt des gewaltigen Führers, der die Menschen und die Geister in seinen Bann zwingt, statt des Reformators, der ein Feuer anzuzünden gekommen ist, statt des Märtyrers, der mit vollem Bewusstsein, wenn auch mit menschlichem Erzittern dem Tode entgegenzieht, schildert uns Wellhausen eine abgeklärte, in sich und Gott ruhende harmonische Persönlichkeit, die bloß durch ihre Selbstentfaltung wirkt. »Was ihn auszeichnet ist nur, dass er sich des Kindesverhältnisses zu Gott bewusst gewesen ist und die Frömmigkeit genossen hat, wie vor ihm Niemand. Der Uebergang der Ekstase zur Religiosität, den die Propheten, vor allen Jeremias, eingeleitet und die Frommen nach ihnen weiter geführt haben, wird durch Jesus vollendet. Das schliesst natürlich nicht aus, dass sich auch bei ihm Höhen und Tiefen der Stimmung finden.«²⁾

1) Vortrefflich hebt Weinel (Geist und Geister im Urchristentum) hervor, dass auch noch das Johannes-Evangelium Jesus als Pneumatiker schildert. Die hochgespannte Christologie des Verfassers, die der Theorie nach zu einem starren unbeweglichen Bilde von der Persönlichkeit führen sollte, hat nicht die Erinnerung auslöschten können, dass Jesus seiner Umgebung häufig in mächtiger, übermenschlicher Erregung entgegengetreten ist. Ich erinnere an das leidenschaftliche Auftreten bei der Tempelreinigung 214ff., wobei die Jünger an den verzehrenden ζῆλος denken müssen, an das Wort des Täufers, dass Gott ihm den Geist ohne Mass giebt (334), an das den Juden wahnsinnig übertrieben erscheinende Wort, dass man ihn töten wolle (719f.: δαιμόνιον ἔχεις! vgl. 848): namentlich an die Scene 737f., wo Jesus auftritt und in der Ekstase das Wort ausruft (ἐκραζεν): ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ u. s. w., und die Furcht der Häscher ihn anzurühren 746: οὐδέποτε ἐλάλησεν οὕτως ἀνθρώπου. Das ist nicht aus der Logoschristologie zu erklären, ebenso wenig wie das freilich stark aufgetragene Erschrecken der Häscher in Gethsemane (186), sondern spiegelt noch den Eindruck wieder, den dieser Pneumatiker auf seine Umgebung auch nach den Synoptikern gemacht hat. Vor allem ist 1222—30 als eine pneumatische Scene gekennzeichnet: ἡ ψυχὴ μου τετάρακται und daneben die Aussprüche eines gewaltigen Hochgefühls, die Himmelsstimme.

2) So der Wortlaut der 3. Ausg. S. 378. In der ersten Ausgabe hiess

Er ist die Offenbarung Gottes durch das, was er sagt und thut, dadurch, wie er geniesst und leidet. »Nachdem er seine eigene Seele gewonnen hatte, gewann er andere; auf diese Weise ward er das erste Glied einer neuen Geisterreihe.« »So ward der Geist Jesu die Einheit vieler Geister. Er ist das grösste Beispiel von der zeugenden Kraft der Seele.« »Er war kein wollender Umstürzler und Gründer. Er liess dem Sauer-teige Zeit zu wirken. Er fand überall für seine Seele Raum und fühlte sich durch das Kleine nicht beengt, so sehr er den Wert des Grossen hervorhob.«

Mit seinem Volk und dessen Anschauungen hat er wenig mehr gemein. »Die historische Belastung, unter der die Juden erliegen, hat ihm nichts an; er erstickt nicht in dem Geruch ihrer alten Kleider. Eine Eins erhebt sich in der wüsten Masse, ein Mensch aus dem Schutt, den die Zwerge angehäuft haben.« »Ecce homo — ein göttliches Wunder in dieser Zeit und in dieser Umgebung.« »In ihm war das Wort Fleisch geworden«, »er sammelt das Ewigiltige, das Menschlich-Göttliche in dem Brennspeigel seiner Individualität«, »er giebt nur dem Ausdruck, was jede aufrichtige Seele fühlen muss.« Was wir hier bei Well-hausen lesen, ist eine wunderbare Würdigung der ewigen, über-geschichtlichen Bedeutung Jesu, in Goethes Sinne erfasst und mit Goethe'scher Kunst dargestellt. In dieser Charakteristik kommen die humanisierenden Tendenzen der Aufklärung zu ihrem schönsten und vollendetsten Ausdruck.¹⁾ Und es wird für alle

es: »Aber er hat die Frömmigkeit genossen wie vor ihm Niemand, in Seelenfrieden und gutem Gewissen zu Gott. Zuweilen bricht eine Aeusserung des Hochgefühls bei ihm durch; doch den Höhepunkten der Stimmung stehen auch Depressionen gegenüber.« Man erkennt das Bestreben, mehr und mehr das prophetisch-messianische Sonderbewusstsein zu eliminieren. »Der Uebergang der Ekstase zur Religiosität« ist eine sehr mit Vorsicht zu geniessende religionsgeschichtliche Formel. Gewiss ist die nichtekstatische Frömmigkeit im modernen, Goethe'schen, Sinne ein Fortschritt gegen die Ekstase, in der Religionsgeschichte aber sind die wahren Fortschritte fast immer durch Männer geschaffen, die auch Pneumatiker und Ekstatiker waren. Der »Enthusiasmus« des Ur-christentums wäre unerklärlich, wenn nicht Jesus auch Ekstatiker gewesen wäre. Dass er es nur war, behauptet niemand.

1) Nicht zu vergessen ist auch der Einfluss von Strauss' »Leben Jesu für das deutsche Volk«.

Zeiten ein Genuss und eine Erbauung sein, zu sehen, wie diese einzige Persönlichkeit sich in der Seele eines unserer bedeutendsten Gelehrten gespiegelt hat, der in seinen Forschungen zugleich als ein wahrhaft ursprünglich und gesund empfindender Mensch hervortritt. Als menschliches Zeugnis für den Eindruck der Person Jesu ist die Darstellung klassisch. Ist sie es auch als wissenschaftliche Leistung?

Mir ist es immer wieder bemerkenswert erschienen, dass gerade der Mann, der die historische Theologie wie kein Anderer frei gemacht hat von den Einflüssen des Rationalismus, der für die religionsgeschichtliche Betrachtung Bahn gebrochen und mit seiner Schilderung der Propheten vollendete Muster eines lebendigen Verständnisses religiöser Persönlichkeiten gegeben hat — dass dieser selbe Gelehrte der Person Jesu gegenüber die volle geschichtliche Objectivität nicht findet. Er sagt aus, was ihm das Wertvollste ist an ihr und legt auf das Geschichtlich-Begrenzte, meinetwegen das Zufällige, an der Gestalt kein Gewicht. Sein Verfahren ist eklektisch. Ganze Partien der Ueberlieferung existieren für ihn überhaupt nicht. Er meint, dass die »richtigen« Züge überwuchert seien von anderen, die sie zu verzerren geeignet wären. Kurz — er schaltet mit den Quellen nach seinem Gutdünken und lässt sich dabei leiten von einem Idealbild, das auf anderem Boden gewachsen ist. Das alles ist verständlich und das Ergebnis ist — wie gesagt — schön und in seiner Art unvergleichlich. Deutlich erkennbar ist hier der Einfluss von Carlyles Geschichtsbetrachtung, zu der sich Andere, wie Bousset¹⁾, auch freudig bekennen. Die hohe Bedeutung der prophetischen Geschichtsschreibung des grossen Schotten steht für mich ausser Frage. Wer Geschichte schreibt, um der Gegenwart zu predigen, wer die Biographie handhabt, um den Heroencult zu begründen und zu pflegen, der wird sicher auch nach dem Massstabe der exacten Historie Vieles besser sehen und lebendiger nachfühlen können, als der Aktenforscher, dem Akribie die höchste Tugend ist. Aber je lebendiger die Empfindung ist, die den Historiker leitet, je tiefer er ergriffen ist von der Grösse seines Stoffes, um so grösser ist die Gefahr, dass sich ihm die Dinge verschieben. Er wird geneigt sein,

1) Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum 1892.

seine eigenen Ideale bei seinen Helden wiederzufinden; unter Umständen wird das geschichtliche Porträt bei ihm kaum etwas anderes sein, als eine Projection der eigenen Seelenzustände. In dem Masse, als wir uns von der geschichtlich zu erfassenden Persönlichkeit abhängig und uns ihr verpflichtet fühlen, sind wir als Historiker zu einer gewissen Selbstentäußerung gezwungen.

Die geschichtliche Darstellung darf nicht zu stark betonen, was uns als das Bleibende und Bedeutsamste erscheint, wenn eben dies nicht für Jesus auch das Wesentliche war. Es muss versucht werden, das Gesamtbild in derselben Gliederung und Schattierung wieder erscheinen zu lassen, in welcher es zu seiner Zeit auftrat; die Ideen sollen so gruppiert werden, wie sie sich für ihn selbst nach ihrer Wichtigkeit und Bedeutung ordneten. Es ist nicht erlaubt, unsere Wertunterscheidung von dem, was uns Kern und was uns Schale dünkt, ohne Weiteres auch Jesu unterzuschieben. Denn es ist durchaus willkürlich anzunehmen, er habe auf die Dinge, die dem modernen Theologen antiquirt erscheinen, ebenso wenig Gewicht gelegt.

Neben einer bescheideneren darstellenden Thätigkeit nach solchen Grundsätzen, wie wir sie uns zutrauen, mag ein mehr philosophischer oder prophetischer Deuter der Geschichte auch eine nachträgliche Würdigung des Ewiggültigen, wahrhaft Bahnbrechenden an der Person Jesu geben. Er mag dann feststellen, dass die zeitgeschichtliche Form seiner Verkündigung eben nur die notwendige, aber vergängliche Form gewesen sei, und dass ein bleibender Wert nur dem zu Grunde liegenden Inhalt zukomme. Man mag — im Sinne Carlyles — sagen, dass das innerlichste Leben Jesu, seine unbewussten Impulse und Ahnungen wichtiger und wirksamer gewesen seien, als die Ideen, in denen er sie sich zum Bewusstsein brachte. Man mag die reichen Brosamen, die von des Herrn Tische fielen, für die eigentliche Lebensnahrung der Jahrhunderte halten und einzelne Perlen, die er achtlos ausgestreut hat, für den kostbarsten Schmuck aus seinem Schatz. Aber wer ein lebendiges concretes Bild, eine wirkliche Geschichtsanschauung, sucht, darf nicht nach seinem Geschmack eklektisch verfahren, sondern hat sich mit sorgfältiger Anlehnung von den Quellen leiten zu lassen¹⁾.

1) Man könnte von Luther sagen, dass eigentlich nicht die Recht-

6. Für uns, die wir die Verkündigung Jesu vom Reiche Gottes darstellen wollen, handelt es sich um die Frage, welche Bedeutung für ihn das Messianisch-Eschatologische überhaupt gehabt habe.

Nach Wellhausens Darstellung steht die eschatologische Predigt nur in einem ganz losen äusserlichen Verhältnis zu der übrigen Verkündigung. Zwar knüpft Jesus an die Botschaft vom Reich an, aber er »benutzt sie« nur, um Busse zu predigen, »er wandte — wie der Täufer — die drohende Kehrseite der messianischen Hoffnung heraus«. Wie Amos und Jeremia empfanden Johannes und Jesus den Untergang der Theokratie voraus, das war der nächste Anlass, der sie aus ihrem Kreise riss und in die Öffentlichkeit trieb. Indem Jesus betonte, dass das Reich Gottes nicht mit der Theokratie zusammenfalle, sondern an individuelle Bedingungen gebunden sei, »verlor sein Evangelium den Charakter der Prophetie, da die Erfüllung der Bedingungen schon in der Gegenwart möglich war und dadurch auch das Reich Gottes in die Gegenwart hineinreichte.« Obwohl er wie die Juden die Herabkunft des Himmelreiches auf die Erde erwartet, bedeutet ihm das Himmelreich nicht die triumphierende Theokratie, das Gericht ergeht nicht über die Heiden, sondern über die Juden selbst. Und daneben ist von einem jenseitigen Gericht über jeden Einzelnen die Rede — am jüngsten Tage. Die Erde verschwindet, sie scheidet sich in Himmel und Hölle, die auch schon gegenwärtig vorhanden sind. Die Vorstellungen schwanken, sind mitten in der Entwicklung begriffen, und offenbar höchst lebendig und wirksam. Bei den Juden kommt das Reich Gottes wie ein glücklicher Zufall, Jesus stellt es als Ziel des Strebens auf; vollendet wird es allerdings erst in der Zukunft durch Gott, aber angefangen wird es schon in der Gegenwart. Er selbst weissagt es nicht bloß, sondern pflanzt seinen Keim auf Erden. Die neue Zeit bricht mit ihm bereits an: die Blinden sehen und die Tauben

fertigungslehre, sondern seine religiöse Innerlichkeit und Wahrhaftigkeit, sein gesundes männliches Lebensgefühl und manche andere Dinge, die er sich selbst nicht zum Bewusstsein gebracht hat, grundlegend für seine geschichtliche Wirkung waren. Aber der Historiker muss jene Lehre in den Mittelpunkt stellen, wenn er das Bild in seiner geschichtlichen Farbe und Begrenztheit zeichnen will.

hören, es rauscht in den morschen Gebeinen, die Toten stehen auf. Was ist denn aber nun das bereits vorhandene und in der Zukunft nur zu vollendende Reich Gottes? Es kann nichts anders sein als die Gemeinschaft der nach der Gerechtigkeit Gottes trachtenden Seelen. Damit sagt sich Jesus von der Hoffnung seines Volkes vollkommen los. Das Ansinnen als Messias aufzutreten, weist er entschieden zurück; er will nichts wissen von der Anrede Sohn Davids oder Sohn Gottes, die ihm entgegengebracht wird. Dennoch hat er sich bei seiner letzten Wallfahrt seinen Jüngern als Messias kundgegeben. Aber er kann nicht die Absicht gehegt haben, sich für den König der Theokratie zu erklären und die Fremdherrschaft zu stürzen. Er erfüllte die Hoffnung der Juden, indem er sie auf ein anderes Ideal, höherer Ordnung, richtete. Nur in diesem Sinn kann er sich den Messias genannt haben: sie sollten keines anderen warten. Er war nicht derjenige, den sie wünschten, aber er war der wahre, den sie wünschen sollten. Wenn man also, wie man doch eigentlich muss, dem Worte die Bedeutung lässt, in der es allgemein verstanden wurde, so ist Jesus nicht der Messias gewesen und hat es auch nicht sein wollen. Sein Reich war nicht von dieser Welt; d. h. er setzte etwas total Anderes an die Stelle der Messias Hoffnung.

Ich habe die verstreuten Bemerkungen Wellhausens über das Messianische an der Wirksamkeit Jesu hier ziemlich vollständig zusammengestellt. Obwohl sie einen gewissen Umfang haben, sind sie doch verschwindend geringfügig in dem Gesamtgemälde und, was wichtiger ist, sie stehen in gar keinem Zusammenhange mit dem Uebrigen. Wenn man sie wegnähme, würde nichts Wesentliches fehlen. Man merkt es zu deutlich, dass der Verfasser nur auf diese Dinge kommt, weil die Uebersetzung sie nun einmal bietet und er sie nicht umgehen kann. Sie sind ihm aber lästig und er kann nichts mit ihnen anfangen. Er hilft sich, indem er Jesum diese Ideen zwar »benutzen« lässt, aber doch so, dass er sie total umdeutet: sie bedeuten bei ihm ungetähr das Gegenteil von dem, was seine Zeit sich darunter dachte; wenn er sich Messias nennt, so will er damit sagen, dass er nicht der Messias sei, wenn er vom Reich Gottes redet, so meint er etwas, was dem von den Juden gehofften Reiche schnurstracks entgegengesetzt ist. Kein Wunder freilich,

dass man ihn nicht verstand! Die Anknüpfung an diese Ideen ist also eine rein äusserliche, das Wesen der Person Jesu wird nicht dadurch berührt. Die humane, abgeklärte, ethische und religiöse Persönlichkeit, wie sie Wellhausen vorschwebt, würde ohne diese Reste jüdischen Sauerteigs viel reiner und bedeutender hervortreten.

7. Für uns kann kein Zweifel sein, dass die systematische Umdeutung der messianisch-eschatologischen Ideen, die Jesus bereits vollzogen haben soll, ihm thatsächlich von dem modernen Forscher aufgedrängt ist. Wellhausen erliegt hier einer alten und weitverbreiteten theologischen Tradition, die in letzter Linie auf das Johannesevangelium zurückgeht. Es ist kein Zufall, dass er die immanente ethische Auffassung vom Reiche Gottes, die er für richtig hält, zu stützen sucht durch einen Hinweis auf die Lehre des Johannes, wonach das Gericht schon hienieden in der Menschenseele vollzogen ist. Indem er so ein Specificum der Johanneischen Theologie mit den synoptischen Grundgedanken auf eine Linie setzt, verrät sich, dass er, wie ein grosser Teil der Vermittlungstheologie, die synoptischen Stoffe nur durch die Johanneische Brille zu lesen im Stande ist. Ein neuer Beweis für die ungeheure Macht, die bis zum heutigen Tage vom vierten Evangelium ausgeht. Die Herrschaft, die es auf den religiösen und theologischen Sprachgebrauch und Ideenschatz ausübt, spottet einstweilen aller Bemühungen, den Sinn für die herbe Grösse der Synoptiker zu wecken. Erst ein wirklich geschichtliches Verständnis der Eigenart und Bedeutung des vierten Evangelisten selber kann uns von dem Banne befreien, den er auf jeden von uns ausübt.

Das Werk des Johannes, wodurch er in der Religionsgeschichte am Meisten gewirkt hat, ist die grossartige Umdeutung und Umformung der urchristlichen Eschatologie zu einer vom Wandel der Zeiten unabhängigen, schon in der Gegenwart voll zu erlebenden und geniessenden Mystik.

Die Religion des Urchristentums hat ihren Schwerpunkt in der messianischen Krise, die noch bevorsteht. Zwar glaubte man den Messias schon zu kennen und Beweise seiner Kraft erhalten zu haben, man besass schon den Geist, dies erste und wichtige Stück der Verheissung, und darum glaubte man fest und sicher an die Wirklichkeit des Heils, das dem Gläubigen

nicht mehr entgehen kann. Aber dieser Glaube unterscheidet sich doch vom Schauen und insofern hat er ein Moment ungelöster Spannung, unbefriedigter Sehnsucht in sich. Noch ist der Messias nicht zur wirklichen Herrschaft gelangt, noch steht die volle Seligkeit aus, wo Menschen und Gott vereinigt sein werden, noch tobt der Feind Gottes und seiner Kinder. So drängt alles hin auf das Gericht, auf die Vernichtung des Teufels, auf die Erlösung der Erwählten, auf die Errichtung der Messias-herrschaft, auf die Erhebung zum Gottschauen und zur Herrlichkeit der Kinder Gottes. Solche religiöse Stimmung, in der sich Glaube und Hoffnung mischen, aber die Hoffnung überwiegt, kann Gewaltiges leisten an Beseligung des Einzelnen und Weltüberwindung im Ganzen, aber auf die Dauer kann eine Religion hierbei nicht stehen bleiben, sondern muss in Fanatismus ausarten oder in zielloser Schwärmerei zerflattern. Es bedurfte da eines religiösen Genius anderer Art, der den vollen Gehalt des Glaubens in neuer Form zu erleben im Stande war. Paulus hat ihm vorgearbeitet. Schon bei ihm hat die eschatologische Spannung ein starkes Gegengewicht in seiner Christuskymistik. Wer durch den Geist mit Christo verbunden ist und in ihm lebt, der hat Raum und Zeit überwunden, für den ist Christus gegenwärtig, obschon er ihn nicht kennt, wie ihn die älteren Apostel kannten. Auf seiner Spur geht Johannes. Aber was bei Paulus angebahnt ist, kommt bei ihm zur Vollendung. Der ganze Inhalt des Evangeliums erfährt bei ihm eine Umschmelzung. Er gehört nicht zu denen, welche den Herrn lieben, obwohl sie ihn nicht gesehen haben (I Pt 1^a) und die daher die volle Seligkeit erst von der Enthüllung Jesu Christi (I Pt 1⁷) erwarten, sondern zu denen, die ihn geschaut haben (Ev. 1¹¹). In lebendiger Fülle wird sein Bild von ihm im Glauben umfasst, aber freilich nicht nur ein Erinnerungsbild. Wie schon in die Erinnerungen der alten Gemeinde an den Jesus, der in ihrer Mitte weilte, ein Glanz von dem Erhöhten hineinleuchtete, der ihr Glaube und ihre Hoffnung war, so fließt in der Johanneischen Frömmigkeit die Vorstellung des verklärten Jesus mit den Erinnerungen aus der Ueberlieferung zu einem vom Glanze göttlicher Herrlichkeit durchleuchteten Bilde zusammen. Weil »Johannes« nicht nur aus der Urgemeinde stammte, sondern auch ein Glied des Paulinischen Kreises war,

darum ist sein Glaube an Christus nicht bloss Erinnerung, sondern zugleich Vorwegnahme der Vereinigung mit dem Erhöhten. Seine Christusliebe hat den Stand der Sehnsucht überwunden, sie ist mit dem Erhöhten, der ihr in den Umrissen der geschichtlichen Persönlichkeit gegenwärtig ist, schon jetzt aufs Innigste verbunden. Und so hat er auch die Anschauungen vom Gericht und vom Heil aus der Zukunft in die Gegenwart, aus der Jenseitigkeit ins Diesseits gezogen; die aufeinanderfolgenden Zeitabschnitte des gegenwärtigen und zukünftigen Aeon schieben sich ihm in und über einander, er kennt nur noch eine obere und eine untere Welt, schon in der Gegenwart leben die Christen nicht in diesem Aeon, sondern in jenem. Nicht mehr zu warten braucht man auf das ewige Leben: wer an Christus glaubt, ist schon vom Tode zum Leben hinübergegangen, der Glaube und die Gemeinschaft mit Christus ist das ewige Leben. Wer so mit dem Herrn verbunden ist, braucht das Gericht nicht mehr zu fürchten, sondern hat es schon überstanden. Das Gericht ist diesseitig und hat sich schon vollzogen in der grossen Scheidung der Geister, die durch das angebrochene Licht herbeigeführt ist. So wird den messianisch-eschatologischen Begriffen ihre Spitze abgebrochen durch den Glauben, der in der Fülle seines gegenwärtigen Besitzes nicht mehr warten will und nicht mehr zu hoffen braucht. Für diesen Standpunkt sind ja Anknüpfungen vorhanden im Glauben der Urgemeinde und des Paulus. Der Besitz des Geistes und sein Widerspiel, die Verstockung der Ungläubigen, die Gemeinschaft mit Christo und das neue Leben in der Gerechtigkeit (Eph 21—5) — das sind alles Kennzeichen eines Glaubens, der nicht mehr eschatologisch ist, sondern bereits am Ziele steht. In den Paulinischen Briefen sehen wir die ganze Skala der Empfindungen vor uns: das eschatologische *συνθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς* (Röm 5⁹), das kühn vorwegnehmende *τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν* (Röm 8²⁴) und das deterministische *σωζόμενοι* (IKor 1¹⁸). Oder die *ἐλπίς τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ* (Röm 5²), das *μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν* (IIKor 3¹⁸) und das *ἐκάλεσεν, ἐδικαίωσεν, ἐδόξασεν* (Röm 8³⁰)¹.

1) Was bei Paulus Paradoxie der Empfindung ist, das ist im Epheserbrief schon abgeschliffene liturgische Formel geworden, die trotz

Auch in der Verkündigung Jesu finden sich Züge, an die Johannes angeknüpft haben kann. Das Wort von den Toten, die ihre Toten begraben sollen, und das vom wieder lebendig gewordenen verlorenen Sohn (Mt 8²². Lk 15³²), sie lassen eine Vorstellung vom wahren »Leben« ahnen, das nicht erst im zukünftigen Aeon zu erringen ist, sondern schon in der Gegenwart. Wenn die Heuchler ihren Lohn bereits dahin haben (Mt 6²), und die gehorsamen Knechte auf Lohn überhaupt nicht rechnen dürfen (Lk 17¹⁰), so eröffnet sich die Perspective auf eine Weltanschauung, wo es einen besonderen Act der Ablohnung im Gericht überhaupt nicht mehr giebt. Wenn die Jünger in der Nähe Jesu bereits alle Freuden der messianischen Zeit schmecken (Mk 2¹⁹) und wenn Jesus selbst die Herrschaft Gottes in seinem Wirken bereits angebrochen sieht (Mt 12²⁸), so ist damit die eschatologische Spannung schon zum Teil überwunden. Aber man vergleiche diese Aussagen mit dem, was wir als Johanneische Anschauung kennen gelernt haben. Es sind gelegentliche, vereinzelte Worte, gesprochen auf seltenen Höhepunkten der Stimmung. Sie zeigen uns Ahnungen eines Neuen, kühne Anticipationen der Vollendung. Es sind hingeworfene Fragmente, die zum Weiterspinnen des Gedankens reizen, aber sie enthalten nichts Fertiges, Geschlossenes, und vor Allem sind sie nicht Ausdruck der beherrschenden Grundstimmung. Dem gegenüber ist die Johanneische Anschauung eine systematisch durchgeführte Weiterführung. So wertvoll uns diese Umdeutung sein mag, wie sie ja thatsächlich ein unaussprechlicher Segen für die ganze Kirche gewesen ist — sie darf uns nicht den Blick abstumpfen für die Eigenart der synoptischen Bilderwelt.

der Steigerung im Ausdruck einen weniger ergreifenden Eindruck macht als die Kühnheiten des echten Paulus. Am befremdendsten wirkt hier *καὶ ὅτις ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι συνεζωοποίησεν ἐν Χριστῷ* — *χάραι ἔστε σισωσμένοι* — *καὶ συνέγειρεν καὶ συνεχάθεισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (Eph 2^{5f.}). Hier hat das Bestreben, für den triumphierenden Glauben eine starke rhetorische Form zu finden, sich im Ton vergriffen. Wenn wir vom Epheserbrief zu Johannes kommen, merken wir von solcher Ueberstiegenheit nichts, er hat den seiner Empfindung angemessenen Ausdruck gefunden, der uns immer wieder überzeugt und ähnliches Leben zu wecken im Stande ist.

Ein Symptom der völlig veränderten Anschauung bei Johannes ist die Thatsache, dass er den Grundbegriff der synoptischen Reden Jesu, das Reich Gottes, so gut wie ganz hat fallen lassen. Der Grund ist leicht einzusehen. Jener Begriff hat eine so unmittelbar eschatologische Farbe, gehört so eng mit dem messianisch-apokalyptischen Vorstellungskreis zusammen, dass der vierte Evangelist nichts mit ihm anfangen konnte. Es ist aber höchst charakteristisch, dass er nicht wagt, ihn in derselben Weise umzubiegen, wie er es mit den Ideen des Gerichts, des Lebens, des zukünftigen Aeon, und mit dem Christusbilde gethan hat. Wenn er wirklich Jesus besser verstanden hätte, als die Synoptiker, so hätte er ja gerade hier uns die besten Proben davon geben müssen. Aber er hat eben sehr wohl gefühlt, dass dieser Idee gegenüber, die so ganz in dem messianischen Kreise wurzelt, seine Umdeutungen nicht am Platze waren. Es ist also unmöglich, diesen Teil der synoptischen Verkündigung mit den Johanneischen Ideen auf eine Linie zu stellen.

8. Wir müssen aber nun ernstlich die Frage stellen, ob denn das Messianisch-Eschatologische wirklich nur ein nebensächlicher, zeitgeschichtlicher Bestandteil an der Predigt Jesu ist, der ihren Kern nicht berührt. Knüpft er nur an das Werk des Täufers an, um dann sofort seine ganz eignen Wege zu gehen, oder ist er wirklich der Träger einer messianischen Bewegung? Ist seine Predigt vom Reiche Gottes nur die zufällige Form, in welche er einen ganz neuen und andersartigen Inhalt hineingießt, oder ist es ihm Ernst damit, das Reich Gottes als eine neue Weltepoche anzukündigen? War er nur ein ethischer und religiöser Reformator, der die Rolle des Propheten und Messias nur aus Accommodation annahm, oder war er wirklich überzeugt, an dem entscheidenden Wendepunkt der Zeiten zu stehen und von Gott zum Träger der Heilsvollendung ausersehen zu sein? Die Antwort auf diese Fragen wird durch unsre ganze Untersuchung gegeben werden. Aber vorläufig können wir wenigstens Eins sagen, dass unsre beste und älteste Ueberlieferung hundertstimmig dafür zeugt, dass er die Bewegung, die er entfachte, als eine messianische im vollen Sinne verstanden hat, und dass er sich für den specifisch Auserwählten, der mehr war als ein Prophet, gehalten hat. Diese ganze Ueberlieferung einfach bei Seite zu schieben, oder sie nach Gutdünken zu

deuten und alles Messianische herauszuexegesieren, ist ein unerhörter Gewaltstreich, der dadurch nicht entschuldigt wird, dass es allerdings eines feinen und eindringenden Verständnisses der Quellen bedarf, um sie richtig aufzufassen.

II.

1. Dass Jesus mit seiner Verkündigung die des Täufers aufzunehmen und fortzusetzen sich bewusst war, leidet keinen Zweifel. Die Verkündigung des Gottesreiches, die seine Lebensaufgabe ist, hat schon in den Tagen des Täufers ihren Anfang genommen (Lk 16¹⁶). Unwesentlich ist hierbei die Frage, ob er, wie das vierte Evangelium will, noch eine Weile gleichzeitig und parallel mit Johannes gewirkt hat. Ferner wird es nur eine Sondermeinung des ersten Evangelisten sein, wenn er über Mk 14 hinaus mit einer gewissen Absichtlichkeit dem Täufer wörtlich dieselbe Verkündigungsformel wie Jesu in den Mund legt (Mt 32. 417). Der Vorläufer Elias, den Jesus so ausdrücklich anerkennt (11¹⁴), kann nichts anderes gewollt haben, als Jesus selbst. Aber auch ohne diese Verstärkung der Züge steht doch fest, dass die Verkündigung Jesu zunächst wenigstens denselben Inhalt gehabt hat, wie die des Täufers. Eng verbunden sind beide durch die Ueberzeugung von dem unmittelbaren Bevorstehen der Krisis. Die beängstigende Nähe des Gerichts ist von Johannes höchst eindrucksvoll geschildert. So wie der Bauer unmittelbar vor der Worfelung steht, wenn er die Schaufel in die Hand nimmt, so wie die Minuten des Baums gezählt sind, wenn der Holzfäller einen Moment die Axt an der Stelle prüfend ruhen lässt, die im nächsten Augenblick von dem scharfen Eisen verwundet werden wird — so ist auch in der Gegenwart das Gericht nahe vor der Thür. Und wie die Wolke im Westen den nahen Regen, der Südwind die kommende Hitze anzeigt, so weisen die Zeichen der Zeit Jesum und die Seinen darauf hin, dass das Gewitter der messianischen Zeit demnächst losbrechen wird (Lk 12^{34ff.}). Sehr fein hat Lk hier (12^{57ff.}) das Gleichnis angereicht, welches die Versöhnung auf dem Wege zum Richter empfiehlt. Er will sagen: es ist die höchste Zeit; die Frist zur Umkehr, zur Vorbereitung ist auf das Knappste bemessen. Das ist sicherlich im Sinne Jesu empfunden.

Auch Wellhausen hat den Eindruck, dass Jesus und Johannes durch eine besondere prophetische Erregung ihres Innern zu dieser ihrer Verkündigung kommen, und vergleicht hier beim Beginne seines Wirkens auch Jesus noch mit Amos und Jeremia. »Wie kam es, dass diese beiden Männer gleichzeitig mit derselben Ankündigung auftraten?« — fragt er. Und in der That, diese Frage ist für den Religionshistoriker von höchstem Interesse. Denn die Stunde, in welcher ihnen jene Ueberzeugung aufging, darf mit einem gewissen Recht als die Geburtsstunde der neuen Religion betrachtet werden. Freilich werden wir schwerlich auf jene Frage eine befriedigende Antwort geben können. Denn die Anfänge alles wirklich Lebendigen liegen immer im Dunkel. Wellhausen versucht es, einige Motive zu nennen. »Es geschah in einer gespannten, schwülen Zeit, in einer Zeit grosser politischer und religiöser Erregung. Seit zwei Jahrhunderten hatten sich die Ereignisse gedrängt; die Religionsverfolgung unter Antiochus Epiphanes, die makkabäische Erhebung, die Gründung des hasmonäischen Reiches, seine Erschütterung durch erbitterte Parteifehden und sein Sturz durch die Römer, die Wiederkehr der Fremdherrschaft, die vergeblichen und doch nie aufgegebenen Versuche sie abzuschütteln, und zuletzt die atemschnürende Tyrannis des grossen Herodes. Das Stilleben, worauf die gesetzliche Theokratie eigentlich angelegt war, hatte aufgehört; die Juden waren durch die Makkabäerkriege aus ihrer Bahn geraten und liessen sich nicht wieder hineindrängen. Sie trieben dem Zusammenstoss mit den Römern entgegen; die Frage war, was das Ergebnis sein würde.«

In diesen Sätzen mag die geschichtliche Situation, wie sie sich dem rückwärts überschauenden Blicke des politischen Historikers zeigt, richtig geschildert sein. Seltsam aber ist es, den beiden prophetischen Männern dies durch nachträgliche Construction gewonnene Geschichtsbild in die Seele zu legen und ihre Stimmungen daraus abzuleiten. Zumal da die nächstliegenden Factoren garnicht einmal genannt sind. Statt der »atemschnürenden Tyrannis des grossen Herodes«, die doch schon ein Menschenalter zurücklag, war Herodes Antipas zu nennen, der wenigstens für den Täufer erwiesenermassen ein Stein des Anstosses war. Und sollte nicht eher noch das Regiment des Pilatus (26—36) hier genannt werden müssen, von

dem Philo, de legatione ad Cajum § 38 (M II, 590) folgendes Sündenregister entwirft: *τὰς δωροδοκίας, τὰς ἕβρεις, τὰς ἀρχαγὰς, τὰς αἰτίας, τὰς ἐπιτηρείας, τοὺς ἀκρίτους καὶ ἐπαλλήλους φόνους, τὴν ἀνήνυτον καὶ ἀργαλειωτάτην ὁμότητα?*

Es ist aber überhaupt sehr misslich, aus den allgemeinen politischen Verhältnissen die Motive für das Auftreten der beiden Männer herzuleiten. Die Verkündigung Jesu wenigstens zeigt nicht die geringste Spur, dass er von irgend welchen Erwägungen dieser Art ausgegangen wäre, dass er sich am politischen Horizont orientiert hätte. Gerade Wellhausen führt ja die ganze Predigt Jesu auf religiöse und ethische Ideen und Empfindungen zurück. Es ist für uns ganz unmöglich zu sagen, welche besonderen Veranlassungen und Verhältnisse ihn und den Vorläufer in die Öffentlichkeit getrieben haben.

Alle Hypothesen, die wir in dieser Beziehung wagen können, enthalten sehr viel geringere Gewissheit, als die einfachen Worte, mit denen Lukas das Auftreten des Täufers motiviert: es kam das Wort Gottes über den Johannes (32). Jeder Religionshistoriker, der nicht das Auftreten des Täufers für eitel Schauspielerei halten will, wird als sicher annehmen, dass nur ein mächtiges religiöses Erlebnis diesen gewaltigen, ernsthaften und wahrhaftigen Mann dazu getrieben haben kann, seinem Volke in so schroffer Weise die Wahrheit zu sagen und das Hereinbrechen des Gerichts anzudrohen. Aus kühlen verstandesmässigen Erwägungen heraus kommt Niemand zu solchem Entschluss. Er steht offenbar unter einem Zwange, den Uebelwollende gradezu für dämonisch halten (Lk 7³³). Der Historiker kann diese Vorgänge natürlich nicht psychologisch nachrechnen, aber er muss, wenn er nicht ganz verständnislos ist, anerkennen, dass hier elementare religiöse Kräfte gewaltet haben, die für uns zwar im letzten Grunde geheimnisvoll bleiben, aber doch Thatsachen sind, Thatsachen von derselben Realität, wie etwa die Tapferkeit eines um seine Freiheit kämpfenden Volkes oder wie die zähe Energie eines erfolgreichen Staatsmannes. Die Unbeugsamkeit des Täufers, die unüberwindliche Glaubensgewissheit Jesu — sie zwingen zu dem Schlusse, dass überwältigende religiöse Erfahrungen vorhergegangen sein müssen. Nur so ist die für uns unfassbare Kühnheit zu erklären, mit der sie den Untergang Israels und das Ende der Welt ansagen. Um sich so

als Sprecher Gottes fühlen zu können, wie sie beide es thun, müssen sie in ihrer Weise das Wort Gottes vernommen haben. So wird auch der Historiker schliessen, der der Religionsgeschichte ganz kühl gegenübersteht, wie viel mehr noch der, für den die Religion Leben und Wahrheit ist¹⁾. Für uns ist an der Schwelle unserer Darstellung von Wichtigkeit, dass jede wissenschaftliche Forschung anerkennen muss: die messianische Verkündigung des Täufers und Jesu setzt einen religiösen Aufschwung ihrer Seelen voraus, der über das Mass der Alltäglichkeit hinausgeht. Im Sinne des Urchristentums nennen wir ihr Auftreten »pneumatisch«, sie haben geredet »getrieben von heiligem Geist«, sie konnten nicht anders, weil sie nicht ein eignes Fündlein vorzutragen hatten, sondern Gedanken, die sich ihnen mit den Merkmalen der höchsten Gewissheit als göttliche Wahrheit aufdrängten. So schwer es dem modernen, skeptischen Menschen werden mag — wir werden unsrem Gegenstand nicht gerecht werden, wenn wir uns nicht in diese felsenfeste begeisterte Ueberzeugung bis zu einem gewissen Grade hineinfühlen können. Mit derselben Sicherheit, mit der wir auf den regelmässigen Wechsel der Jahreszeiten vertrauen würden, glauben diese Männer, dass der Tag des Herrn vor der Thür steht — denn Gott hat es ihnen offenbart.

Ich sehe hier davon ab, dass die Glaubensgewissheit, wie sie sich Jesu aufgedrängt hat, noch eine besondere Färbung gehabt haben soll nach dem Bericht des Markus. An späterer Stelle komme ich darauf zurück. Jedenfalls schliesst aber die individuelle Form seiner Ueberzeugung die allgemeine Gewissheit ein, die er mit dem Täufer teilt und der er mit seiner Ver-

1) Nach Beendigung meiner Arbeit habe ich H. Cremers neues Buch über »die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen« gelesen. Ich finde viel Richtiges und Gutes darin und freue mich, in Vielem mit ihm übereinzustimmen, z. B. mit Folgendem: »Woher konnte ihm diese Gewissheit gekommen sein? Aus welchen Erscheinungen im Volksleben hätte er dieselbe schöpfen können?« »Keine psychologische Analyse seines Seelenlebens, auch wenn dazu . . . irgend welches urkundliche Material vorläge, wird es jemals erreichen, sein Auftreten, seine Verkündigung und sein Handeln als eine aus seinem eignen inneren Leben hervorgegangene That begreiflich zu machen.« »Bleibt also nur übrig, was Lk 3z berichtet.«

kündigung sofort Ausdruck giebt, dass das Gottesreich nahe herbeigekommen sei.

2. Die kurze Formel, in welche die Ueberlieferung die Verkündigung Jesu zusammengezogen hat, ist am überzeugendsten bei Mt und Lk erhalten:

Mt 4¹⁷: μετανοείτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

10⁷: ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

Lk 10⁹: ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ.

10¹¹: ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ.

21³¹: ἐγγὺς ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ.

Im Vergleich hierzu ist der Text unsres Markus 1¹⁵ entschieden secundär:

πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ·

μετανοείτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.

Indessen das Wesentliche ist beiden Formen gemeinsam, das ἤγγικεν.

Der Streit über den Begriff des Reiches Gottes hat sich in den letzten Jahren seit dem Erscheinen der ersten Auflage dieser Schrift leider sehr einseitig auf die unfruchtbare Fragestellung zugespitzt, inwieweit Jesus das Reich Gottes als noch zukünftig oder schon gegenwärtig angesehen habe. Ich glaube an dieser Einengung des Problems unschuldig zu sein (vgl. die erste Aufl. S. 12f.) und möchte das Meinige thun, um die Discussion auf ein freieres Feld zu führen. Es ist über allen Zweifel erhaben, dass Jesus mit dem ἤγγικεν das ganz nahe und unmittelbare Bevorstehen der Gottesherrschaft ankündigen will. Darin liegt ebenso sehr, dass es demnächst kommt, wie, dass es noch nicht da ist. Andererseits ist ebenso zweifellos, dass Jesus in anderen Aussprüchen sagt, das Gottesreich sei bereits gekommen: ἐφθασεν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ.

Der Unterschied dieser Aussagen wird nun meist viel zu stark aufgebauscht. Das Wesentliche an der Verkündigung Jesu ist nicht die grössere oder geringere Nähe der Krisis, sondern der Gedanke, dass das Reich Gottes jetzt ganz gewiss kommt. Die Zeit des Wartens ist vorbei, die Wendung ist da. Die Krisis ist unabwendbar, das Heil nicht mehr ein Traum, sondern eine unzweifelhafte Wirklichkeit. Im Vergleich mit dieser unerschütterlichen Gewissheit ist es unwesentlich, dass bald ge-

sagt wird, es sei nahe, bald, es sei bereits da. Es kommt auf die Gelegenheit, auf die jeweilige Stimmung an, ob dieser oder jener Ausdruck bevorzugt wird. Wenn die Wetterwolken aufziehen und die Blitze schon am Horizont zucken, so mag man sagen: es kommt ein Gewitter. Man kann aber auch proleptisch sagen: es ist Gewitter. Oder, wenn die Sonne zum ersten Mal wieder warm und leuchtend scheint und die ersten Knospen schwellen, so wird man im Allgemeinen sagen: der Frühling ist nahe. Aber wer will dem sehnsüchtigen Gemüt wehren, wenn es jauchzend schon in diesem ersten Zeichen den ganzen Frühling begrüßt, als sei er schon da mit all seiner Herrlichkeit. Da entscheidet das Temperament und die Frische der Empfindung. Und so ist es denn nur eine Steigerung der allgemeinen Gewissheit, wenn Jesus hier und da in prophetischer, freudiger Begeisterung die kurze Spanne des Wartens überspringt, als ob er bereits am Ziele sei. Es handelt sich um eine Nuance in der Stimmung, nicht um verschiedene dogmatische Anschauungen ¹⁾.

Mir ist übrigens höchst wahrscheinlich, dass der Unterschied der Ausdrucksweise im aramäischen Wortlaut der Reden Jesu noch viel weniger hervorgetreten ist, als in unsren griechischen Evangelien. Sie wechseln mit ἤγγικεν und ἔφθασεν. Ob sie hier peinlich haben unterscheiden wollen, ist mir zweifelhaft. Aber vermutlich gehen beide griechischen Worte auf dasselbe aramäische Wort ܐܘܩܩ zurück, welches hingelangen, eintreffen bedeutet. Dies erschliesse ich nicht nur daraus, dass das Wort Dan 4s von Theodotion mit ἔφθασε, von LXX mit ἤγγιζε, übersetzt wird ²⁾, sondern namentlich auch aus Lk 10⁹ verglichen mit Mt 12²³. Lk 11²⁰:

1) Vgl. Joel 2¹: Stosst in die Posaune auf dem Zion und schlagt Lärm auf meinem heiligen Berge, dass alle Bewohner des Landes erzittern! Denn der Tag Jhves kommt, ja er steht nahe bevor (ܐܘܩܩ ܕܢܗܘܝܢܐ ܐܘܩܩ ܕܢܗܘܝܢܐ LXX: διότι πάρεστιν ἡμέρα Κυρίου, ὅτι ἐγγύς. Ez 7¹ (4): ἦκει ὁ καιρός, ἤγγικεν ἡ ἡμέρα.

2) Dan 4⁸: ܐܘܩܩ ܕܢܗܘܝܢܐ ܐܘܩܩ ܕܢܗܘܝܢܐ, LXX: ἡ κορυφή αὐτοῦ ἤγγιζεν ἕως τοῦ οὐρανοῦ, Theod.: τὸ ἕβος αὐτοῦ ἔφθασεν ἕως τοῦ οὐρανοῦ. 4²¹: LXX ἦξει, Theod. ἔφθασε. 7¹³: LXX παρήν, Theod. ἔφθασε, in der Stelle vom Menschensohn.

Lk 10⁹: καὶ θεραπεύετε τοὺς ἐν αὐτῇ ἀσθενεῖς, καὶ λέγετε
αὐτοῖς·

ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ.

11²⁰: εἰ δὲ ἐν σαρκίῳ Θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια,
= (Mt 12²⁸) ἄρα ἐφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ.

Der Zusammenhang ist beide Mal ganz derselbe: an den Krankenheilungen (Dämonenaustreibungen) erkennt man, dass die Gottesherrschaft über die Beteiligten gekommen ist, sie steht nicht mehr ausserhalb ihres Kreises, sondern hat sie sichtlich und ernstlich berührt. An der Stelle Lk 10⁹ könnte genau so gut wie 11²⁰ ἐφθασεν stehen und es ist darum sehr möglich, dass beide Mal כּזָרָה zu Grunde liegt ¹⁾.

Es ist also kaum richtig, zwischen den Zukunfts- und Gegenwartsaussagen einen so scharfen Unterschied zu machen, wie es gewöhnlich geschieht. Insbesondere aber ist es verkehrt, die Aussagen über die Gegenwart des Reiches Gottes so in den Vordergrund zu schieben, als ob in ihnen die eigentlichste und wahre Meinung Jesu im Unterschiede vom Täufer und von den Juden überhaupt enthalten sei. Es geschieht dies vorwiegend im Interesse der dogmatischen Verwertbarkeit und zwar von Dogmatikern ebenso, wie von rationalistischen Exegeten. Ihnen gegenüber muss immer wieder betont werden, dass die Verkündigung des kommenden Reiches Gottes so zu sagen das Normale, die proleptischen Aussagen aber Ausnahmen sind.

Nicht nur quantitativ stehen die futurischen Worte ganz und gar im Vordergrund, sie überwiegen auch sachlich. Der Grundcharakter der Predigt Jesu ist eben doch Prophetie, Evangelium. Ihre Grundstimmung ist die Hoffnung, freilich die ihres Zieles gewisse Hoffnung, aber doch immer Hoffnung. Nicht nur beim Beginne der Verkündigung tritt die Form der Weissagung auf (Mk 1¹⁵. Mt 4¹⁷), auch später bei der Aussendung der Jünger legt Jesus ihnen dieselbe Formel in den Mund Mt 10⁷. Lk 10¹¹. Von grösster Bedeutung ist das Vaterunser.

1) Dalman (I, 87) will statt dessen lieber auf כּזָרָה zurückgehen. כּזָרָה ist in den Targumen meist Aequivalent für כּזָרָה, wenn dies das Eintreffen eines Termins bezeichnen soll z. B. Targ. Cant 7¹³: כּזָרָה לְךָ יְיָ כּזָרָה. Natürlich kann auch an einigen Stellen כּזָרָה zu Grunde liegen, aber für Lk 10⁹ ist doch כּזָרָה weit wahrscheinlicher, und Dalman wird an den andern Stellen כּזָרָה nicht für unmöglich halten.

Auch die Genossen des Bräutigams (Mk 2¹⁹), auch die Augenzeugen der Wunder Jesu (Mt 13^{5ff.}) bitten in diesem Gebet und zwar an erster Stelle — denn das *ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου* ist nur huldigende liturgische Eingangsformel — dass das Reich Gottes kommen möge. Es ist eine gänzlich willkürliche Abschwächung, wenn man dies »Kommen« irgendwie auf ein »Wachsen«, »Zunehmen«, »sich Ausbreiten« reduziert. Man zerstöre doch nicht die Kraft der ursprünglichen Empfindung! Wer so beten lehrte und wer so betete, der that es von der Voraussetzung aus, dass das Reich Gottes eben noch nicht da ist. Für die Jünger ist es noch ein Gegenstand der Hoffnung, der Sehnsucht und des brünstigen Gebetes. Zwar hat der Herr ihnen gesagt: Fürchte dich nicht, du kleine Herde, denn es ist eures Vaters Wille, euch das Reich zu geben (Lk 12³²). Aber in der Gegenwart geht es eben noch durch Angst und Not hindurch. Wenn im Reiche Gottes die Erwählten mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen sollen, so ist doch eine völlig jenseitige Seligkeit, die auf dieser Welt keinerlei Analogieen hat, gemeint (Mt 8^{11f.}). Darum ist das Merkmal eines Jüngers nicht der gegenwärtige Besitz, sondern das *προσδέχεσθαι τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ* (Mk 15⁴³ vgl. Mt 27⁵⁷).

Es ist unnötig, noch auf die vielen Stellen zu verweisen, in denen das Reich Gottes deutlich als ein Gegenstand zukünftiger Verwirklichung, in Verbindung mit Futuris, auftritt (Mt 5²⁰. 7²¹. 18³. 19^{23f.} 25³⁴ u. a.). Nur noch ein Wort über die Seligpreisungen, an welchen sich die Umdeutungskunst der Exegeten versündigt hat. Noch immer ist die Meinung nicht ausgestorben, das *ἐστίν* im ersten und letzten Makarismus Mt 5³. 10 beweise, dass Jesus hier das Reich Gottes als einen bereits gegenwärtigen Besitz der Gerechten und Armen denke. Diese Pressung des griechischen Präsens ist völlig unerlaubt. Denn wir wissen durchaus nicht, ob Jesus hier ein Perfectum oder ein Futurum oder ob er überhaupt ein Verbum gebraucht hat; wir haben nur die Meinung eines Uebersetzers vor uns. Der Zusammenhang zeigt, was der Sinn der umrahmenden Makarismen ist. Die dazwischen stehenden Verheissungen *κληρονομήσουσιν τὴν γῆν, παρακληθήσονται, χορτασθήσονται* (*ἐλεηθήσονται, τὸν Θεὸν ὄψονται, υἱοὶ Θεοῦ κληθήσονται*) sollen doch ohne allen Zweifel im Einzelnen illustrieren, was das Reich Gottes den Gerechten

sein und bringen wird und danach ist der Satz *αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τ. οὐρ.* ebenfalls als Verheissung zu deuten. Es ergibt sich also, dass das *ἐστὶν* entweder Wiedergabe eines aramäischen Futurums sein will oder übersetzt werden muss: es gehört, gebührt ihnen, so wie dem Erben sein Erbe gehört, auch ehe er in dessen vollen Besitz getreten ist. Gerade die Seligpreisungen aber zeigen ja nun noch einmal ganz deutlich, dass das Reich Gottes einstweilen etwas völlig Transscendenten, ein Schatz im Himmel ist, den man zunächst nur mit der Sehnsucht und der Hoffnung ergreifen kann. Denn den Armen, den unterdrückten Frommen, den Trauernden, den nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden, den um Gerechtigkeit willen Verfolgten — ihnen liegen die Güter, die ihnen hier verheissen werden, nur allzu fern. Sie wagen ja garnicht, unter der Herrschaft der Musterfrommen, für sich etwas von der Zukunft zu hoffen. Und darin liegt nun das Acumen der Makarismen, dass ihnen und nicht den Pharisäern das Heil des Reiches Gottes zugesprochen wird. Kein Mensch würde sie glücklich nennen in ihrer gegenwärtigen Lage, Jesus preist sie selig, weil sie die Erwählten sind, denen Gott das Reich geben wird ¹⁾.

3. Im Rahmen dieser Weissagungen treten um so bemerkenswerter die vereinzelt Aussagen hervor, in denen Jesus die Verheissung schon erfüllt, die Gottesherrschaft bereits gekommen nennt. Auf diese Stellen legen alle die Theologen das entscheidende Gewicht, denen das Eschatologische an der Predigt Jesu fremdartig und unverwerthbar ist. Ihnen entnimmt man den Rechtstitel, den Begriff des Reiches Gottes noch heute als Centralbegriff der christlichen Weltanschauung zu verwenden. Unbewusst wird darum die Deutung dieser Sprüche beeinflusst von der Rücksicht auf die vorschwebenden praktischen Zwecke. Die zahlreichen Interpretationen, die vorgebracht sind, gruppieren sich im allgemeinen um drei verschiedene, wenn auch einander berührende, Auffassungen. Ich charakterisiere sie kurz durch einige z. T. von Holtzmann entlehnte Ueberschriften: das Reich Gottes als Gut, als Gemeinschaft, als Entwicklung.

Dass das Reich Gottes von Jesus als das höchste Gut verkündigt wird, als der Inbegriff alles Heils und aller Seligkeit,

1) S. Excurs I.

als Erfüllung aller Verheissung, als Endziel aller Liebesabsichten Gottes mit der Welt, leidet keinen Zweifel. Im Vergleich zu ihm sind alle Güter der Welt geringfügig Mt 6³³, um seineswillen sind die grössten Opfer geboten Mt 13^{44—46}. Mk 9^{43—47}. So weit wäre eine Verständigung leicht zu finden. Aber es sind verschiedene Trübungen der Vorstellung fern zu halten. Vor allem die Einmischung des philosophisch-theologischen Begriffs vom höchsten Gute, das zugleich als Gabe wie als Aufgabe, als religiöser Besitz und als Erfolg sittlichen Thuns gedacht wird (vgl. z. B. A. Ritschl, Unterr. i. d. chr. Rel. § 5). Von dieser Doppelseitigkeit des kunstvollen philosophischen Terminus findet sich in der Verkündigung Jesu keine Spur. Die Herrschaft Gottes ist etwas, das natürlich nur durch Gott selber hergestellt oder von ihm geschenkt und verliehen werden kann, sie ist ganz allein höchstes religiöses Gut. Erst später werden wir völlig erkennen können, wie unmöglich der Gedanke innerhalb der Verkündigung Jesu ist, dass Menschen durch sittliches Thun an der Herstellung der Herrschaft Gottes arbeiten können, wie fremd hier die Vorstellungen vom Bauen, Fördern, Ausbreiten des Reiches Gottes sind. Hier sei nur kurz noch einmal erinnert an Stellen, wie Lk 12³²: Gott giebt den Erwählten das Reich, 22²⁹: er verfügt es, Mt 6¹⁰: von Gott muss es erbeten werden, es ist Lohn Mt 20^{1—15}, es ist Erbteil, das vor Grundlegung der Welt zubereitet ist Mt 25³⁴, es fällt zusammen mit der Sündenvergebung Mt 18^{23—35}, ist also eitel Gnade. Darum wird es gerade denen verheissen und zugesprochen, welche gar nichts von eigener Leistung besitzen, den Armen und Elenden, religiös Geächteten; für sie bedeutet die Verkündigung des Reiches und der Sündenvergebung ein ungeheures Entgegenkommen Gottes Mt 5^{4f}. Mk 2⁵. Lk 7⁴⁸. Es ist eine völlige Entleerung des wunderbaren Wortes Mt 5⁵, wenn das »Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit« von der Exegese umgesetzt wird in das sittliche Streben nach der Gerechtigkeit¹⁾. Gemeint sind die Elenden, welche ein leidenschaftlich-sehnsüchtiges Verlangen nach der göttlichen Anerkennung, nach der *δικαιοσύνη* haben, die ihnen von den Musterfrommen abgesprochen wird. Sie sollen satt werden, wenn das Reich Gottes kommt.

1) S. Excurs I.

trachtet nach Demut, ob ihr vielleicht geborgen werdet am Tage des Zorns ¹⁾.

Auch für die Jünger Jesu handelt es sich ja darum, ob sie vielleicht am Tage des Zorns geborgen werden möchten. Darum dürfen sie keine höhere Sehnsucht und kein höheres Strebeziel haben als Gott und sein Reich, in welchem man ihn schauen und mit ihm Gemeinschaft haben wird. Wenn daneben in der Zephanja-Stelle das Trachten nach Gerechtigkeit und Demut hervorgehoben wird, so ist das natürlich als Bedingung für die Errettung und die Erfüllung der Sehnsucht nach Jhve gedacht. Auch in der Verkündigung Jesu hängen Reich Gottes und Gerechtigkeit zusammen, aber doch nicht so, dass wo Gerechtigkeit ist, auch Reich Gottes vorhanden sei. Es ist sehr bemerkenswert, dass in unsrer Stelle Mt 6₃₃ die *δικαιοσύνη* erst auf die *βασιλεία* folgt. Ausserdem ist textkritisch gesichert, dass nicht bloß von der Gerechtigkeit, sondern von der *δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ* die Rede ist und damit ist gemeint nicht etwa das sittliche Streben, die »Arbeit am Reiche Gottes«, sondern die Gerechtigkeit, welche im messianischen Gericht den Jüngern zugesprochen werden wird, das Ergebnis der *δικαίωσις*. Auch hier also handelt es sich um ein mit dem Reiche Gottes eng verbundenes, in ihm enthaltenes, religiöses Gut ²⁾. Um so deutlicher ist an andern Stellen die Anschauung, dass die Gerechtigkeit Bedingung ist für den Eintritt ins Reich Gottes. Das ist unzweifelhaft an der principiellen Stelle Mt 5₂₀, dem eigentlichen Thema der Bergpredigt, ausgesprochen: *ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ἡμῶν ἢ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*. Schon die ganze Vorstellung, dass das Reich Gottes Lohn ist Mt 5₁₂ — Lk 6₂₃; vgl. Mt 6₂₀ — Lk 12₃₃, schliesst die moderne Idee vom höchsten Gute aus, welches durch das sittliche Handeln ebenso erzeugt wird, wie es andererseits zum sittlichen Handeln wieder anregt. Das Schema der jüdischen Vergeltungslehre ist hier vollkommen beibehalten. Der Unterschied besteht nicht in der Anschauung vom Verhältnis der Gerechtigkeit zum Reiche

1) Vgl. auch Jes 51:1: ihr, die ihr nach Gerechtigkeit trachtet, die ihr Jhve sucht!

2) S. Excurs II über Mt 6₃₃ und die *δικαιοσύνη Θεοῦ*.

Gottes, sondern lediglich in dem erhöhten Ideal der Gerechtigkeit selber. Durchbrochen wird das Lohnschema nicht durch die ethische Idee, dass durch das Gerechthandeln eben das höchste Gut des Reiches Gottes hergestellt wird, sondern durch die religiöse Erfahrung, die im Gleichnis von den Weinbergarbeitern Mt 20^{1—15} ihren herrlichen Ausdruck findet, dass aller Lohn schliesslich Gnade ist. »Dies merkwürdige Gleichnis tötet den Lohnbegriff, indem es ihn anwendet« (Holtzmann). Aber gerade indem die neue Religion sich hier siegreich aus dem jüdischen Lohnschema losringt, hält sie doch den Gedanken unerschütter fest, dass das Reich eine Gabe Gottes ist, die zwar menschliches Thun zur Voraussetzung hat, aber nimmermehr durch menschliches Thun verwirklicht werden kann.

Die Gleichnisse vom Schatz und der Perle (Mt 13^{4ff.}) sind weniger der philosophischen Idee vom höchsten Gut dienstbar gemacht worden. Wie wäre das auch möglich? Denn durch keine Deutung kann ihnen der Gedanke entlockt werden, dass durch das sittliche Thun das Reich Gottes entsteht, sondern zu deutlich ist in ihm das Bild eines rein religiösen Gutes, das man in Besitz bekommen kann, durch das man glücklich, selig wird. Aber in anderer Weise hat man sie modernen Anschauungen näher zu bringen gesucht. Da die heutige evangelische Frömmigkeit garnicht eschatologisch gestimmt ist, so neigt sie dazu, das höchste religiöse Gut als ein gegenwärtiges geistiges Besitztum der einzelnen Gläubigen aufzufassen. Infolgedessen wird unter dem Zwange der Ueberlieferung das Reich Gottes ohne Weiteres mit dem gleichgesetzt, was man sonst »Seligkeit«, »Gotteskindschaft«, »Frieden mit Gott« nennen würde. Und so werden denn jene beiden Gleichnisse dazu benutzt, zu beweisen, dass das Reich Gottes auch schon von Jesus als Besitz der einzelnen Seele aufgefasst sei. In diesem Sinne habe er von der Gegenwart des Reiches Gottes auf Erden geredet. Vor allem sei es Jesus selbst gewesen, der in dieser Weise das Reich Gottes bereits besass und es »in sich trug«. Schon die sprachliche Form dieser Ausführungen zeigt, wie sehr sich die Anschauung von den concreten Vorstellungen Jesu entfernt. Wie kann man eine βασιλεία, eine Malkuth »in sich tragen«? Wie kann die Herrschaft oder gar das Reich Gottes ein innerer Besitz der Seele sein? Etwas Subjectives, Inner-

liches kann jener Ausdruck nie bezeichnen, sondern immer nur eine objective Grösse, die als ein Schatz, der vom Himmel herabkommt, oder als ein Land oder Gebiet, oder als ein Herrschaftsorganismus, oder auch abstract als die Herrschaft selber gedacht wird. Die beiden Gleichnisse aber leisten ihrerseits weder der subjectiven Anschauung noch dem Gedanken vom gegenwärtigen Reiche Vorschub. Denn, wie schon oben gesagt, schildern sie den Vorgang so, dass um eines noch fernen Gutes willen alle erdenklichen Opfer gebracht werden müssen. Dass aber das Reich Gottes hier als ein Gut der Seele abgebildet sei, wird doch niemand behaupten wollen. Wie das Reich Gottes beschaffen sei, wird hier nicht gelehrt, sondern nur, was man thun müsse um es in Besitz zu bekommen.

Wir wenden uns zu einer zweiten Auffassung von dem Sinne, in dem Jesus von der Gegenwart des Reiches Gottes gesprochen haben soll.

»Was ist denn aber nun das bereits vorhandene und in der Zukunft nur zu vollendende Reich Gottes? Es kann nichts anderes sein als die Gemeinschaft der nach der Gerechtigkeit Gottes trachtenden Seelen.« Mit diesem Postulat erledigt Wellhausen kurzerhand für sich das Problem, nicht ohne anzudeuten, dass er bei dieser Auffassung von Quellenmaterial völlig verlassen ist. Er schliesst sich damit einer weit verbreiteten Anschauung an. »Nach Mt 21st und 11u giebt es bereits solche, die in das Reich Gottes eingehen und solche, die bereits darin sind.« Es wird ja zugegeben, dass der Satz: die Messiasgläubigen oder Gerechten sind oder bilden das Gottesreich — nicht direct vorkomme, »nirgends bezeichnet Jesus die Gemeinschaft seiner Anhänger als das Gottesreich« (B. Weiss, *Bibl. Theol.* § 14), aber »in der zu ihm gehörigen Gemeinde seiner Jünger führt er die Gottesherrschaft ins Leben« (A. Ritschl, *R. u. V.* II³, 26—41). Und einer der neueren Darsteller der »Lehre Jesu« (H. H. Wendt, II, Cap. 5, S. 303) definiert das Reich Gottes, »sofern es sich schon in der Gegenwart verwirklicht«, als eine Gemeinschaft von Menschen, die nicht nur in dem »rechten gehorsamen Pflichtverhalten«, sondern auch im vollen Genusse der »Vaterherrschaft Gottes« stehen. Vgl. auch Holtzmann, *Neut. Theol.* I, 208.

Die wenigsten Exegeten, welche diese Anschauung vertreten, werden sich bewusst sein, dass sie hiermit gewisse Ideen der Aufklärungszeit, so z. B. den Gedanken der Theokratie im Sinne von Joh. Jac. Hess (s. oben S. 2) oder von Kant (Religion innerh. d. Grenzen der blossen Vernunft 1793, III, 3) mit den synoptischen Gedanken in eine wunderliche Gemeinschaft bringen.

Bedenklich ist zunächst, dass an keiner Stelle der Evangelien deutlich und klar die Gleichung zwischen dem Reiche Gottes und dem Kreise der Anhänger Jesu vollzogen wird. Wenn Jesus den populären Begriff nach dieser Richtung so stark corrigiert hätte, so müsste man erwarten, dass dies ein oder das andre Mal deutlich ausgesprochen wäre. Unsere Evangelisten, die, wie oben (S. 40 ff.) gezeigt, z. T. bereits auf dem Wege sind, die βασιλεία τοῦ Θεοῦ mit der gegenwärtigen Kirche zu identificieren, hätten sich ein solches Richtwort sicherlich nicht entgehen lassen. So sehr aber fehlt es ihnen an Material, dass Mt sich genötigt sieht, den Begriff der ἐκκλησία in die Reden Jesu einzuführen. Charakteristisch ist auch, dass Holtzmann, in Ermangelung anderer Beweisstellen, zu der »Gemeinde der Gerechten« aus Hen 38₁ seine Zuflucht nimmt. Allerdings nimmt dieser Begriff in den »Bilderreden« etwa die Stelle ein, die nach der Meinung unsrer Exegeten bei Jesus das Reich Gottes haben soll. Aber es ist doch bemerkenswert, dass die Henoch-Apokalypse für diese Sache nicht den Begriff Reich Gottes braucht, sondern eben »Gemeinde« — ganz wie Mt. Und wenn Jesus für die »kleine Heerde« seiner »Freunde«, »Schüler«, Leidens- und Glaubensgenossen einen Sammelnamen gesucht hätte, so hätte er sie sicherlich nicht »Reichsgenossen«, sondern eine »Gemeinde der Erwählten« genannt.

Die Stellen nun, in denen indirect vorausgesetzt sein soll, dass die Jünger Jesu bereits »im Gottesreich« sind, oder die Gemeinschaft des Gottesreiches bilden, sind durchaus nicht so zu verstehen. Ueberhaupt nicht in Betracht kommt Mt 21₃₁, wo von den Zöllnern und Huren gesagt wird, sie gehen den Pharisäern voran (προάγουσιν) ins Gottesreich. Hier wird natürlich nicht der Moment ins Auge gefasst, wo sie schon das Ziel erreicht haben, sie werden doch gerade auf der Wanderung vorgestellt: sie haben ein Vorsprung auf dem Wege, der zum Leben

führt (Mt 7¹⁴), während die Pharisäer selbst nicht hineingehen und noch dazu anderen die Thür zum Gottesreiche zuschliessen möchten (Mt 23¹³). Sollte sich jemand finden, der in der bisher üblichen Weise auf die Präsentia in 23¹³ *ὑμεῖς γὰρ οὐκ εἰσέρχεσθε οὐδὲ τοὺς εἰσερχομένους ἀφίετε εἰσελθεῖν* pochen wollte, so können wir ihm nicht helfen und müssen ihn seinem Gutdünken überlassen.

Einen Schein für sich hat die Argumentation aus Mt 11¹¹:
*οὐκ ἐγγίγνεται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μείζων Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ·
 ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστίν.*

Die Antithese in diesem Parallelismus ist ganz scharf. Unter den Menschen ist Johannes der Grösste, aber der Kleinste (*ὁ μικρότερος* im vulgären Griechisch Superlativ) im Reiche Gottes ist grösser als er. So die gewöhnliche Fassung. Bei ihr ist vorausgesetzt, dass Johannes überhaupt nicht ins Reich Gottes kommt; er ist ihm so fremd, dass seine Grösse dort überhaupt nicht in Betracht käme; selbst der Geringste würde ihn überragen — er gehört nicht hinein. Nun wäre es ja möglich, dass Jesus dem Täufer, der noch zweifelt und dadurch sich selbst vom Reiche Gottes ausschliesst, den Kreis seiner Anhänger gegenüberstellt, als solche, die bereits im Reiche Gottes sind; der Geringste unter ihnen, wie sehr er auch an menschlicher Grösse hinter Johannes zurückstehen mag, wäre eben dadurch, dass er im Reiche Gottes ist, ihm weit überlegen. Und es wird schwerlich möglich sein, Jemanden, der seine Auffassung an diesen Strohalm hängen will, von dem Gegenteil zu überzeugen. Nur das will ich sagen, dass doch die, welche im Reiche Gottes sind, auch zu den Weibgeborenen gehören, also streng genommen der Gegensatz nicht rein sein würde. Recht kräftig wäre die Antithese erst, wenn *οἱ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ ὄντες* als die Glieder des kommenden Aeon den Menschen des gegenwärtigen Zeitalters entgegengestellt wären. Aber ich will darauf nicht pochen, sondern nur darauf hinweisen, dass eine andere Auffassung ebenso möglich ist. Es steht nämlich durchaus nichts im Wege, den ganzen Satz hypothetisch zu fassen: Johannes ist der Grösste unter den Menschen, aber, wer der Kleinste im Reiche Gottes wäre, würde grösser sein, als er. Man braucht hierbei

noch garnicht einmal anzunehmen, dass das *ἔστιν* Wiedergabe eines semit. Futurums ist. Auch ein Präsens (bezw. Perfectum) oder ein Satz ohne Verbum würde vollkommen deutlich diesen hypothetischen Sinn ausdrücken können. Denn die Volksmassen, für die doch das Reich Gottes jedenfalls noch etwas Fernes ist, werden nur allzu geneigt gewesen sein, den Satz so zu verstehen, dass wer einst in dem Reiche Gottes sein wird, grösser sein werde als Johannes. Wenn Jesus das gemeint hätte, was die Exegeten annehmen, so würde er diesem Missverständnisse seines Worts bei den Hörern machtlos gegenübergestanden haben. Wir müssten also auch hier wieder sagen, dass er die neue Anschauung so wenig deutlich zum Ausdruck gebracht hätte, dass sie kaum verstanden werden konnte. Indessen werden wir den Eigensinn, der sich auf diese undeutliche Stelle dem übrigen erdrückenden Material gegenüber steifen will, nicht überzeugen können. Hoffentlich machen sich die Vertreter dieser Meinung klar, dass Jesus hier ein sehr hartes Wort über den Täufer ausgesprochen hätte. Wegen seines, doch gewiss menschlichen, Zweifels bricht er den Stab über ihn, so entschieden, dass er ihn überhaupt vom Heil, vom Reiche Gottes ausschliesst. Ist das wahrscheinlich? Sollte Jesus wirklich über den Mann, dem er sonst ein so schönes Zeugnis giebt, hier so pessimistisch geurteilt haben? Ich wenigstens kann mich nicht so ohne Weiteres dazu verstehen, das zuzugeben. Und darum bitte ich zu erwägen, dass auch noch eine ganz andere Auffassung des Wortes möglich ist. Man braucht nämlich *ὁ μικρότερος* garnicht mit *ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ* zu verbinden, sondern kann es als Comparativ auf *Ἰωάννου* zurückbeziehen und mit *μειζόν* in Correspondenz setzen: Unter den Weibgeborenen giebt es Niemanden, der grösser wäre als Johannes. Wer aber kleiner ist, als er, der ist im Reiche Gottes grösser als er. Man braucht auch hier das *ἔστιν* nicht einem Futurum gleich zu setzen, es kann sehr gut apodictisches Praesens des Lehrsatzes sein. Es läge dann hier ein Specialfall der allgemeinen Anschauung Jesu ¹⁾ vor, dass im messianischen Reiche alle Rang- und Grössen-Verhältnisse im Vergleich zu denen in dieser Welt vertauscht werden sollen. Wer hier gross ist, wird dort klein sein

1) Vgl. die jüdischen Parallelen bei Dalman I, 93.

und umgekehrt. Und so wird denn auch Johannes, wie bedeutend er hier auch war, wegen seiner ungeduldigen Zweifel dort nur eine sehr geringe Rolle spielen neben den von Jesus so zärtlich geliebten »Kleinen«, die still, geduldig und gläubig gewartet haben, bis Gott sein Reich errichten wird.

Neben unserem Spruch Mt 11₁₁ steht das Wort, dass seit den Tagen des Johannes das Gottesreich Gewalt erleide und Gewaltthäter es an sich reißen (11_{12f.}). Die genauere Erörterung mag einem besonderen Excurs¹⁾ vorbehalten bleiben. In jedem Falle schildert Jesus hier ein stürmisches, gewalthätiges Treiben, welches darauf abzielt, das Reich Gottes möglichst bald in Besitz zu bekommen oder herbeizuführen. Ob er das in tadelndem, oder, wie merkwürdiger Weise immer noch angenommen wird, in lobendem Sinne gesagt hat — ganz klar ist doch, dass diese *βιασται* keinesfalls sich schon in ruhigem Besitz des Heils befinden, wenn sie noch in so leidenschaftlicher Weise darum ringen. Und auf keinen Fall erscheint hier die *βασίλεια τῶν οὐρανῶν* als eine Gemeinschaft, als ein Kreis von Menschen — wie könnte man einen solchen an sich reißen wollen?

Die Exegeten, die bei Mt 11_{12f.} annehmen, Jesus habe ein gewaltsames, plötzliches Ansichreißen des Reiches Gottes empfohlen, treten mit gleicher Energie für die andere Auffassung ein, dass nach der eigensten und feinsten Meinung Jesu das Reich Gottes vermöge eines allmählichen Entwicklungsprocesses sich in der Welt durchsetze, nachdem die ersten Keime von Jesus gepflanzt sind.

Hier werden nun vor allem die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig benutzt. Dass sie irgend etwas über das Reich Gottes lehren sollen, ist sehr wahrscheinlich. Gewöhnlich deutet man sie (im Sinne des allegorisierenden Mt) auf das in der Jüngergemeinde bereits gegenwärtige Reich Gottes. Sie sollen zeigen, dass Jesus das Kommen des Reiches Gottes als einen verborgenen, langsam sich vollziehenden, immanenten Entwicklungsprocess gedacht habe. Sie zeigen das Gegenteil von der jüdisch-apokalyptischen Anschauung. Die Juden erwarten das Reich Gottes wie mit einem Zauberschlage vom Himmel herab-

1) S. Excurs III.

kommand; Jesus lehrt, dass das Reich von unten gen Himmel emporwächst in der stetig sich ausbreitenden und innerlich erstarkenden Gemeinde der Gerechten. Die Juden denken an eine plötzliche Weltverwandlung durch ein Wunder; Jesus will, dass die Menschheit mit dem Ferment der neuen Gerechtigkeit langsam durchdrungen werde. Der transcendenten Auffassung stellt er die immanente, der wunderhaften die ethische entgegen. Wenn das richtig wäre, so hätte Jesus damit allerdings der neuen protestantischen Theologie schön und dankenswert vorgearbeitet. Aber wie gewinnt man diese Auffassung? Es ist hier besonders deutlich, wie man den Hauptgedanken der Gleichnisse vernachlässigt zu Gunsten gewisser Nebenzüge. Der Grundgedanke beider ist aus dem Contrast zwischen der kleinen Ursache und der grossen Wirkung, zwischen dem unscheinbaren Anfang und dem überwältigend grossen Erfolge zu entnehmen. (Vgl. meine Erklärung zu Lk 13¹ff. bei Meyer⁸, 506. Jülicher II, 576. 580 f.) Wie gering und unscheinbar die Antänge des Reiches Gottes, die Jesus kennt, auch sein mögen — es kommt eine Zeit, wo der völlige Sieg da sein wird. Ebenso, wie in der Natur das Kleine und Unbedeutende die allergrössten Wirkungen haben kann, so wird auch der kaum erst sichtbare Erfolg Jesu dereinst alle Erwartungen übertreffen. Bei dieser Auffassung, die sich an den Grundgedanken hält, kommt die unbeirrte Glaubenszuversicht Jesu schön und bezeichnend zum Ausdruck. Wie aber nun im Einzelnen jene kleinen Anfänge von ihm vorgestellt sind, in welchen Erscheinungen er den Anbruch der Gottesherrschaft bereits erkannt hat — darüber lehren unsere Gleichnisse nichts, und es ist willkürlich, an kleine und grosse Jüngerschaaren oder an verschiedene Grade und Stufen von Gerechtigkeit oder Gotteseckennis zu denken. Ebenowenig aber ist gesagt, dass der Schritt vom kleinen Anfang bis zum glänzenden Enderfolg auf dem Wege einer »Entwicklung« vor sich gehe. Die Vorstellungen einer Entfaltung des Keims zur Pflanze, einer Gährung aus eigener Kraft, von einer »Durchdringung« des Volkes mit der Gottesherrschaft, von einem »Wachstum« und einer »Ausbreitung« des Reiches Gottes — das alles ist nichts als eine verwirrende Herübernahme von einzelnen Zügen der Gleichnisse, die nun in der Deutung als Metaphern wiederkehren. Diese Metaphern sind

ein Rest der allegorischen Exegese und als unmethodisch zu verbannen. Am besten wird man dem Grundgedanken der Parabeln gerecht, wenn man bei der Deutung alle Herübernahme einzelner Bildzüge vermeidet, oder, wenn man schon ohne Metaphern nicht auskommen kann, sie doch möglichst einem anderen Gebiete entlehnt. Erfreulicher Weise hat auch Jülicher die übliche »Entwicklungstheorie« abgelehnt: Jesu Hauptinteresse war nicht, die »Notwendigkeit und die Weisheit einer längeren, allmählich fortschreitenden Entwicklung, sondern die Gewissheit, dass beim Himmelreich die Periode der Vollendung auf die der Mangelhaftigkeit folge, sorgenden Jüngern klar zu machen; er ist eben kein Geschichtsphilosoph, sondern ein Prophet« (II, 581).

Bei dem schönen Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (Mk 4^{26ff.}) hat ebenfalls die aus dem Gleichnis entnommene Metapher »Entwicklung« Schaden gestiftet. Selbst Jülicher erleidet hier einen allegorisierenden Rückfall, indem er von der »keines Nachhelfens bedürftigen Sicherheit der Weiterentwicklung« redet, von der »unerschütterlichen Notwendigkeit, mit der das Himmelreich, gleichviel ob die Menschen ihm den Rücken kehren oder sich zu ihm drängen, ob sie ihm helfen oder es befehlen, sich weiter entwickelt und immer weiter, bis das Ziel erreicht ist« (II, 544).

Mit sicherem Instinct empfindet Jülicher, dass bei dieser Auffassung das Gleichnis eigentlich mit v. 28, dem Bilde der reifen Frucht schliessen sollte, und ist geneigt, v. 29, wo der Bauer die Erntesichel schickt, für einen Zusatz des Mk zu halten. Zu dieser Annahme ist aber kein Grund, wenn man beachtet, dass durch das ganze Gleichnis hindurch nicht das Samenkorn, sondern der Bauer das logische Subject ist — auch beim Wachsen der Frucht wird dies durch *ἀπομάτην* angedeutet: der Landmann kann nichts dazu thun. Und so malt v. 29 sachgemäss den Zeitpunkt, wo er nach der Ruhe und dem Abwarten wieder in Action tritt. Dieser Zug kann nicht entbehrt werden. Für die Deutung aber haben wir in ihm den Fingerzeig. Wie der Landmann nach vollzogener Saat nur warten kann und die Entwicklung des Kornes sich selbst überlassen muss, bis die Reife der Frucht den Termin der Ernte anzeigt; wie er nichts von dem Wachstumsprocess versteht und

in keiner Weise ihn zu beeinflussen im Stande ist, so kann Niemand, auch Jesus nicht, das Kommen des Reiches Gottes durch selbstthätiges Mitanfassen herbeiführen. Es kommt, wenn nach Gottes Willen seine Zeit da ist. Das Gleichnis mahnt zu geduldigem Warten und warnt vor willkürlichem Eingreifenwollen, es antwortet nicht auf die theologische Frage: »Wie kommt das Reich Gottes?«, sondern auf die brennend ungeduldige: »Wann kommt es? Kann man nicht etwas thun, dass es schneller komme?« Vielleicht wendet es sich gerade wie Mt 11¹² gegen die *βίασται*, welche das Himmelreich herbeizwingen, vom Himmel herabreissen möchten. Vermeidet man in dieser Weise ein Betonen und Herausgreifen von Einzelzügen, so lehrt das Gleichnis das Gegentheil von dem, wozu es benutzt zu werden pflegt: Nicht eine immanente Entwicklung des Reiches — wozu doch im Sinne der ethischen Auffassung die Menschen sehr viel thun müssten! — sondern die transcendente Herstellung der Herrschaft Gottes nach seinem Willen, zu seiner Zeit.

Alle drei Fassungen der Idee vom gegenwärtigen Reiche Gottes treten zusammen auf bei dem Worte Lk 17^{20f.}:

*οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως,
οὐδὲ ἑροῦσεν· ἰδοὺ ὄδε ἡ ἐκεῖ.*

ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντός ὑμῶν ἐστίν.

Es ist nur natürlich, dass diesem abrupten Worte gegenüber, welches ohne weitere Erläuterung einfach die Gegenwart des Gottesreiches behauptet, jeder Exeget seine Fantasie in der Richtung seiner übrigen Gedanken spielen lässt. Am verkehrtesten ist die alte, jetzt von Wellhausen wie von Tolstoi und anderen erneuerte Deutung: das Reich Gottes ist inwendig in euch, in cordibus vestris. Sie wird immer wieder vorgebracht werden, weil sie schon dem Laien als besonders tief sinnig und erbaulich einleuchtet. Und doch passt sie in den Zusammenhang wie die Faust aufs Auge. Die Ueberlieferung hat ausdrücklich festgehalten, dass eine Antwort auf eine Pharisäerfrage vorliegt und sie wird dazu ihre Gründe gehabt haben. Wenn die historische Umräuhung so gleichgiltig und unzuverlässig wäre, wie Dalman I, 119 meint, so versteht man nicht, weshalb nicht Lk oder seine Quelle statt der Pharisäer die Jünger auftreten liess. Aber man besass damals noch das rich-

tige Verständnis und fühlte, dass in dem höchst paradoxen Wort eine Abfertigung an die Gegner lag. Auf die Deutung, dass das Reich Gottes in den Herzen der Pharisäer sei, ist man offenbar garnicht gekommen, weil man es besser wusste. Dass aber Jesus über die Köpfe der Gegner weg von den Herzen der Menschen im allgemeinen geredet habe, ist eine Notauskunft, die wir nur wählen würden, wenn es eben kein anderes Mittel gäbe. Dalman sagt, Lk pflege sonst für »unter euch« *ἐν μέσῳ* zu schreiben; wenn er hier *ἐντός* wähle, so werde er etwas anderes damit gemeint haben, nämlich »in euch«. Aber hat nicht Lk unmittelbar aus dem Aramäischen übersetzt, sondern seine Quelle und warum diese *ἐντός* statt *ἐν μέσῳ* wählte, werden wir nicht ermitteln können. Aus den oben genannten Gründen wäre *ἐν μέσῳ* allerdings treffender gewesen ¹⁾.

Andere Exegeten geben *ἐντός* allerdings mit »unter euch« wieder, interpretieren nun aber das Wort nach Gutdünken, indem sie bald auf die Jüngergemeinde, bald auf die Anfänge der neuen Gerechtigkeit, bald auf die Person Jesu selbst verweisen, die inmitten der Gegner als Anfang und Bürgschaft für das Reich Gottes schon vorhanden sind. Unser Logion lässt durchaus nicht erkennen, an was für Anfänge Jesus denkt und es ist Willkür, hier etwas Bestimmtes anzunehmen. Auf keinen Fall ist es gestattet, die ohnehin schwach begründeten Theorien, die wir oben besprochen haben, durch diese ganz dunkle Stelle noch stützen zu wollen. Man kann nur unsere Stelle nach anderen, unzweifelhaft klaren Stellen auslegen.

Aber nicht ohne jede Belehrung brauchen wir von Lk 17^{20f.} Abschied zu nehmen. Einen Gedanken lässt das Wort ganz klar hervortreten, der uns dann weiterführen mag. Die Pharisäer fragen Jesum: Wann kommt das Reich Gottes? Was

1) Dalmans Rückübersetzung verstehe ich hier nicht. Er lehrt, dass das hebr. *בְּתוֹכְכֶם* in den Targumen durch *בְּיַדְכֶם* wiedergegeben wird, wenn es ein Substantiv regiert, aber meist durch *בְּיַדְכֶם*, wenn es mit einem Pronominalsuffix verbunden ist. Vgl. Trg. Jud 1²⁹ es wohnten die Kanaaniter unter ihnen (*בְּיַדְכֶם*), 1³³ sie wohnten inmitten der Kanaaniter (*בְּתוֹכְכֶם*). So liegt es jedenfalls an unserer Stelle sehr viel näher, *בְּיַדְכֶם* »unter« zu vermuten, als *בְּתוֹכְכֶם* »in«, und es ist nur ein vorläufiger Rückschluss aus dem griechischen *ἐντός*, wenn Dalman doch das letztere wählt.

diese Frage bedeutet, ist klar. Sie wollen ihn veranlassen, in der Art der Apokalyptik bestimmte Termine anzugeben, bestimmte Erkennungszeichen, um ihn dann im Falle des Nicht-eintreffens Lügen strafen zu können. Es ist also eine versucherische Frage, wie die nach dem Zinsgroschen u. a. Wir wissen aus anderen Aussagen, dass es Jesu fern lag, seinen grossen Glauben an die Nähe des Reiches Gottes in die kleine Münze der rechnenden Apokalyptik umzusetzen. So fest es auch ihm gestanden haben wird, dass gewisse Vorbedingungen erst gegeben, gewisse Schriften, wie die des Daniel vom Greuel der Verwüstung, erfüllt sein müssen (Mk 13 14) — so fest steht ihm andererseits, dass über Zeit und Stunde Niemand etwas Bestimmtes wissen kann (Mk 13 32). Auch er ordnet sich in dieser Beziehung ganz seinem Vater im Himmel unter. So ist er denn überhaupt nicht in der Lage, den Gegnern eine wirkliche Antwort in ihrem Sinne zu geben, selbst wenn er es wollte. Mit seiner Erwiderung lehnt er den ganzen Standpunkt der apokalyptischen Weisheit ab. Das Reich Gottes kommt überhaupt nicht so, dass man mit abwartender Beobachtung sein Kommen an bestimmten Zeichen erkennen kann, wie es die Apokalyptiker thun. Sie lauern auf die Vorzeichen des Endes, sie wollen es abpassen, und machen alle Anstrengungen, den richtigen Moment nicht zu verfehlen ¹⁾. Das ist nach Jesu Meinung un-

1) Die ältere Auffassung von *οὐ μετὰ παρατήρησιν* »mit äusseren Geberden« oder gar mit »Pomp, Gepränge« dürfte wohl jetzt beseitigt sein. *παρατήρησις* kann nichts derartiges heissen. Auch Weizsäcker hat jetzt in seinem NT statt »Gepränge« den neutraleren Ausdruck »mit Aufsehen«. Die Versuchung zu jener älteren Deutung liegt immer wieder darin, dass in *μετὰ παρατήρησιν* eine Näherbestimmung von *ἐρχεται* zu liegen scheint; man erwartet also irgend eine Charakteristik des Reiches Gottes selber oder seines Kommens. Bei unserer Auffassung dagegen ist die *παρατήρησις* nicht eine Eigenschaft des Reiches Gottes, sondern eine Thätigkeit der wartenden Menschen. Das ist ja befremdend, aber Lk 9 39 liegt derselbe Fall vor: *καὶ ἰδοὺ πνεῦμα λαμβάνει αὐτὸν καὶ ἔξαίρουσ ἰσχυρῶς καὶ σπαρασσὶ αὐτὸν μετὰ ἄφρονος*. Hier ist ebenfalls *μετὰ ἄφρονος* ein begleitender Nebenumstand, durch welchen streng genommen nicht der zerrende Dämon, sondern der gezerzte Kranke charakterisiert wird. Die Rückübersetzung Dalmans I, 117 f., der das aram. ܐܦܪܘܢܐ = hebr. אפרון heranzieht, bietet nichts, was man nicht auch aus dem griechischen Text entnehmen könnte.

möglich. So kommt das Reich Gottes nicht. Man kann nicht sagen: siehe hier, siehe da — sind die entscheidenden Zeichen! Und zum Beweise, wie falsch diese ganze Methode ist (*γάρ*), führt er die Thatsache an, dass den Pharisäern bei all ihrem Rechnen und Combinieren entgangen ist, wie mitten unter ihnen bereits die entscheidenden Anfänge der Herrschaft Gottes vorhanden sind. Das Acumen des Wortes ist also, dass die Gottes-herrschaft unvermerkt, so dass sie sich den beobachtenden Blicken der Gegner entzog, zu erscheinen begonnen hat. Wenn wir auch hier nicht hören, worin denn nun die Anfänge bestehen, so erhalten wir doch einen wertvollen Fingerzeig. Es müssen Dinge sein, die nicht so auf flacher Hand liegen, dass sie jedem ohne Weiteres klar sind. Es kann also z. B. nicht die Sammlung eines Anhängerkreises, es kann auch nicht eine deutlich erkennbare neue Sittlichkeit sein. Es wird sich um Vorgänge handeln, die dem blöden Auge der Gegner überhaupt verborgen bleiben, während sie dem Auge des Glaubens deutlich sichtbar sein können.

4. Je weniger wir mit den besprochenen Auslegungen der Gegenwartsaussagen einverstanden sein konnten, um so lebhafter bewegt uns die Frage: in welchem Sinne redet denn nun Jesus von einer Gegenwart des Reiches Gottes? Was ist unter den Anfängen zu verstehen, von denen die Gleichnisse, von denen Lk 17^{mf}. redet? Die einzige klare und unzweifelhafte Stelle ist Mt 12²⁸ — Lk 11²⁰. Sie ist so schlagend und wirft zugleich ein so merkwürdiges Licht auf die ganze Anschauung Jesu, dass sie alle anderen undeutlichen Aussagen überstrahlt und die modernen ethisierenden Auslegungen mit einem Schlage beseitigt ¹⁾.

Das Wort will aus seinem Zusammenhang heraus verstanden sein. Die Gegner haben Jesu vorgeworfen, dass er mit Hilfe Beelzebubs die Teufel austreibe. Darin liegt die Anerkennung, dass Jesu Exorcismen so gewaltig und erfolgreich sind, dass sie nicht ohne die Annahme erklärt werden können, eine höhere Macht habe ihm geholfen. Nach uraltem Volks-

1) Es ist kaum zu glauben, aber höchst charakteristisch, dass dies Wort, das für Jesus und das ganze Urchristentum von fundamentaler Bedeutung ist, bei Wellhausen überhaupt nicht vorkommt.

glauben liegt den gehässigen Gegnern keine Erklärung näher als die, der Teufel selber sei mit Jesus im Bunde ¹⁾. Jesus antwortet zunächst mit dem Hinweis, wie widersinnig jene Annahme sei. Wie wird der Satan sich dazu verstehen, ein Bündnis zur Zerstörung seines eigenen Reiches einzugehen (12^{25. 26}): *εἰ ὁ σατανᾶς τὸν σατανᾶ ἐκβάλλει, ἐφ' ἑαυτὸν ἐμερίσθη· πῶς οὐν σταθίσειαι ἡ βασιλεία αὐτοῦ!* Die Hypothese der Gegner muss also falsch sein. Mit einem zweiten Argument wendet er sich direct gegen seine Ankläger (v. 27). Wenn ich einmal euren Satz gelten lasse, dass ich nur durch Beelzebubs Hülfe meine Exorcismen erzielt habe, so mache ich nun die Anwendung auf euch und eure Schüler: wem verdanken denn sie ihre Erfolge? Sie werden solche Interpretation ablehnen und werden damit euren Standpunkt Lügen strafen. So bleibt nur noch eine andere Erklärung übrig. Eine höhere Macht muss allerdings mitgewirkt haben in dem Sieg über die Dämonen. Da es nicht der Teufel sein kann, so kann es nur Gott sein. Da der Geist, der Jesus die Kraft giebt, nicht ein *δαιμόνιον*, ein *πνεῦμα πονηρόν* sein kann, so kann es nur der Geist Gottes, oder wie Lk, vielleicht ursprünglicher, sagt: der Finger Gottes sein, dessen Machtbeweise hier vorliegen. Zu diesem Schluss wird er die Gegner leicht bringen, denn schon um ihrer Schüler willen werden sie nicht leugnen wollen, dass wirklich erfolgreiche Exorcismen nur aus dem Geiste Gottes heraus zu erklären sind. Aber noch zu einem anderen Schlusse (*ἀρα*) will er sie weiter führen. In ihrer Anklage hatten sie — ohne es zu wollen — zugestanden, dass das Reich des Satans durch die Thätigkeit Jesu zerstört werde. Nun — der Teufel zerstört sein Reich nicht selbst. Dann aber bleibt nur eins übrig. Das Reich des Teufels kann nur verdrängt werden durch die Herrschaft eines Mächtigeren. Wo jener zurückweicht, da muss Gottes Herrschaft vorangehen. Anstatt die erfolgreichen Exorcismen Jesu spöttisch zu verdächtigen, sollten sie vielmehr den Schluss ziehen, dass die von ihm verkündigte Königsherrschaft Gottes bereits angebrochen sei. Freilich ist das eine Thatsache, die sich nicht Jedem ohne Weiteres aufdrängt und von böswilligen Gegnern vollends nicht ohne Weiteres zugestanden werden wird.

1) Vgl. meinen Artikel »Dämonische« in RE ³ IV, 410—419.

Darum werden sie dies Wort ebenso wenig verstanden haben wie die Paradoxie Lk 17²¹. Aber Jesus will ihnen auch gar keine klaren und unzweideutigen Aufschlüsse geben. Er will ihnen zum Bewusstsein bringen, wie sie ihn und seine Wirksamkeit so ganz und gar nicht verstehen, wie sie mit sehenden Augen nicht sehen, was sich da mitten unter ihnen vollzieht. Wie auf der ganzen Linie die Macht des Teufels zurückgeschlagen wird und die Herrschaft Gottes, deren Kommen sie sich so ganz anders gedacht hatten, an Boden gewinnt. Darum kehrt er ihnen gegenüber eine Seite der Sache hervor, die er sonst nicht zu betonen pflegte. Grade bei heftigen feindlichen Angriffen und spöttischen Fragen wallt die siegesgewisse Begeisterung in ihm auf, da fühlt er es recht deutlich, dass der Gang der Dinge bereits weiter vorgeschritten ist, als ein blödes Auge sehen kann. Darum will er sich nicht enthalten, seinen Gegnern solche ihnen unverständliche Worte zu bieten, um sie zunächst abzufertigen, vielleicht auch um ihnen einen Stachel in die Seele zu werfen, der sie zu weiterem Fragen und Nachdenken treibe.

Diese Gegenwartsaussagen sind nicht für Jedermann. Es gehören besondere Augen des Glaubens dazu, um die Anfänge der Gottesherrschaft wahrzunehmen. Dass das Reich noch nicht da ist, sondern erst kommen will und wird, das können auch die Einfältigen und die Ungläubigen sehen und allenfalls hoffen. Aber, dass inmitten dieser Welt, die so offenkundig unter der Gewalt des Teufels steht, die Herrschaft Gottes bereits anbricht — um das erkennen zu können, dazu muss man ein Prophet sein. Auch Jesus spricht nicht alle Tage so, es sind seltene Augenblicke prophetischer Begeisterung, in denen dies Siegesbewusstsein ihn überkommt. Als Aeusserungen pneumatischer Ekstase wollen seine Worte betrachtet sein. Dann öffnet sich ihm der Blick in die grossen geheimnisvollen Zusammenhänge des Geschehens, in die er hinein gestellt ist. Er erkennt, dass er nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen hat, sondern mit Fürsten und Gewaltigen, und dass in jedem Besessenen, der ihm entgegentritt, der Feind selber zu besiegen ist. Wir können noch bei dem ersten Zusammenstoss mit einem Dämonischen bemerken, wie gewaltig ihn diese Erfahrung erschüttert (Mk 1^{23ff.}). Er selbst gerät in

eine Erregung, die böswilligen Zuschauern als Besessenheit erscheinen musste (Mk 3^{20—30}). Er fühlt, wie der Geist ihn in die vorderste Schlachtreihe gegen den Satan vorwärts reisst. Und wenn er nun durch die Gewalt seines Wortes und seiner Persönlichkeit, durch den Wirbel von Furcht und Vertrauen, in den er die Kranken versetzt, sie von ihren Tyrannen befreite, so erlebte er es unmittelbar in der beglückendsten Weise, wie er dem festorganisierten Reiche des Satans Abbruch that. Immer grössere Provinzen entzog er der Herrschaft des Fürsten dieser Welt.

Wo aber des Teufels Herrschaft zurückgedrängt wird, da muss Gottes Herrschaft an Boden gewinnen. Unausgesprochen, aber um so selbstverständlicher und gewisser liegt hier jener scharfe ausschliessende Gegensatz zwischen Gottes- und Teufelsherrschaft zu Grunde, den wir als bezeichnend für das Spätjudentum erkannt haben, und der seine klassische Formulierung in dem mehrfach citierten Wort aus der *Assumptio Mosis* empfangen hat (10¹): *et tunc parebit regnum illius in omni creatura illius et tunc Zabulus finem habebit et tristitia cum eo abducetur* (S. o. S. 26).

Besonders schön und dramatisch tritt die Antithese in der Apokalypse hervor. In dem Augenblick, wo der Satan von Michael und seinen Schaaren zur Erde niedergeworfen wird, ertönt der Jubelchor der Engel: Jetzt ist das Heil und die Kraft und die Königsherrschaft unsres Gottes geworden und die Macht seines Gesalbten, weil geworfen ist der Ankläger unserer Brüder, der sie verklagte vor unserm Gott bei Tag und bei Nacht (12¹⁰). Wie hier die Engel jauchzen, so mag Jesus frohlockt haben, als er sah, wie das Reich des Teufels der Auflösung verfiel — *vexilla regis prodeunt!*

Dass aber dies nicht etwa blos Scheinerfolge, wie bei den jüdischen Exorcisten, nicht blos Einzelsiege waren, die nichts zu bedeuten hatten, sondern dass wirklich die Herrschaft des Satans unheilbar erschüttert und die Herrschaft Gottes im Anbruch begriffen war, dafür bürgten ihm besondere religiöse Erfahrungen und besondere Offenbarungen, über die er sich zwar selten, aber doch deutlich genug ausgesprochen hat.

In derselben Beelzebubrede folgt das Gleichnis vom besiegten Starken (Mt 12²⁹. Lk 11^{21f.}). Es gehört unverkennbar

in diesen Zusammenhang.¹⁾ Es ist das Gegenstück zu dem Gleichnis von der Selbstzerstörung zwiespältiger Reiche. Wenn Jemand in den Palast eines Gewaltigen eingedrungen ist und seinen Hausrath plündert, so muss er vorher den Herrn des Hauses überwunden haben.

So weist das kräftige Schalten Jesu über die Dämonen mit Notwendigkeit zurück auf einen Sieg, den er über den Herrn des Dämonenreiches selbst errungen hat. Auch das ist ein Appell an die Gegner: Statt ein Satans-Bündnis — und das heisst doch eine Satans-Knechtschaft — zu vermuten, sollten sie lieber erkennen, dass hier Einer ihnen gegenüber steht, der den Satan überwunden hat. Es ist aber auch ein Selbstbekenntnis Jesu. Er hätte das Wort nicht gesprochen, wenn er nicht die Berechtigung dazu gefühlt hätte. Und so weist es zurück auf entscheidende Erlebnisse, in denen er seine Macht dem Satan gegenüber erprobt hat. Auch Jülicher (II, 229) kommt zu diesem Schluss: »Ohne dies Bewusstsein, »der Stärkere« gegenüber dem ganzen Teufelsreich zu sein, gleichviel wie weit wir die messianischen Ideen hinzunehmen, hätte Jesus sein Werk niemals angetreten«. Von diesen Erlebnissen hat uns die evangelische Ueberlieferung eine dunkle Kunde aufbewahrt. Sie hat sich in zwei Zweige gespalten, das Wort Lk 10^{15ff.} und die Berichte von der Versuchung Jesu. Jenes Wort bei der Rückkehr der Jünger von ihrer Mission (10^{1—16}) trägt in seiner unerfindbaren Eigenart den Stempel der Echtheit, es bewährt sich vollends als echt, indem es neues wertvolles Licht über die Anschauungen Jesu verbreitet. Die Jünger haben auf ihrer Fahrt überraschende Proben von der Uebertragung der pneumatischen Kräfte durch Jesus gemacht: auch die Dämonen sind ihnen unterthan auf Grund des Namens Jesu (10¹⁷). Jesus antwortet (v. 18. 19) mit einer Erklärung hierfür: »Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Siehe ich habe euch gegeben die Vollmacht zu treten auf Schlangen und Skorpione und über die ganze Macht des Feindes (= Satan) und keinen Schaden wird er euch thun können«. Auch hier begegnet die Vorstellung einer festorganisierten, satanischen, Gott feindlichen Heeresmacht. Aber die kleine Schaar von Jüngern

1) Die Zweifel Jülichers II, 231 f. richten sich mit mehr Recht gegen 12²⁷ als gegen 12²⁹.

hat von ihrem Herrn die Macht empfangen, über sie zu herrschen. Das aber war wiederum deshalb möglich, weil der Herr dieses Heeres, der Satan selbst, vom Himmel gestürzt ist. Es kehrt hier die aus Hiob und der Apokalypse bekannte Vorstellung wieder, dass der Satan eine einflussreiche Stellung im Himmel besass. Aber wie in der Apokalypse die messianische Zeit durch den Sturz des Satans aus dem Himmel inaugurirt wird, so auch hier. Mit dem Sturze des Satans ist seiner Herrschaft das Rückgrat gebrochen, er ist nicht mehr Herr über die Seinen, darum wagen sie dem Machtwort Jesu, ja sogar der blossen Nennung seines Namens (Mk 9^{35f.}), keinen Widerstand mehr zu leisten. Wie der Apokalyptiker den siegreichen Kampf des Erzengels Michael in der Vision schaut und die Siegesgesänge der Engel hört, so hat auch Jesus diesen Satanssturz geschaut. Es ist nicht die geringste Veranlassung zu leugnen, dass er eine Vision dieses Inhaltes erlebt hat. Das farbige, anschauliche Bild, der Gebrauch von *θεωρεῖν* verbietet geradezu, die Worte nur als bildlichen Ausdruck für einen Gedanken zu fassen. Jesus ist sich bewusst, eine göttliche Offenbarung empfangen zu haben, wie bei der Taufe oder auf dem Verklärungsberge oder bei dem analogen Erlebnis Joh 12^{25ff.}: *νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου, νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω*. Das Ergebnis ist die felsenfeste Gewissheit, dass die Macht des Satans vorüber und das Reich Gottes angebrochen ist. Die religiöse Stimmung dieser Gedanken hat Niemand schöner und congenialer ausgedrückt als Luther:

Der Fürst dieser Welt,
Wie sauer er sich stellt,
Thut er uns doch nichts,
Das macht, er ist gericht;
Ein Wörtlein kann ihn fällen.

Die Versuchungsgeschichte beleuchtet den Gegenstand von einer anderen Seite. Im Urchristentum hat man das Werk Christi mit Vorliebe als einen Kampf des Trägers des Gottesgeistes gegen den Teufel aufgefasst: dazu ist erschienen der Sohn Gottes, dass er die Werke des Teufels zerstöre (I Joh 3⁸). In der kurzen Beschreibung des Wirkens Jesu, die Petrus (Act 10³⁸) vom Wirken Jesu giebt, heisst es, Gott habe ihn gesalbt mit heiligem Geist und Kraft; er zog durchs Land, wohlthuend

und heilend alle, die vom Teufel beherrscht waren, denn Gott war mit ihm. Die Evangelien heben den Kampf Jesu mit den Geistern stark hervor, besonders Lk, der auch schliesslich Jesum der Nachstellung des Teufels zum Opfer fallen lässt (Lk 22³). An die entsprechenden Paulinischen und Johanneischen Ideen erinnere ich hier nur im Vorbeigehen. So ist es nicht befremdend, dass die Synoptiker an den Eingang der Wirksamkeit Jesu die Versuchung stellen. Hierin drückt sich der Gedanke aus, dass Jesus zu seinen Thaten nur fähig war, weil er vorher den Satan persönlich überwunden hatte. Markus begnügt sich, diesen Zusammenstoss des Geistes Gottes und des Teufels in lebhaftem Ausdruck kurz zu erwähnen und den Sieg Jesu darin anzudeuten, dass die himmlische Geisterwelt sich dem Ueberwinder zur Verfügung stellt (1¹²). Mt und Lk bringen aus älterer Quelle die ungemein feine und sinnige Schilderung der einzelnen Versuchungen. Gewiss hat die Ueberlieferung das, was man von den messianischen Versuchungen Jesu wusste, »stilisiert«, indem sie es in die drei Gänge des Kampfes zusammenfasste. Aber es ist hier so sehr das Wesentliche getroffen, die psychologische und religiöse Auffassung der Dinge ist so gut und tief, dass die Grundgedanken gewiss auf Andeutungen Jesu zurückgehen. Für unsern Zweck ist wenigstens das wichtig, dass Jesus über seine Kämpfe den Jüngern in irgend einer Form Mitteilungen gemacht hat und dass sie den Eindruck gewonnen haben, Jesus habe bereits am Anfang die Versuche des Teufels, ihn von seinem Wege abzulenken und in seine Gewalt zu bekommen, zurückgewiesen. Allerdings liegt ja Nichts vor, was man mit dem »Binden« des Starken vergleichen könnte, wohl aber hat sich der Ueberlieferung eingepägt, dass der Teufel seitdem von Jesus gewichen ist; er hat sich nicht mehr an ihn gewagt. Daher die souveräne Freiheit Jesu ihm gegenüber. Daher seine Zuversicht, dass er das Reich Gottes nicht mehr hindern wird. Daher schliesslich die Gewissheit, dass seine Weltherrschaft gebrochen und die Herrschaft Gottes im Anzuge begriffen ist.

Von diesem Standpunkt aus können wir uns auch den früher widerlegten Auffassungen moderner Exegeten nähern. Es sind ja nicht nur die unseligen Besessenen, die Jesus von der Tyrannei des Teufels befreit. Neben der Maria Magdalens, aus

welcher er sieben Dämonen austrieb, steht die grosse Sünderin, die er durch den Eindruck seiner Person den Versuchungen des Geistes der Unzucht ein für alle Mal entzogen hat. Nicht nur den Knecht des Hauptmanns rettet er von seinem Krankheitsdämon, sondern durch seine That gewinnt er auch den Hauptmann selbst für immer, dass ihm die Dämonen des Götzendienstes nichts mehr anhaben können. Gewiss sollen seine Jünger immer noch beten: führe uns nicht in Versuchung, sondern errette uns von dem Bösen; denn Jesus weiss wohl, dass der Satan sie heraus verlangt hat, um sie zu sichten wie den Weizen. Aber Jesus hat für sie gebetet, dass ihr Glaube nicht versage (Lk 22_{31f.}). Er weiss, dass der Vater sie ihm gegeben hat (Joh 17₆) und dass Niemand sie aus seiner Hand reissen wird (Joh 10_{28f.}), denn Gott ist mächtiger als alle, mächtiger als der Fürst dieser Welt. Daher spricht er: fürchte dich nicht, du kleine Heerde, denn es ist eures Vaters Wille, euch das Reich zu geben (Lk 12₃₂).

Das ist die Form, in der die Jünger schon gegenwärtig an der messianischen Hochzeitsfreude teilhaben können (Mk 2_{19f.}). Nicht allein, dass sie sehen dürfen, was viele Propheten und Könige vergebens zu schauen beehrten (Mt 13₁₇), sondern vor allem, dass sie fest glauben dürfen zu den Erwählten (Lk 18₇) zu gehören. Der Teufel soll ihnen nichts mehr anhaben können. Sie dürfen hoffen, dass sie das Reich erben werden, wenn sie die letzten Proben der Treue und Selbstverleugnung überstehen. Also nicht in ihrer schon gegenwärtig geübten Gerechtigkeit besteht ihr Anteil am Reiche Gottes, nicht in ihrem Glauben an Jesu Messianität, sondern darin, dass sie den gottfeindlichen Mächten durch ihren Herrn und Meister abgewonnen sind.

5. Wenn wir die Gegenwartsaussagen richtig verstanden haben, so ist mit unsrer Auffassung unmittelbar gegeben, dass dieselben nicht den Massstab für den durchgehenden Charakter der Verkündigung Jesu abgeben können. Sie kennzeichnen nicht die Grundstimmung Jesu, sondern stellen Höhepunkte des Empfindens, Spitzen der Anschauung dar. Sie lassen nur um so deutlicher erkennen, dass im Allgemeinen die Stimmung Jesu dieselbe ist, wie er sie bei seinen Jüngern voraussetzt und wie sie durch das ganze Urchristentum geherrscht hat: Es möge kommen das Reich Gottes, errette uns von dem Bösen! oder,

wie die Didache es ausdrückt: Es möge kommen die Gnade und vergehen die Welt! Wie wenig Jesus daran gedacht hat, dass er in der Gemeinschaft seiner Jünger das Reich Gottes zurücklasse, zeigen die Worte, die er beim letzten Mahle gesprochen: Nicht mehr werde ich vom Gewächs des Weinstocks trinken, bis das Reich Gottes gekommen sein wird (Lk 22¹⁸). In ihm wird er es dann »neu« trinken (Mk 14²⁵), wenn er mit den Seinen und den Patriarchen (Mt 8¹¹) zu Tische sitzen wird (Lk 22^{28ff.}). Bedarf es eines stärkeren Beweises, dass Jesus aus diesem Leben schied mit dem Bewusstsein, das von ihm als so nahe verkündigte Reich Gottes sei bisher noch nicht aufgerichtet? Seine treuen Genossen, die unter allen Anfechtungen mit ihm ausgeharrt haben, verweist er noch in diesem Augenblick auf eine glänzende und herrliche Zukunft, da sie herrschen werden über das Volk Israel. Das Wort *διαίθεμαι ὑμῖν τὴν βασιλείαν*, das hier gebraucht wird, kann in diesem Zusammenhang nichts anderes bedeuten, als eine testamentarische Verfügung, als eine Anweisung auf die Zukunft ¹⁾. Das passt auch zu dem Satze *καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ τὴν βασιλείαν*. Denn auch er selbst besitzt die *βασιλεία* nur in Form einer Anwartschaft, er trägt eine einstweilen unsichtbare Krone. Mehr als einen Anspruch auf die Herrschaft, mehr als eine Hoffnung auf die *βασιλεία* kann er auch den Seinigen nicht vermachen, denn wie sollen sie sich auf die zwölf Throne schwingen, wo selbst ihr geistesmächtiger Meister in Geduld hatte warten müssen?

6. Ehe wir von der Frage: Gegenwart oder Zukunft des Reiches Gottes? Abschied nehmen, ist es vielleicht von Wert noch einmal auszusprechen, dass dies Nebeneinander von Gegenwart und Zukunft, diese Verflechtung von Hoffnung und Erfüllung dem eigentlichsten Wesen des Urchristentums entspricht. Wie für das Judentum, so giebt es auch für Jesus und das Urchristentum eine doppelte Welt und ein doppeltes Geschehen. Das grosse Drama von Gottessieg, Erlösung, Weltende und Weltgericht, das den Inhalt dieser neuen Religion bildet, spielt sich gleichsam auf einer doppelten Bühne ab. Die Menschheit und ihre Geschichte ist nur das untere Stockwerk der Welt

1) Wichtig wäre es zu wissen, welches aramäische Wort hier zu Grunde liegt. Dalman schlägt *רַעַי* vor, aber das wäre eher *παράδοσιον*.

überhaupt. Ueber ihr baut sich die Welt Gottes, der Engel und der Geister auf. Beide Teile zusammen machen erst den κόσμος aus (IKor 49). Noch mehr: was auf Erden geschieht, hat seine Parallele oder wenigstens seine Vorgeschichte im Himmel. Wie im Buche Hiob das Geschick des Dulders vorher im Himmel festgestellt wird, wie im Danielbuche 10¹³. 11¹ dem Kampf der Völker auf Erden der Kampf Michaels gegen die »Fürsten« von Persien und von Griechenland parallel geht, und in der Schlacht II Mak 5^{2ff}. die Engel in den Wolken mitkämpfen, so ist alle irdische Geschichte nur Wirkung und Folge oder auch parallele Nachbildung himmlischer Vorgänge. Ganz besonders natürlich die Heilsgeschichte im engeren Sinne, die Geschichte Israels. In dieser Anschauung drückt sich plastisch-sinnlich der Glaube an die absolute Determination alles menschlichen Erlebens und Erleidens aus. Die Sache des Volkes hat im Himmel ihre Sachwalter und ihre Gegner, Heil und Unheil hängen davon ab, ob Gott oder der Teufel, Michael oder Samael, Christus oder Belial den Sieg erringen. Und nun kommt es vor, dass im Himmel ein Ereignis nicht nur beschlossen, sondern bereits insceniert ist, während auf Erden die Entwicklung noch nicht so weit vorgeschritten ist. In der Geisterwelt bedarf es nur eines entscheidenden Schlages, um den Willen Gottes zur Herrschaft zu bringen, während er auf Erden viele Hindernisse zu überwinden hat, und daher nur langsam sich durchsetzen kann. Höchst lehrreich ist auch hierfür wieder die classische Stelle Apk 12^{7ff}. Der Satan in Gestalt des Drachen ist von Michael und seinen Engeln besiegt und aus dem Himmel gestürzt. Das ist das entscheidende Ereignis, und wird von den Engeln mit Lobgesängen begrüßt (v. 10). Durch den Sturz Satans ist für Gott die βασιλεία im vollen Sinne erobert. Er und sein Gesalbter haben jetzt die Macht, die ihnen zusteht, ergriffen. Auf Erden aber ist die βασιλεία τοῦ Θεοῦ noch keineswegs verwirklicht. Im Gegenteil, es wird Wehe gerufen über Erde und Meer, weil der Teufel zu ihnen hinabgestiegen ist mit einem gewaltigen Zorn. »Der alte böse Feind, mit Ernst ers jetzt meint«. Er fasst noch einmal alle seine Kräfte zusammen, weil er weiss, dass er nur noch eine kurze Frist hat (12¹²). In demselben Augenblick, wo der Ankläger des Volkes Israel durch Michael, den Schutzpatron Israels, gestürzt und das

Heil des Volkes also ein für alle Mal gesichert ist, beginnen auf Erden seine furchtbarsten Leiden. Ja man kann geradezu sagen: die Zuspitzung der Krisis auf Erden ist ein Zeichen davon, dass in der Geisterwelt der Kampf bereits entschieden ist. Der Seher wenigstens schaut dem Toben des Satans mit Gemütsruhe zu, denn er weiss *ὅτι ὀλίγον καιρὸν ἔχει* — »das macht, er ist gericht, ein Wörtlein kann ihn fällen!«

Ein anderes Beispiel für das Nebeneinander von Hoffnung und Erfüllung: Für Paulus ist im Tode Christi die Sünde im Fleisch verurteilt (Röm 8³), weil das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* vernichtet ist (6⁶). Und zwar nicht blos die *σάρξ* Christi, sondern *ἡ σάρξ* überhaupt, diese grosse, zusammenhängende Masse, die für das Denken des Paulus kein Allgemeinbegriff, sondern eine lebendige, machtvolle Grösse ist — die *σάρξ* ist getötet, ihrer Macht beraubt. Darum sind die Christen tot (Kol 3³), ihre *σάρξ* existiert nicht mehr (Röm 7⁵: *ὅτι ἡμεῖς ἐν τῇ σαρκί*). Wir sind immer wieder in Versuchung, durch die Anwendung gewisser unbestimmter Clauseln »so zu sagen, gewissermassen, im Grunde, in der Idee, im Princip« diese höchst realistischen und ernst gemeinten Gedanken abzuschwächen. Für Paulus sind das keine bildlichen Umschreibungen, sondern Thatsachen. Freilich Thatsachen, die für ein stumpfes Auge nicht erkennbar sind, von denen aber der Gläubige so fest überzeugt ist, wie von seiner eigenen Existenz, Thatsachen, die in dem grossen Geisterkampf, als Gott *ἀπεξεδύσατο τὰς ἀρχάς καὶ τὰς ἐξουσίας καὶ ἐδουλώματισεν ἐν παθήσεια* (Kol 2¹⁵), ein für alle Mal festgestellt sind. Aber diese Wirklichkeiten, die es sind zwischen Himmel und Erde, die sollen nun ausgefochten werden auf der Erde. Darum, obwohl die Christen bereits tot sind, obwohl die grosse Weltmacht *σάρξ* bereits den Vernichtungsstoss empfangen hat, gilt es noch immer sie zu bekämpfen, als lebte sie noch, ihre Praktiken sind immer noch auf dem Plan und erfordern Wachsamkeit und Ausdauer. Sehr charakteristisch stossen die beiden Anschauungen auf einander Röm 8⁹: *ἡμεῖς δὲ οὐκ ἐστέ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ἡμῖν* und 8¹² *ἄρα οὖν, ἀδελφοί, ὀφειλέται ἐσμέν οὐ τῇ σαρκὶ τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν*. Auch hier liegt jener Parallelismus des Geschehens vor. Für den Gläubigen, dessen Blick auch die Zusammenhänge des

Geschehens in der Geisterwelt durchdringt, ist bereits vollendet, was in dieser Welt noch in der Entwicklung begriffen ist.

An diesen Beispielen, die sich leicht vermehren liessen, mag man erkennen, dass der Wechsel zwischen Gegenwarts- und Zukunftsaussagen in der Verkündigung Jesu nichts Singuläres ist. Er entspricht dem dramatischen Charakter der neuen Religion und dem allgemeinen Weltbilde, das sie aus dem Judentum herübergenommen hat. Schliesslich ist es das Wesen der Religion selbst, das sich hier geltend macht. Keine kraftvolle Religion kann auf die Dauer nur von der Hoffnung leben, wie andererseits ein Element der Hoffnung auch nie ihr fehlen wird.

7. Die lange Erörterung über Zukunft und Gegenwart des Reiches Gottes hat den Vorteil für uns gehabt, dass durch sie der Beantwortung einer Reihe von Fragen schon stark vorgearbeitet ist, an die wir nun herantreten. Es handelt sich darum, noch ein etwas anschaulicheres und genaueres Bild zu gewinnen, wie Jesus sich im Einzelnen das Kommen des Reiches Gottes gedacht hat. Und zwar fragen wir nach dem Termin der Reichserrichtung, nach der Art ihrer Verwirklichung, nach der Beschaffenheit des in ihm gegebenen Heils, nach den Bedingungen der Anteilnahme an ihm und schliesslich nach der Stellung, die Jesus sich selber in diesem Reiche zuweist.

Lässt sich etwas Näheres über den Zeitpunkt aussagen, an welchem Jesus das Kommen der Gottesherrschaft erwartet?

Die oben (S. 96) besprochenen Abschiedsworte, wonach das Reich Gottes erst nach seinem Tode kommen wird, können allein nicht entscheiden. Denn es fragt sich, ob Jesus immer so resigniert gedacht, ob er nicht zu anderen Zeiten das grosse Ereignis noch zu erleben gehofft hat. Wir haben keine directen Aussprüche darüber, es sei denn, dass man das ἤγγικεν in dem früher erörterten Sinn als Beweis einer auf die allernächste Zeit gespannten Erwartung ansehen wolle. Aber die ganze Stimmung der ersten Verkündigung Jesu, seine freudige begeisterte Art im Unterschiede von dem Pessimismus des Täufers, macht nicht den Eindruck, als sei er von vorn herein mit Resignation und der Erwartung seines Todes in die Arbeit eingetreten. Der hinreissende Zauber seiner Persönlichkeit, vor allem die Anziehungskraft, die er auf die Verzweifelten und Verlorenen geübt hat, wäre unbegreiflich, wenn von Anfang an düstere Todesentschlossen-



heit auf ihm gelastet hätte. Er muss, wenigstens in der ersten Zeit, an einen baldigen, glänzenden Sieg der Sache Gottes geglaubt haben. Wir können dies auch indirect erschliessen aus der Thatsache, dass er seine Jünger schon zu seinen Lebzeiten auf eine Mission durchs jüdische Land geschickt hat (Mk 67—13. Lk 91—6. 101—16. 17). Es ist keine Veranlassung, dies als Probe- oder Lehraussendung aufzufassen. Wohl aber trägt sie deutlich den Charakter einer Unterstützungsmission. Es galt die Predigt von dem kommenden Reiche zu vervielfältigen, den Samen des Wortes über weitere Flächen auszustreuen, als ein Säemann allein es vermochte. Wie aber ist dies Verfahren zu begreifen, wenn nicht unter der Voraussetzung, dass vor allem Eile not thut, dass keine Zeit zu verlieren ist? Und was die Thatsache der Aussendung selber lehrt, das spricht sich noch deutlicher in gewissen Vorschriften der Instructionsrede aus. Die Jünger werden angewiesen (Mt 1011. Lk 1010f.), falls man sie in einer Stadt nicht aufnehme, schnell und energisch alle weiteren Versuche der Annäherung aufzugeben und den Staub von ihren Füßen zu schütteln. Diese Praxis, die uns ungeduldig und kaum »seelsorgerlich« erscheinen will, ist wieder nur zu erklären von dem Standpunkte aus, dass man sich nicht aufhalten dürfe mit fruchtlosen oder problematischen Versuchen. Wo man auf Unempfänglichkeit stösst, da darf keine Kraft verschwendet werden, die man besser empfänglichen Seelen zuwendet. Für unser Empfinden etwas gar schnell soll man aus solcher Unempfänglichkeit schliessen, dass man es mit Nichterwählten zu thun hat. Das ist die Stimmung eines Moments, wo alles auf des Messers Schneide steht und zum Parlamentieren keine Zeit ist. Da muss es schliesslich genügen, wenn allen, auch den Unempfänglichen, das Kommen des Reichs wenigstens angesagt ist, damit sie sich nicht entschuldigen können (Lk 1011).

8. Aber bei dieser nahen Erwartung ist es nicht geblieben. Unter dem Druck trüber Erfahrungen ist im Bewusstsein Jesu eine Hinausschiebung des Termins eingetreten. Das sehnlichst Erwartete geschah einstweilen nicht, und für den, der tiefer blickte, konnte das Reich noch nicht kommen. Zwar war seit den Tagen des Täufers eine messianisch-revolutionäre Bewegung entzündet, aber sie gerade musste Jesus verurteilen (Mt 1112). Denn das Reich Gottes gegen den Willen Gottes

herbeizwingen wollen, die Sichel ansetzen, ehe die Ernte reif ist — das musste ihm bei all seiner Sehnsucht nach der Erfüllung aufs Tiefste widerstreben. Entsprang es doch einer ungeduligen, ungeduldigen und daher unfrohen Gemütsstimmung, die seinem demütigen Vertrauen auf Gott so entgegengesetzt wie möglich war.

Auch Jesus hat, wie wir gesehen haben, in kühnem Glauben den Anbruch des jungen Gottesfrühlings an gewissen Merkmalen schon erkannt. Daraus mochte er aufs neue die Gewissheit schöpfen, dass es Gott wirklich Ernst sei mit seiner Verheissung, dass wirklich das Reich Gottes im Anzuge begriffen sei. Er hatte solche Glaubensstärkung dringend nötig. Denn wenn er sich umsah auf seinem Arbeitsfelde, so gab es da neben jenen glückverheissenden Anfängen des Niederdrückenden und Entmutigenden genug. Da es feststand, dass die Zeiten der Erquickung nicht kommen können, ehe nicht das Volk gründliche Busse gethan hat (Act 3^{19ff.}), so schienen allerdings diese Zeiten noch recht fern zu liegen. Denn von den Früchten einer wirklichen *μετάνοια* war noch wenig zu spüren. Zu hochgespannt und rein waren die Anforderungen der neuen Gerechtigkeit, die Jesus predigen musste, als dass ihr Durchdringen in Bälde zu erwarten gewesen wäre. Er selbst hat uns im Säemannsgleichnis die enttäuschenden Erfahrungen geschildert, die ein Verkündiger des Wortes Gottes unter den Menschen machen muss. Aus eigener schmerzlicher Erfahrung wird das gesprochen sein. Er hat es erlebt, wie die Menschen der Einladung zur messianischen Freudenzeit den Rücken kehren, der eine um Geld und Gut, der andre um Weib und Kind (Mt 22^{1ff.}). Er hat den unüberwindlichen Widerstand der Mammonsherrschaft, die völlige Unrettbarkeit der Reichen, den unbekehrbaren Hochmut der Gerechten, die sittliche Verkehrtheit der Gesetzesfanatiker, den Leichtsinn und Stumpfsinn der Masse, den ganzen ungeheuren passiven Widerstand, der zäh und unbeweglich seinem Wirken sich entgegenstemmte, aufs Bitterste empfunden. Kein Wunder, dass ein tiefer Pessimismus die ursprüngliche Freudigkeit zu erdrücken begann. »Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt« — das ist das schmerzliche Ergebnis seiner unermüdelichen Arbeit. Gelegentlich übermannt ihn die trostlose Stimmung völlig; dann will ihm sein Volk erscheinen, wie ein Feld

voller Totengebeine (Mt 8²²), wie eine grosse massa perditionis: »Wenn ihr nicht Busse thut, werdet ihr Alle zu Grunde gehen« (Lk 13^{3.5}). Bei solchem Stand der Dinge — wie soll da das Reich Gottes kommen können? Nicht das Heil, sondern das Gericht sollte man ihnen predigen, etwa mit den Worten des Henoch (98^{sf.}): »Wehe euch, ihr Thoren, denn ihr werdet umkommen durch eure Thorheit, und auf die Weisen hört ihr nicht; so wird euch denn nichts Gutes zuteil werden. Und nun wisset, dass ihr bereitet seid auf den Tag des Verderbens, und hoffet nicht, dass ihr leben werdet, ihr Sünder, sondern ihr werdet hingehen und sterben, weil ihr kein Lösegeld kennet: denn ihr seid bereitet für den Tag des grossen Gerichtes und für den Tag der Drangsal und grosser Schmach für euren Geist.«

Immer erschreckender stellt sich heraus, dass die Söhne des Reiches, denen die βασιλεία von Rechts wegen zukommt, gar nicht geeignet sind für dieses ihr Erbe. Immer deutlicher wird es, dass sie von der messianischen Freudenzeit ausgeschlossen werden müssen (Mt 8¹²). Dieser Gedanke der radicalen Verwerfung des Volkes Israel ist jedoch, wie es scheint, bei Jesus nicht durchgedrungen. Wenn er auch das Herzuströmen der Heiden für die Zukunft in Aussicht genommen hat — er selbst hat fortgefahren, trotz einzelner Ausnahmen, seine Lebensarbeit seinem Volke zu widmen. Aber freilich ein furchtbares Gericht muss er ihm ankündigen. Der Täufer hatte doch nur ein Sichtungsgesicht geschaut, Jesus, nachdem er zuerst sein freudiges Evangelium hat erschallen lassen, endigt damit, den Untergang Jerusalems (Mt 23^{38. 24²}) und der Theokratie (26⁶¹) zu drohen. Aber, wie schon dem Wort über den Tempel (26⁶¹) eine erfreuliche Wendung nicht fehlt, so hat Jesus auch, wie es scheint, sein Volk nicht völlig aufgegeben. Nach Mk 10⁴⁵ dürfen wir vermuten, dass er in seinem Tode das spezifische Rettungsmittel für sein Volk erkannt hat. Wie ist es zu diesem Gedanken gekommen?

9. Ein Hauptgrund für die Unbussfertigkeit seiner Zeitgenossen ist die Thatsache, dass sie zu fest in der Hand ihrer pharisäischen Führer sind, dieser »blinden Blindenleiter«. Sie selbst wollen nicht ins Reich Gottes und dem Volk schliessen sie die Thüre zu (Mt 23¹³). In ihnen verkörpert sich das

heuchlerische und verkehrte Wesen, mit dem Israel seine ganze Geschichte hindurch Gott Widerstand geleistet hat. Sie schmücken die Gräber der Propheten, scheinbar um sie zu ehren, und sich von der Schuld der Väter loszusagen, in Wahrheit aber sind sie deren echte Söhne (23^{2ff.}). Ob sie wollen oder nicht — sie können garnicht anders, sie müssen das Mass ihrer Väter vollmachen (23³²). Jerusalem die Prophetenmörderin wird ihrem Charakter treu bleiben auch ihm gegenüber (23³⁷. Lk 13^{34f.}). Haben sie an dem Täufer gethan, was sie wollten, wie werden sie ihn verschonen (Mk 9^{12f.})! Haben sie doch sich nicht gescheut, den Gottesgeist, der in ihnen wirkt, zu lästern (Mk 3^{2f.}). Was bleibt ihnen da noch übrig, als der Mord des letzten Gesandten, des Sohnes Gottes (Mk 12^{1—12})?

Er sieht diesem Ausgange mit festem Blicke entgegen. Sobald als er die menschliche Notwendigkeit seines Todes erkannt hat, wird er ihm auch zu einer göttlichen Notwendigkeit. Nach seiner religiösen Lebensanschauung muss auch dies dem grossen Zwecke Gottes dienen, für den er lebt. Sein Tod kann nicht ein Scheitern seines Werkes bedeuten, sondern nur ein Mittel zur Herbeiführung des Reiches Gottes. Und da die Sünde, die ihn ums Leben bringt, zugleich das Haupthindernis ist, dass das Reich Gottes komme, so erfasst er in kühner Paradoxie den Gedanken, oder der Gedanke fasst ihn, dass er gerade mit seinem Tode dem Volke den eigentlichen Liebesdienst leisten müsse. Er muss sein Leben hingeben für das der Vernichtung verfallene Volk. Das Lösegeld, das die Vielen nicht aufzubringen im Stande sind (Hen 98¹⁰. Ps 49^{sf.}), das zahlt er mit seiner Person ¹⁾. Indem Jesus so den unausweichlichen Tod in die Kette der göttlichen Heilsratschlüsse eingliedert, wird natürlich die Reichserrichtung um ein Beträchtliches hinausgeschoben. Es muss erst abgewartet werden, ob dies letzte Liebesopfer den gewünschten Erfolg haben, ob jetzt wenigstens das Volk von seiner Unbussfertigkeit zurückkommen werde. Dann wird der Zeitpunkt gekommen sein, wo er zur Errichtung des Reiches Gottes wird erscheinen können, dann werden sie vielleicht ihm entgegenrufen: gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn! ²⁾

1) Excurs IV über Mk 10⁴⁵ und die Abendmahlsworte.

2) Jesus hat die alttestamentliche Unterscheidung von vergebaren

10. Wann wird das sein? Wir haben gesehen, dass Jesus jede genauere Bestimmung von Zeit und Stunde abgelehnt hat (Lk 17²¹. Mk 13³². Act 17). Dennoch steht ihm Eins fest. Wie ungewiss auch der nähere Termin der Wiederkunft sein möge, sie ist ihm nur denkbar zu Lebzeiten der Generation, unter welcher er gewirkt hat (Mk 9¹. 13³⁰). Das ist kein Widerspruch. Denn diese Bestimmung ist ja sehr weit-schichtig. In den grossen Zeitraum der nächsten zehn, zwanzig, dreissig Jahre wird das Ende fallen, eine genauere Angabe lässt sich nicht machen. Diese Festsetzung eines terminus post quem non beruht nicht auf apokalyptischer Rechnung und Combination, sondern auf unmittelbarer religiöser Gewissheit. Sie bedeutet, dass Jesus sein Werk an diesen Menschen, an denen er es angefangen hat, zu Ende bringen wird; ihnen muss er

und unvergeblichen Sünden aufrecht erhalten. Das mag uns fremdartig erscheinen, ist aber doch schliesslich nur natürlich. Wer sich einmal in die eigentümliche Herbitheit und Gewalt der Gedanken Jesu hineingedacht hat, wird sich nicht darüber wundern, dass er überhaupt einen gewissen Grad der Sünde für unvergeblich erklärt, sondern eher darüber, dass er die Grenzen der vergeblichen Sünden so weit gezogen hat. Unvergeblich sowohl in dieser wie in jener Welt ist die Lästerung des heiligen Geistes, d. h. die bewusste Ablehnung, dass im Wirken Jesu der Geist Gottes sich bethätigt (Mt 12³²). Die welche ihn des Teufelsbündnisses oder der Besessenheit bezichtigen, können ja die übermenschliche Macht seines Thuns nicht ablehnen, darum verdächtigen sie es und beleidigen dadurch Gott selber. Das sind aber doch nur die Führer des Volkes. Die grosse Masse hat solche Frechheit nicht gewagt. Die Person Jesu freilich haben auch sie gelästert: er ist ein Fresser und Weinsäufer, der Zöllner und Sünder Geselle, aber diese Worte, wie ihr ganzes ungläubiges Verhalten richten sich nur gegen seine Person, nicht gegen Gott selber. Darum liegt hier noch nicht der Fall bewusster frevelhafter Auflehnung gegen Gott vor, sondern nur thörichte Verblendung, die der messianische Richter als Unwissenheits-, als Vergehungs-Sünde werten und verzeihen wird — wenn das Volk wenigstens auf die Auferstehung Jesu hin Busse thun will. Vergeben werden kann sie, da Jesus das dem Volk nötige Sühnopfer gebracht und es damit von der sonst drohenden Todesstrafe losgekauft hat. Thut es dann aber keine Busse, so ist das Opfer verfallen, und das Volk der Vernichtung preisgegeben. So versuche ich, mir das schwierige Wort verständlich zu machen, kann mich aber den Bedenken Wellhausens u. a., die später (bei der Menschensohnfrage) zur Sprache kommen, nicht ganz entziehen.

sein Wort einlösen, im Guten wie im Bösen; es muss zwischen ihm und ihnen Klarheit geschaffen werden. Es ist einer der rührendsten menschlichen Züge an Jesus, dass er bei dem Gedanken an seine Wiederkunft nicht ferne Zeiten und Generationen sich vergegenwärtigt hat, sondern die Menschen, um die er mit seiner Liebe geworben, und für die er gekämpft und gelitten hat. Nur ein ganz verknöchertes Dogmatismus kann sich an dem »Irrtum« Jesu stossen. Wer etwas Sinn für das Leben hat, wird in dieser Hoffnung Jesu einen neuen Beweis finden, wie unendlich er an den Menschen gehangen hat, die ihm von seinem Vater als Gegenstand seines Wirkens zugewiesen waren.

Um dem Volke eine verlängerte Bussfrist zu gewähren, wird also die Reicherrichtung hinausgeschoben, um ihm ein letztes Rettungsmittel zu bieten, tritt der Tod Jesu zwischen Verkündigung und Verwirklichung.

11. Wir fragen weiter: wie denkt sich Jesus im Einzelnen das Kommen des Reiches Gottes? Nach dem, was wir früher entwickelt haben, entspricht es nicht der ursprünglichen Vorstellung, wenn man das Reich Gottes als eine Pflanzung oder Schöpfung Jesu ansieht, die aus einem irdischen Keime emporwächst oder sich ausbreitet. Wenn Gott seine ewige Herrschaft errichtet, so geht der Gang der Dinge von oben nach unten. Die Weltreiche freilich, wie sie dem Daniel erschienen, wachsen von unten nach oben herauf, wie ein Baum, dessen Gipfel an den Himmel reicht, oder wie ein kolossales Bildwerk, oder wie jene dem Wasser entsteigenden Tiere, deren Frevelmut ihnen eingiebt, sich zum Himmel und gegen den Himmel zu erheben. Die wahre, göttliche Malkuth aber kommt anders. »Ohne Hände«, also durch ein Wunder kommt jener kleine Stein, der den Koloss zertrümmert, auf den Wolken des Himmels schwebt die ewige βασιλεία herab. So denkt auch Jesus und das ganze Urchristentum das Kommen des Reiches Gottes. Das ergibt sich schon aus den in Verbindung mit dem Begriffe gebrauchten Verben. Neben ἐγγίζειν, ἔρχεσθαι, φθάνειν erinnere ich an das von Lk 19¹¹ gebrauchte ἀναφαίνεσθαι, wozu Dalman I, 88 Ass. Mos. 10¹ parebit (φανήσεται) Bar. Apok. 39⁷ revelabitur (syr. ܐܘܢܝܢܐ) citiert. Hier wäre wohl eher an ἀποκαλύπτεσθαι zu denken (vgl. die targumischen Stellen oben S. 16 und

Dalman I, 83). Dass dies Wort im NT nicht von der βασιλεία, sondern nur vom Messias (Lk 17³⁰. II Th 1⁷. IKor 1⁷. IPt 1⁷. 13), von dem Tage des Herrn, der σωτηρία, δόξα, ὄργη (Röm 1¹⁸. 2⁵. 8¹⁸. 19. IKor 3¹³. IPt 4¹³. 5¹) vorkommt, wird Zufall sein; der Denkweise Jesu und des Urchristentums würde es vortrefflich entsprechen. Denn die βασιλεία, welche von Anfang an den Gerechten bereitet ist (Mt 25³⁴ vgl. Mk 10⁴⁰), steht auf einer Linie mit den Schätzen himmlischen Lohnes (Mt 6²⁰) und mit dem neuen Jerusalem (Apk 21². 10); sie ist bereits im Himmel vorhanden, ἐτοιμία ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ (IPt 1⁵)¹).

Das Kommen des Reiches Gottes fällt nach der vorher entwickelten Anschauung zusammen mit der Wiederkunft und Offenbarung des Messias. Vgl. Mk 9¹. Lk 9²⁷: ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ (ἐλληνιστίαν ἐν δυνάμει) und Mt 16²⁸ ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ. Es ist natürlich, dass in dem Masse, als der Tod des Messias zwischen Verheissung und Erfüllung tritt, die Messiasaussagen die vom Reiche Gottes überwiegen. Für uns ist damit die Möglichkeit gegeben, auch jene zu benutzen, wenn wir nach der Art und Weise des Kommens der βασιλεία fragen.

Nicht unerhebliche Ausbeute gewähren die Parusiereden Lk 17^{22—37} und Mk 13. Im Gegensatz zu der verborgenen und unvermerkten Art, wie die Gottesherrschaft schon in der Gegenwart Fuss zu fassen beginnt (Lk 17^{30f.}), wird die definitive Reichserrichtung sich nicht irgendwo im Winkel vollziehen, oder sich allmählich und heimlich einschleichen, sondern, wie der Blitz über den ganzen Himmel wegleuchtet, so acut und so allgemein sichtbar wird die Krisis hereinbrechen. Das ist der grösste Gegensatz zu den »Entwicklungstheorien«, der sich denken lässt. Es handelt sich um ein unerhörtes wunderbares Eingreifen Gottes, dem aus der ganzen Menschheitsgeschichte

1) Dalman muss dies im Grunde, trotz seiner widerwilligen Bemerkungen gegen Schürer, zugeben I, 104—108. Für ἐτοιμάζειν schlägt er vor aram. ܦܪܦܩܘܘܢ oder ܦܪܦܩܘܢ vgl. IV Esr 8⁵²: bereitet ist der zukünftige Aeon (ܦܪܦܩܘܢ) und Ass. Mos. 1, 14 excogitavit et invenit me qui ab initio orbis terrarum praeparatus sum. Das syrische ܦܪܦܩܘܢ heisst nicht nur paratus ad, sondern auch futurus.

nichts an die Seite zu stellen ist als die Sintfluth (Lk 17²⁶). Wie sie die Zeitgenossen des Noah überraschte, wie sie die ganze Welt umgestaltete, indem sie die Menschen vernichtete, so wird auch die Ankunft des Reiches Gottes umfassend und verheerend wirken. Eine andere Analogie ist der Untergang Sodoms und Gomorrhas, da Gott Feuer und Schwefel vom Himmel regnen liess (17²⁹). Auch aus andern Bildern, die Jesus gebraucht, sieht man, wie einschneidend er dies Ereignis gedacht hat. Wie die Ernte dem Wachstum der Saat ein plötzliches Ende bereitet, wie der Orkan mit zerstörender Wut über das neu gebaute Haus dahin braust, so wird es sein, wenn das Reich Gottes kommt. Die ganze Natur wird in Mitleidenschaft gezogen, Sonne und Mond werden sich verfinstern und die Sterne vom Himmel fallen (Mk 13^{24f.}). In diesen Worten ist nicht mehr und nicht weniger geschildert als das, was Apk 6¹²⁻¹⁷ nur mit etwas kräftigeren Farben steht, der Zusammenbruch der alten Welt, welche auch den Tempel unter ihren Trümmern begraben wird (Mk 13^{1ff.}).

Mit diesen Anschauungen, die wir natürlich nicht »geistig« umdeuten werden, treten wir in eine Anschauungsreihe ein, die in all ihrer Fremdartigkeit für die Verkündigung Jesu von grösster Bedeutung ist.

12. Es ist einer der fruchtbarsten Gedanken, die Dalman (I, 110) ausgesprochen hat, dass der Begriff des Reiches Gottes am meisten Sachverwandtschaft habe mit dem, was die Juden den *αἰὼν μέλλον* nennen. Er wie sie sehen in der messianischen Epoche nicht eine organische Weiterentwicklung des Früheren, etwa die Vollendung und edelste Blüthe der Menschheitsgeschichte, sondern eine völlig neue Epoche, die von der vorhergehenden total wesensverschieden ist. (S. oben S. 24ff. das über IV Esr und Apok. Baruch Bemerkte). Es findet ein »Bruch in der Geschichte« statt, der durch die Analogie der Sintfluth scharf beleuchtet wird. Wie Paulus die Christen als eine *καινή κτίσις* bezeichnet (Gal 6¹⁵. II Kor 5¹⁷), so dass die Bekehrung jenem Moment zu vergleichen ist, da Gott sprach: es werde Licht (II Kor 4⁶), so ist auch die Periode des Reiches Gottes eine neue Weltepoche, das »Reich Gottes« eine neue Welt. Nur selten findet sich der Gegensatz *ὁ αἰὼν οὗτος* und *ὁ αἰὼν μέλλον* in den Evangelien, aber doch so, dass keine Veran-

lassung vorliegt, ihn Jesu abzusprechen. Unzweifelhaft echt ist jedenfalls Lk 16^s mit dem Gegensatz *οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου* und *οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός*, während Lk 20^{34f.} die Formulierung von der Hand des Lk stammen kann (bem. den Ausdruck *οἱ καταξιοθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως*). Mk 10³⁰ = Lk 18³⁰ und Mt 12³² dürften kaum anzufechten sein, während der Ausdruck *ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος (τούτου)* dem Sprachschatze des Mt (13^{39f. 49. 24^{s. 28²⁰}}) anzugehören scheint. Es kommt auf den Ausdruck wenig an, da die Sache vorhanden ist. Auch ob das Wort *ἡ παλιγγενεσία* echt ist (Mt 19²⁸), das in der Lk-Parallele 22³⁰ fehlt, kann dahingestellt bleiben ¹⁾. Die Anschauung, dass in der messianischen Zeit Gott die Welt erneuern werde, ist im Judentum weit verbreitet (vgl. Dalman I, 145 f. und oben S. 24 ff.). Das gesamte Urchristentum ist der Ueberzeugung, dass Alles neu werden müsse (z. B. Apk 21. 5). Hauptsächlich ist es die Ueberzeugung von der überschwänglichen Herrlichkeit der Heilsgüter der messianischen Epoche, um deretwillen man sich nicht denken kann, dass die gegenwärtige Welt als Rahmen dafür geeignet sei: sie wird nicht im Stande sein zu tragen das, was den Gerechten verheissen ist, da sie voll ist von Trübsal und Leiden und das Böse in sie hineingesäet ist. Ehe daher nicht diese alte Welt vergangen ist, kann der Acker, in den das Gute hineingesäet ist, nicht erscheinen (IV Esr 4^{2ff.}). Auch Jesus setzt voraus, dass auf den Zusammenbruch der alten Welt eine neue Welt folgen werde, in welcher er den Wein des herrlich erneuerten Weinstocks trinken wird (Mk 14²⁵). Er hat darüber nicht viel geredet, weil diese Dinge zu dem selbstverständlichen Apparat der Vorstellung vom Reiche Gottes gehören. Aber darum fehlten jene Züge seiner Hoffnung nicht ²⁾.

1) Dalman hält ihn für Eigentum des Mt, da ein aram. oder hebr. Äquivalent fehle. Im Aram. würde etwa der Ausdruck »die neue Welt« entsprechend sein, vgl. Apok. Bar. 44^{12. 57²}. *Παλιγγενεσία* (= *καινή κτίσις*?) ist eine griechische Bildung. Josephus redet Ant. XI, 66 von Wiedergeburt des Vaterlandes. Nach Serv. Aen. 3, 68 hat Pythagoras die »Seelenwandlung« nicht *μετεμψέχωσις*, sondern *παλιγγενεσία* genannt (Rohde, Psyche II 135). Tit 3^s braucht es von der individuellen Wiedergeburt in der Taufe.

2) Harnack bemerkt in seiner Dogmen-Geschichte I² 139: »Die

13. Ganz deutlich lehrt Jesus, dass im Reiche Gottes eine Verwandlung und Erneuerung der Menschennatur stattfinden werde. Der Satz des Paulus I Kor 15:30: Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben — ist keine Specialität der Paulinischen Theologie, sondern allgemeine jüdisch-palästinensische Anschauung vgl. z. B. Apok Bar 51:3 es wird verwandelt werden die Gestalt der Gerechten in *lucem decoris eorum, ut possit et potiri et accipere mundum qui non moritur*. Jesus spricht es ja geradezu aus, dass die Menschen, die am Reiche Gottes teilnehmen, sein werden wie die Engel (Mt 5:2, Mk 12:25); und das heisst: sie werden *πνευματικοί* sein ¹⁾. Wer Gott schauen soll (Mt 5:8), wer an den Schätzen teil haben soll, die dem Rost und den Motten unzugänglich sind (Mt 6:19f.), wer mit an der göttlichen Freudentafel (Mt 8:11) soll sitzen können — der darf und kann nicht sein altes Wesen, Fleisch und Blut, behalten ²⁾. Ein solcher »geistiger«, engelhafter Zustand aber setzt bei denen, die die Parusie des Reiches erleben, eine Verwandlung voraus, wie sie Paulus beschreibt (I Kor 15:52).

Auffassungen vom christlichen Heile . . . gruppieren sich um zwei Gedanken: Einerseits nämlich ist das Heil, entsprechend der ältesten Verkündigung, das in nächster Zeit mit dem sichtbar wiederkehrenden Christus auf Erden erscheinende, herrliche Reich, welches dem gegenwärtigen Weltlauf ein Ende machen und eine neue Ordnung aller Dinge zur Freude und Seligkeit der Heiligen für eine bestimmte Reihe von Jahrhunderten (vor dem Endgericht) heraufführen werde. »Der sog. Chiliasmus — die Bezeichnung ist eine unzutreffende und irreführende — findet sich überall, wo das Evangelium noch nicht hellenisiert ist. In ihm lag nicht zum mindesten die Kraft des Christentums im 1. Jhh. und das Mittel, wodurch dasselbe in die jüdische Propaganda im Reiche eintrat und sie überbot«. Es scheint also doch, dass der »Chiliasmus« — in jenem oben entwickelten Sinne, wo auf die 1000 Jahre nichts ankommt — dem ältesten Evangelium angehörte.

1) Hen 15:3—7: Warum habt ihr den hohen, heiligen und ewigen Himmel verlassen, bei den Weibern geschlafen . . . und wie die Erdenkinder gethan . . . obwohl ihr heilig und ewig lebende Geister waret (Dillmann: während ihr doch geistig, heilig, im Genusse des ewigen Lebens wart Ihr aber seid zuvor ewig lebende Geister gewesen . . . darum habe ich für euch keine Weiber geschaffen).

2) Denn *κοινωνία θεῶν πρὸς θνητὸν ἀπερίεχτος ἐστι* Jos. B. J. VII § 344, aber *ἀφθαρσία ἕγγυς εἶναι θεοῦ ποιεῖ* Sap 6:19.

Uns ist kein sicheres Wort erhalten, in dem Jesus sich hierüber ausgesprochen hätte ¹⁾, aber es ist dies wieder die selbstverständliche Voraussetzung jener Anschauung.

Bei denen, welche die Parusie nicht erleben, sondern als Auferstandene an dem Reich Gottes teilnehmen, ist es selbstverständlich, dass sie wie die Engel im Himmel sind (Mk 12³⁵). Sie haben die *σάρξ* im Tode abgelegt und erscheinen als *πνεύματα* wieder. Es ist sehr bemerkenswert, dass Jesus nicht von Auferstehung des Fleisches redet. Allerdings ist auch nicht zu ersehen, dass er sie verworfen hätte. Das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus lässt die Personen auch im Jenseits mit allen Merkmalen irdischer Körperlichkeit auftreten. Vermutlich liegt die feinere Fragestellung, die dem Paulus I Kor 15 seinen hellenistischen Lesern gegenüber zu schaffen macht, ausserhalb seines Gesichtskreises.

Die Auferstehung der Toten setzt Jesus im Allgemeinen mit den Pharisäern als zweifellos voraus, und nur die Saddu-

1) Noch immer halte ich nicht für unmöglich, dass das Wort Joh 33, 6, etwa in einer älteren, weniger johanneischen Form: *ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* (Justin I, 617. Ps. Clem. Hom. XI, 26. Clem. Alex. coh. ad Graec. IX, 82) sich ursprünglich nicht auf die geistige »Wiedergeburt« in der Taufe, sondern eben auf die Verwandlung bei der Parusie bezog. Die *ἀναγέννησις* I Pt 13, 23, die *καινὴ κτίσις* des Paulus ist ja doch auch schliesslich nur eine individuelle Vorwegnahme jener Verwandlung, die in dem Christen sich allmählich anbahnt (Röm 8 11. 29f. II Kor 3 18. 4 16. Gal 4 19. Kol 3 4). Dass Jesus eine sittliche Wiedergeburt von seinen Anhängern gefordert hätte, kann man nur sagen, wenn man den Ausdruck völlig seiner ursprünglichen Kraft entkleidet und ihn als leere Metapher braucht. Gewiss fordert Jesus eine radicale Erneuerung des sittlichen Lebens, aber es ist eben sehr charakteristisch, dass er hierbei nicht die Hilfe des heiligen Geistes oder ein Wunder Gottes erwähnt, sondern Alles von der Selbstthätigkeit des Menschen erwartet. Darin besteht eben seine Grösse und sein Unterschied von Paulus, dass ihm das Gute, die Gerechtigkeit so sehr Natur ist, dass er garnicht zweifelt, man könne Gottes Willen thun, wenn man nur ernstlich wolle. — Will man aber jenes Logion nicht als eine Schöpfung des 4. Evangelisten ansehen, so bleibt kaum etwas anderes übrig, als unsre eschatologische Auffassung. Von einer sittlichen Umwandlung redet IV Esra 6 26: Dann wird das Herz der Erdenbewohner verändert und zu neuem Geiste verwandelt.

cäische Querfrage Mk 12_{15ff.} veranlasst ihn 12_{26f.} zu einer ausdrücklichen Begründung dieser These. An dem messianischen Gerichte wird nicht nur die dann gerade lebende Generation teilnehmen, sondern auch die Einwohner von Sodom und Gomorrha, die Leute von Ninive aus Jonas Zeit und die Königin von Saba Mt 12_{41f.} Lk 11_{31f.} Dazu müssen sie auferstanden sein ¹⁾. Unter ihnen befinden sich Gottlose und Gerechte, Jesus lehrt also nicht, wie es ursprünglich die Pharisäische Meinung war, nur eine Auferstehung der Gerechten, sondern eine Auferstehung Aller. Es fehlt jede Spur von einer doppelten Auferstehung, wie sie die chiliastische Apokalypse Cap. 20 lehrt. In der Verkündigung Jesu ist Alles auf den einen entscheidenden Zeitpunkt gerichtet, wo das Reich kommt, der Messias in Herrlichkeit erscheint und sein Gericht hält.

14. Ob dies Gericht auf den Untergang der alten Welt folgt oder ihr vorhergeht, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Nach Jes 24₂₁ sollte man erwarten, dass die Erschütterung der Sterne eben ein Akt des Gerichts sein werde, nach Mk 13_{26f.} gehen diese Revolutionen dem Kommen des Richters voran. Unzweifelhaft aber ist, dass durch das Gericht die Reichserrichtung auf Erden eingeleitet wird. Jesus befindet sich in diesem Punkte mit dem Täufer in völliger Uebereinstimmung. Der Schein des Gegenteils wird immer wieder durch die secundären Matthäus-Aussagen erweckt, wo das Gericht erst bei der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* stattfindet, als Abschluss der gegenwärtigen Reichsperiode und als Anfang des Reiches der Vollendung (13_{47—50}). Diese Stellen können aber nichts beweisen, sie sind vom Standpunkt des späteren Glaubens aus geschrieben, dass die gegenwärtige *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ* in der Form der Kirche eine längere Existenz vor sich habe und dann erst, zu einer sehr viel späteren Zeit, von dem himmlischen Reiche der Vollendung abgelöst werde. Dies ist spiritualisierter, verkirchlichter, kurz

1) Das *ἀναστήσονται, ἐγερθήσεται* Mt 12_{41f.} bezieht sich allerdings nicht auf die Totenaufstehung, sondern darauf, dass sie im Gericht sich neben der gegenwärtigen Generation erheben und gerechtfertigt dastehen werden. Vgl. Ps 15: *διὰ τοῦτο οὐκ ἀναστήσονται οἱ ἀσεβεῖς ἐν κρίσει*. Wellhausen, Skizzen u. Vorarb. VI, 188 geht aufs Aramäische zurück: *ܘܢ ܟܘܢܢܐ ܩܘܡܢܐ*; sie werden im Rechtsstreit siegen. Ihre Auferstehung ist aber vorausgesetzt.

umgedeuteter Chiliasmus. Die Kirchengeschichte ist das Messiasreich. Die *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* steht auf einer Linie mit der Johanneischen *ἔσχατη ἡμέρα*, die auch ein sehr fernliegender Termin ist. Man lebt nicht mehr in der lebendigen Erwartung der *βασιλεία*, der *ζωή*, der *χρίσις*, da man dies alles schon, wenn auch in vergeistigter und verkirchlichter Form besitzt. Die hier vorliegende Umbildung der Vorstellung Jesu ist, wie gesagt, von der grössten geschichtlichen Bedeutung — sie erst hat eine Weltgeschichte des Christentums ermöglicht — aber sie ist doch Umdeutung des Ursprünglichen.

Unter den beglaubigten Aussagen Jesu belehrt Mk 9^{45ff.} aufs deutlichste über den Zusammenhang von Gericht und Reichserrichtung. Hier wird wie gewöhnlich vorausgesetzt, dass die Hörer das Kommen des Reiches erleben werden. Und nun wird ihnen die Alternative gestellt, entweder um ein Glied verstümmelt in das Reich Gottes (oder das ewige Leben) einzugehen oder im vollen Besitz ihrer Glieder in die Hölle geworfen zu werden. Man sieht also: der Weg zum Leben oder in das Reich führt über das Gericht, in dem das Schicksal des Einzelnen sich entscheidet.

Das Gericht über die Ungerechten besteht hauptsächlich in dem Ausschluss aus dem Reiche Gottes. Hierfür wird häufig das Bild gebraucht: sie werden hinausgestossen werden in die äusserste Finsternis, wo Heulen und Zähneknirschen sein wird. Dieser Zug (Mt 13^{42, 50, 22^{13, 25}30}) stammt aus der Schilderung Mt 8¹². Lk 13²⁸. Hier steht dem Bilde vom Heile des Gottesreiches, wo die Auserwählten mit den Patriarchen beim messianischen Freudenmahle im hellen Festsaal sitzen, das andere gegenüber: die Verworfenen hinausgestossen in die Finsternis der Nacht¹⁾. Natürlich ist hiermit keine objective Schilderung der Verdammungsstätte gegeben. Diese wird mehrfach als das ewige (Mt 18^{8, 25}41) oder unlöschliche Feuer (Mk 9^{43, 45, 46}) geschildert und mit den Farben aus Jes 66²⁴ ausgemalt (Mk 9⁴⁸) vgl. auch *κάμινος τοῦ πυρός* bei Mt 13^{42, 50}. Daneben kommt der Ausdruck *γέννα τοῦ πυρός* (Mt 5^{22, 18}9) oder auch nur *γέννα* (5^{29f, 10}28, 23^{15, 33}. Lk 12⁵. Mk 9^{43, 45, 47}) vor.

1) *βροντός* ist nicht das Klappern vor Kälte, sondern das Knirschen der Wut und Verzweiflung (falsch: 1. Aufl. S. 37).

Die Bestimmtheit, mit welcher dieser Ausdruck unerläutert auftritt, lässt erkennen, dass Jesus an eine Vorstellung seiner Zeitgenossen anknüpft. Es ist nicht eine unbestimmte, irgendwo gelegene »Hölle«, auch nicht die Scheol gemeint, sondern die ganz bestimmte Localität bei Jerusalem, jenes grausige Thal, in welchem einst die Israeliten dem Moloch ihre Kinder opferten; hier soll nach Jes 66²⁴. Hen 90²⁶ das messianische Gericht stattfinden. Es ist wiederum nur natürlich und psychologisch ganz verständlich, dass Jesus mit diesen Ideen nicht ins Vage und Abstracte abgeschweift ist, sondern dass er sich an die concreten Vorstellungen seines Volkes gehalten hat. Gerade wie er das Heil des Reiches Gottes sich nur im Rahmen des heiligen Landes denken kann (Mt 5⁵), so schwebt ihm auch das Gericht in den Farben vor, in denen es die Ueberlieferung gemalt hatte. Es gehört das zu dem übernommenen Vorstellungsapparat, den er nicht corrigiert hat. Man kann das einfach anerkennen, selbst wenn Jemand wünschen sollte, er hätte in diesen Dingen sich mehr von seiner Zeit emancipiert. Das Wesentliche ist, dass Heil und Gericht für ihn nicht fernliegende abstracte Vorstellungen, sondern Realitäten sind, deren Existenz ihm so gewiss ist, wie seine eigene.

15. Ueberhaupt haben seine eschatologischen Anschauungen die unsystematische Art populären Denkens. Neben dem Glauben an die Auferstehung der Toten beim messianischen Gericht steht die Vorstellung, dass der arme Lazarus unmittelbar nach dem Tode in Abrahams Schoss, der Reiche aber an den Ort der Qual kommt. Kein Zug deutet an, dass es sich nur um einen Zwischenzustand handle, in dem beim messianischen Gericht eine Wendung eintreten könnte; es ist die höchste Stufe der Seligkeit und der Qual, die von Beiden erreicht ist. Auch der Schächer am Kreuz soll »heute« mit Jesus im Paradiese sein (Lk 23⁴³). Dass dies die Stätte des messianischen Heiles sei, wo die Gerechten schon gegenwärtig unter der Herrschaft des *κρίσιος τῆς δόξης* die Seligkeit genießen, würde man annehmen haben, wenn die LA von BL it⁶ vg Or^{int} Hil richtig wäre: *Ἰησοῦ, μνήσθητί μου ὅταν ἐλθῆς εἰς τὴν βασιλείαν σου*. Dann wäre eben das Paradies das Reich des Messias ¹⁾.

1) In diesem Falle wäre zu vergl. Sap 9¹⁰, wo Jakob im Traume die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* schaut, d. h. den Himmel und seine Insassen.

Aber wahrscheinlich ist mit α AC unc abq Or Eus zu lesen: *ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου*. Hierfür spricht auch in seiner Weise Codex D: *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐλευσίως σου* und die ausserkanonische LA der Acta Pilati¹⁾: *κύριε, ὅτε βασιλεύσεις, μὴ μου ἐπιλάθου*. Auch innere Gründe legen *ἐν τῇ βασιλείᾳ σου* näher. Der Schächer, der in Jesus den Messias sieht, bittet, er solle seiner gedenken, wenn er, von Gott erhöht, in seiner Königsmajestät erscheinen werde. Jesus überbietet ihn, indem er ihm verheisst: Du sollst nicht solange warten, nein — heute noch sollst du mit mir im Paradiese sein. Es ist etwas Besonderes, was ihm damit zugesagt wird. Jesus will ihn mitnehmen an den Ort, wo »die Gerechten und Auserwählten ihre Wohnungen haben unter den Fittigen des Herrn der Geister« (Hen 39^{6. 7}), wohin Jesus seinen Jüngern vorausgeht, um ihnen die Stätte zu bereiten (Joh 14²), und wohin er sie dann bei seiner Wiederkunft heim holen will (14³).

Diese Anschauungen stehen, wie gesagt, unvermittelt neben der von der Auferstehung der Toten zum messianischen Gericht. Aber insofern ist der Widerspruch nicht so gross, als es sich bei Lazarus und dem Schächer doch nur um Einzelne, besonders Bevorzugte handelt. Auch Paulus weiss sehr wohl, dass es ein besonderer Vorzug wäre, wenn er unmittelbar von der Erde zu seinem Herrn eingehen dürfte (II Kor 5^{4—10}. Phil 1²³). Vielleicht lässt sich aber auch eine Vereinigung beider Gedankenreihen finden. Nach Hen 38¹ wird sich die Ankunft des messianischen Heiles so vollziehen, dass die »Gemeinde der Gerechten erscheinen wird und die Sünder für ihre Sünden gerichtet und von dem Angesicht der Erde vertrieben werden und dass der Gerechte erscheinen wird den Gerechten und Auserwählten, die auf Erden wohnen«. Hier ist die Gemeinde der Gerechten, die mit dem Messias zusammen den Gerechten und Auserwählten auf Erden erscheinen wird, zweifellos jene himmlische Versammlung der Gerechten, die unter den Fittigen Gottes bei den Engeln wohnen, die *ἐκκλησία πρωτοτόκων*, die *πνεύματα δικαίων τετελειωμένων* (Hbr 12²³). Beim Herabkommen des Messias werden sie ihn begleiten mit den Engeln (II Th 1^{7. 10}) und es würde sich so die obere und

1) Resch, Ausserkanon. Parall. Texte z. Lk. in: TU X, 3 S. 794.

die untere Gemeinde in der Luft begegnen (I Th 4^{16f.}). Damit liesse sich wohl vereinigen, dass doch das Gros der Menschen erst am Tage des Gerichts auferweckt werden soll.

Jesus hat keine Sorge getragen, genaue und unzweideutige Aufschlüsse über die Art der Verurteilung zu geben. Die Aussagen schwanken zwischen der Annahme einer plötzlichen definitiven Vernichtung (Mk 8³⁵) und einer dauernden Qual in dem Feuerbrande (Mt 25^{41, 46}. Mk 9⁴⁸. Lk 16^{23ff.}). Es überwiegen die letzteren. Mancher wird wünschen, Jesus hätte sich für die acutere und weniger grausame Anschauung deutlich ausgesprochen, aber auch hier müssen wir uns einfach der Thatsache beugen, dass er sich ohne viel Reflexion der Volksvorstellung angeschlossen hat.

16. Wenn wir jetzt nach dem Heil des Reiches Gottes fragen, so mögen wir wieder bedauern, dass so wenige Schilderungen der Seligkeit der Reichsgenossen vorkommen. Besässen wir einige anschauliche Worte nach dieser Richtung, so würden wir über viele Fragen ohne Weiteres viel sicherer urteilen können. Aber es ist charakteristisch, dass Jesus so selten eine Ausmalung des zukünftigen Heils gegeben hat. Oder wenn er es gethan hat, so sind gerade diese Worte eindruckslos geblieben und vergessen oder auch mit Bewusstsein von der Ueberlieferung fallen gelassen worden. Jedenfalls konnte Jesus nur dann in dieser Hinsicht so enthaltsam sein, wenn er bei seinen Hörern ein unmittelbares und leicht ansprechendes Verständnis voraussetzen konnte für das, was denn nun das Reich Gottes sei. Es musste genügen, nur das Wort auszusprechen, um eine ganze Fülle von Vorstellungen und Empfindungen wach zu rufen. Es war eben das Reich Gottes der compendiarische Ausdruck für das messianische Heil, und Alles, was man von diesem erhoffte, lag für die Hörer in dem Begriff eingeschlossen. Daraus ergibt sich wieder, dass Jesus das Wort nicht in einem seinen Zeitgenossen fremden Sinne verstanden haben kann. Gerade, wenn er von der Seligkeit des Reiches Gottes andere Vorstellungen hatte als sie, musste er ihre Erwartungen ausdrücklich corrigieren. Aber das geschieht eben nicht. Man müsste denn annehmen, dass etwaige »antichiliasische« Erklärungen Jesu von der Ueberlieferung ausgemerzt seien. Davon haben wir aber keine Spuren. Im Gegen-

teil finden wir unter den ausserkanonischen Logien bei Papias ein stark »chiliastisches«. Es wäre gerade so möglich, dass die Evangelien solche Dinge mit Absicht ausgeschieden hätten. Wenn wir nicht ins Bodenlose fallen wollen, sondern uns mit dem vorhandenen Quellenbestand begnügen, so müssen wir anerkennen, dass Jesus seinen Hörern vollauf die Möglichkeit gelassen hat, unter dem Begriff des Reiches Gottes sich alles das zu denken, wonach ihre Hoffnung sich sehnte.

Da wir es mit einem Begriff zu thun haben, der gewissermassen nur ein verabredetes Zeichen für eine ganze Vorstellungreihe ist, dürfen wir natürlich nicht meinen, wir könnten diesen seinen reichen Inhalt nur aus der sprachlichen Form des Wortes ableiten. Durch jenen allgemeinen Gebrauch bekommt der Ausdruck einen abgeschliffenen Charakter. Er wird hundertfältig angewendet worden sein, ohne dass man noch deutlich die concrete Vorstellung der Herrschaft Gottes daran empfunden hätte. Trotzdem werden wir von der Wortbedeutung ausgehen müssen, dürfen aber nicht glauben, auf diese Weise den Begriffsinhalt erschöpfen zu können. Das Reich Gottes ist der Stand der Dinge, bei welchem Gott wirklich die Herrschaft in vollem Sinne aufnimmt und ausübt, oder, wie Paulus es ausdrückt: wo Gott Alles in Allem ist (IKor 15²⁸)¹⁾. Er ist die höchste Autorität in allen Dingen und für alle persönlichen Geister. »Sein Wille geschieht wie im Himmel so auch auf Erden«. So ist schon früh die Reich-Gottes-Bitte des Vaterunsers erläutert worden. Wo Gottes Wille unumschränkt herrscht, da ist die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* verwirklicht. Noch einmal erinnere ich daran, dass aller gute Wille der Menschen, alle Gerechtigkeit und Treue wenig dazu thun kann, um diesen Zustand herzustellen. Gewiss wird im Reiche Gottes der Wille Gottes auch für alle Menschen als einzige Norm gelten (II Pt 3¹³), aber das ist nicht die Ursache, sondern die Folge der vollendeten Gottesherrschaft. Sie kann nur dadurch verwirklicht werden, dass Gott von sich aus seinen Willen zur Geltung bringt. Die Voraussetzung dabei ist, dass er bisher gehemmt und eingeschränkt war. Nur durch einen gewaltigen Kampf

1) Zur Erklärung dieser sprichwörtlichen Formel vgl. Grimm, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1873, S. 380 f.

ist es möglich, ihm sein Recht zu erobern. Der Messias, dem Gott zur Durchführung dieses Krieges eine Dictatur verliehen hat (IKor 15²⁴), muss erst alle Feinde Gottes in der Geisterwelt vernichtet und zu seinen Füßen gelegt haben, ehe er die anvertraute Herrschaft in Gottes Hände zurückgeben kann. Die *βασιλεία τοῦ Θεοῦ* wird errichtet auf den Trümmern einer anderen Herrschaft, der des Satans. Für die Menschen, die gegenwärtig noch unter der Herrschaft des Fürsten und Gottes dieser Welt leben ¹⁾, ist diese negative Kehrseite, die Zerstörung des Satansreiches, die Hauptsache. Von dem Bösen errettet zu werden, den Satan unter die Füße zu treten (Röm 16³⁰. Lk 10²⁰), aus diesem bösen Aeon heraus gerettet zu werden (Gal 1⁴) in den Frieden und die Seligkeit der neuen Welt, das ist die Hoffnung der Christen. Denn der Teufel ist nicht nur das Princip des Bösen, der Versucher zur Sünde, sondern auch der Urheber alles Leidens und alles Elends auf der Erde, insbesondere des Todes. Darum, wenn seine Herrschaft gebrochen wird, wird auch alle Trübsal verschwinden (Ass. Mos. 10^{1f}: *tristitia cum eo abducetur*).

Wenn schon in der Gegenwart die Dämonen mit ihren Krankheitswirkungen vor dem Worte Jesu und seiner Jünger weichen, wie wird dereinst, wenn alle Feinde Gottes ihm unterworfen sind, alles Leid der Erde verschwunden sein! »Selig sind die da Leid tragen, denn sie werden getröstet werden!« In diesem kurzen Spruch ist Alles zusammengefasst, was der Leidende vom Reiche Gottes zu erwarten hat, die Aufhebung gerade seiner Leiden und ihre Verwandlung in Freude. Als Illustration dazu dient das Geschick des armen Lazarus. Er hat in seinem Leben Böses empfangen, nun aber wird er getröstet. — Wir wissen, dass Jesus sich an den Weissagungen des Jesaja orientiert hat (s. Dittmar, *Vetus Testamentum in Novo*, das Register S. 172). Da ist es wohl nicht zu kühn, wenn

1) Der Teufel heisst: ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου Joh 12³¹. 14³⁰. 16¹¹. ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ αἵρος Eph 2². ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου II Kor 4⁴. ὁ ἄρχων καιροῦ τοῦ νῦν Barn 18². ἄρχων πονηρός Barn 4¹³. Athenag 25 p. 136: ὁ ἐπὶ τῶν ἄρχων. Eine Mehrheit von Weltherrschern: IKor 2⁸ οἱ ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου. Eph 6¹² οἱ κοσμοκράτορες τοῦ σκοτεινοῦ τούτου. S. überhaupt Weinl, die Wirkungen des Geistes und der Geister S. 11.

wir annehmen, er habe auch sein Bild vom zukünftigen Heil im Einzelnen nach ihnen sich gebildet. Man lese z. B. Jes 65¹³⁻²⁵ die Schilderung des neuen Jerusalems oder Jes 35¹⁰: »Ewige Freude wird über ihrem Haupte sein; Freude und Wonne werden sie ergreifen und Schmerz und Seufzen wird weg müssen«. Auch gewisse Stellen der Apokalypse des Johannes dürfen wir als authentische Interpretationen seiner Verkündigung ansehen: »Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen und der Tod wird nicht mehr sein, noch Trauer noch Geschrei noch Leid wird sein, denn das Erste ist vergangen — es ist alles neu geworden (21^{4f.} vgl. 7¹⁷)«.

17. Dass der Tod dann aufhören wird, ist alte Weissagung aus Jes 25⁸. Darum erscheint in der Verkündigung Jesu das ewige Leben geradezu als Correlatbegriff des Reiches Gottes (z. B. Mk 9^{43. 45. 47}, vgl. auch Röm 5¹⁷. Apk 20⁴ *ἐπιζῆσαν καὶ ἐβασίλευσαν*)¹⁾, man geht ein ins Leben (Mt 19¹⁷), man erbt es, bekommt es in Besitz (Mt 19²⁹), man wird es schauen (Joh 3³⁶), man wird es ernten (Gal 6⁹). Im Buche des Lebens stehen (Apk 3^{5. 13. 17. 20. 12. 15. 21. 27}), den Kranz des Lebens empfangen (Jak 1¹². Apk 2¹⁰), das ist die Sehnsucht der Erwählten. Wer den Willen Gottes thut, wird »leben« (Lk 10²⁸, vgl. Röm 1^{17. 8. 13. 10. 5}. Gal 3^{11f.} Hbr 10^{38. 12. 9}). Das heisst zunächst nichts weiter, als im messianischen Gericht nicht vernichtet werden, seine Seele am Leben erhalten (Lk 17³³) oder retten (Mt 16²⁵), gerettet werden (Mt 10^{22. 19. 25} *σωθῆναι* parallel mit: ins Reich Gottes kommen)²⁾. Aber die *ζωὴ αἰώνιος* ist dann doch mehr; wie ihr Name sagt, ist sie das absolute Gegenteil vom Tode. Wie die Engel im Besitze des ewigen Lebens sind (Hen 15^{4. 6}), so werden auch die Erwählten im Reiche Gottes nicht sterben, sondern, wie Gott selber, *ἀφθαρτοί* sein. Der Ausdruck *ἀφθαρσία* ist griechisch, die Vorstellung ist dagegen im Judentum ebenso heimisch.

1) Mt 7¹⁴. 18^{8. 9. 19. 16f. 29. 25. 46}. Mk 9^{43. 45. 10. 17. 30}. Lk 10^{25. 18. 30}. Joh 3³⁶.

2) Der Ausdruck *σωτηρία* kommt in den Reden Jesu nicht vor, nur Lk 19⁹, wo er = *εἰρήνη* ist, und Joh 4²² in der allgemeinen messianischen Bedeutung.

Der an sich ganz abstracte und inhaltlose Begriff des unendlichen Lebens bekommt nun freilich erst Farbe durch das, was den Erwählten in jenem Leben bevorsteht. Auch hier sind die Reden Jesu wieder sehr sparsam mit Andeutungen. Aber diese genügen doch, um sich ein Bild zu machen. »Söhne Gottes werden sie genannt werden« — damit ist viel gesagt. Denn die Engel, denen sie eingereicht werden sollen, haben den einen grossen Vorzug, dass sie in Gottes Nähe weilen dürfen. »Gott sollen sie schauen« — damit ist die Kluft überbrückt, die für das Judentum zwischen der sündigen Menschheit und dem heiligen Gott befestigt ist. Damit ist die Sehnsucht aller wahrhaft Frommen erfüllt, denen die Religion Gemeinschaft mit der Person Gottes bedeutet. Für Paulus ist das Schauen von Angesicht zu Angesicht das Höchste, was er sich denken kann, das schlechthin Vollkommene im Gegensatz zu allem menschlichen und diesseitigen Stückwerk (I Kor 13¹²). Auch Johannes bleibt der Grundstimmung der Verkündigung Jesu treu, wenn er die Hoffnung der Christen so schildert: »Geliebte, wir sind jetzt Kinder Gottes und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Wir wissen aber, dass, wenn es erschienen sein wird, so werden wir ihm gleich sein, denn wir werden ihn sehen, wie er ist« (I Joh 3²). Man achte hier namentlich auf den Zusammenhang zwischen dem Gottschauen und Gottgleichsein. Nur wer, wie die Engel, an dem Wesen Gottes teilnimmt, kann ihn schauen (*ὄρα* ist natürlich Erkenntnisgrund). Darum musste jene Verwandlung, von der wir gesprochen haben (S. 109 f.), eintreten. Auch hier mag uns die Apokalypse dienen, um das Bild zu vervollständigen und abzurunden. Sie kann dies um so eher, als ja die christlichen Vorstellungen des Sehers ganz mit alttestamentlichen und apokalyptischen Ideen durchtränkt sind. Ihm erscheint die unzählbare Schaar der Vollendeten vor dem Throne Gottes, im Kreise der Engel, wie sie Gottes Angesicht schauen (22⁴) und ihm dienen Tag und Nacht in seinem Tempel; und der auf dem Throne sitzt, wohnt über ihnen, wie einst die Schekinah im Tempel wohnte (7^{9—17}). Oder, wie es 21³ heisst: »Gott wird bei ihnen zelten, sie werden sein Volk sein und er, ihr Gott, wird bei ihnen sein«. So wie einst Gott im Paradiese mit seinen Menschenkindern verkehrte,

so wird es in Zukunft wieder sein (vgl. auch die oben mitgeteilten Stellen aus der Apokalypstik S. 24 f.).

In anderer Form wird die Erfüllung der religiösen Hoffnung vorgestellt, wenn die Erwählten als die Genossen des grossen Festmahles erscheinen (Mt 8^{11f.} — Lk 13^{29.} 14^{15ff.} 22^{30f.}); an ihm nimmt zwar Gott nicht gerade in Person teil, wohl aber ist er es, der es den Völkern anrichtet (Jes 25⁶) und der dazu einladen lässt (Mt 22³). Weiter ist es eine Erhöhung der Festfreude, dass man hier mit den Patriarchen und Propheten in innigster Gemeinschaft verkehren darf (vgl. auch die Vorstellung vom Sitzen in Abrahams Schoss). Sie gehören natürlich in erster Linie in das Reich Gottes hinein. Vor allem aber wird dies Mahl durch die Anwesenheit des Messias selber geschmückt sein. An seinem Tische, mit ihm zusammen, werden sie tafeln (Mk 14^{25.} Lk 22³⁰) und ein vollendetes Passah, ein Fest der wahren Erlösung aus Aegyptenland feiern (Lk 22¹⁶)¹⁾.

1) Nur mit Widerstroben erwähne ich die höchst sublimen Exegeten, welche mit ausserordentlich trivialen Argumenten die »Bildlichkeit« dieser Vorstellungen behaupten. Hat man denn gar keinen Sinn für die kräftige antike Empfindung, für die eben ein Fest- oder Hochzeit-Mahl mit Wein und herrlichen Speisen die angemessene Form der Freudenäusserung ist? Oder erwartet man, dass statt dessen nur Lobgesänge und Instrumental-Musik, oder die vollendete theologische Anschauung oder erbauliche Reden genannt wären? Ich lasse hier Holtzmann sprechen (Neut. Theol. I, 324. 323): »Gewiss thut, wer das grob fleischlich fasst, dem Seherblick desjenigen schweres Unrecht, der zum letzten Mal mit den Seinigen vom Gewächs des Weinstocks trinkt und dabei, den Abschiedsschmerz überwindend aufschaut zu einer lichten Höhe, da er es neu trinken wird im Hause des Vaters. Aber nicht minder bedenklich steht es um das Vermögen, zu vernehmen und zu verstehen, was hier vernommen und verstanden sein will, bei denjenigen, welche es ihrer theologischen Bildung und dem kraft derselben concipierten Christusbild schuldig zu sein glauben, diese gesamte Wunderwelt, wie sie sich auf einem, nur über der Wirklichkeit, aber nicht ausserhalb der Welt gelegenen, Niveau aufbaut, Stück für Stück zur Auswanderung in die »Ueberweltlichkeit« zu zwingen«. »Hier ist durchaus geraten, diese aetherischen Gestaltungen stehen zu lassen, wie sie stehen, ihre lichte, duftige Existenz nicht durch Berührung und experimentierende Massnahmen zu gefährden, überhaupt die Grenze zu respectieren, wo fernsichtiges, aber traumartiges Ahnen auch den sittlich gefestigten Bewusstseinsinhalt umfließt.«

Es ist nicht zufällig, dass wir gerade von der Vollendung des Passah hören, denn die ἀπολύτρωσις (Lk 21²⁸), die hier gefeiert wird, ist typologisch auch sonst dem Eingang in das gelobte Land parallelisiert. Die Ausdrücke εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ und dann wieder κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ stammen aus diesem Anschauungskreise.

18. Hier ist nun auch der Punkt, wo wir auf die Frage eingehen können, inwiefern denn die βασιλεία τοῦ Θεοῦ als höchstes Gut gedacht ist, wie man sie denn »besitzen« könne. Die Antwort ist eine doppelte. Ueberall, wo die typologische Form der Vorstellung überwiegt, erscheint die βασιλεία — dem gelobten Lande entsprechend — als ein territorialer Besitz. Auch das ist natürlich kein blosses Bild, sondern eine höchst concrete Vorstellung. Hierher gehört die zweite (oder dritte) Seligpreisung an die μακάριοι, ὅτι κληρονομήσουσιν τὴν γῆν. Sie ist direct aus Ps 37¹¹ (vgl. Hen 57: die Auserwählten werden das Land erben) herübergenommen. Dort bedeutet die Verheissung an die Frommen, dass statt der jetzt im Lande herrschenden Gottlosen sie, die gegenwärtig Unterdrückten, das Land Israel in ihren Besitz bekommen werden (s. Duhm z. St.). Im Munde Jesu bedeuten die Worte nichts anderes, nur dass ihre Stimmung um einige Grade erhöht ist. Es handelt sich nicht um einen Umsturz der Verhältnisse im Rahmen der gegenwärtigen Weltordnung; sondern in der neuen Welt, wo Gott alles in allem ist, da wird die Gemeinde der Erwählten im Lande Israel, das dann in neuer Herrlichkeit und Pracht erstanden ist, ihres Glückes froh werden. Wieder liegt, unausgesprochen, aber ganz selbstverständlich der Gedanke zu Grunde, dass das Reich Gottes, wenn es zur Erde herabkommen wird, in dem »lieblichen Lande« (Hen 90²⁰) seinen Platz finden wird. Wo sollte es denn sonst sein?

Etwas anders wird die Vorstellung vom Besitz der βασιλεία, wenn diese nicht als Landbesitz vorgestellt wird, sondern als »Herrschaft«. Hier wirkt dann das Vorbild der Danielweissagung (Cp. 7) nach. Wie dort den Heiligen des Höchsten die Weltherrschaft für ewige Zeiten gegeben werden soll, so wird auch von Jesus die Vorstellung gebildet, dass die Gerechten und Erwählten »herrschen« werden. Die κληρονομία in dem gelobten Lande, das Essen und Trinken am Tische des

Messias ist zugleich Teilnahme an der Herrschaft des Messias (am deutlichsten Lk 22²⁹). Da Israel als Volk es verwirrt hat, dass Jesus ihm ἀποκαθιστάει τὴν βασιλείαν ApG 17, so tritt an seine Stelle die kleine Heerde der Armen, um Gerechtigkeit willen Verfolgten, Demütigen, so viele ihrer Gott erwählt haben wird. Statt einer Weltherrschaft des Volkes Israel eine Herrschaft dieser Gerechten. Schwierig ist, wie man sich diese Herrschaft vorstellen soll. Es scheint doch an einem Object für sie zu fehlen. Zwar Paulus erwartet I Kor 6^{ff.}, dass die Heiligen die Welt, d. h. die Heiden und die Engel, richten werden im messianischen Gericht. Und bei der Schilderung des 1000-jährigen Reiches Apk 20^{4—6} wird an die ἔθνη (2²⁶) als Object des βασιλεύειν gedacht sein. Wer aber soll beherrscht werden, wenn alle Feinde Gottes vernichtet sind und Gott Alles in Allem ist? Man könnte denken, das βασιλεύειν habe hier seine eigentliche Bedeutung eingebüsst, es wolle nur sagen, dass die Hoheit und der Glanz des messianischen Königtums auch die Erwählten des Messias mit überstrahlen werde. Aber vielleicht ist doch noch eine andere Erklärung möglich. Es giebt ein Logion, das schon in der Redenquelle stand (Mt 19²⁸. Lk 22³⁰), in welchem Jesus den Zwölfen verheißt, dass sie sitzen sollen auf zwölf Stühlen und richten die zwölf Stämme Israels. Dies Wort muss sehr alt sein, seine Echtheit wage ich nicht zu bestreiten. Aber auch, wenn es erst in der judenchristlichen Gemeinde entstanden wäre, würde es lehren, wie man sich die Vorstellung vom Herrschen im Reiche Gottes zurecht legte. Es zeigt, dass man sich die βασιλεία nicht denken konnte, ohne stillschweigend einen Kreis von Menschen hinzuzudenken, die von den Bevorzugten regiert werden. Ist hier vorausgesetzt, dass das Zwölfstämmevolk im Ganzen oder seinem Kerne nach an dem Heil des Reiches Gottes teilnehmen soll? Schwerlich. Ich vermute, dass hier die Juden, in andern Zusammenhängen vielleicht die Heiden (wie Apk 2^{off.}), als ganz neutraler Gegenstand der messianischen Herrschaft unwillkürlich mit hineingezogen werden. Sie sind nicht mehr als gottfeindlich gedacht, aber auch nicht eigentlich als Genossen des messianischen Heils, sondern sie stehen nur da, weil ohne diese Folie das Glück und die Hoheit der Seligen eben nicht gedacht werden kann. Eigentlich ist ihr Vorhandensein so zu sagen

programmwidrig, in dem Reiche Gottes sollte es nur wirkliche Gerechte und vollendete Kinder Gottes geben. Aber hierin zeigt sich eben, dass der übernommene Danielische Begriff dem neuen religiösen Inhalt inadäquat ist. Die vollendete Gottesgemeinschaft, auf welche die Verkündigung abzielt, wird nur sehr ungenügend durch die Vorstellung βασιλεία bezeichnet.

19. Hier ist endlich auch der Ort, auf die politische Seite der Zukunftshoffnung Jesu einzugehen. Wenn die vollendete Gottesherrschaft nur durch die Vernichtung der Satansherrschaft zu Stande kommt, wenn der Satan für alles Uebel und alles Elend die Verantwortung trägt, das die Frommen zu erdulden haben, wenn zu diesen Uebeln ganz besonders das gehört, dass die Juden unter der Fremdherrschaft ihrem Gott nicht so dienen können, wie es recht wäre (Lk 174f.), wenn schliesslich die Vorstellung aus Lk 46, dass der Teufel über die Weltherrschaft verfügt und sie vergiebt an wen er will, auch dem Anschauungskreise Jesu angehört (woran ich meinerseits nicht zweifle), — so erscheint es mir einfach selbstverständlich, dass unter den Gütern, die das Reich Gottes bringen soll, die Befreiung von der Fremdherrschaft mit obenan steht. Ist sie doch die unumgängliche Begleiterscheinung davon, dass jener Zustand vollendeter Gottesgemeinschaft, wie er von Jesus verkündigt wird, eintreten wird. Wenn das Reich Gottes sich auf die Erde niedersenk, wenn das gelobte Land in herrlicher Schöne neu ersteht und die Erwählten zur βασιλεία des Messias erhoben werden — wo ist da noch Raum etwa für das Römische Weltreich? Weggefegt wird es sein in der grossen Krisis, in welcher sogar die Himmelsfürsten depossediert und die Sterne ihren Standort verlieren werden. Das ist so selbstverständlich, dass ich schlechterdings nicht begreife, wie man sich sträuben mag es anzuerkennen. An der Abneigung gegen diese Ideen ist allerdings etwas Richtiges. Man möchte von Jesus alles das fernhalten, was man an Rachsucht, Herrschaftsgelüsten und Römerhass in diese politischen Ideale der Juden hineinzulegen pflegt. Und das ist ja selbstverständlich, dass Jesus sich mit solchen Stimmungen an dieser Hoffnung nicht beteiligt hat. Darüber braucht man kein Wort zu verlieren. Ja man muss noch mehr sagen: der Schwerpunkt seines Interesses liegt nicht hier. Ihm ist es vor allem um die vollendete Gottesgemeinschaft zu thun. Auf

diesen Endpunkt des Weges richtet er — echt religiös — seinen Blick: er trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes, in der Hoffnung, dass ihm alles andere dann ohne Weiteres zufallen werde. Das Wichtigste ist, dass man innerlich für das Reich Gottes reif werde; die Gerechtigkeit und die Reinheit des Herzens — das sind die grossen und schweren Dinge, um die es vor allem zu sorgen gilt. So erfüllt ist er von den sittlichen und religiösen Dingen, dass er für die politischen einfach keine Aufmerksamkeit hat. Gewiss hat auch er die Lage seines Volkes schmerzlich empfunden, aber noch schmerzlicher seine Gottentfremdetheit. Dadurch unterscheidet er sich von den jüdischen Fanatikern. Sie reiben sich am Joche der Römerherrschaft wund, sie sehen nichts anderes als dies eine verhasste Hindernis der Gottesherrschaft. Ehe das nicht beseitigt ist, kann auch das religiöse Bedürfnis nicht befriedigt werden. Erst, wenn die »Errettung aus der Hand der Feinde« erfolgt ist, kann man Gott ἀφόβως λατρεύειν (Lk 174f.). So ist ihr Blick in einen engen Kreis von Vorstellungen gebannt, aus dem sie nicht hinaus können. Darin liegt nun die Grösse Jesu ihnen gegenüber, dass er diese Seite der Sache vollkommen Gott anheim stellt und alle Kraft der Seele auf das ihm Wesentliche richtet. Dazu kommt, dass nach seiner Anschauung menschliche Macht hier überhaupt nichts thun kann. Mit Gewalt oder mit kluger Politik lässt sich Gott sein Heil nicht abzwängen (Mt 11 11f.). Was von Menschen mit Aufruhr oder mit Diplomatie erreicht werden kann, das mag alles Mögliche sein — nur nicht das Reich Gottes. Dies wird Gott selbst ohne menschlichen Arm, ohne Ross und Reiter durch ein wunderbares überirdisches Eingreifen herstellen. Auf das Reich Gottes in dem transcendenten Sinne Jesu hoffen und Revolution machen, das sind zwei Dinge wie Feuer und Wasser. Was von Josephus als Merkmal pharisäischer Frömmigkeit hingestellt wird, dass sie lieber sich hinschlachten lassen, als mit den Sadducäern kluge Machtpolitik treiben, das wird von einem so ausgesprochen religiösen Charakter, wie Jesus war, in ganz hervorragendem Masse gelten müssen. Aber damit ist nicht gesagt, dass Jesus überhaupt nicht an eine politische Restauration gedacht habe. Sie gehört zu seinem Zukunftsbilde ebenso notwendig, wie etwa die Beseitigung von Krankheit und Tod. Aber nur Gott kann und

wird sie bringen; diese ganze Sache liegt ausserhalb seines Berufes und seines Interesses.

Das ist auch der Sinn des Wortes über den Zinsgroschen. In der Regel wird es erklärt, indem man dabei die Anschauung des Paulus Röm 13^{iff.} als Auslegungskanon verwendet. Immer wieder kann man hören und lesen, dass das Wort so behandelt wird, als lautete es: »Wenn ihr dem Kaiser gebet, was des Kaisers ist, so gebt ihr damit Gott, was Gottes ist«. Das mag ein dankbares Thema für Kaisersgeburtstagsreden sein — in dem Worte Jesu steht das Gegenteil: »Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott was Gottes ist«. Beides hat nichts mit einander zu thun. Es handelt sich um zwei völlig getrennte Gebiete. Ebenso wenig, wie man um Gottes willen dem Kaiser Zins geben muss, ebenso wenig soll man um der Religion willen ihn verweigern. Durch die Steuerzahlung wird die Frömmigkeit nicht im Mindesten berührt. Mit dieser Antwort weist Jesus den Versuch der Pharisäer zurück, ihn in eine politisch bedenkliche Aeusserung zu verstricken. Er ist gegen die Versuchung, Religion und Politik zu verquicken, gefeit, weil ihm die Religion so die alles überwiegende Herzensangelegenheit ist, dass er für das andere keinen Sinn hat. Er ist weder conservativ noch radical; dass ihm der Römische Kaiser sehr imponiert hätte, kann man angesichts eines Wortes wie Lk 22²⁵ nicht sagen, aber er hat ihn auch nicht als Ausgeburd des Satans gehasst — ein Bild wie Apk 13 hätte er nicht zeichnen können, auch wenn ihm im Allgemeinen die Anschauung von Lk 4^c festgestanden haben wird. Auf diesem Gebiet liegen eben seine starken Empfindungen nicht. Was hier zu geschehen hat, dafür wird Gott sorgen. Seine Aufgabe ist es, die Menschen zu locken mit der Seligkeit der Gottesgemeinschaft im Reiche Gottes, sie zur Busse und rechten Vorbereitung zu rufen und nun mit der kleinen Heerde, die er um sich sammelt, das Gericht und die grossen Thaten Gottes zu erwarten.

20. Noch mancher Zug mag in dem glänzenden Zukunftsbilde hervorgetreten sein, an den wir nicht denken, der aber ihm wesentlich war. Wir müssen uns bescheiden, hier nur Fragmente erkennen zu können.

Von Vielen wird nun Wert darauf gelegt, dass Jesus das Reich Gottes doch auch gedacht habe als die Gemeinschaft,

in welcher die wahre Gerechtigkeit verwirklicht ist. Gewiss gehört das dazu. Noch der zweite Petrusbrief sagt: »wir erwarten einen neuen Himmel und eine neue Erde nach seinen Verheissungen, wo die Gerechtigkeit wohnt« (3¹³). Es ist selbstverständlich, dass dort alle Sünde, alle Unreinheit und Selbstsucht abgethan sein wird. Dort hat ja die Liebe zu Gott ihr Ziel erreicht und die Liebe zu den miterlösten Brüdern wird keine Hemmungen mehr erleiden. Aber es ist charakteristisch, dass z. B. die Apokalypse in ihren Schilderungen nicht hervorhebt, dass die, welche zum Mahle des Lammes berufen sind, Gott dienen werden »in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit«, sondern vielmehr umgekehrt, dass nur die Gerechten und Reinen zur Seligkeit gelangen, die Gottlosen aber draussen bleiben werden (14^{af.} 20^{4.} 14^{f.} 21^{8.} 27. 22¹⁵). Und so ist es auch bei Jesus. Es fehlt jede Hindeutung darauf, dass sich die vollendeten Gerechten durch besondere sittliche Vorzüge im Reiche Gottes auszeichnen werden, dagegen wird immer wieder hervorgehoben, dass man gerecht und treu sein müsse, um ins Himmelreich zu gelangen. In der Vorstellung vom Reiche Gottes überwiegt so völlig der Gedanke des Lohnes und der Seligkeit, es ist so sehr der Inbegriff der religiösen Güter, dass das Sittliche ganz zurücktritt. Ja vielleicht kann man sagen, dass unter den vollendeten, engelhaften Genossen des Reiches Gottes die Sittlichkeit überhaupt kaum noch eine Rolle spielt. Für die mit Gott Vereinigten ist es so selbstverständlich, dass sie im Geist und Sinne Gottes leben, dass von Forderungen und Gehorsam überhaupt keine Rede mehr ist. Sie leben eben nicht mehr für sich oder für irgend welche andere Zwecke, sondern nur für Gott, wie Lk 20³⁸ sagt. Die Gerechtigkeit ist nicht eigentlich ein Merkmal der vollendeten Reichsgenossen, sondern eine Bedingung des Eintritts für die Menschen, welche noch nicht im Reiche Gottes sind.

Damit kommen wir zu dem wichtigen Abschnitt, der von den Bedingungen für den Eintritt in das Reich Gottes zu handeln hat. Wir suchen Antwort auf die Frage: Wer kommt ins Reich Gottes?

III.

1. Wie billig, beginnen wir mit den Seligpreisungen¹⁾. Denn nach weitverbreiteter Auffassung enthalten sie ja eine Aufzählung gewisser Bedingungen für die Teilnahme am Reiche Gottes. Thatsächlich ist dies aber sehr *cum grano salis* zu verstehen. Nur ein Teil nämlich der Matthäus-Makarismen nennt wirklich an den Seliggepriesenen sittliche Vorzüge, für die dann das Reich Gottes einen entsprechenden Lohn bringen wird. Es ist dies die bei Lk völlig fehlende Gruppe Mt 57. 8. 9. Hier werden im Vordersatz sittliche Qualitäten genannt, für die dann der Nachsatz die zu ihnen passende Seligkeit nennt. Nur bei v. 8: *μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν Θεὸν ὄψονται* könnte man wegen der Beziehung auf Ps 24sf.²⁾ daran denken, dass die Herzensreinen deswegen selig gepriesen werden, weil sie in dieser ihrer Eigenschaft dem Reiche Gottes wesensverwandt sind und darum das spezifische Heilsgut wirklich zu empfangen und zu geniessen innerlich im Stande sind. Aber die andern beiden lassen das Schema von Leistung und Lohn deutlich hervortreten, so dass sie eigentlich weniger Makarismen, als Aufforderungen in seligpreisender Form sind. Besonders bei 57 *μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται* möchte man fast denken, dass die ausserkanonische Parallelförm *ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε*³⁾ ursprünglicher sei als die makaristische. Das aber, was als Urbestandteil des Einganges der Bergpredigt übrig bleibt, 53—6. 10. (11. 12) (s. d. Excurs über die Seligpreisungen), ist gänzlich anders zu beurteilen. Es sind nichts weniger als versteckte Ermahnungen, sondern himmlische Trost- und Segensprüche, die damals, als Jesus sie sprach, wie ein erquickender Tau auf manches verkümmerte und gebeugte Herz gefallen sein mögen, Einladungen und Heilsrufe an solche, die bisher nicht daran gedacht haben, dass auch ihnen von den Segnungen

1) S. d. Excurs I.

2) *τίς ἀναβήσεται εἰς τὸ ὄρος τοῦ κυρίου, καὶ τίς στήσεται ἐν τόπῳ ἁγίῳ αὐτοῦ; ἄθῃος χειρῶν καὶ καθαρὸς τῇ καρδίᾳ.*

3) S. Resch, ausserkanon. Paralleltexte zu Mt in: TU X, 2, S. 64. Die Form findet sich bei Clem. Rom I, 13, 2. Polyk. ep. ad. Phil. 2, 3. Clem. Al. Strom. II, 18, 91. Acta Johannis ed. Zahn p. 476.

der messianischen Zeit etwas zu teil werden könnte. Ihre Spitze liegt nicht in etwas Besonderem und Eigentümlichem, was in der Verheissung genannt wird, sondern in der Auswahl der Personen, an welche sich der Makarismus richtet. Die Pharisäer und ihnen nach das Volk, das in ihrem Banne stand, erwarteten, dass ein messianischer Prophet gesagt hätte: »Selig die Gerechten, selig die Reinen, die sich keiner Verfehlung bewusst sind, selig der Mann, der nicht wandelt im Räte der Gottlosen, noch tritt auf den Weg der Sünder, . . . sondern der da Lust hat am Gesetz des Herrn und redet von seinem Gesetze Tag und Nacht«! Aber Jesus ist nicht gekommen, die Gerechten zu rufen, sondern die Sünder. Die welche sich selbst für gerecht halten, und von den Menschen hoch angesehen werden, sind vor Gott ein Greuel (Lk 16¹⁵). Er glaubte das grosse Herz seines Vaters zu kennen, der seine Sonne scheinen lässt über Gute und Böse und regnen lässt über Gerechte und Ungerechte. Wie im Gleichnis der Vater des verlorenen Sohnes sich fast ungerecht zeigt gegen den daheim gebliebenen Mustersohn, so hat auch Gott nun einmal diese unbegreifliche Liebe zu den Verderbten und Verlorenen. Für die Gerechten, die der Busse nicht bedürfen, interessiert man sich im Himmel kaum, aber ein Sünder der Busse thut, weckt die Freudenlieder der Engel. Dass die Sünder Busse thun müssen, versteht sich von selbst. Wie sollten sie auch nicht, wenn Gott ihnen in überschwänglicher Gnade die Hand reicht! Jesus hält sie nicht für verhärtet und unbekehrbar. Er setzt zum Mindesten einen Rest von Frömmigkeit bei ihnen voraus. Und wenn es nichts weiter wäre, als dass sie sich im Bewusstsein ihrer Unwürdigkeit unter Gottes harte Hand beugen, der — nach der Lehre der Frommen — sie vom Heile ausschliessen muss; auch darin liegt doch noch ein Funke von Glauben, von schamhafter Sehnsucht nach Gott. Wenn zu ihnen »die frohe Botschaft« kommt, wird er zur Flamme werden. Aber in den Seligpreisungen und auch sonst tritt die sittliche Betrachtung überhaupt zurück. Das Heil ist für die Elenden und Jammervollen bestimmt. Darum wird z. B. garnicht gesagt, ob Lazarus gerecht war oder nicht. Er hat entbehrt und ist vernachlässigt worden, darum entschädigt ihn Gottes Güte überreich. Darum verkündigt Jesus das Reich Gottes als Erfüllung

der Sehnsucht, als Ersatz für gegenwärtigen Mangel und Trost für gegenwärtiges Leiden. Darum preist er selig nicht die Gerechten, sondern die Armen¹⁾.

Eine der schwierigsten Fragen, die uns auf unserem Wege begegnen, ist die, wer denn jene *πτωχοί, πενθοῦντες, πραεῖς*, jene *διωκόμενοι* sind, denen Jesus das Evangelium vom Reiche Gottes so beseligend predigt. Unser erster Evangelist hat sich das *πτωχοί εὐαγγελίζονται* (Mt 115), wie es scheint, durch den Verkehr Jesu mit den Zöllnern und Sündern veranschaulicht²⁾. Vielleicht liegt hierin ein richtiger Fingerzeig. Ich will nicht behaupten, dass die *πτωχοί* mit den Zöllnern und Sündern sich decken, wohl aber schieben sich beide Gruppen ineinander. Zu einer scharfen Auseinanderhaltung »der Stillen im Lande«³⁾

1) Ueber die Ursprünglichkeit des blossen *πτωχοί* s. d. Excurs I. über die Seligpreisungen.

2) Denn zu der Aufzählung der Thaten Jesu Mt 115 bieten Cap. 8. 9 das Illustrations-Material: *τυφλοί* 92ff., *χωλοί* 91ff., *λεπροί* 81ff., *ζωφοί* 922ff., *νεκροί* 918ff. Nur für das *πτωχοί εὐαγγελίζονται* würde ein Beleg fehlen, wenn nicht das Zöllnergastmahl 99—13 dafür einträte. Mt könnte allerdings auch an die Bergrede gedacht haben.

3) Man lese jetzt den Abschnitt bei Cremer a. a. O. S. 141 ff.: »die Hoffnung der Stillen im Lande, deren Frömmigkeit er sich nach den Psalmen in der Lukas-Vorgeschichte construiert . . . »die *πραεῖς*, die nicht in der Lage sind, sich zu wehren und Recht zu verschaffen, sondern die nur widerstandslos dulndend auf den HErrn barren können; ihre Klagen können die *πενθοῦντες* nur vor Gott ausschütten, sie hungern und dürsten nach der Offenbarung der ihnen Recht schaffenden Gerechtigkeit Gottes«. »Der Pharisäismus giebt sich als die einzige echte Vertretung der Hoffnung auf Recht und Gerechtigkeit Gottes, und darauf, dass er unentwegt und zäh an dieser Gerichtshoffnung festhält, beruht die Achtung, die er genießt auch bei denen, die er verachtet. Die Stillen im Lande aber sind das wirklich, wofür die Pharisäer sich nur halten und gehalten werden. Ihre Wahrhaftigkeit, ihr Ernst, ihre Selbstkritik ist im Unterschiede von diesen so gross, dass sie sich weder genug thun können mit der *μόρφωσις τῆς ἐπιστήμης* und der Verwandlung der Ethik in Kasuistik, noch dass sie sich mit mehr oder minder grossem Behagen die Zukunft ausmalen können. Dazu ist die Sache zu ernst. Sie wissen, dass das Gericht anfangen muss am Hause Gottes (Jer 2529. 1 Pt 417). Das bringt den Pharisäer zur Verzweiflung, wenn er daran gedenkt (S. 106 ff.). Die Stillen im Lande aber suchen und warten auf Vergebung der Sünden, denn nur Vergebungsgnade kann ihnen Recht verschaffen wider die, von denen

und der Zöllner und Sünder scheint mir keine Veranlassung zu sein (Cremer S. 173). Es ist gerade charakteristisch, dass dieselben Leute, die von den Pharisäern kurzerhand als »Sünder« bei Seite geworfen werden, ihm vor Allem als Elende erscheinen.

Sie heissen Arme, *πτωχοί* אֲרֻמִּים oder אֲרֻמִּים; nicht, weil sie kein Geld haben, sondern weil sie als *אֲרֻמִּים* religiös und darum social geächtet sind. Sie gehören nicht zu den gerechten, frommen Leuten, sondern werden von ihnen gemieden wie die Aussätzigen. Gelegentlich sind sie sogar, wie die Zöllner, wohlhabende Leute. Die äussere Vermögenslage ist also nicht eigentlich das Entscheidende. Häufig freilich wird die gedrückte sociale Lage durch Mangel und Armut verschärft. Nach Lk 16¹⁴ sind die Pharisäer *φιλάργυροι*, und auch sonst erscheinen sie öfter als wohlhabende Leute (Mk 12^{ssff.} Lk 7^{ss.} 14¹), die über Jesu Verachtung des Reichtums die Nase rümpfen. Normaler Weise ist der »Gerechte« in guter Lage, der Sünder nicht; es ist darum nur natürlich, wenn die Sünder sich auch teilweise mit den eigentlichen Armen decken. Aber es überwiegt, wie gesagt, die gesellschaftliche Betrachtung. Aus dem Gegensatz zu den Pharisäern wollen die Makarismen überhaupt verstanden sein. Daraus wird sich auch erklären, dass »die Vorliebe Jesu für diese Leute manchmal etwas weit geht«, wie Wellhausen sagt. In der That ist es einigermaßen befremdend, dass Jesus so ohne Weiteres diesen Zöllnern und Sündern — wenn auch unter der Voraussetzung der Busse — das Himmelreich zuspricht. Wir dürfen hier nicht mit dem Massstab der Zeitgenossen messen. Was die Pharisäer Zöllner und Sünder nannten, und was ihnen als eine einzige *massa perditionis* erschien, weil sie sie nicht kannten, sondern sie sich fern hielten, das war doch in Wahrheit eine sehr bunt gemischte

sie Unrecht leiden«. Vgl. auch S. 191: »Jesus preist in der That die Armen, die Unrechtleidenden, die Dulder selig, weil für sie die Verheissung sich erfüllt. Ihnen sagt er das Reich Gottes zu — nicht auf Grund ihres Verhaltens, sondern um der Lage willen, in der sie sich befinden Freilich setzt er voraus, dass ihnen nicht, wie ihren Unterdrückern, das, was er kündigt und bringt, gleichgültig sei mehr auch nicht. Er ist, wie Lk 4²¹ vgl. mit v. 25 ff. zeigt, weit entfernt davon, »Arme« und »Gerechte« zu identificieren«. »Die Erfüllung der Verheissung reicht so weit, wie das Elend in der Welt reicht.«

Gesellschaft. Wenn Jesus sie hier meint, so denkt er sie sicherlich nicht als grobe Sünder. Schon der Ausdruck ⲡⲓⲛⲁⲓⲥ *πιναις* verbietet, sie ohne Weiteres dazu zu werfen. In dem Worte liegt doch immer die Nuance, dass sie trotz ihres Elendes noch an Gott festhalten und, wie schüchtern immer, auf ihn hoffen. Jesus deutet noch etwas Höheres an. In der Gruppe, die er hier im Auge hat, befinden sich auch Leute, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden, und die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit. Mit diesen Worten spricht Jesus ihnen die wahre Gerechtigkeit zu, die notwendig verfolgt werden muss. Nach der Norm der Pharisäer ist sie freilich nicht. Diese »Sünder« hiessen ja eben deswegen so, weil sie garnicht in der Lage waren, die vorgeschriebenen Uebungen der »Gerechtigkeit« zu erfüllen. Weil sie »das Gesetz nicht kennen« (Joh. 7⁴⁹), sind sie nicht im Stande, sich vor den zahllosen Verfehlungen, die in jedem Augenblicke drohen, zu hüten. Ihr Beruf führt sie mit den Heiden zusammen, und verstrickt sie in eine permanente Unreinheit. Zum regelmässigen Tempelbesuch und Opfer fehlen ihnen die Mittel. Kurz — sie scheiden völlig aus dem Kreise der »Gerechten« im Pharisäischen Sinne aus. Das hindert aber nicht, dass sie eine *θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ θεῶν καὶ πατρὶ* (Jak 1²⁷) üben, in der Verborgenheit vor den Menschen, aber Gott offenbar. Auf den Gassen und Plätzen freilich wagen sie nicht ihr Gebet zu verrichten. Mit den Musterfrommen können und wollen sie nicht concurriren. Aber wer hindert sie, im Kämmerlein vor ihrem Gott ihr Herz auszuschütten? In wahrer *ἀπλότης*, naiv und eintätig, ohne Prätension und Pose leben sie in der Gotteskindschaft, ohne dass sie selbst ihres Besitzes recht froh werden. Zu tief ist ihnen eingepägt, dass sie nie die wahre Gerechtigkeit nach Pharisäischem Ideal erwerben können. Und so kommen sie über ein leidenschaftliches Hungern und Dürsten nach Gottes Anerkennung nicht hinaus. Sie ahnen nicht, dass sie schon das besitzen, was vor Gott köstlich ist, nämlich *τὸ πρᾶν καὶ ἡσυχίον πνεῦμα* (I Pt 3⁴). Sie ahnen nicht, dass Gott in seiner wunderbaren Weisheit beschlossen hat, gerade solchen *νήπιοι*, wie sie sind, das Heil zu offenbaren und die Weisen und Gelehrten zu verschmähen. Wie eine plötzliche Erleuchtung kommt diese begeisternde Erkenntnis über Jesus (Lk 10²¹). Mit

einem Schlage wird ihm klar, dass sie die »Erwählten« sind. Ihre Gemütsart ist die rechte Disposition für das Reich Gottes.

Eine Parallele dazu ist das Wort über die Kinder. Nur wer die Gottesherrschaft auf sich nimmt (S. 7) wie ein Kind, kann ins Reich Gottes kommen: *τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ*. Die Exegese hat sich bemüht, das tertium comparationis in dieser Vergleichung zu finden, — aber nicht immer mit Glück. Wie schon der erste Evangelist die völlig unkindliche Eigenschaft des sich selbst Demütigens (184) hier genannt hat, so haben andere Erklärer mit mehr oder weniger täppischer Hand den Blütenstaub von diesem köstlichen Wort abgestreift. Man will nicht erkennen, dass diese Vergleichung einer starken, überwältigenden Gesamtempfindung entspringt. Der Zauber der Kinder ergreift ihn in seiner ganzen Schönheit, — das sind die wahren Lieblinge Gottes, so müssten die Menschen sein, wenn sie mit Gott Gemeinschaft haben sollen. Nicht eine einzelne Eigenschaft schwebt ihm hierbei vor, sondern ihr gesamtes Wesen, ihre Reinheit, Unschuld, Treuherzigkeit, Vertrauensseligkeit, Unbefangenheit und Unbeirrtheit. Wie die Lilie des Feldes ihre Schönheit nur als ein Ganzes hat und nicht zerpflückt werden darf, so wirkt auch die Lieblichkeit der Kinder nur im Ganzen als ein Wunder Gottes. Fragt man aber, ob nicht doch in der Kinderliebe Jesu eine besondere Empfindung vorgewaltet habe, so kann nur an Eins gedacht werden. Wie ihm an den Pharisäern das gespreizte, bewusste, absichtliche und unwahre Wesen in der Seele verhasst war, so wird ihm an den Kindern die Unbewusstheit und Unbefangenheit, die völlige Ahnungslosigkeit über ihren Reiz das Anziehende gewesen sein. Solche Menschen, die nichts wollen, keine Nebenabsichten haben, die noch im Stande sind, sich etwas schenken zu lassen, die nicht rechnen und keine Ansprüche machen, sondern dankbar sind, wenn Gott ihnen giebt, was ihm gut scheint — das sind die echten Erben des Reiches Gottes.

2. Das Suchen nach einer bestimmten einzelnen Tugend der Kinder lässt sich darauf zurückführen, dass man erwartet, hier etwas gesagt zu finden, worin man es den Kindern gleichthun kann, überhaupt etwas, was durch eigenes Thun zu erreichen ist. Aber gerade das ist ein Fehler. Wer sagt denn,

dass Jesus gefordert habe, zu werden wie die Kinder? Das ist wieder nur die entschieden secundäre Redaction des Mt (18⁹), die bei Mk Lk keine Parallelen hat. Der grosse Psycholog wusste, dass kindliches Wesen eben nicht gewollt und erstrebt werden kann, sondern eine Gabe Gottes ist. Entweder gehört man zu den Kindesnaturen oder man gehört nicht dazu. Gewollte Kindlichkeit ist die unkindlichste Fratze. Dass man dies nicht einsehen will, liegt wieder daran, dass man erwartet, Jesus könne nur solche Bedingungen ausgesprochen haben, die jeder erfüllen kann. Solche Kinderseelen aber sind seltene Blumen in Gottes Garten. Jesus hätte also, wie es scheint, nur einem Teil der Menschen die innere Disposition für das Reich Gottes zugesprochen. Das ist für moderne Theologen ein schwer zu ertragender Gedanke. Und doch kann gar kein Zweifel sein, dass sich in der Verkündigung Jesu eine stark prädestinarianische Gedankenreihe findet.

Hierfür giebt es keineswegs nur im Johannesevangelium sondern auch bei den Synoptikern Belege. Er kennt »Kinder des Lichts« (Lk 16⁸) und »Söhne des Heils«, deren Namen im Himmel angeschrieben sind. Wer die Erwählten (Lk 18⁷. Mk 13^{20. 22}. Mt 22^{14. 24. 22. 24}) sind, das ist gegenwärtig noch nicht erkennbar, sondern wird erst klar werden, wenn der messianische Richter seine Engel senden und die Erwählten von allen vier Winden zu Hauf bringen wird (Mk 13²⁷). Aber schon jetzt giebt es ein Mittel, sie zu entdecken und zu sammeln. Höchst anschaulich schildert dies die Aussendungsrede (Lk 10^{sf.}). Wenn der Segensgruss, die Anerbietung des Heils bei den Bewohnern eines Hauses eine Stätte findet, so kann man daran erkennen, dass ein Sohn des Heils darunter ist, kehrt aber das Wort leer zurück, so ist das ein Zeichen, dass hier kein Erwählter ist. Mit instinctiver Sicherheit findet oft der Herzenskündiger die von Gott geliebten Seelen heraus; dem Gichtbrüchigen, dem Zakchäus sagt er Gottes Gnade mit Bestimmtheit zu. Aber immer deutlicher wird ihm auch, dass die grosse Menge nicht zu den Erwählten gehört. Auch wenn der Verstockungsgedanke Mk 4^{10ff.} erst dem paulinisierenden Evangelisten angehören sollte, so ist doch klar, dass Jesus über das Volk im Ganzen pessimistisch gedacht hat. Gewiss — Vielen muss er den Ruf zum Reiche Gottes bringen — aber nur Wenigen

wird das Heil zu teil werden, denn nur Wenige sind auserwählt (Mt 22¹⁴). Dass Heil und Unheil vorherbestimmt sind, dass in dem Buche des Lebens die Genossen des Reiches Gottes bereits verzeichnet sind, das ist allgemeiner Glaube der Juden jener Zeit. Dass es aber nicht das ganze Volk, sondern nur Wenige selig werden, das ist eine Anschauung, die nur in einer tief ernsten Seele und bei einer tief religiösen Auffassung vom himmlischen Heil entstehen konnte. Der vollen Gottesgemeinschaft sind nur Wenige würdig. Wirkliche Kinder Gottes, die ihm wesensverwandt wären, sind selten. Nicht darüber dürfen wir uns wundern, dass Jesus den Kreis der Heilserben so eng begrenzt hat. Bewunderungswürdig aber ist, dass er trotz dieser pessimistischen Anschauung nicht müde geworden ist, das Verlorene zu suchen und zu retten. Ein echter Menschenfischer hat er nicht abgelassen, dem Volke den schmalen Weg des Heils zu zeigen. Freilich weiss er, dass nur Wenige ihn betreten werden, aber es soll Niemand klagen können, dass er ihn nicht gewusst habe. Und so predigt er Busse und die neue Gerechtigkeit, als ob es nur auf den guten Willen der Menschen ankäme, dass sie gerettet werden. Es ist ein Zeichen der Gesundheit seines Empfindens, dass jener Determinismus ihm nicht die Freudigkeit gelähmt hat, an den Menschen zu arbeiten und sie für seine sittlichen Ideale zu gewinnen. Beide Gedankenreihen, jene prädestinatianische und die ethisch-imperativische, wie sehr sie sich in der Idee ausschliessen mögen — in der Seele dieses kraftvollen, thatenfrohen Mannes gehen sie neben einander her, ohne sich zu durchkreuzen und zu stören. Man darf sogar sagen, dass die Energie des sittlichen Wirkens bei ihm überwiegt — wenigstens am Anfange, ehe Enttäuschungen und Misserfolge die andere Betrachtung näher legten.

3. Der ersten Auflage dieser Schrift ist zum Vorwurfe gemacht, dass sie die ethische Verkündigung Jesu zu eng mit der eschatologischen Predigt in Verbindung gesetzt habe. Zu einseitig sei die Weltanschauung Jesu, seine Wertbeurteilung des irdischen Lebens, in die grelle Beleuchtung des nahen Weltunterganges gestellt und dadurch die Darstellung der Ethik zu sehr negativ, asketisch, weltflüchtig ausgefallen. Ich muss das in gewisser Weise zugeben. Ich habe aber selbst erklärt (S. 49 Anm.), dass ich in jenem Rahmen nicht mehr geben könne als

eine Skizze, die naturgemäss unvollkommen bleiben musste. Denn ich habe ja keineswegs die ganze Ethik Jesu darstellen wollen, sondern nur gezeigt, wie die Busspredigt Jesu und die Verkündigung der neuen Gerechtigkeit unter dem Einflusse der eschatologischen Grundstimmung einen stark negativ-asketischen Zug erhalten musste. Daran ist ja nun auch garnicht zu zweifeln, aber es ist nicht das Ganze.

Es ist nur natürlich und psychologisch begreiflich, dass die Erregung der Seele, aus welcher die Gerichtspredigt Jesu hervorging, zu Zeiten abgelöst wurde durch eine ruhigere Stimmung. Der prophetische Geist tritt intermittierend auf. Nicht in jedem Augenblick wird die gewitterhafte Schwüle dieser Wendezeit mit gleicher Stärke empfunden. Die Spannung lässt nach und der Druck der gewaltigen Botschaft, die ihm auf die Seele gelegt ist, beginnt zu weichen.

Die tiefen Schatten, die das nahende Gericht vorherwirft, verschwinden, und Menschen und Dinge erscheinen in einem freundlicheren Lichte. Die Sonne des himmlischen Vaters bricht wieder hervor durch die Wolken und zeugt mit ihren Strahlen von Gottes Liebe, Güte und Barmherzigkeit. Da tritt dann auch die ihm eingeborene Freude an Natur und Menschenwelt wieder in ihre Rechte. Die Lilie des Feldes in ihrer Schönheit spricht ihm von der nimmer ruhenden Fürsorge des Schöpfers, aus dem Auge des Kindes leuchtet ihm ein Schein vom Wesen des Gottes entgegen, der die Kinder liebt, und über seinem Haupt sieht er die Sterne wandeln, wie sie vor Ewigkeiten schon gewandelt sind. Da tritt der Gedanke an den Weltuntergang zurück und mit aller Liebe und Aufmerksamkeit auch für das Kleine, deren er fähig ist, giebt er sich den Dingen dieses Lebens hin, freuet sich mit den Fröhlichen und trauert mit den Weinenden. Dann ist er nicht der düstere und schroffe Prophet, sondern ein Mensch unter Menschen, ein Kind Gottes unter Gottes Kindern. Aus solcher Stimmung sind jene Worte und Gleichnisse geboren, deren Frische nie veralten wird und in denen von Weltmüdigkeit und Askese, von Weltende und Gericht wenig zu spüren ist. In solchen Zeiten hat er denn auch jene »Sittensprüche« voll reinsten tiefster Weisheit ausgestreut, die nichts von eschatologischer Erregung verraten, sondern einfach und ruhig das aussagen,

was sein lauterer, klares, gottinniges Gemüt als selbstverständlich empfindet. Ohne scharfe und verletzende Spitzen stehen sie in ihrer ruhigen Schönheit da, und scheinen in ihrer unmittelbar überzeugenden Kraft eine ewige Gültigkeit für die Menschheit aller Zeiten zu besitzen. Es ist verständlich, dass die christliche Theologie, namentlich seit den Tagen des Rationalismus, da ihr das Eschatologisch-Messianische fremd wurde, sich mehr und mehr an diese Worte Jesu gehalten hat. In ihnen sieht man das eigentlich Bedeutsame, das Bleibende an Jesus. In gewissem Sinne mit Recht, weil ja wirklich diese Kleinodien die Reinheit, den Ernst und die warme Frömmigkeit seiner Persönlichkeit in unvergleichlicher Weise wieder spiegeln. Vielleicht kann man sogar sagen, dass in diesen Worten die innerste, wahre Natur Jesu am ungetrübtesten uns entgegentritt. Aber der Historiker wird auch leicht erkennen, dass dies nur eine Seite des Bildes ist, das uns die Ueberlieferung darbietet. Nicht immer erscheint er in dieser reinen Klarheit einer völlig harmonischen Natur, die in ihrer vollkommenen Menschlichkeit etwas Uebergeschichtliches und Ewiges hat. Auf vielen Blättern der Evangelien tritt seine Gestalt uns in Sturm und Kampf entgegen, im Sturm prophetischer Begeisterung und im Kampf mit Gegnern, gegen die sich alle Instincte seiner grossen, wahrhaftigen und ernsten Natur empören. Die Reibung mit ihnen schlug aus seinem Geiste Funken, die in das ganze Gebäude des Pharisäischen Nomismus den Feuerbrand tragen mussten. Ein grosser Teil der ethischen Gedanken Jesu ist in der Auseinandersetzung mit dem Gesetz und dem Pharisäismus entstanden und kann in seiner Bedeutung nur verstanden werden, wenn man diesen Gegensatz berücksichtigt. Abgelöst von dem zeitgeschichtlichen Hintergrund verlieren sie an Kraft und erscheinen uns, denen sie in Fleisch und Blut übergegangen sind, fast selbstverständlich. Der Gedanke z. B., dass der Mensch nicht verunreinigt werden kann durch äussere Befleckung, sondern nur durch die eigene Sünde, erscheint uns so ohne Weiteres klar, dass wir meinen, auch ein Geringerer als Jesus hätte ihn aussprechen können. Damals aber, als er es sagte, war es nicht nur etwas Neues, sondern eine Verneinung des Grundgedankens im System des Nomismus, das ja eben ganz auf der Idee der levi-

tischen Reinheit ruht. Dies Gebiet der antipharisäischen Ethik liegt zum grossen Teil auch ganz ausserhalb der eschatologischen Predigt Jesu. Die treibenden Empfindungen sind hier andere als dort. In dem oben erwähnten Streit über das Händewaschen z. B. spielt die Rücksicht auf das nahe Weltende nicht die geringste Rolle. Es ist das Pathos rücksichtsloser Wahrhaftigkeit, der Zorn gegen alles Scheinwesen und gegen die berechnende fromme Betriebsamkeit auf Kosten der einfachsten sittlichen Gebote Gottes, der ihm seine bitteren Worte in den Mund legt. Wenn Jesus gegenüber der leichtfertigen Casuistik der Rabbinen die göttliche Institution der Ehe oder die Heiligkeit des Eides in Schutz nimmt, so redet da gewiss auch der Prophet aus ihm, aber mehr der Prediger und Reformator, als der Herold des Reiches Gottes. Gewiss liegt ihm auch hier der Gedanke nicht fern, dass über all dies verlogene Getriebe der Zorn Gottes hereinbrechen muss, aber er tritt zurück. Wieder ist es ein Zeichen seiner gesunden, energischen Natur, dass er diese innerlich morsche und verfaulte Welt nicht einfach ihrem sicheren Verderben anheimgibt, sondern durch freimütige Kritik zu bessern und zu helfen sucht, als könne sie noch auf einen längeren Bestand rechnen.

Zu den Parteien der Ethik Jesu, die von der eschatologischen Grundstimmung seines Wirkens nicht durchtränkt sind, gehört vor allem seine Aeussere über das Doppelgebot der Liebe, das man als Kern und Stern seiner Verkündigung aufzufassen pflegt. Man übersieht dabei leicht, dass gerade hier die Originalität Jesu nicht so sehr gross erscheint. Denn Jesus stellt ja nicht selbst diese Gebote als Summa des alttestamentlichen Gesetzes zusammen auf, sondern dies thut der Schriftgelehrte. Unsere Ueberlieferung hat damit die Erinnerung festgehalten, dass in den ernsteren rabbinischen Kreisen diese Auffassung gepflegt wurde. Jesus stimmt ihr zu und man darf wohl sagen, dass diese Reducierung oder Recapitulatio des Gesetzes, insbesondere die Zusammenbindung von Gottes- und Nächstenliebe seinem Empfinden sehr entsprochen hat. Aber wie er sich hierin der vorhandenen besseren Tradition anschliesst, so hängt diese ganze Erörterung mit seinen eigensten Ideen, mit der grossen Aufgabe seines Lebens nicht sehr eng zusammen. Sie findet sich nicht in der Bergrede oder überhaupt

in der eigentlichen »Verkündigung« Jesu, sondern in einem ihm aufgedrungenen, mehr akademischen Gespräch über ein echt rabbinisches Problem. Nur Lk 10²⁵ hat das Wort — gewiss secundär — als Antwort auf die Frage *τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω*; folgen lassen (10²⁸: *τοῦτο ποιεῖ καὶ ζήσῃ*). Aber damit ist ein wirklicher innerer Zusammenhang mit der eschatologischen Predigt nicht hergestellt. So wie das Gespräch lautet, wird man durch nichts daran erinnert, dass die Krisis der Welt vor der Thür steht und der göttliche Richter demnächst alles Thun der Menschen auf eine empfindliche Waagschale legen wird. Es liegt hier eine Kundgebung vor, die ganz von der messianischen Predigt losgelöst werden kann und darum unter allen Worten Jesu am meisten Aussicht hat, als regulatives Princip der christlichen Ethik für alle Zeiten weiter zu leben. Es liegt ausserhalb unsrer Aufgabe, uns über die Bedeutung dieser Worte auszusprechen. Wir wenden uns vielmehr dem Teil der ethischen Forderungen Jesu zu, der mit der eigentlichen Reich-Gottes-Predigt im Zusammenhang steht.

4. Noch einmal erinnern wir uns, dass es sich hier nicht um eine Gesetzgebung für »die sittliche Gemeinschaft des Reiches Gottes« handelt. Im Reiche Gottes bedarf es keiner Gebote und keines Gehorsams mehr, denn Gottes Wille herrscht dort, ohne den geringsten Widerstand zu finden, in allen seinen Kindern. Jesus verkündigt, was Gott von denen verlangt, die dereinst am Reiche Gottes teilhaben wollen. Die neue Sittlichkeit, welche er predigt, ist gedacht als Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes. »Thuet Busse, denn das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen«: »Wenn eure Gerechtigkeit nicht bei weitem übertrifft die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen«. Seine Forderungen werden also nicht aus einem Ideal vollendeter menschlicher Gemeinschaft, nicht aus allgemeingültigen sittlichen Normen abgeleitet, sondern sie sind in dem furchtbaren Ernst des gegenwärtigen Augenblicks begründet. Die grösste Krisis der Weltgeschichte steht vor der Thür. Das seligste Heil und das furchtbarste Verderben liegen im Dunkel der nächsten Zukunft verborgen. Noch einmal, in elfter Stunde, ist Jedem die Entscheidung über sein ewiges Geschick in die Hand gegeben. Die Frist ist kurz. Nun gilt es, sich auf Gottes Willen zu

besinnen und zu thun, was möglich ist, um sein Wohlgefallen zu erwerben.

Die Bedeutung des Augenblicks fordert eine letzte Zusammenfassung des ganzen Menschen und eine ungeheure Anspannung aller Kräfte.

Bei solchem Ausgangspunkt können wir eine systematische ethische Gesetzgebung, welche das Leben einer sittlichen Gemeinschaft auf Jahrhunderte hinaus in allen Einzelheiten zu regeln im Stande wäre, nicht erwarten, denn an die Fortdauer eines solchen Gemeinwesens wird eben bei der Nähe des Weltendes garnicht gedacht. Wie im Kriege Ausnahmegesetze in Kraft treten, die sich so im Frieden nicht durchführen lassen, so trägt auch dieser Teil der ethischen Verkündigung Jesu einen besonderen Charakter. Er fordert Gewaltiges, zum Teil Uebersinnliches, er fordert Dinge, die unter gewöhnlichen Verhältnissen einfach unmöglich wären ¹⁾.

Jesus übernimmt vom Täufer die Predigt der Busse. Auch Johannes ist von der Ueberzeugung durchdrungen, dass das Volk in allen Schichten einer sittlichen Regeneration bedarf. Sonst wird ein furchtbares Sichtungsgewicht hereinbrechen. Aber es ist charakteristisch, dass die wenigen Specialanweisungen an einzelne Stände, die uns von ihm erhalten sind (Lk 3.10ff.), doch nur gewissen Standessünden, socialen Untugenden, kurz groben Verstößen gegen die sittliche Weltordnung, wie er sie versteht, zu Leibe gehen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Jesus seine Bussforderung umfassender, ernster, innerlicher gemeint hat. Gewiss werden die Zöllner und die Huren (Mt 21.32) die Predigt der *μετάνοια* am leichtesten und deutlichsten verstanden haben. Für sie handelt es sich um eine radicale Aenderung ihres Lebenswandels; da bedarf es kaum noch solcher näheren Forderungen, wie sie der Täufer gab. Es liegt in der Natur der Sache und ist ohne Weiteres klar, was sie zu thun und zu lassen haben. Aber die Forderung, umzukehren

1) Wer auch nur wenig geschichtlichen Sinn hat, wird durch diese Erwägung ein für alle Mal geheilt sein von der ziellosen Quälerei vermittelungsfreundlicher Theologen, welche diese kühnen und gewaltigen Worte durch Umdeutung abschwächen, d. h. ihnen die Seele rauben, um ihre dauernde und wörtliche Gültigkeit für alle Zeiten behaupten zu können.

von dem breiten Wege, der ins Verderben führt, gilt nicht nur den »Sündern«, sondern Alle haben die Busse nötig (Lk 13^{3, 5}), wenn sie nicht im messianischen Gericht vernichtet werden sollen. Gewiss giebt es auch gute Menschen, Kinder des Lichtes — aber im Vergleich mit der strahlenden Reinheit Gottes und seiner Engel, deren Genossen sie werden sollen, darf sich keiner »gut« nennen. Der gegenwärtige Augenblick ist zu ernst, das nahe Gericht zu bedrohlich, die Seligkeit des Reiches Gottes so über alles menschliche Mass erhaben, dass Niemand den Ruf zur Busse leicht nehmen darf. »Ringet darnach, durch die enge Pforte einzugehen, denn viele werden danach trachten, hineinzukommen und werden nicht im Stande sein« (Lk 13²⁴). Der Weg der Gerechtigkeit (Mt 21³²) ist schmal und leicht zu verfehlen und Wenige sind, die ihn finden (Mt 7¹⁴). Mit schnell aufrauschender Begeisterung ist es nicht gethan; es kostet viel, ein Jünger zu sein; nur zu bald kann das klägliche Fiasco kommen (Lk 14^{28ff.}). Denn es handelt sich nicht bloß um Unterlassung einzelner Thaten oder Ablegung einzelner Fehler, sondern die Forderung Jesu zielt auf eine völlige innere Veränderung ab. Das griechische Wort *μετάνοια*, »Umsinnung«, drückt diese Umwandlung der »Gesinnung« vielleicht noch treffender aus, als das zu supponierende plastische *הַבָּשֵׁר* Umkehr. Wie der Spruchdichter sagt: »Gieb mir, mein Sohn, dein Herz« (Prv 23²⁶), so richtet sich die Predigt Jesu auch auf das Herz, d. h. auf Erkenntnis, Gemüt und Willen des Menschen¹⁾. An Stelle der Zerrissenheit und Zwiespältigkeit der Interessen soll die einheitliche Grundrichtung auf das Eine, was not ist, treten. Wie das Auge seine Function nur erfüllen kann, wenn es *ἀπλοῦς* ist (Mt 6²²), so fordert auch der gegenwärtige Moment eine *ἀπλότης* des Herzens, eine ungeteilte Hingabe des ganzen Menschen an Gott und sein Reich. Ein *ἀντὶ τοῦ διψυχος* ist in dieser Zeit der Krisis nicht zu brauchen. Das bedeutet aber eine völlige Lossagung von all dem, woran die Menschen bisher gehangen haben. »Wo euer Schatz ist, da ist euer Herz« (Mt 6²¹). So lange die Menschen Schätze auf Erden sammeln, so lange irdische Verhältnisse sie in Anspruch nehmen, so lange wird ihr Herz auch auf Erden weilen

1) Ueber den Gedanken der »Wiedergeburt« s. S. 109 f.

mit seinen Gedanken und Wünschen. Jetzt aber kommt es darauf an *τὰ ἄνω φρονεῖν μὴ τὰ ἐπὶ γῆς* (Kol 3₂). Beides zu vereinigen geht nicht an. »Niemand kann zwei Herren dienen«. Nicht bloß vernachlässigen wird er den einen über dem anderen, nein hassen und verachten muss er den einen, wenn er den anderen liebt und an ihm hängt (Mt 6₂₄). Die ungeheure Ausschliesslichkeit und Schroffheit dieses Wortes führt uns in die Stimmung Jesu tief hinein. Die beiden Herren, um die es sich handelt, sind Gott und der Mammon. Es kommt nicht darauf an, ob *μαμωνᾶς* nomen appellativum für den Begriff »Reichtum« oder nomen proprium eines Dämons ist — tatsächlich wird der Reichtum wie eine persönliche Macht vorgestellt. Sein Dienst ist Götzendienst (Kol 3₆). Er ist das wichtigste der Organe, mit welchem der Teufel die Menschen in seiner Gewalt hält, er ist das Band, das sie an den *αἰὼν οὐρανόσ* kettet, so stark, dass ein Reicher nur durch ein besonderes Wunder Gottes gerettet werden kann (Mk 10₂₇). Der Mammon ist hier nur der Repräsentant des *αἰὼν οὐρανόσ* überhaupt. Wer des zukünftigen Aeons würdig werden will, muss sich von dieser Welt loslösen. Denn die Welt vergehet mit ihrer Lust, wer aber den Willen Gottes thut, der bleibet in Ewigkeit (I Joh 2₁₇). So bedeutet der Bussruf Jesu viel viel mehr, als eine Mahnung zur Ablegung der Sünden, er verlangt einen Bruch mit der »Weltlichkeit«, mit der Welt überhaupt. Wir wissen, wie weit diese Forderungen Jesu gehen. Der reiche Jüngling soll Alles, was er hat, verkaufen und es den Armen geben, nicht etwa, um eine höhere Stufe der Vollkommenheit zu erreichen, wie der katholisierende Mt 19₂₁ es deutet, sondern ganz einfach, um gerettet zu werden. Denn es ist leichter, dass das Unmöglichste geschehe, dass ein Kameel durchs Nadelöhr gehe, als dass ein Reicher ins Himmelreich komme. Die Gefahr ist unermesslich, unüberwindlich gross. So tief ist Jesus von der Seelenverderblichkeit des Reichtums durchdrungen, dass er kein Bedenken trägt, in ihm den spezifischen Feind Gottes zu sehen. Darum ist ihm an sich auch sehr wohl die Anschauung des Lk zuzutrauen, dass nicht nur der unrecht erworbene, sondern jeder Reichtum an sich ein *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* ist (16_{9. 11}). Dass das Geld etwa Mittel zu sittlichen Zwecken, Fundament einer sittlichen Lebensarbeit, Werkzeug guten heilsamen Wirkens

im Dienste der Menschheit Gottes sein könne — das liegt hier völlig ausserhalb des Gesichtskreises. Seine Verwendung zu Almosen ist nur die beste und frommste Art, sich seiner zu entledigen. Denn darauf allein kommt es an, frei zu werden von dieser stärksten Fessel, die den Menschen an die alte Welt kettet und ihn hindert, auf die neue sich zu bereiten. Aber natürlich — nicht den »Betrug des Reichtums« allein gilt es loszuwerden. Daneben stehen Mk 4¹⁹ die Sorgen und Lüste der Welt überhaupt (vgl. I Joh 2¹⁶), durch welche das Wort Gottes in den Seelen erstickt wird.

Zu diesen Dingen, welche den Menschen hindern können, in das Reich Gottes zu kommen, hat Jesus auch die Bande des Familienlebens gerechnet. Hier finden sich die schroffsten und für uns befremdendsten Aussprüche. Schon das Wort an den Sohn, der seinen Vater begraben möchte, klingt uns hart und fast pietätlos. Es ist ein schlechter Trost, wenn man sagt, Jesus habe in diesem besonderen Falle seine Gründe gehabt, so schroff zu sein, er habe die Halbheit des Mannes durchschaut. Das Befremdende, fast Verletzende bleibt die Form des Wortes. Man hat anzuerkennen, dass Jesus in diesem Augenblicke so ganz und gar von dem furchtbaren Ernst und der Spannung der Lage überwältigt war, dass ihm alles Andere völlig geringfügig erschien neben dem Einen, seine Seele in Sicherheit zu bringen. Darum kein Zurückblicken mehr, keinen Schritt auf der alten Bahn, sondern vorwärts, das Antlitz der Sonne zugewandt! Noch allgemeiner und darum schroffer sind die Worte Lk 14²⁶: »Wenn Einer zu mir kommt und nicht hasset seinen Vater und seine Mutter [und sein Weib] und seine Brüder und Schwestern [ja auch sein eignes Leben], so kann er nicht mein Jünger sein« ¹⁾. Obwohl man zugiebt, dass Jesus diese Forderung nicht etwa nur an die Sendboten, sondern an alle gerichtet habe, die seine Anhänger werden wollen und Genossen des Reichs zu werden hoffen, so pflegt man doch bei der Auslegung die Clausel und Einschränkung hinzuzudenken: »falls die betreffenden Güter einen Anlass zur Sünde geben«. Aber diese Bedingung fehlt völlig bei Jesus. Das Eigen-

1) Das Weib ist wohl Glosse des Luk, vgl. Lk 18²⁹. Auch das *ἐτι δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν* ist zusammenziehender Zusatz von ihm.

tümliche ist eben, dass Jesus von den mit ihm ziehenden, also doch wohl ihm anhängenden Volksmassen (14²⁵) ohne Weiteres voraussetzt und es ihnen auf den Kopf zusagt, dass bei ihnen allen jene Bedingung zutrifft. Ihnen allen wird ihr Leben in der Familie zum Verderben. Sie alle werden nimmermehr, so lange sie in den gewohnten menschlichen Beziehungen bleiben, den Ernst und die Zucht sich abgewinnen können, die notwendig sind, um dem Gericht getrosten Mutes entgegengehen zu können, und so fallen sie alle unter die Forderung, sich von den Ihrigen zu trennen. Das Eine ist eben wichtiger als das Andere. Dass Jesus hiermit nicht ein bleibendes Sittengesetz für die Christenheit aller Jahrhunderte, eine »Ordnung für das Reich Gottes« hat aussprechen wollen, versteht sich von selbst. Es ist, wenn man so will, ein Stimmungswort, aus dem Augenblick geboren, aber darum nicht leicht zu nehmen. Es zeigt uns Jesus auf Tiefste erschüttert von der Grösse des Moments und der Kleinheit des Geschlechts, das er vorfindet. Der Eifer der Massen, ihr guter Wille, ihre Sehnsucht nach etwas Besserem bewegt ihn, aber ihm bleibt nicht verborgen, wie oberflächlich und wenig ernst diese Menschen sind, wie die Hitze der Trübsal und Verfolgung, wie der Zwiespalt in den Familien sie zum Wanken bringen und wie sie nur allzubald wieder in den alten gewohnten Gang des Lebens zurücksinken werden. Sie ahnen garnicht, was eigentlich von ihnen gefordert wird (14^{28—33}). Und darum ruft er ihnen die furchtbare, abschreckende Forderung zu, dem Arzte gleich, der den Kranken vor die Wahl der gefährlichen Operation oder tödlichen Siechtums stellt. Halbe Mittel will er nicht anwenden. Eine matte Vorbereitung, ein Hinken auf beiden Seiten, ein zweien Herren Dienen — das ist unmöglich und Rückfall ist schlimmer als halbe Heilung (Mk 12^{44f.}). Diese heroischen Worte, die ohne Weichheit und Sentimentalität zahllose Gemütsbände zerreißen, kann man nicht anders verstehen, als von dem Standpunkte aus, dass alle Dinge dieser Welt, wie hoch und göttlich sie an sich sein mögen, ihren Wert verloren haben, wo jätzt der Untergang der Welt und das Gericht bevorsteht. Jetzt können sie nur lähmen und hemmen. Werft sie von euch, und greift mit beiden Händen nach dem, was von oben kommt! Diese Stimmung hat wieder durch Luther eine vortreffliche Interpretation gefunden:

Nehmen sie den Leib,
 Gut, Ehr, Kind und Weib, —
 Lass fahren dahin,
 Sie habens kein Gewinn,
 Das Reich muss uns doch bleiben 1).

Auch Luthers Worte sind einer eschatologischen oder doch wenigstens todesbereiten Stimmung entsprungen. Es ist ganz unmöglich, dass eine auf Dauer gegründete sittliche Gemeinschaft sie zu einer Regel für alle Tage mache. Sie können immer nur die Parole Weniger sein, welche wissen: jetzt steht alles auf der Schärfe des Schwertes; in jedem Augenblicke kann der Tod oder der Untergang der Welt herein brechen. Und darum frei von dem, was uns hier niederziehen und festhalten will!

5. Noch einmal mag hier der scheinbare Widerspruch erörtert werden, dass Jesus in diesen harten Forderungen eine Gleichgiltigkeit gegen die sittlichen Güter und Ordnungen des Lebens zu zeigen scheint, die ihm sonst nicht eigen ist. Er hat doch sonst die Unlösbarkeit der Ehe als einer göttlichen Urinstitution unzweideutig anerkannt. Er hat die Kinder so geliebt, dass man sich nicht denken kann, er habe den Segen und den Zauber des Familienlebens geringgeschätzt. Er hat so kräftige Worte gegen weichliche Genusssucht und Faulenzerei gesprochen (Mt 11 s. Lk 16 s. 19 z), dass er für die sittliche Bedeutung der Berufsarbeit Sinn gehabt haben muss. Das lehren auch seine Gleichnisse, in denen er das Leben des kleinen Mannes in seiner Arbeit mit tiefer Sympathie und Verständnis schildert. Aber daneben muss man doch sagen, dass diese

1) Es wird den Hymnologen wohl bekannt sein, dass diese Strophe eine merkwürdige Parallele hat an Epiktet diss. I, 29, 10. Nachdem der Philosoph gesagt hat, der Tyrann könne zwar seinen Händen, Füßen, seinem Nacken, seinem Leibe drohen, ihm selber aber nicht, wird die Gegenfrage gestellt: *ἡμεῖς οὖν οἱ φιλόσοφοι διδάσκουσι καταφρονεῖν τῶν βασιλέων*; Antwort: *μὴ γένοιτο τίς ἡμῶν διδάσκει ἀντιποιεῖσθαι πρὸς αὐτοὺς* (ihnen Widerstand zu leisten in Betreff derjenigen Dinge), *ὧν ταῖνοι ἐχούσιν ἐξουσίαν*; *τὸ σωματίον λάβε, τὴν κτήσιν λάβε, τὴν φήμην λάβε, τοὺς περὶ ἐμὲ λάβε*. All diese Dinge, den Leib, Gut, Ehr, Kind und Weib will er ihm nicht abstreiten, aber über seine *δόγματα* hat der Tyrann keine Gewalt.

Dinge für sein inneres Leben keine sehr grosse Bedeutung gehabt haben können. Er hat seine Aufgabe nicht darin gesehen, den Menschen die idealen sittlichen und religiösen Gesichtspunkte zu zeigen, nach denen sie in jenen Verhältnissen leben können. Die »evangelische«, d. h. Luthers Auffassung der Ehe, des Berufes, des Staates hat nur ausserordentlich geringe Anknüpfungspunkte in den Worten Jesu. Wie dankbar würden wir gerade heute sein, wenn wir einige kräftige und deutliche Aussprüche von ihm besässen, durch welche er die bürgerliche Arbeit als einen Gottesdienst geadelt oder gezeigt hätte, wie das Geld im Dienste Gottes zu sittlichen Zwecken verwendet werden kann. Aber daran fehlt es. Er hatte eine andere Lebensaufgabe. Wäre er nicht durch den Ruf am Jordan in die messianische Bewegung hineingerissen worden, so wäre er möglicher Weise, seiner innersten gesunden lichten Natur entsprechend, der Begründer einer, wenn auch sehr ernsten, so doch weltfreudigen »evangelischen« Ethik geworden. Nun aber ist seine Seele — von einzelnen Ruhepausen abgesehen — auf eine andere Tonart gestimmt und jenen Interessen mehr und mehr entrückt. Er persönlich ist so erfüllt von seiner grossen furchtbaren und seligen Botschaft, dass seine Zimmermannsarbeit ihn nicht mehr zu fesseln vermag. Für Gedanken an die Ehe ist in seinem Gemüt kein Raum, und seinem Familienkreise wird er fremd. Auch bei der Mehrzahl seiner Jünger findet er es natürlich, dass sie auf seine Botschaft hin Heimat, Beruf, Familie verlassen und sich ganz dem grossen Werke der Vorbereitung auf das Reich Gottes ergeben. Wenn ihn der Geist ergreift und das Gericht ihm in unheimlich drohender Nähe vor die Seele tritt, dann kann er nicht anders, als all jene Dinge, wie gut und heilsam sie sonst sein mögen, weit hinter sich lassen. Dann erscheinen sie ihm als gefährliche Hemmungen und Versuchungen, die man zu fliehen hat. Auf diesen Höhepunkten religiöser Stimmung wird er wenig geneigt und geeignet gewesen sein, eine positive sittliche Gesetzgebung für das Leben in der Welt zu entwerfen. Mit dieser Welt hat er nichts mehr gemein, er steht mit einem Fusse schon in der zukünftigen.

6. Auch der Begriff der »Gerechtigkeit«, die in dem ursprünglichen Thema der Bergrede (Mt 5²⁰) das Stichwort ist,

enthält nichts weniger als ein positives Ideal weltlicher Sittlichkeit, sondern ist recht eigentlich ein religiöser und das heisst in diesem Fall ein eschatologischer Begriff. Es ist hinlänglich bekannt, dass unser deutsches Wort »Gerechtigkeit« nur ein sehr unvollkommenes Aequivalent für den griechischen Ausdruck und seine hebräisch-aramäischen Vorlagen ist. Die צדקה, צדקת, צדקה enthält mehr als die *justitia civilis*, aber auch mehr, als »Sittlichkeit«; denn sie regelt nicht nur das gesellschaftliche Handeln des Menschen, sondern auch sein Verhalten zu Gott, z. B. Beten und Fasten (Mt 6 ff.), so dass unser Wort »Frömmigkeit«, welches auch oft das Ethische einschliesst, eine treffendere Wiedergabe sein würde. Von unserem Denken und Sprachgebrauche aber unterscheidet sich der Begriff der *δικαιοσύνη* vor allem durch seine Beziehung auf das Urteil Gottes, durch seinen religiös-forensischen Charakter. Im Sinne der modernen, von Kant beeinflussten, Ethik kann Jemand »gerecht« sein, wenn er nur das Zeugnis seines Gewissens für sich hat; einer Anerkennung durch den Richter bedarf es nicht. Nach jüdischer Anschauung ist Jemand erst dann ein צדיק, wenn Gott ihn als solchen anerkennt. Die צדקה ist die Würdigkeit in den Augen Gottes. Ein wahrhafter *δίκαιος* ist immer ein *δίκαιος παρὰ Θεῷ*, und wenn in der Gegenwart der Schein gegen ihn spricht, weil es ihm schlecht geht und Gott sich nicht um ihn zu kümmern scheint, so wird die Zukunft seine *δικαιοσύνη* um so glänzender ans Licht bringen. So kann man z. B. aus der Erhöhung des Lazarus schliessen, dass er ein *δίκαιος* war. Die wichtigste Frage für jeden Menschen ist, ob er zu den »Gerechten« gehört, ob Gott für oder wider ihn ist, ob er im Gericht angenommen oder verworfen werden wird. Diese Fragestellung ist für Jesus ebenso massgebend, wie für die Pharisäer. Nur der wird ins Reich Gottes eingehen, den Gott als *δίκαιος* anerkennt (Mt 520). Auch die Pharisäer trachten in ihrer Weise danach, eine *δικαιοσύνη* zu erwerben, d. h. ein Mass von guten Werken, einen Schatz von Verdiensten im Himmel, woraufhin Gott sie als Gerechte anerkennen und sie würdig befinden wird, die zukünftige Welt zu ererben. Auch Jesus fordert, dass man nach der *δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ* trachte (Mt 633)¹. Der göttliche Richterspruch aber, auf den es an-

1) Excurs II.

kommt, liegt nicht in einer beruhigend weiten Ferne, sondern steht mit drängender Gewalt unmittelbar vor der Thür.

So ist auch der Begriff der *δικαιοσύνη* bei Jesus scharf eschatologisch zugespitzt. Darauf führt die höchst charakteristische Zusammenstellung bei Mt 6³³: *ζητεῖτε πρῶτον τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ*.

Das Trachten nach dem jenseitigen, noch ausstehenden Reich Gottes geht vollkommen parallel mit dem Trachten nach der Gerechtigkeit Gottes. Aber wie das *ζητεῖν τὴν βασιλείαν* zur Kehrseite hat eine starke Gleichgiltigkeit gegen die Güter und Ordnungen dieser Welt (die Gleichnisse vom Schatz und der Perle Mt 13^{44ff.}), so muss auch das Streben nach der *δικαιοσύνη Θεοῦ* einen weltabgewandten, überirdischen Zug haben. Einen himmlischen Schatz gilt es anzusammeln, als ein Bürger des himmlischen *πολίτευμα* (Phl 3²⁰) gilt es schon in der Gegenwart das Leben zu führen. Da treten andere Massstäbe in Kraft, als bei einer irdischen Sittlichkeit. Für die Jünger Jesu giebt es kein höheres Interesse, als des Gottes würdig zu werden, der sie berufen hat zu seinem Reiche und zu seiner Herrlichkeit (I Th 2¹²), oder, wie die Bergpredigt es ausdrückt, wirklich Kinder des himmlischen Vaters, d. h. ihm ähnlich zu werden (Mt 5^{45, 48}. Lk 6³⁵)¹).

Die Ideale der Pharisäer, ja thatsächlich auch die Forderungen des mosaischen Gesetzes werden hier weit überboten. Wer sich Hoffnung macht auf Teilnahme am Reiche Gottes, für den kann es nicht genügen, dass er den Mord und den Ehebruch meidet. Er muss wissen, dass in den Augen des göttlichen Richters der Zorn-Affect und das ehebrecherische Gelüst genau dieselbe Verdammnis nach sich zieht wie die vollendete That. Der Jünger Jesu, in dem der ganze Ernst seines Meisters lebendig geworden ist, wird unter dem Eindrucke der Nähe des Gerichtes seine Gedanken und Empfindungen in eine Zucht nehmen, von der die in äusserlicher

1) In *ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν* ist allerdings auf das *γένεσθε*, das von einem *ἦτε* kaum verschieden ist, kein besonderes Gewicht zu legen. Lk schreibt: *καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου*. Wohl aber liegt der Gedanke im Zusammenhang, dass man durch Nachbildung der göttlichen Art das wirklich wird, als was sich zu betrachten man das Recht hat — ein Sohn Gottes.

Gesetzesbeobachtung so strengen und peinlichen Pharisäer keine Ahnung haben. Nur ein wirklich reines Herz wird Gott schauen dürfen. Und nur ein Gemüt, in dem Zorn, Hass, Neid und Streit völlig zur Ruhe gekommen sind, darf hoffen, dereinst zu den Kindern des grossen, über alles Mass gütigen Gottes zu gehören. Nach der Bergrede ist darum auch die Feindesliebe das hervorragendste Stück der neuen Gerechtigkeit, durch welche man Gott ähnlich und reif für das Reich Gottes wird.

Nicht schöner kann das Wesen Gottes in seiner grossartigen Erhabenheit über alles kleinlich-Menschliche, in seiner reichen Barmherzigkeit geschildert werden als mit den Worten, dass er seine Sonne scheinen lässt über Gute und Böse, über seine Verehrer und seine Feinde. Ein grösseres Vorbild für Menschen giebt es nicht. Der Weg, ihm nahe zu kommen, wird beschrieben in dem Worte: »Liebet eure Feinde, thut wohl denen die euch hassen, segnet die euch fluchen, betet für die, die euch misshandeln«¹⁾. Es setzt, wie so viele andere Jesusworte voraus, dass den Jüngern Hass und Verfolgung mit Sicherheit bevorsteht, und ist in seiner vollen Kraft nur zu begreifen als Anweisung für die Zeit dieser letzten Kämpfe. Es wird nicht blos gefordert, den Feind nicht zu hassen oder ihm zu vergeben, sondern ihn zu lieben. Man empfinde den Ernst dieser Worte. Es handelt sich nicht blos um einen unfreundlichen, übelwollenden Nachbar, der klatscht und uns das Leben sauer macht, sondern um den fanatischen Todfeind, der den Fluch des Himmels über den abtrünnigen Ketzler herabrufft und vor Misshandlung und tödtlicher Verfolgung nicht zurückschreckt. Und ihm soll man nicht nur ein lauwarmes Wohlwollen, sondern Liebe schenken, man soll ihm Gutes thun, seinen Fluch mit Segen, seine Misshandlung mit Gebet erwidern. Wenn das alles nicht Schein und Pose sein, sondern von Herzen kommen soll, so ist hier in der That sehr Viel gefordert und ich weiss nicht, ob die lieben Christen, welche sagen, ihnen werde das nicht schwer, sich nicht täuschen²⁾.

1) Diesen ausführlicheren Lukastext (627f.) halte ich für ursprünglicher als die verkürzte Mt-Form. S. meinen Commentar zu Lk 627f. S. 391 f.

2) Sehr treffend erscheinen mir dagegen die Beobachtungen Gottfried Kellers im »Grünen Heinrich« (I, 387): »Diese eigentümlichste

Jesus hat es für innerlich möglich angesehen, und wir können nicht zweifeln, dass er so empfunden und gethan hat. Aber wer will es ihm nachthun? Sicher ist nur Eins. Diese Forderung ist nicht entstanden aus einer Alltagsstimmung und sie rechnet auch nicht auf ein Durchschnittsgefühl. Sondern, wie Jesus selbst die Feindesliebe geübt hat als höchste Probe seiner Freiheit von der Welt, seiner Gottergebenheit und Himmelsehnsucht, so sind diese Worte gesprochen zu Menschen, die hier keine bleibende Statt mehr haben, sondern nach dem Reiche Gottes trachten. Wenn an sie die letzte Not herantritt, dann sollen sie noch einmal zeigen, ob sie wahre Kinder Gottes und des Reiches würdig sind. Nur wenn sie ganz alle Selbstsucht und Weichlichkeit überwunden haben, wenn ihnen Friede, Wohlbehagen und Schmerzlosigkeit nichts mehr gilt im Vergleich mit dem einzigen Himmelsgut, das sie ersehnen, — nur dann werden sie ohne innere Unwahrhaftigkeit auch ihren Feinden das Heil erbitten können, das sie selbst zu erlangen hoffen. Wenn Paulus I Kor 13 die Liebe das höchste und wertvollste Charisma nennt, so wird es nicht der Anschauung

Hauptlehre des Christentums fand eine grosse Empfänglichkeit in mir vor, da ich, leicht verletzt und aufgebracht, immer ebenso schnell bereit war, zu vergessen und zu vergeben, und es hat mich später, als mein Sinn sich der Offenbarungslehre zu verschliessen anfang, lebhaft beschäftigt, zu ermitteln, inwiefern jenes Gesetz nur der Ausdruck eines schon in der Menschheit vorhandenen und erkannten Bedürfnisses sei; denn ich sah, dass es nur von einem bestimmten Teile der Menschen rein und uneigennützig befolgt wurde, von denjenigen nämlich, welche ihre natürlichen Gemütsanlagen dazu trieben. Die andern, welche ihr ursprüngliches Rachegefühl überwandern und auf das Vergeltungsrecht mit Mühe verzichteten, schienen mir oft dadurch mehr Vorteil über ihren Feind zu gewinnen, als sich mit dem Begriffe der reinen Selbstentässerung vertrug; weil zufolge der tiefen Vernunft und Klugheit, die zugleich im Verzeihen liegt, der Widersacher allein es ist, welcher sich in seiner unfruchtbaren Wut aufreißt und vernichtet. Dies Verzeihen ist es auch, was in grossen, geschichtlichen Kämpfen die Ueberlegenheit des Siegers, nachdem er einen Handel männlich ausgefochten hat, vermehrt und beurkundet, dass dieselbe auch moralisch eine reif gewordene ist. So ist das Schonen und Aufrichten des gebeugten Gegners mehr Sache der allgemeinen Weltweisheit; das eigentliche Lieben aber des Feindes in voller Blüte und so lange er uns Schaden zufügt, habe ich nirgends gesehen.

Jesu zuwider sein, wenn wir diese heroische Feindesliebe als eine »pneumatische« Leistung ansehen (vgl. auch Weinel, Geist und Geister S. 138 ff.). Damit soll gesagt sein, dass zu solcher Liebe die gewöhnlichen Fähigkeiten des Menschen nicht ausreichen. Es muss ein besonderer religiöser Aufschwung, eine Steigerung und Erhöhung aller Seelenkräfte eintreten, wie sie für die Zeit der letzten Drangsal den Jüngern verheissen ist. Oder sollte ihnen der Geist Gottes nur dann zu Gebote stehen, wenn sie vor Gericht sich verteidigen müssen (Mt 10¹⁹)? Sollte er ihnen fehlen, wenn Gott sie vor die höchste Probe der Gotteskindschaft stellt? So gehört das Gebot der Feindesliebe recht eigentlich in die eschatologische Predigt Jesu hinein. Der Systematiker mag feststellen, in welcher Weise sich diese Vorschrift, losgelöst von dem eschatologischen Gedankenkreise, auch in einer modernen socialen Ethik verwenden lässt. Ohne Umdeutung und Verschiebung wird es hier nicht abgehen. Denn so, wie die Worte ursprünglich gemeint sind, fehlt ihnen die eigentlich sociale Nuance. Nicht um ein dauerndes Zusammenleben und sich Einrichten mit den Gegnern, nicht um ihre anhaltende Förderung in allen Lebenslagen handelt es sich hier, sondern um eine Anweisung für die letzten Kampfzeiten, wo nur allzu bald der göttliche Richter allem menschlichen Streit ein Ende machen wird. Man soll Gutes thun den Hassern, nicht sowohl um sie zu fördern, sondern eigentlich mehr, um zu beweisen, dass man selbst frei ist von Feindschaft und Selbstsucht. Gewiss soll die Fürbitte für die Feinde diesen zu Gute kommen, aber im Vordergrund steht doch eigentlich die Sorge um die eigene Seele, die durch solches Gebet zeigt, dass sie gegen Hass und Bitterkeit gefeit ist.

Einen rein individualistischen Charakter hat auch die Vorschrift, dem Bösen nicht zu widerstehen (Mt 5³⁹ff. Lk 6²⁹f.), und es ist keine glückliche Anordnung des Lk, dass er sie unter dies Gebot der Feindesliebe stellt. Kein Wort steht da, dass man den Gegner durch geduldiges Gewährenlassen beschämen und bessern soll; das liegt hier ganz fern. Alles Gewicht liegt auf der Bereitschaft, Unrecht zu leiden. Der Ausdruck ist hier besonders stark, als könne Jesus sich garnicht genug thun, das Aeusserste von den Seinen zu verlangen (S. 50f): »Wer dich schlägt auf die rechte Wange, dem biete auch die

linke dar, und wer mit dir rechten will und dir den Rock nehmen, dem lass auch den Mantel, und wer dich zwingen will eine Meile, mit dem gehe zwei«.

Es liegt hier eine Parallele vor zum Gebote der Feindesliebe. Wie jenes sich gegen die jüdische Beschränkung der Liebespflicht auf den Nächsten richtet, so dieses gegen den Grundsatz des jus talionis, der für das Judentum fundamental oder doch wenigstens charakteristisch ist. Bis zu einem gewissen Grade freilich kann keine grössere menschliche Gemeinschaft etwas Aehnliches entbehren. Und wenn Jesus sein Gebot als Sitten- oder Rechtsgesetz für die Völker der kommenden Jahrhunderte gemeint hätte, so wäre es einfach undurchführbar, wie es denn ja auch thatsächlich von der Christenheit nicht beobachtet wird ¹⁾. Aber davon ist natürlich keine Rede. Er hat nicht ahnen können, dass seine Worte dereinst unseren Germanischen Vorfahren bittere Gefühle erwecken und unseren Theologen harte Skrupel machen würden. Er hat auch nicht ahnen können, dass um ihretwillen das Christentum als eine feige, unmännliche Sklaven-Religion verklagt werden würde. Gemeint sind sie jedenfalls völlig anders. Gerade wie in dem Gebot der Feindesliebe werden hier heroische Proben der Selbstüberwindung und Freiheit von weltlichen Interessen verlangt. Um ihnen zu genügen, bedarf es freilich nicht jener brutalen Männlichkeit der blonden Bestie, von der Nietzsche redet, wohl aber der überschwänglichen religiösen Begeisterung von Märtyrern, für welche die Welt und alle ihre Güter lediglich Nichts mehr, der Himmel Alles bedeutet, und die da wissen, dass im Reiche Gottes die Gewaltthäter, die Rachsüchtigen und die an den Gütern dieser Welt Hängenden keinen Raum finden werden.

Für diese Gesinnung hat Jesus den Ausdruck der Selbstverleugnung geprägt. Vergewärtigen wir uns die ursprüngliche Kraft dieses leider nur allzu sehr abgebrauchten Ausdruckes. Man kann die Loslösung von der Welt und ihren

1) Ein neuerer Theologe befürchtet sogar von einer wörtlichen Auffassung dieser Worte Jesu »unsittliche Konsequenzen« und schlägt daher vor, sie nicht wörtlich zu nehmen, sondern nur als eine etwas starke Beschreibung einer friedfertigen Gesinnung.

Interessen nicht weiter treiben, als indem man das eigene Ich wie überhaupt nicht mehr vorhanden betrachtet. Gemeint ist die vollendete Rücksichtslosigkeit gegen sich selbst und alle Gewohnheiten und Neigungen, die Bereitschaft, ohne Weiteres sich selbst aufzuopfern, wenn die Sache Gottes es fordert. Der starke Ausdruck scheint fast zu weit zu gehen. Er könnte sogar eine Untreue gegen die eigene Persönlichkeit, eine leichtfertige Sorglosigkeit in bezug auf die eigene Entwicklung einschliessen. Und in der That — unser moderner Persönlichkeits-Cultus, der Gedanke, dass man vor Allem seine Individualität auszugestalten habe, liegt hier so fern wie möglich. Für solche Gedanken ist jetzt keine Zeit mehr. Denn es steht nicht mehr und nicht weniger, als das Leben selbst auf dem Spiel. Wer jetzt durch Untreue oder Unentschiedenheit sein armes Leben retten möchte, der wird es im Gericht sicherlich verlieren; wer aber sein Leben hinwirft in Gehorsam und Treue gegen das Wort seines Herrn, der wird es in der Auferstehung wiedergewinnen ¹⁾.

Solche Todesbereitschaft ist die äusserste Probe auf den weltabgewandten Sinn, den Jesus fordert. Die Voraussetzung dazu ist, dass man alle Brücken hinter sich abgebrochen hat und durch kein tieferes Interesse mehr mit der Welt verbunden ist.

Aber, noch einmal sei es gesagt: Jesus ist weit entfernt, die Selbstverleugnung nur als eine abstracte formale Gehorsamsprobe zu verlangen. Das negative Verhalten zu den Gütern der Welt ist nur das notwendige Gegenstück zu der energischen Concentration aller Seelenkräfte auf das Trachten nach dem

1) Diese Auslegung der Stelle Mk 825. Mt 1625. Lk 924 weicht von der herrschenden ab. Gewöhnlich nimmt man in dem Satze *ὅς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν* den Begriff *ψυχὴ* beide Mal in verschiedenem Sinne: Wer sein leibliches Leben retten will, der wird sein höheres, ewiges verlieren. Diese Auffassung ist unrichtig. *ψυχὴ* kann hier nur das Leben im natürlichen Sinne sein; jener Doppelsinn wäre allenfalls denkbar, wenn *ζωή* gebraucht wäre. Aber dann müsste erwartet werden, dass anstatt *αὐτήν* vielmehr *τὴν ζωὴν* wiederholt wäre. Denn das Wortspiel kommt rhetorisch nur zur Geltung, wenn das entscheidende Wort zwei Mal ans Ohr klingt. Vgl. Schillers Reiterlied: Und setzet ihr nicht das Leben ein, nie wird euch das Leben gewonnen sein.

Reiche Gottes. Weil der Schatz im Himmel das ganze Herz in Anspruch nimmt, ist es innerlich unmöglich, noch an den irdischen Dingen zu hängen. Es bedarf aber auch eines mächtigen Gegengewichts, um die Menschen von der Knechtschaft dieser Welt zu befreien. Jesus hätte mit seiner Predigt von der Busse und Weltabkehr keinen Erfolg gehabt, wenn er nicht den Seinen statt der Güter, die sie aufgeben, ein anderes, höheres, höchstes Gut hätte bieten können. Die köstliche Perle, mit der er ihre Seelen lockt, ist die Aussicht, dass sie im Reiche Gottes der vollen Gotteskindschaft und Gemeinschaft mit ihrem himmlischen Vater gewürdigt werden sollen. Nur dadurch konnte er die Menschen aus der Gewalt ihrer früheren Tyrannen losreissen, dass er vermochte, ihnen die Liebe zu einem andern Herren in die Seele zu pflanzen. Er hat nicht bloß gelehrt, Gott zu lieben von ganzem Herzen und ganzer Seele, er hat die Seinen zu solch überschwänglicher Liebe hingerissen. In seiner Nähe musste man lernen, ein unbegrenztes Vertrauen zu dem himmlischen Vater haben, in dessen inniger Gemeinschaft er selber den Frieden seiner Seele genoss. Das Geheimnis seines Erfolges liegt nicht in der überraschenden und blendenden Neuheit seiner Lehren, sondern in der überzeugenden Kraft, die von seinem religiösen Leben ausging. Er ist wirklich das grösste Beispiel von der zeugenden Kraft der Seele, wie Wellhausen sagt. Man erwäge, was es heissen will, eine wenn auch kleine Schaar von Menschen mit der Ueberzeugung von der Nähe des Gerichts und der Aufrichtung des Gottesreiches zu erfüllen, und sie für eine so ernste, heroische, opferfreudige Gesinnung zu begeistern, wie sie in der ältesten Gemeinde gelebt hat. Solche Siegesgewissheit entzündet sich nicht auf eine noch so glaubhafte Botschaft hin, sondern nur an einem übermächtigen, fortreissenden persönlichen Glauben. Und so werden wir von der Verkündigung Jesu und ihrem Inhalt, der ja eigentlich nicht so bahnbrechend neu war, immer wieder zurückgeführt auf die Glaubensüberzeugung Jesu selber, aus welcher sein Evangelium entsprang. Hier liegt die eigentliche Kernthatsache, um die alles andere sich gruppiert. Das Christentum ist nicht durch eine neue Lehre entstanden, sondern dadurch, dass ein Mann auftrat, der mit dem grössten Ernst und unbeirrter Sicherheit davon überzeugt war, dass Gott ihn

gesandt habe, um der Welt das Gericht und das Kommen des Heils anzusagen. Und diesen Glauben hat er festgehalten durch alle Enttäuschungen hindurch, obwohl Alles dagegen zu sprechen schien, bis in den Tod hinein. Diese felsenfeste Gewissheit weist zurück auf religiöse Erlebnisse, deren besondere Art für uns natürlich im Dunkel liegt. Aber, dass sie vorhanden gewesen sind, muss dem Historiker ebenso gewiss sein, wie dass Jesus überhaupt existiert hat.

Wir wollen zum Schluss zusammenzustellen suchen, was sich über das eigenartige Selbstbewusstsein, das den Untergrund der Verkündigung Jesu gebildet hat, wissen oder mit einiger Sicherheit vermuten lässt. Zu der Verkündigung vom Reiche Gottes gehört die Darstellung des »messianischen Selbstbewusstseins« Jesu insofern mit, als es gewissermassen eine Parallele dazu darstellt. Es werden sich hier im Wesentlichen dieselben Beobachtungen machen lassen wie dort, und unsere Resultate werden dadurch eine nachträgliche Bestätigung erhalten ¹⁾.

IV.

1. Die Evangelien lassen zwar nicht ausdrücklich das Tauf-erlebnis als Geburtsstunde des messianischen Bewusstseins Jesu erscheinen, wohl aber legen sie nahe, es so aufzufassen. Namentlich, wenn die Himmelsstimme ursprünglich lautete: du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget, so wollte die alte Ueberlieferung damit ausdrücken, dass in diesem Augenblick die »Messianität« Jesu ihren Anfang nahm. Wenn auch unsere Evangelien — namentlich Mt — dazu neigen, den Vorgang mehr als eine Proclamation oder Offenbarung dessen anzusehen, was schon vorher Thatsache war, so scheint doch die ursprüngliche Conception der Erzählung darauf hinaus zu gehen, dass Jesus jetzt erst wirklich in die Sohnesstellung von Gott berufen wird. Wie dem nun auch sei — jedenfalls hat die Ueberlieferung festgehalten, dass dies Erlebnis für Jesus von allergrösster Bedeutung war. Von jetzt an fühlt er auch die Kräfte des göttlichen Geistes in sich. Beides hängt eng mit einander

¹⁾ Zur Ergänzung dieser Erörterungen verweise ich auf meine Schrift: die Nachfolge Christi S. 29 ff.

zusammen. Es ist ein Zeichen für die Güte dieser geschichtlichen Erinnerung, dass das Berufsbewusstsein Jesu von Anfang an in der Form einer pneumatischen Erkenntnis erscheint. Wie es für uns überhaupt schon schwierig ist, uns jenes messianische Bewusstsein vorzustellen, so würde es vollends psychologisch unbegreiflich sein, wenn es nicht von einer religiösen Ekstase begleitet aufträte.

Wenn wir heute die Predigt und das Berufsbewusstsein der israelitischen Propheten nicht verstehen zu können meinen, ohne die Visionen, Auditionen und Ekstasen, von denen sie berichten, im Ganzen als wirkliche Erlebnisse anzuerkennen — warum sollen wir bei dem grössten Propheten, der Ueberlieferung zum Trotz, auf diese Erklärung seines Wirkens verzichten? Sich zum Propheten berufen fühlen, wird keinem ehrlichen, frommen und demüthigen Menschen von Haus aus nahe liegen. Es müssen schon besondere Erlebnisse dazu kommen, die ihn zwingen, diesen Beruf auf sich zu nehmen. Zu der ganzen Art Jesu aber passt es sicherlich am Wenigsten, dass er sich zu dem Amt des Propheten oder gar des einzigen »Gottessohnes« gedrängt hätte. Er tritt uns nicht ferner, sondern näher durch die auf der Ueberlieferung ruhende Annahme, dass eine ganz einzigartige religiöse Erfahrung, eine Inspiration ihn in seine schmerzenreiche Laufbahn gerissen hat. Ueber die Idee eines »Planes Jesu«, eines »Messiasentschlusses«, und damit über die ganze Vorstellung, dass er mit bewusster Ueberlegung, mit kühler Erwägung von Zweck und Mitteln in seine Arbeit hineingegangen sei, sind wir doch wohl für immer hinaus. In die fragende und hoffende Stimmung seines Herzens fällt wie ein Blitzstrahl die plötzliche Erleuchtung: du bist der Mann! Und in dem Lichte dieser überirdischen Erkenntnis schießen alle Instincte der Sehnsucht und des Eifers um Gottes Sache zusammen zu der einen gläubig-gehorsamen Gesamtempfindung, mit der er sich seinem Gott und Vater zum Dienste bereit stellt. Dies neue Berufsbewusstsein, wie es in jenem Augenblicke stark und innig ihn durchdrang, muss als eine rein religiöse Ueberzeugung aufgefasst werden. Mit einer objectiven klaren Verstandeserkenntnis hat es Nichts gemein. Vielmehr trägt es alle Merkmale eines Glaubens an sich. Jeder Glaube aber ist nicht nur ein gegenwärtiges ruhiges festes Besitzen und freudiges

Geniessen, sondern enthält noch ein Moment der Spannung und Ungewissheit in sich, wo er sich dann als Vertrauen und Zuversicht zu bewähren hat. So hat auch das Messiasbewusstsein Jesu, wenn man so sagen darf, zwei Seelen. Es fehlt nicht an Worten Jesu, die von einer freudigen, begeisterten Sicherheit des Berufs- und Erwählungsbewusstsein zeugen. Und daneben stehen unverkennbare Spuren davon, dass seine Berufung für ihn ein Problem bedeutet, das erst die Zukunft lösen kann. Nur eine ganz starre Allwissenheitstheorie, vor der alles Leben aus der Gestalt Jesu entweicht, wird leugnen, dass jener Ruf Gottes ihn bei dem Ernste seines Wesens nicht nur begeistern, sondern ihn auch erschrecken und beängstigen musste. Ein Ungeheures war ihm damit auf die Seele gelegt, ein Rätsel stand vor ihm, dessen Lösung einstweilen sehr schwierig erscheinen musste. Es ist ein feiner Zug der Ueberlieferung, der bei Mk am Deutlichsten hervortritt, dass sie unmittelbar auf das Taferlebnis die Kämpfe der Versuchung folgen lässt. Derselbe Geist, der ihm die Gewissheit seiner Berufung gegeben hat, treibt ihn mit vehementer Gewalt in die Wüste. In unsre Sprache und Denkweise übersetzt: das gewaltige Hochgefühl, die selige Freude, die er unter dem Herniederfluten göttlicher Liebe und himmlischer Kräfte empfindet, weicht plötzlich einer tiefen Erregung. Zweifel und Sorgen drängen sich ihm auf, von allen Seiten zeigen sich ihm Möglichkeiten, die er als Versuchungen und Abwege empfindet. Kurz: an Stelle der ersten seligen Gewissheit und Begeisterung treten erschütternde innere Kämpfe. In unübertrefflich feiner Weise lässt uns die Versuchungsgeschichte mit ihren knappen Bildern einen Blick in die wichtigsten Stimmungen und Gedanken thun, die ihn damals bewegt haben mögen. Es kommt hier für uns nicht auf das Einzelne an, sondern nur auf das Ergebnis. Dies lässt sich kurz dahin formulieren, dass er diejenigen Vorstellungen von seinem Beruf, die ihm auf der Höhe seines neuen Kraftgefühls am nächsten liegen, sofort zurück weist. Der Geist ist ihm nicht gegeben, damit er sich selbst damit diene und sich fördere. Der göttliche Schutz, auf den er als Sohn des Vaters ganz besonders rechnen kann, wird ihm nur dann zu Gebote stehen, wenn er statt eigener Wege den geht, den Gott ihm vorzeichnet. Vor allem erkennt er in dem Gedanken der Herrschaft über

die Reiche der Welt eine Versuchung des Teufels. Ein für alle Mal ist der Gedanke an eine revolutionäre Aufrichtung der Messias Herrschaft abgethan. In diesem Punkte ist er absolut fest. Nie kommt er darauf zurück. Aber damit ist der Messiasgedanke nicht aufgegeben. Dass Gott ihn in einem besonderen Sinne, dass er ihn z. B. anders als den Johannes berufen hat, das ist ihm auch weiterhin sicher. Er nennt den Täufer den Grössesten unter den vom Weibe Geborenen; gleichwohl aber traut er sich zu, über ihn ein Urtheil fällen zu können. Auch wenn er ihn nicht direct als den Vorläufer bezeichnet haben sollte, so lässt doch die ganze Rede über ihn durchblicken, dass er sich mehr weiss als Jener. Was bleibt dann übrig, als dass er der Messias ist? Er nimmt das Messiasbekenntnis des Petrus an, und vor dem Hohenpriester bekennt er sich noch einmal zu dem Berufe des Sohnes Gottes. Kein Sachkundiger, der vor der Ueberlieferung Respect hat, wird danach wagen, das fortdauernde »Messiasbewusstsein« Jesu in Zweifel zu ziehen. — Jene wunderbaren religiösen Erfahrungen, über die er sich gelegentlich ausspricht, seine Erfolge über die Dämonen und die Offenbarung vom Sturze des Satan, das dauernde Bewusstsein, dass Gott in besonderem Sinne mit ihm sei (Act 10³⁸. Joh 3²) und das unbegrenzte Zuströmen pneumatischer Kräfte — all dies musste ja die Ueberzeugung in ihm lebendig erhalten, dass er wirklich der Erwählte Gottes sei. Ihren classischen Ausdruck hat sie erhalten in dem Worte Mt 11²⁷ = Lk 10²², das von Lk mit Recht als eine *ἀγαλλίασις ἐν πνεύματι ἁγίῳ* bezeichnet wird. Nicht nur in seiner hymnisch-metrischen Form¹⁾, vor allem in der Höhenlage der Empfindung trägt es den Stempel eines prophetisch-ekstatischen Ergusses. Nicht alle Tage wird er so gesprochen, nicht alle Tage den Jüngern solche Einblicke in sein innerstes Leben gestattet haben. Das Wesentliche ist das hier sich aussprechende Bewusstsein, wie der himmlische Vater ihm sein volles Vertrauen schenkt. Die Erleuchtungen, deren er theilhaftig wird, sind so reich, so neu, so übermenschlich, dass er zu sagen wagt: Alles ist mir übermittelt von meinem Vater. In

1) Holtzmann I, 275 ff. nach Brandt, ev. Geschichte 562. 576 ff.

die ganze Fülle seiner Heilsratschlüsse hat er ihn eingeweiht. Der folgende Parallelismus:

»Niemand kennet den Sohn, als nur der Vater,
Und Niemand kennet den Vater, als nur der Sohn«

wird nur richtig verstanden, wenn man ihn als einen Gedanken fasst, der bloß rhythmisch zerlegt ist. Zwischen ihm und seinem Vater besteht ein Verhältnis gegenseitiger Vertrautheit und Gedankenaustausches, das er selber als einzigartig empfindet. Er hat das Gefühl: so begnadigt wie er könne Niemand anders sein. Wir verstehen, dass unter solchen religiösen Erfahrungen sein Berufs- und Sohnesbewusstsein auch durch den widersprechendsten äussern Augenschein und die grössten Enttäuschungen nicht ins Wanken gebracht werden konnte. In dieser rein religiösen Form ist es der Quellpunkt all seines Wirkens, ja der Kern seines Wesens überhaupt.

Aber das ist nicht das Ganze. So sicher Jesus an der Ueberzeugung festhielt, dass er der Erwählte seines himmlischen Vaters sei — damit war die Frage nicht beantwortet, wie er denn zur Messianität im vollen Sinne solle gelangen können. Hier liegt für ihn das Rätsel, dessen Lösung er auch in der Versuchungszeit noch nicht gefunden haben wird. In dieser Beziehung hat er Alles seinem Vater anheim gestellt und darin die härteste Probe seines Glaubens bestanden. Hier tritt nun die Parallele zwischen dem Messiasbewusstsein und der Reich-Gottes-Predigt deutlich hervor.

Wie die Errichtung der Herrschaft Gottes in der Hauptsache noch ein Gegenstand der Hoffnung ist und nur in vereinzelten Erscheinungen, die allerdings bloß für das Auge des Glaubens sichtbar sind, schon in die Gegenwart hineinragt, so ist auch der Anspruch Jesu auf die Messiaswürde ein Glaube, der sich auf die Zukunft richtet. Es ist ja einfach undenkbar, dass Jesus sich so, wie er gegenwärtig war, ein einfacher Rabbi, ein Zimmermannsohn aus Nazareth, ohne Einfluss und grössern Erfolg, den Gesalbten des Herrn genannt hätte. Das wäre eine zu starke Zumutung an den Glauben seiner Anhänger gewesen. Dieser Gedanke liegt ihm und liegt auch der ältesten an ihn glaubenden Gemeinde völlig fern. Es ist den alten Christen nicht in den Sinn gekommen, zu sagen, Jesus von Nazareth sei, als er auf Erden umherzog und den Teufel be-

kämpfte, der Messias gewesen. Einen »grossen Propheten« nennt ihn das Volk (Lk 7^{16. 39}), einen Mann, legitimiert von Gott durch Kraftthaten, Zeichen und Wunder, die Gott durch ihn gethan (Act 2²²), den letzten in der Reihe der Propheten (Act 7³²), den Propheten, den Moses verheissen hat als seinen Nachfolger und sein Ebenbild (Act 3^{22. 7³⁷}) — so formuliert die Gemeinde ihr Urtheil über seine irdische Erscheinung. Als einen Propheten, mächtig im Wort und Werk, beschreiben ihn die Emmaus-Jünger; aber die Hoffnung hat sich an ihn gehftet, er sei der, der Israel zu erlösen bestimmt sei (Lk 24^{19. 21}). Ja Jesus selbst rechnet sich wiederholt in der unbefangenen Weise in die Reihe der Propheten ein (Lk 13^{33ff. Mk 6⁴}). Und so ist auch das Petrusbekenntnis natürlich nur »proleptisch« gemeint, wie Dalman mit Recht sagt. Nicht anders steht es um Jesu eignes Bekenntnis vor dem Hohenpriester, wie sich später noch genauer zeigen wird. Eine Wendung tritt erst ein mit der Auferweckung und Erhöhung Jesu. Erst da hat Gott den Jesus, den die Juden gekreuzigt haben, zum Herrn und Messias gemacht (Act 2³⁶). Das ist die einzig mögliche Form, in welcher das Messiasium Jesu auf Verständnis rechnen konnte. Diese Anschauung reicht auch in die Paulinische Theologie hinein. Denn der Name, der Jesu bei seiner Erhöhung gegeben wird, ist doch natürlich der Messiasname *κύριος* (Phl 2⁹). Auch Röm 14 enthält denselben Gedanken. »Sohn Gottes« war Jesus auch schon während seiner irdischen Laufbahn, aber »Sohn Gottes in Kraft« ist er erst durch die Erhöhung geworden. Erst bei Johannes tritt auch hierin eine Wendung ein. Die Messianität, die himmlische Herrlichkeit, die für Jesus auf Erden nur ein Anspruch, ein Erbtitel war (Röm 8^{17: κληρονομία}), erscheint hier in sein irdisches Leben zurückprojiciert. Schon der *κύριος και διδάσκαλος* (Joh 13¹³) seiner Jünger ist ein König, wenn auch nicht von dieser Welt (18^{36f}), er ist der Sohn Gottes, der König von Israel (1⁴⁹), und an ihn glauben heisst an diese seine volle Messianität glauben. Aber damit ist die Höhenlage eines menschlichen Bewusstseins, damit ist die wirkliche Geschichts-Anschauung überschritten.

2. So nimmt auch das Messiasbewusstsein Jesu bis zu einem gewissen Grade an dem eschatologischen Charakter seiner gesamten Verkündigung teil. Dies zeigt sich ganz besonders

deutlich an der von ihm bevorzugten Bezeichnung für den Messias »Menschensohn«. Baldensperger¹⁾ hat richtig beobachtet, dass Jesus mit Bewusstsein die Bezeichnung Davidssohn für den Messias verworfen (Mk 12^{35ff.}) und sich damit von dem Davidischen Messiasbilde überhaupt abgewandt hat. Indem er sich der Danielischen Vorstellung von dem auf den Wolken des Himmels kommenden Menschen zuwendet, bekennt er sich auch in der Christologie zu einer rein religiösen und durchaus transcendenten Hoffnung. Es kann keine stärkere Ablehnung aller revolutionären Tendenzen geben, als wenn Jesus das Kommen des Messias vom Himmel her erwartet. Ebenso wie in der Vorstellung vom Reiche Gottes geschieht hier alles durch ein göttliches Eingreifen, menschlicher Wille kann hier gar nichts thun. Aber freilich — je höher und überirdischer die Vorstellung von dem mit himmlischer Herrlichkeit umkleideten Menschensohn war, um so grösser und erdrückender wird das Problem, was denn Jesus, der Rabbi von Nazareth, mit jener verklärten Gestalt gemeinsam habe. Hier liegt auch für die Wissenschaft die eigentliche, und zwar eine psychologische Frage.

In den neueren Verhandlungen ist, unter den Händen der Rückübersetzer, ein sprachliches Problem daraus geworden. Es ist nicht erforderlich, den ganzen Gang der Debatte hier zu vergegenwärtigen. Ich verweise hierfür auf Lietzmanns Uebersicht. In seiner Schrift, sowie bei Wellhausen und bei Dalman hat man alles erforderliche Material beisammen²⁾. Wellhausen hat in der 1. Auflage auf der Spur Baur und Lagardes den Ausdruck in allen Fällen auf barnascha zurückführen und mit »der Mensch« übersetzen wollen: Jesus hat sich in dem Verhältnis eines Kindes zu Gott dem Vater gewusst, »nicht weil er einzigartiger Natur, sondern weil er Mensch ist; mit Nachdruck gebraucht er stets diesen allgemeinsten Gattungsnamen, um sein eigenes Ich zu bezeichnen«.

1) Das messianische Selbstbewusstsein Jesu * S. 169 ff.

2) Lietzmann, der Menschensohn. Ein Beitrag zur neutestamentl. Theologie 1896. Wellhausen, Israelitische und Jüdische Geschichte I. und 3. Aufl. Skizzen und Vorarbeiten VI, 187—215. Dalman, Worte Jesu I, Arnold Meyer, Jesu Muttersprache. Sehr zu beachten sind auch Schmiedels Aufsätze in den Protest. Monatsheften 1898.

»Da Jesus aramäisch gesprochen hat, so hat er sich nicht $\delta\ \nu\acute{\iota}\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$ genannt, sondern „barnascha“. Das bedeutet aber der Mensch und nichts weiter, die Aramäer haben keinen anderen Ausdruck für den Begriff«. »Die ältesten Christen aber verstanden es nicht, dass Jesus sich einfach den Menschen nannte. Sie hielten ihn für den Messias, machten demgemäss aus Barnascha eine Bezeichnung des Messias, und übersetzten es nicht mit $\delta\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$, wie sie gesollt hätten, sondern durchaus falsch mit $\delta\ \nu\acute{\iota}\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$ «.

Neuerdings hat Wellhausen nach dem Vorgange Lietzmanns sich zu »dem Gewaltstreich«, wie er selber sagt, entschlossen, alle Stellen, in welchen das Wort unverkennbar messianische Bedeutung hat, als sprachlich und daher geschichtlich unmöglich zu streichen. Man kann nicht gerade sagen, dass das Verfahren, einen so bedeutsamen Teil unsrer Ueberlieferung einfach über Bord zu werfen, grosses Vertrauen zu seiner Methode erweckt. Trotz der Bestimmtheit, mit welcher er in seiner neuesten Abhandlung auftritt, bekommt man nicht den Eindruck der Sicherheit, sondern verliert das Gefühl nicht, sich hier mit dem grossen Gelehrten auf einem ihm nicht vertrauten und sympathischen Gebiet zu bewegen. Theologische Hülfe lehnt er ab. Der »homo unius libri, der weiter nichts kennt als das Neue Testament und die neuere Literatur darüber, wird uns jedenfalls nicht vorwärts bringen«. Dass Wellhausen die Lösung nicht gefunden hat, ist überraschend, da die Prämissen dazu bei ihm vorhanden sind. Es fehlt nur die Anwendung. Diese habe ich bereits in der ersten Auflage dieser Schrift gemacht und bin dankbar, dass ich meine Anschauung jetzt mit besseren Mitteln begründen kann.

Wir haben auszugehen von den Stellen, in welchen der Menschensohn unzweifelhaft messianische Bedeutung hat. Das sind in erster Linie die Parusie-Aussagen ¹⁾. Lietzmann und

1) Die Statistik der Parusieaussagen ergibt folgendes Resultat: An der Spitze stehn Mk 13²⁶. 14⁶² mit den Mt- und Lk-Parallelen. Dann die Logia-Stellen Lk 17²⁴ = Mt 24²⁷. Lk 17²⁶ = Mt 24²⁷. Lk 17³⁰ = Mt 24²⁹. Lk 12⁴⁰ = Mt 24⁴⁴. Dazu kommen Lk 17²². 18⁸, sowie die unzweifelhaft echte Stelle Mt 10²³. Von den Stellen, wo Mt in Parusie-Aussagen den Ausdruck allein hat, sind 13⁴¹ (Erklärung der Unkrautparabel), 16²⁸ (gegen die Mk-Lk-Parallele), 19²⁸

Wellhausen verschwenden viel Mühe auf den Nachweis, dass der »Menschensohn« kein Messiasname bei den Juden gewesen sei. Diese Polemik ist ganz überflüssig und verschleiert das Problem, denn in diesem Sinne hat neuerdings Niemand die bekämpfte These aufgestellt. Nur soviel ist behauptet worden, dass man zur Zeit Jesu vielfach die Erscheinung des Messias sich nach Dan 7¹³ vorstellte ¹⁾. In dem Menschen-

(gegen Lk), 2430a (τὸ σπουδιὸν τ. υἱ. τ. ἀνθρώπου), 2531 (Gerichts-Szene) zweifelhaft, weil überall der Verdacht vorliegt, der Name stamme von der Hand des 1. Evangelisten.

1) Gunkel hat kürzlich in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie XLII, 4, S. 587 ff. sich gegen die einseitige literarische Ableitung aus Daniel ausgesprochen. »Dieser Gewohnheit (alle Berührungen zweier Schriften durch literarische Benutzung zu erklären) . . . muss man immer wieder vorhalten, dass die Welt doch wahrlich nicht nur aus Schriftstellern und Büchern besteht!«. Ich erkenne Gunkels Forderungen, die mündliche Tradition mehr zu berücksichtigen, namentlich in apokalyptischen Dingen, rückhaltlos an und bekenne, durch sein Werk »Schöpfung und Chaos« eine grosse und mir sehr erfreuliche Anregung und Belehrung erfahren zu haben. Aber an dieser Stelle erscheint mir seine Abneigung gegen die Buchüberlieferung nicht angebracht. Weder die Evangelisten noch Jesus haben den Daniel »abgeschrieben«, aber hier handelt es sich um ein heiliges Buch, um eine noch unerfüllte Weissagung, die von Jesus vermutlich mit demselben heissen Bemühen erforscht wurde, wie etwa das Buch Jeremia von Daniel selbst. Dass aber wirklich Daniel die Quelle der Anschauung vom himmlischen »Menschen« ist, scheint mir aus folgenden Gründen notwendig anzunehmen. Bei Daniel wächst das Bild vom »Menschen« aus dem Gegensatz zu den Tierbildern heraus. Man kann also sehen, wie es entsteht. Darum wird es hier wirklich original sein. Ferner: bei Daniel bedeutet es ja noch nicht den Messias, sondern die Malkuth, ist also noch kein abgeschliffener Begriff. Wenn also Gunkel annimmt, dass die Idee nicht allein auf Daniel, sondern auf eine uns zunächst noch unbekanntere Tradition (vgl. Gunkels Genesis-Commentar S. 31) zurückgehe, so müsste diese entweder auf Grund des Daniel entstanden sein, oder wenn sie älter war, später mit dem Bilde Daniels zusammengefloßen sein. Dass zur Zeit Jesu eine Tradition existierte, in welcher die Danielische Figur zwar nicht eigentlich »Name«, wohl aber Typus des Messias geworden war, lehren die beiden oben mitgetheilten Stellen aus IV Esra und Henoch. Ein charakteristisches Beispiel für die von Gunkel bekämpfte Methode, überall nur auf literarische Beziehungen auszugehen, liefert erstaunlicher Weise Wellhausen in der ersten Auflage seiner Israelitischen und Jüdischen Geschichte S. 312, Anm.:

ähnlichen, der in der Endzeit auf den Wolken des Himmels herabschwebt, sah man den Messias, obwohl Daniel damit wohl nur ein Bild der himmlischen Malkuth hat zeichnen wollen. Wenn die Esra-Apokalypse 13 sagt: *Et vidi et ecce hic ventus ascendere fecit de corde maris quasi similitudinem hominis. Et vidi et ecce convolabat ille homo cum nubibus caeli* — so ist »der Mensch« hier selbstverständlich kein »als bekannt vorausgesetzter Titel des Messias, sondern vielmehr nur eine sorglose Zurückweisung auf den zu Anfang gebrauchten eigentlichen und vollen Ausdruck — das Wesen, das einem Menschen gleich — der aus Daniel wörtlich entlehnt ist. Es wäre pedantisch gewesen, diesen unbequemen Danielischen Ausdruck jedesmal im genauen Wortlaut zu wiederholen, die Abkürzung genügt. Sie ist aber auch weiter nichts als ein Rückweis und empfängt Sinn und Inhalt lediglich aus der Rückbeziehung«. Nicht anders liegt es im Buche Henoch (Cap. 46): *Ich sah einen, der ein Haupt der Tage hatte, und sein Haupt war weiss wie Wolle; und bei ihm war ein anderer, dessen Antlitz wie das Ansehen eines Menschen war Und ich fragte einen der Engel nach jenem Menschensohn Und er antwortete: dies ist der Menschensohn, bei dem die Gerechtigkeit wohnt* — »Das Wesen führt auch hier nicht den Titel Mensch, sondern sieht nur aus wie ein Mensch. Nachdem dies das erste mal genau mit den Worten der Danielstelle gesagt ist, kann es nicht missverstanden werden, wenn hernach die Bezeichnung abgekürzt wird. Dass die Abkürzung nur ein Rückweis auf den Danielischen Ausdruck sein will, tritt im Henoch noch deutlicher hervor als in IV Esdrae, dadurch dass das hinweisende Pronomen weit seltener ausgelassen wird«.

Diese Anschauungen Wellhausens, die mir allerdings von jeher als selbstverständlich erschienen sind, mögen zeigen, wie nahe er an dem Richtigen gewesen ist. Denn es ist doch nichts

»Wenn das Missverständnis (nämlich die Deutung des Danielischen Menschen auf den Messias) sich auch in einer Partie des Buches Henoch findet, so ist das ein Zeichen, dass diese Partie von christlichem Einfluss berührt ist; denn völlig unglaublich ist es, dass Jesus dieses Buch gelesen und sich dessen Missverständnis angeeignet haben sollte«. In seinen neueren Aeusserungen hat Wellhausen diese merkwürdige Betrachtung fallen gelassen.

natürlicher, als diese Grundsätze auch auf die evangelischen Aussagen anzuwenden. Auch hier liegt ein verkürzter Hinweis auf die Weissagung Daniels¹⁾ vor, den man umständlich auflösen müsste in die Worte: »dann wird sich die Weissagung Daniels erfüllen²⁾, wonach in der Endzeit ein Menschensohn oder ein Mensch auf den Wolken des Himmels kommen wird«. Man setze die Worte *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* regelmässig in Gänsefüsschen, so ist ohne Weiteres klar, dass es sich um einen festen Typus der Weissagung handelt. Für die Evangelisten giebt Wellhausen dies auch zu (S. 206). Es fragt sich nun, ob nicht Jesus selber in dieser Weise von »dem Menschensohn« des Daniel geredet haben könne.

Was zunächst das Sprachliche anlangt, so wage ich auch als Laie zu behaupten, dass Jesus in diesem Falle mit dem Status emphaticus *ἄψυχον* eben das, was wir meinen, ausdrücken konnte. Durch den Zusammenhang und die Gelegenheit, durch Ton und Geberde des Sprechenden musste ausserdem in den meisten Fällen ohne Weiteres deutlich sein, dass von jener Figur des Daniel die Rede war. Schwerlich würde einem Hörer der Reden Jesu hier ein Missverständnis möglich gewesen sein. Unsere griechischen Evangelisten verraten dadurch ihre Fühlung mit der alten Ueberlieferung, dass sie in der Wiedergabe einen Unterschied machen zwischen den Stellen, wo sie das so determinierte »Mensch« durch *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* zu übersetzen sich veranlasst sahen, während sie an anderen Stellen (Mt 10³⁶. 11^s. 12³⁵) einfach *ἄνθρωπος* schrieben. An manchen Stellen haben sie, wie später (Excurs V) gezeigt werden soll, entschieden fehlgegriffen (Mk 2¹⁰. 2^s). Aber im Allgemeinen haben sie ein ihnen vorliegendes barnascha je nach dem Zusammenhang richtig gewertet. Besonders anzuerkennen ist, dass sie in der Versuchungsgeschichte vermieden haben, statt *ὄχι ἐπ' ἄρα μόνον ζήσεται ὁ ἄνθρωπος* den Menschensohn einzusetzen, was bei einiger Gedankenlosigkeit nahe gelegen hätte. In ihrer Vorlage müssen sie im Allgemeinen aus dem Zusammenhang oder aus anderen Umständen³⁾ geschlossen

1) Oder, mit Gunkel zu reden: auf die apokalyptische Tradition.

2) Man vergl., wie Mt 24¹⁵ das einfache *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* bei Mk 13¹⁴ umständlich erläutert durch den Zusatz *τὸ ὄρθεν διὰ τανύλ τοῦ προφήτου*.

3) Wenn man bedenkt, wie ungriechisch der Ausdruck *υἱὸς τοῦ*

die Gewissheit hatte, der Erwählte seines Vaters zu sein, und wenn andererseits feststand, dass der Messias in solcher Herrlichkeit erscheinen werde, so verstand es sich von selbst, dass er der Messias, der Menschensohn im Sinne des Daniel nicht schon gegenwärtig sei, sondern dass er es nur werden könne. Hier tritt noch einmal die zwischen Gegenwart und Zukunft, zwischen Gewissheit und Hoffen, zwischen Besitzen und Sehnen schwebende Grundstimmung seiner Verkündigung und seines Glaubens hervor.

Das eigentliche Problem liegt garnicht in der Wahl des für uns seltsamen Ausdrucks, sondern in der indirecten Art und Weise, wie Jesus von jener Grösse spricht. Aber, wer mit uns die Anschauung teilt, dass das Messiasbewusstsein Jesu ein auf ganz individuellen religiösen Erfahrungen ruhender Glaube gewesen sein muss, wird sich nicht wundern, dass er von diesem Geheimnis seiner Seele nicht gerne, nicht oft und vor allem nicht für jedermann deutlich gesprochen hat. Besonders vor seinen Gegnern, aber auch unter seinen Jüngern hat er eine eigentümlich abwehrende, ablenkende Art, diesen Punkt zu erörtern. In dem Gespräch über den Sohn Davids (Mk 12^{35ff.}) bleibt er ganz auf dem Niveau einer objectiven Debatte. Er führt die Hörer mit ihrer Dogmatik ad absurdum, ohne die persönliche Frage, ob er der Sohn Davids sei, auch nur anzu-rühren. In der Vollmachtsfrage verweigert er rundweg eine Antwort. In der Dämonenrede legt er den Gegnern alle Prämissen zu dem entscheidenden Schluss in die Hand, aber er selbst spricht ihn nicht aus. Auf die Frage der Pharisäer, wann denn das Reich Gottes komme (Lk 17^{20f.}), antwortet er mit einer den Gegnern ganz unverständlichen Paradoxie. Gegen den Vorwurf, dass die Jünger nicht fasten, stellt er das Gleichnis von den Brautführern, bei der Täuferfrage (Mt 11^{1ff.}) weist er nur auf seine Thaten hin. Einen klaren unzweideutigen Bescheid giebt er nicht einmal auf das Petrusbekenntnis (Mk 8^{29f.})¹⁾. Die tiefe Erregung, in welche er durch das Wort des Jüngers gerät, mochte dem Verständnissvollen zeigen, dass der geheimste

1) Ich habe die Vermutung, für die ich in diesem Zusammenhang allerdings keine Begründung geben kann, dass die alte Ueberlieferung, welche der Evangelist hier benutzte, auf das Petrusbekenntnis un-

Punkt seines Seelenlebens getroffen war, aber er selber spricht nicht das entscheidende Ja. Selbst vor den Jüngern setzt er die indirecte Art, von seiner Messianität zu reden, fort.

Sehr merkwürdig ist in dieser Beziehung die Stelle Mt 10^{3f.} — Lk 12^{sf.} und die Parallele Mk 8³⁸ — Lk 9²⁶.

Matthäus hat in der Aussendungsrede: Wer mich bekennt vor den Menschen, den will auch ich bekennen vor meinem himmlischen Vater. Lukas dagegen hat: Wer mich bekennt vor den Menschen, den wird auch der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes. Ebenso haben Mk und Lk in der Parallele diesen eigentümlichen Wechsel des Subjects: Wer meiner und meiner Worte sich schämt, dessen wird auch der Menschensohn sich schämen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Matthäusform als die leichtere und glattere Lesart nicht so ursprünglich ist wie die des Lk und Mk. Begreiflich genug, dass Mt in platt gemeinverständlicher Art geändert hat, wo heute noch auch hervorragende Theologen dem älteren Text ratlos gegenüberstehen. Die Art, wie hier das Ich und der Menschensohn scharf zusammenrücken, zeigt um so deutlicher, dass Jesus ausdrücklich vermeidet, sich mit dem erhöhten Messias zu identifizieren. Er spricht davon, wie von einer fremden Grösse. Bei einiger Uebersetzung zeigt sich, dass diese zunächst auffallende Ausdrucksweise nur natürlich ist. Wenn es Jesu innerlich unmöglich gewesen sein wird, zu sagen: ich bin der »Menschensohn« des Daniel, so können wir verstehen, dass ihn eine demütige Scheu abgehalten hat, für seine Zukunftshoffnungen den unverhüllten Ausdruck zu wählen: ich werde wiederkommen auf den Wolken des Himmels. Jeder feinfühlig Mensch wird das nachempfinden müssen. Auf eine schlagende Parallele macht mich Otto Ritschl aufmerksam. Paulus redet von den überschwänglichen Gesichtern und Offenbarungen, die ihm zu teil geworden sind, nur mit Widerwillen und, wo er es muss, mit keuscher Zurückhaltung (II Kor 12). Er drückt das dadurch aus, dass er von »einem Menschen«

mittelbar 91 folgen liess: ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσὶν τινες (ᾧδε) τῶν ᾧδε ἱσχυρότων (Mt, Lk), οἵτινες οὐ μὴ γέσωται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (ἐλληλυθῶσαν ἐν δυνάμει). Dann wäre hier ein weiteres Beispiel für die Ablenkung von der Person auf die Sache gegeben.

spricht, der diese Dinge erlebt habe, fast als ob er es nicht selber sei ¹⁾. So wird auch Jesus es dankbar empfunden haben, dass er bei der Aussprache des Grössesten, was ihn bewegte, sich jener objectiven, lehrsatzmässigen Form bedienen konnte. Wer ihn und seine Worte zurückweist, den wird ein Grösserer richten. Gläubige und fein empfindende Hörer mögen herausfühlen, wer dieser »Menschensohn« sein wird. Er selbst wird und kann es ihnen nicht sagen.

Wiederum verstehen wir, dass ein Augenblick kam, wo diese Scheu nicht mehr angebracht schien. Vor dem Hohenpriester, unter dem Eide, den dieser ihm auferlegte, hat er sich ohne Zaudern bekannt als Messias. Aber auch hier hat er nicht gesagt: ich bin der Menschensohn. Auf die Frage des Richters: bist du der Gesalbte, der Sohn des Hochgelobten? antwortet er aus der Fülle seines Glaubens, der in dieser Stunde der Entscheidung mächtig aufwallt: Ich bin es. Aber dann fügt er hinzu: Und ihr werdet sehen den Menschensohn — nicht etwa mich als Menschensohn — sitzend zur Rechten der Kraft und kommend mit den Wolken des Himmels. Auch hier noch die Zurückhaltung gegenüber dem Danielischen Bilde. Aber diese Anordnung, wie wir sie bei Mk Mt haben, befremdet. Was soll die Verhüllung, nachdem er doch in der Hauptsache voll bekannt hat? »Die Wirkung des *ἐγώ εἶμι* wird durch den Nachtrag nur beeinträchtigt«. So hat auch Wellhausen empfunden, der im übrigen den Satz ziemlich roh missversteht, wenn er sagt: »Schwerlich hat Jesus selber in dem Augenblick, wo er angesichts des Todes sich als den Messias bekannte, das Bedürfnis gefühlt, hinzuzufügen, er werde aber künftig den Juden in imponierender Gestalt erscheinen«. Als Drohung allerdings sind die Worte kaum glaublich. Sie zeigen, wie Jesus den Glauben an seine Messianität auch in diesem Augenblick

1) Eine andere Parallele teilt Wellhausen (Sk. u. V. VI, 200) aus Tabari I, 1804 mit: Muhammed sagte kurz vor seinem Tode auf der Kanzel: Gott gab einem Menschen die Wahl zwischen dem Diesseits und dem Jenseits, und er wählte das Jenseits. Abubekr verstand und fing an zu weinen. Die Anderen wunderten sich darüber und sagten: da redet der Prophet von einem Menschen, dem die Wahl gegeben wird; was hat denn dieser Greis darüber zu weinen! Sie merkten also nicht, dass Muhammed sich selber meinte.

noch aufrecht zu erhalten im Stande war. Die Danielweissagung giebt ihm die Lösung des Problems, wie er dennoch der Messias sein könne. Psychologisch überzeugender freilich ist der Bericht von Lukas geformt. Es kommt garnichts darauf an, ob er hier eine ältere Quelle benutzt oder bloß fein und gut interpretirt hat. Aber nur in seiner Anordnung kommt das zur Geltung, was wir als Gedanken Jesu nach allem Vorherigen annehmen müssen ¹⁾.

Auf die Frage: *σὺ εἶ ὁ Χριστός*, wie sie bei Lukas allein lautet — der *ὄψις τοῦ Θεοῦ* kommt erst später — kann Jesus ehrlicher Weise mit einem einfachen Ja nicht antworten. Denn der Messias, wie ihn die Juden meinen, ist er doch keinesfalls. Andererseits würde er auch einen falschen Schein erwecken, wenn er die Frage rundweg verneinte. So kann die Antwort nur ausweichend lauten: »Wenn ich es euch sage — d. h. wenn ich die Frage bejahe —, so werdet ihr mir nicht glauben. Wenn ich aber frage — nämlich, wie ihr sie gemeint habt —, so werdet ihr mir keine Antwort geben«. Es wäre eine falsche Interpretation, wenn man dies Ausweichen als Versteckspiel ansähe. Es ist die wirkliche Ueberzeugung Jesu, dass er über die Frage seiner Messianität, die eben eine Frage innerlichsten Glaubens ist, mit ihnen nicht discutieren kann. Er kann sich vor allem von seinen Gegnern nicht die Fragestellung aufdrängen lassen. Aber er will sie auch nicht ohne Bescheid lassen. In der Dunkelheit, durch welche er wandelt, in der düsteren Todesstimmung, die ihn umlagert, giebt es einen hellen Punkt, der ihm klar und unzweifelhaft ist: Jetzt ist der Zeitpunkt gekommen, wo Gott sein Wort wahr machen wird; die Weissagung des Propheten steht unmittelbar vor der Erfüllung. Woher ihm diese Erleuchtung gekommen sein möge — jedenfalls verkündigt er diese Gewissheit mit prophetischer Sicherheit: »Von jetzt an wird es geschehen, dass der »Menschensohn« sitzt zur Rechten der Kraft Gottes!« Wiederum redet er nicht von sich, sondern überlässt den Hörern, sich zu denken, dass doch wohl ein Zusammenhang sein müsse zwischen seiner Person und jenem wunderbaren Ereignis, das er als unmittelbar bevorstehend prophezeit. Aus dem Gesagten ziehen die Hörer

1) Vgl. meinen Lukas-Commentar z. St.

auch wirklich diesen Schluss: »So bist du also (*ὁ υἱός*) der Sohn Gottes?« Sie haben herausgeföhlt, dass er mit jener objectiven Redeweise doch etwas sagen will, das sich auf seine Person bezieht. Und nun drängen sie ihn zum offenen Bekenntnis. Es ist wieder ein feiner Zug, dass sie nicht die Frage *σὺ εἶ ὁ Χριστός* wiederholen, auf die er versagt hat. Sie lassen den objectiven Würdenamen des Gottgesalbten fallen und befragen ihn mit dem Namen, der am Schärffsten das eigenartige religiöse Selbstbewusstsein und den Anspruch ausdrückt, den er für seine Person erhebt: »Du hältst Dich also für den Geliebten und Erwählten Gottes?« Auf diese Frage kann er nicht schweigen, noch ausweichend antworten, denn warum soll er in dieser letzten Stunde seinen Glauben verleugnen? Er antwortet: »Ihr saget es, ich bin es«. Man mag über die literarische Ursprünglichkeit des Lukas-Textes denken wie man will, aber man sollte nicht das Licht verschmähen, das er giebt. In ausserordentlich lehrreicher Weise treten hier die beiden Töne, aus denen der Accord des Messiasbewusstseins sich mischt, auseinander. Der Grundton, der durch die ins Innere fortschreitende Inquisition zuletzt zum Klingen gebracht wird, ist das religiöse Bewusstsein der Erwählung und Berufung, das Sohnesgefühl. Weniger klar und stark, wie ein ahnungsvoller Hauch, schwingt der andere mit: die Hoffnung auf die Erhöhung zur wirklichen Messias Herrlichkeit. Sie hat etwas Zartes, Schüchternes, es fehlt ihr jede Körperlichkeit. Daher die unpersönliche Form. Statt eines subjectiven Bekenntnisses lässt er die Stimme der Weissagung reden. Noch einmal tritt hier die wahrhaft fromme und demüthige Art Jesu hervor. Dass er der Sohn Gottes sein darf, genießt er dankbar, aber wie Gott es mit der Erhöhung des Messias halten will, das stellt er ihm gläubig abwartend anheim. Mit dieser Auffassung glaube ich den Parusie-Aussagen vom Menschensohn gerecht geworden zu sein. Schwieriger ist die Gruppe der Leidensverkündigungen, in denen der Ausdruck vorkommt.

Das Problem ist hier folgendes. Als eine reine Selbstbezeichnung wäre das Wort hier vollends unbegreiflich, denn man verstünde nicht, wie Jesus gerade da, wo er von Leiden und Tod redet, diesen Ausdruck, der auf den Messias in Herrlichkeit deutet, mit seiner Person verbinden kann. Man könnte

auf den Gedanken kommen, dass hier die Evangelisten das Wort, welches ihnen nun einmal Messiasname geworden war, für das »Ich« des ursprünglichen Textes eingesetzt hätten. Solche Fälle giebt es. Am Schlagendsten ist Mt 16¹³, wo der Bearbeiter den ihm vorliegenden Markustext (8²⁷) *τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι* geändert hat in: *τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*. Diese Gestalt der Frage nimmt das Wesentliche der Antwort vorweg und ist nur dadurch zu erklären, dass Mt den Namen »Menschensohn« für eine reine Selbstbezeichnung hält. So wäre möglich, dass auch in den Leidensaussagen der Ausdruck überall für »Ich« eingesetzt wäre. Aber vor dieser radicalen Ausmerzung scheue ich zurück. Die Notiz bei der zweiten und dritten Leidensverkündigung (Mk 9³². Lk 18³⁴), dass den Jüngern das Wort dunkel blieb, lässt vielmehr vermuten, dass es auch im Sinne der alten Ueberlieferung ein Rätsel einschloss, wie es die einfache Vorhersagung Jesu, dass er leiden und sterben müsse, kaum sein konnte. Die Paradoxie liegt eben darin, dass der von Daniel geweissagte »Mensch«, den man sich nur in himmlischer Glorie denken konnte, leiden und sterben müsse. Davon war bei Daniel nichts zu lesen. Darum verstanden es die Jünger nicht.

In welchem Sinne kann Jesus in so auffallender Weise von dem Leiden des »Menschensohnes« gesprochen haben? Erwägen wir zunächst die Form der Aussagen etwas näher.

In Betracht kommen vor allem die Leidensverkündigungen bei Mk 8³¹. 9³¹. 10³³ (mit ihren Parallelen), die in einem feierlichen Dreitakt den Jüngerabschnitt Mk 8²⁷—10⁴⁵ durchziehen. Am Schlusse steht dann die Lösung dieser Rätsel 10⁴⁵, der Spruch vom *λύτρον*. Dazwischen noch das Wort im Eliasgespräch Mk 9^{9, 12} und dazu die Worte beim letzten Mahle (14^{21, 41})¹⁾. Jene dreifache Wiederholung der Ankündigung, die das erste Mal wenigstens von Petrus verstanden wird, dann aber auf immer tieferes Unverständnis bei den Jüngern stösst, hat lediglich literarischen Charakter. Es sind hier Doubletten der Ueberlieferung um einer stimmungsvollen Wirkung willen

1) Auf Mt 12⁴⁰. 26² werden wir, weil sie nur vom ersten Evangelisten bezeugt sind, verzichten müssen. Desgl. auf Lk 22⁴⁸. 24⁷.

neben einander gestellt. Im Einzelnen sind sie stark ex eventu ausgestaltet, namentlich die erste (Mt 8₃₁), am wenigsten die zweite, die vielmehr den ursprünglichen Wortlaut relativ rein erhalten haben wird:

Mk 9₃₁: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων
καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν
καὶ ἀποκτανθεὶς μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται.

Noch einfacher und wahrscheinlich ursprünglicher lautet die Lukas-Parallele 9₄₄:

ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας
ἀνθρώπων.

Für die Ursprünglichkeit spricht das Wortspiel, dass der »Mensch« den »Menschen« in die Hände geraten soll. Dieselbe Form des Satzes kehrt auch wieder Mk 14₄₁:

ἰδοὺ παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας
τῶν ἁμαρτωλῶν.

Und auch Mk 10₃₃ vgl. Lk 18₃₂ hat in ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται . . . τοῖς ἔθνεσιν eine Reminiscenz an jenen Wortlaut. Mit dieser Gestalt der Aussagen haben wir es geschichtlich allein zu thun. Um sie zu verstehen, beachte man Folgendes:

Die Weissagung tritt zum ersten Mal auf unmittelbar nach dem Messiasbekenntnis der Jünger. Diese pointierte Zusammenrückung mag dem Pauliner Markus auf Rechnung zu setzen sein. Aber wie es scheint, haftete auch in der alten Ueberlieferung die Leidensverkündigung unmittelbar an der Messiasoffenbarung auf dem Verklärungsberge (Mk 9_{31f.}). Und auch die Worte Jesu beim Zuge nach Jerusalem (10₃₃) bekommen den vollen Sinn erst, wenn man an die messianisch-erregte Stimmung denkt, in welcher die Jünger ihn nach der Hauptstadt begleiten, und die er durch sie dämpfen will. So erscheinen die Leidensverkündigungen als die einzige Antwort, die er ihrem Messiasglauben zu teil werden lässt. Freilich liegt auch in ihnen nichts weniger als eine directe Bejahung dieses Glaubens. Denn es fehlt wieder vollkommen das »Ich«, auf das es ankäme, mit nichts ist angedeutet, dass er dieser Menschensohn ist. Wieder redet er von der fernliegenden Grösse des Danielischen »Menschen«. Er lässt seine Jünger

nicht ausruhen in dem Bewusstsein, den Messias unter sich zu haben, sondern mutet ihnen sofort eine neue, dunkle »Lehre« zu. Als ein objectiver Lehrsatz erscheint die Verkündigung (man beachte das Präsens) oder als die Ankündigung, dass eine bestimmte Weissagung sich zu erfüllen im Begriff sei (Mk 14²¹).

Ganz unanstössig würde uns der Satz sein, wenn er sagte, dass der Messias, ὁ Χριστός, leiden und sterben müsse (vgl. Lk 24^{26, 46}), wie Jesus ja auch Mk 12³⁵ ganz objectiv von dem Messias redet. Statt dessen setzt er die Anspielung auf das Danielische Bild ein. Damit wird nun allerdings jene concrete Vorstellung als einfache lehrhafte Bezeichnung des Messias verwandt. Kein Zweifel, dass jeder Hörer bei diesem citationsmässigen Ausdruck sofort an den Messias dachte. Indem nun aber die strahlende himmlische Erscheinung mit dem Leidensgedanken zusammengedrückt wird, tritt die Paradoxie des Gedankens doppelt schneidend hervor. Den Jüngern musste er fast anstössig erscheinen. Aber diese harte Rede sollte sie dereinst stärken in den kommenden Nöten. Wenn es feststeht, dass der Messias, jene himmlische Menschengestalt des Daniel leiden und sterben muss, so werden sie aus dem Leiden ihres Meisters keinen Grund schöpfen, an ihm irre zu werden. Im Gegenteil: sie werden an jene Worte denken und dadurch auf den Schluss geführt werden, dass er trotz, ja gerade wegen seiner Leiden derjenige sein wird, der als himmlischer »Mensch« auf den Wolken wiederkommen wird.

So beobachten wir wieder in diesen Gesprächen jene eigentümliche Zurückhaltung Jesu in bezug auf die Messiasfrage. Auch auf das Petrusbekenntnis hin gewinnt er es nicht über sich, von seiner Messianität direct zu sprechen. Was er hierüber sagt, hält sich durchaus auf dem Niveau einer objectiven Lehre über den Messias. Seine Hörer mögen dann selbst die Anwendung auf ihn machen.

Etwas anders steht es um das Wort vom Lösegeld (Mk 10⁴⁵, vgl. auch Lk 19²⁰). Das ἵλαθην zeigt an, dass der Satz hier vom Evangelisten nicht als eine lehrhafte Beschreibung dessen, was mit »dem Messias« geschehen muss, gemeint ist. Hier ist von der Person Jesu selber die Rede. Auf seine irdische Erscheinung wird zurückgeblickt. Aber bei diesem Worte ist auch

unzweifelhaft eine Redaction des Schriftstellers anzunehmen, wenn schon ein echter Kern zu Grunde liegen mag¹⁾.

Noch eine andre Stelle, die mit den Leidensweissagungen Aehnlichkeit hat, scheint eine solche objectiv-lehrhafte Auffassung des Namens »Menschensohn« nicht zu gestatten. In dem Worte Mt 8²⁰ = Lk 9⁵⁸ macht *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* den Eindruck einer einfachen Selbstbezeichnung: »Die Füchse haben Höhlen und die Vögel des Himmels Nester, aber der Menschensohn hat nicht, da er sein Haupt hinlege«. Indessen der Gebrauch des Wortes = Ich ist hier so unmöglich, dass ich wenigstens eher zu dem radicalen Mittel greifen würde, es erst den Evangelisten auf Rechnung zu setzen, wenn sich keine andere Deutungsmöglichkeit böte. Der Schriftgelehrte, welcher zu ihm sagt: Meister, ich will dir folgen, wo du hingehst — hält Jesus entweder für den Messias oder erwartet doch wenigstens auf seine Verkündigung hin die Nähe des Reiches Gottes. Jesus will ihm den Ernst seines Schrittes klar machen, indem er ihn darauf aufmerksam macht, er werde seine Erwartung nicht ganz erfüllt finden. »Du suchst den Messias und sein Reich und hoffst in meiner Nähe zu erleben, was Daniel von jenem »Menschen« geweißt hat. Ich aber sage dir: du wirst enttäuscht werden, denn der »Mensch« auf den du hoffst, wird dir nicht als ein glänzender Himmelsfürst erscheinen. Einen unsteten Wanderer wirst du finden, dem es ärmlischer geht als den Tieren«. Die knappe Form des Wortes ist paradox. Die Zusammenstellung des himmlischen »Menschen« und des heimatlosen Flüchtlings war zu befremdend, als dass sie leicht verstanden werden konnte. Aber es kommt in diesem Fall nicht darauf an, ob Jesus verständlich gesprochen hat — vielleicht war hier eine dunkel verhüllende Rede gerade am Platz — sondern darauf, ob Jesus so empfinden und von sich aus so reden konnte. Und daran ist doch kein Zweifel möglich. Es ist sogar ein ausserordentlich stimmungsvolles Wort, in welchem Jesus den Contrast des Messias-Ideals, an das er glaubt, und

1) Vgl. Excurs IV. Der Aor. *ἤλθεν* könnte allenfalls einem hebräischen Perfectum entsprechen und dies könnte »lehrhaft« gemeint sein. Benutzte aber der griechische Evangelist oder sein Vorgänger eine aramäische Vorlage, so müsste dort die dogmatische Aussage mit dem Participium *κτῆ* ausgedrückt gewesen sein.

seiner gegenwärtigen Lage beleuchtet: Das also ist der »Menschensohn« der nicht einmal eine Stätte hat, wo er sein Haupt niederlegen kann! Richtig verstanden lehrt das Wort noch einmal, wie wenig der Name eine zutreffende Bezeichnung seines gegenwärtigen Zustandes ist. Er mag alles andere sein, Lehrer, Prophet, Gottgesandter, Gotterwählter, Sohn Davids, ja Sohn Gottes, aber jener »Menschensohn« ist er noch nicht, das kann er immer erst werden ¹⁾.

Hiermit sind die Menschensohnaussagen erschöpft, die ich für ursprünglich und echt halten kann. In ihnen allen ist das Wort keine Selbstbezeichnung, sondern immer Anspielung auf das durch Daniel veranlasste transcendente Messiasbild. Bald wird es rein lehrsatzmässig citiert, bald in eine gewisse Nähe zur Person Jesu gebracht, ohne dass doch eine Selbstbezeichnung daraus würde. Für die ersten Hörer wird es unter Umständen möglich gewesen sein, herauszufühlen, dass Jesus sich in enger Beziehung zu dieser Gestalt weiss oder sogar den Anspruch erhebt, dereinst ihre Stelle einzunehmen. Für uns befremdlich ist hierap immer wieder nur die indirecte Redeweise. Wer aber die Worte über »den Sohn« (Mt 11²⁷. Mk 13³²) und über »den Christus« (Mk 12³⁵) für möglich hält, wird gegen sie nichts einwenden können. Die Frage kann nur sein, ob wir die Wahl dieser objectiven, indirecten Redeform psychologisch richtig erklärt haben. Ich wiederhole noch einmal: die Scheu Jesu, von diesen Dingen direct und unverhüllt zu reden, ist sehr verständlich. Es war in der Sache begründet, dass er von sich nicht sagen konnte, er sei gegenwärtig schon in vollem Sinne der Messias. Da musste ihm die Möglichkeit, hiervon unschreibend oder lehrhaft zu reden, geradezu eine Hilfe sein.

Wir stehen am Schlusse. Die Verkündigung Jesu von der Nähe des Reiches Gottes hat uns auf das messianische Selbstbewusstsein Jesu zurückgeführt. Beides hängt auf das Innigste zusammen oder besser: beides läuft parallel. Wie in

1) Ueber die anderen, nichtmessianischen Menschensohnstellen siehe den Excurs V.

der Verkündigung des Reiches Gottes ein stark eschatologisches Moment, eine noch ungelöste Spannung enthalten ist, so dass der ganze Schwerpunkt auf die Zukunft gelegt wird, so ist auch der Messiasglaube Jesu nur zum Teil Gegenwartsbesitz, zum Teil auch Glaube an die Zukunft. Er hat sich getrieben gefühlt, der Welt das Heil und das Gericht anzusagen, weil er die Nähe des Reiches Gottes mit Sicherheit voraus empfand und weil er sich in besonderer Weise als der Vertraute und Beauftragte Gottes wusste. Aber wie er doch nur auf einzelnen vorübergehenden Höhepunkten der Stimmung die Herrschaft Gottes bereits angebrochen schaute, im Uebrigen aber auf das zukünftige Eingreifen Gottes hoffte, so hat er auch in bezug auf seine Erhöhung zum Messias das letzte entscheidende Wort seinem Vater im Himmel überlassen. Er wird an ihm thun, was er verheissen hat. — Indem wir diese eigenartige Form seines Bewusstseins aus den Quellen erschlossen haben, stossen wir auf einen Punkt, der unserem weiteren Vordringen Halt gebietet. Wie für den Naturforscher die Thatsache des Lebens, für den Kunstkennner die künstlerische Inspiration, für den politischen Historiker die unbezwingliche Energie grosser Staatsmänner und Völker letzte Daten bilden, die man nicht weiter erklären kann, sondern einfach hinnehmen muss — so steht der Religionsforscher vor diesem eigenartigen religiösen Bewusstsein Jesu als vor etwas schlechthin Gegebenem, das er anzuerkennen hat. Es ist nicht weiter zu analysieren oder zu verstehen, höchstens kann man es, wenn auch in sehr unzureichender Weise »nachempfinden«, man darf es aber auch nicht meistern oder weginterpretieren wollen. Hier muss sich zeigen, ob der Theologe den geschichtlichen Sinn hat, der unter Aufopferung von modernen Stimmungen und Vorurteilen sich dem Wirklichen in seiner besondern Gestalt beugt.

Schon das älteste Christentum hat hier eine Umbiegung und Verschiebung eintreten lassen. Neben die aus der Verkündigung Jesu übernommene eschatologische Vorstellung vom Reiche Gottes tritt schon bei Paulus die Idee des Reiches Christi (Kol 1,13. I Kor 15,25f.), welches in der Gemeinde verwirklicht ist. Auch bei den Evangelisten haben wir Keime der Anschauung, dass das Reich Gottes nicht blos etwas Zukünftiges, sondern in gewisser Weise schon von Christus »be-

gründet« ist, eben in der Kirche. Wer will es der modernen Theologie verdenken, wenn sie auf den Spuren dieser Interpretation das nachträgliche Werturteil zur Grundlage ihres Systemes macht, dass durch die Thätigkeit Jesu das Reich Gottes in die Welt eingeführt sei, als eine Gemeinschaft der Menschen, die an Gott als Vater und König glauben und in Liebe unter einander verbunden sind? Gegen diese Betrachtungsweise ist nichts einzuwenden, so lange sie sich in ihren Schranken hält und als eine religiöse Schätzung des Lebenswerkes Christi auftritt. Protestieren müssen wir nur dagegen, dass man diese nachträglich gewonnene Anschauung auch in die Worte und in den Glauben Jesu hineininterpretiert. Ebenso liegt es auf dem Gebiete der Christologie. Wenn die älteste Christenheit auf die »Ankunft« (παρουσία — nicht die »Wiederkunft«) des Messias eigentlich immer noch wartet, so finden sich doch schon früh andere Stimmungen. Der Sehnsucht nach der Offenbarung des Messias wird immer mehr ein Gegengewicht gehalten durch den Glauben und die Liebe, welche sich auf den erhöhten und der Gemeinde gegenwärtigen Herrn richten. Immer mehr gestaltet sich das Erinnerungsbild so, dass die Züge himmlischer Herrlichkeit schon an dem auf Erden wandelnden Jesus hervortreten. Der Höhepunkt dieser Entwicklung ist im Johannes-Evangelium erreicht. Der Glaube dieses Evangelisten schaut in dem geschichtlichen Jesus schon alles das, was die älteste Christenheit erst von der Parusie erwartet hat. Da bedarf es kaum noch der endgültigen Offenbarung seiner Messias Herrlichkeit am Ende der Dinge, denn schon in dem Bilde des Fleischgewordenen ist ja die volle δόξα Gottes erschienen. Die moderne Theologie ist, in weit höherem Masse als sie es sich gestehen will, von dieser Auffassung des Johannes-Evangeliums beeinflusst. Das gereicht ihr zum Schutz und zur Rechtfertigung. Hat sie doch, gerade wie das Johannes-Evangelium, die Absicht und die Aufgabe, der Gemeinde die Gestalt Jesu nach ihrer übergeschichtlichen und ewigen Bedeutung zu erläutern. Wenn sie also das religiöse Glaubensurteil fällt, dass Jesus von Nazareth die höchste und endgültige Offenbarung des Göttlichen in menschlicher Gestalt sei, so hat sie dazu ein aus ihrer praktischen und religiösen Aufgabe fließendes Recht. Aber auch hier darf sie ihre Grenze

nicht überschreiten. Etwas anderes ist die nachträgliche religiöse Beurteilung des Wertes einer geschichtlichen Erscheinung, etwas anderes die geschichtliche Erforschung ihrer Lebensanschauungen, ihrer Absichten, ihrer Selbstbeurteilung. Und diese geschichtliche Untersuchung lehrt, dass Jesus für seine Person ebenso wie für sein Werk die entscheidende Wendung erst von der Zukunft erhoffte. Er wird für uns nicht kleiner, sondern nach dem von ihm uns gegebenen Massstab grösser, wenn wir erkennen, dass er in seiner Demut die Vollendung nicht von seinem eigenen Thun, sondern erst von dem Eingreifen seines himmlischen Vaters erwartet hat.

Excuse.

Excurs I. Die Seligpreisungen.

Zur Begründung der im Texte vorliegenden Verwendung der Makarismen gebe ich hier eine ausführlichere exegetische und kritische Erörterung. Ich versuche, aus der doppelten Ueberlieferung des Mt und Lk den relativ sicheren Wortlaut der gemeinsamen Redenquelle zu erschliessen. Die feinere Frage, ob nicht Lk diese Redenquelle schon in einer von der Vorlage des Mt abweichenden Ueberarbeitung gekannt hat, wie ich (Meyers Commentar zu Lk 6zoff. 8. Aufl.) mit Weizsäcker und Feine angenommen habe, mag hier zurücktreten. Meine Ansicht ist zuletzt von P. Wernle (d. synopt. Frage, S. 84—88) bekämpft worden. Wichtig ist mir hier nur, für folgende Sätze Anerkennung zu finden: In dem letzten Makarismus (6zff.) und dem letzten Weheruf sind die Verfolger deutlich als Juden bezeichnet, ihre Väter haben dasselbe den Propheten angethan. Die Verfolgung ist so geschildert, dass man sieht, Verfolger und Verfolgte leben bisher in derselben Gemeinschaft und die Jünger Jesu sollen nun aus ihr herausgedrängt werden (*ὅταν ἀφορίσωσιν ἡμᾶς καὶ ὀνειδίσωσιν καὶ ἐξβάλωσιν τὸ ὄνομα ἡμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου*). Mithin sind die Christen als Judenchristen vorgestellt. Es ist schwer denkbar, dass Lk von sich aus den Worten Jesu diese Gestalt gegeben habe, da er doch nicht unter Judenchristen lebte. Daraus ergibt sich, dass wenigstens die Form des letzten Makarismus ihm überliefert gewesen sein muss. Den letzten Weheruf könnte er allenfalls jenem nachgebildet haben. Es fragt sich nun, ob auch Mt schon den letzten Makarismus in der Lk-Form in

seiner Redenquelle (Q) vorgefunden hat. Ein Vergleich der Texte von Mt 5^{11f.} und Lk 6^{22f.} lehrt zunächst, dass bei Mt die Züge, welche auf jüdische Verfolger deuten, völlig ausgelöscht sind. Statt *κατὰ τὰ αὐτὰ ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν* heisst es *οὕτως ἐδίωξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν*. Indem *οἱ πατέρες αὐτῶν* wegfiel, wurde das Subject der Verfolgung ein ganz allgemeines — Menschen überhaupt. Auch 5¹¹ *ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς* etc. fehlt eine Angabe des Subjects. Charakteristisch verändert ist die Erwähnung der Propheten. Durch den Zusatz *τοὺς πρὸ ὑμῶν* sind die Apostel, an welche Mt die Rede gerichtet sein lässt, als Nachfolger der Propheten gekennzeichnet (vgl. 10^{40f.}). Ferner ist bei der Schilderung der Verfolgungen selbst an Stelle der concreten Dinge *ἀφορίζειν, ἐκβάλλειν τι ὄνομα* das allgemeine und unbestimmte *διώκειν* getreten. Wenn dann hinzugefügt wird *καὶ εἰπωσιν πᾶν πονηρὸν κατ' ὑμῶν ψευδόμενοι*, so verlieren wir die jüdischen Verfolger ganz ausser Sicht, und es erscheinen vor unserem Blick die Verleumdungen der Heiden, welche in den »Verfolgungen« der Christen bei den Apologeten eine so grosse Rolle spielen. Auch sonst stellt der Mt-Text eine Bearbeitung dar. Statt des eigentümlichen, objectiv-lehrhaften *ἐνεκα τοῦ νόου τοῦ ἀνθρώπου* schreibt Mt interpretirend das glattere *ἐνεκα ἐμοῦ*, statt des plastischen *σικιτήσατε* das abgeschwächte *ἀγαλλιᾶσθε*. Das etwas dunklere *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* hat Mt durch *ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς* sinngemäss erläutert. Aber indem nun zwei Begründungen *ὅτι* und *οὕτως γάρ* nebeneinanderrücken, verliert die zweite ihre Bedeutung. Denn inwiefern ist der Satz mit *οὕτως* eine Begründung für den in Aussicht gestellten Lohn? Bei Lk begründet er die Aufforderung zur Freude: freuet euch, denn ihr seid desselben Schicksals gewürdigt wie die Propheten! Kurz — der Mt-Text verhält sich durchweg wie eine spätere Redaction zu dem originaleren Lk-Text. Die Frage ist nun, ob beide Texte auf eine gemeinsame Vorlage in Q zurückgehen, die Mt dann stärker verändert hätte als Lk. An sich wäre dies Verhältniss wohl denkbar. In Q hätte dann die letzte Seligpreisung schon die applicative Form gehabt. Aber es befremdet der Wechsel der Person zwischen Mt 5^{3—10} und 5^{11f.} Es sieht fast so aus, als ob die ersten 8 Makarismen für den

Verf. ein fester Text wären, dem er nun mit 511f. die Anwendung auf die Leser hätte folgen lassen. Dies kann natürlich auch der Verf. von Q schon gethan haben. Merkwürdig ist nur, dass er dann nicht v. 10 und 11 f., die so wie sie jetzt dastehen, doch eigentlich Doubletten sind, verschmolzen hat. Er muss v. 10 als Wort Jesu überliefert erhalten und nicht gewagt haben, es anzutasten. Das Nebeneinander dieser Doubletten, die 2. Person in v. 11 f. und die merkwürdige Abhängigkeit von der bei Lk erhaltenen Form drängt immer wieder den Gedanken auf, ob nicht Mt 511f. erst eine spätere nach Lk conformierende Interpolation ist. Dann wäre Mt 510 Parallele zu Lk 62f., Mt 510 würde die letzte Seligpreisung in Q gewesen sein und die erweiterte Lk-Form eben von jenem Bearbeiter herrühren, den Weizsäcker, Feine und ich uns genötigt gesehen haben, zwischen Q und Lk einzuschieben. Dies Detail mag hier auf sich beruhen. Aber mir scheint, dass man die erweiterte Form des Makarismus nicht in demselben Masse als ursprünglich ansehen darf, wie Mt 510. In der ersten Redaction der Makarismen bildete jedenfalls dies Wort den mit dem Anfang *μακάριοι οἱ πτωχοί* correspondierenden Schluss der Reihe. Diese umrahmenden Worte haben beide denselben Refrain: *ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* oder — *τοῦ θεοῦ*. Eng zusammengehörig oder correspondierend sind gerade sie auch dem Polykarp erschienen, wenn er (ep. Polyc. 23) sie folgendermassen combinirt: *μακάριοι οἱ πτωχοὶ καὶ οἱ διωκόμενοι ἔνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Die Form dieses Logion bei Polykarp giebt überhaupt Anlass zum Nachdenken, obwohl Resch, Paralleltex. II 65 f. recht leicht über das Wesentliche hinweggleitet. Es ist nämlich ohne Weiteres klar, dass Polykarp nicht nach Lukas citirt, denn die *διωκόμενοι ἔνεκεν δικαιοσύνης* fehlen bei diesem. Er hätte also von dorthier keine Veranlassung gehabt, die beiden Makarismen zusammen zu fassen. Der Mt-Text hätte ihn auf diese Combination führen können. Mit ihm hat er nicht nur die beiden Logia überhaupt, sondern vor allem auch das Wort *διώκειν* und die 3. Pers. Plur. gemeinsam. Es fehlen aber die specifisch matthäischen Züge: *τῷ πνεύματι* hinter *πτωχοί* und die *βασ. τ. οὐρανῶν*. Auch hat er das Praes. statt des Perf. *διδιωγμένοι*. Mithin kann man nicht behaupten, dass er von dem

Text des kanonischen Mt abhängig sei. Vielmehr liegt die Annahme sehr nahe, dass er eine vorkanonische Redaction der Makarismen, etwa in der Redensammlung, benutzt habe. Wenn diese Vermutung richtig ist, so haben wir auch hierin eine Bestätigung dafür, dass Mt 5¹⁰ die Grundform des letzten, mit dem ersten correspondierenden, Makarismus vorliegt. Nach meiner Ueberzeugung, die ich allerdings Niemandem aufdrängen will (s. oben S. 43 f.), ist auch die Form *βασ. τ. θεοῦ* die in der Redensammlung Q übliche gewesen. Eine naheliegende Erwägung zeigt ferner, dass die objective Form der Makarismen in 3. Person ursprünglicher ist, als die lukanische Form der Anrede. Die erbauliche Application an den Leser muss von vorn herein als das Spätere angesehen werden gegenüber der den altt. Makarismen (vgl. Ps 11) nachgebildeten allgemeineren Aussage. Jesus selbst konnte sich nur objectiv ausdrücken, da es eben noch unbekannt war, wer denn zu jenen Auserwählten gehörte, die er im Allgemeinen selig pries.

Die Polykarp-Form führt auch darauf, dass *πιτωχοί* ohne Zusatz ursprünglicher ist als die interpretierende Mt-Form. Wenn der Zusatz schon in der Vorlage gestanden hätte, so wäre undenkbar, wie Lk dazu gekommen sein sollte, diesen und die folgenden Makarismen so einseitig und scharf auf leibliche Armut, Not und Trübsal zu deuten. Dass Lk dies wirklich thut, wird trotz H. Cremers Ableugnung des Thatbestandes (Paul. Rechtfert. Lehre S. 188) deutlich durch den Weheruf über die *πλούσιοι*, durch die keiner geistigen Deutung fähigen Gegensätze *πεινῶντες — χορτασθήσεσθε, κλαίοντες — γελάσετε, ἐμπεπλησμένοι — πεινάσετε, γελῶντες — πενθήσετε καὶ κλαύσετε*. Es ist über jeden Zweifel erhaben, dass Lk hier die äusseren, socialen Gegensätze scharf contrastieren will. Er verstärkt die Rede, indem er in den Vordersatz mehrfach ein *ὅτι* aufnimmt. Dass die Seliggepriesenen bei ihm gar kein ethisches oder religiöses Characteristicum bekommen, liegt daran, dass dies für ihn entbehrlich, weil selbstverständlich ist. Denn bei ihm sind ja eben die Christen angeredet, bei denen es ohne Weiteres gewiss ist, dass sie zu den Gerechten und Erwählten gehören. Ein Missverständnis ist nicht möglich; die Christen sämtlich befinden sich in gedrückter socialer Lage, und ihnen stehen die Reichen als die compacte Masse der Ungläubigen

gegenüber. Nicht darauf beruht bei Lk die Pointe, dass die Seligpreisung gewisse Leute aus der Menge herausgreift, an die bisher Niemand gedacht hat, sondern die Christen werden wegen ihres Leidens auf die Zukunft vertröstet: Selig seid ihr, weil euer eine herrliche Entschädigung wartet! Diese Auffassung konnte nur entstehen, wenn ein mehrdeutiges Wort überliefert war, nämlich das nackte *πτωχοί*, vgl. auch Mt 115. Der Zusatz des Mt ist eine Interpretation, durch welche eine Auffassung wie die des Lk gerade abgewehrt werden soll. Wie 5s *καθαροὶ τῆ καρδίᾳ* der Gedanke an äussere, levitische Reinheit ausgeschlossen wird, so hier die Vorstellung leiblicher Armut. Der Dativ deutet nichts weiter an, als dass die Armut auf geistigem Gebiet liegt (vgl. Mk 2s. 8¹². Joh 4²³. 11³³. 13²¹. Röm 19. I Kor 5s. II Kor 2¹³. Kol 25). H. Cremer erinnert an altt. Verbindungen wie *רַב־עַל־רִיבָה* und urteilt, der Ausdruck »bringe die Tiefe des Leidens zum Ausdruck, welches die Armen in ihrem Innersten schmerzt und bedrückt«. Diese Auffassung würde richtig sein, wenn wir annehmen dürften, dass dem *τῷ πνεύματι* schon eine aramäische Vorlage entsprochen hätte. Aber unsre Quellenvergleiche hat gezeigt, dass der Zusatz vermutlich erst unserem kanonischen griechischen Evangelisten angehört. Und da wird nicht zu Viel in den einfachen Ausdruck hineingeheimnisst werden dürfen. Auf alle Fälle aber kommt die Interpretation des Mt dem Richtigen näher, als die Auffassung des Lk.

Zu einem richtigen Verständnis der Makarismen werden wir erst gelangen, wenn wir einsehen, dass sie sich im Wesentlichen auf ein und dieselbe Gruppe von Menschen beziehen, die bald *πτωχοί*, bald *πενθοῦντες*, bald *δεδωγμένοι* u. s. w. heissen. Durch diese Parallelausdrücke bekommt dann auch *πτωχοί* seinen Sinn. Es bezeichnet eine umfassendere Leidenslage. Das griechische Wort wird in der LXX oft für *עָנִי*, auch für *עָנִי* gebraucht. Am nächsten liegt es, mit Delitzsch an *עָנִי* zu denken. Ueber die Bedeutung dieses Wortes lese man Rahlfs, *עָנִי* und *עָנִי* in den Psalmen S. 74 ff. »Dass *arm* nicht die eigentliche Bedeutung von *עָנִי* ist, ergibt sich aus dem über die Bedeutung der Wurzel Gesagten von selbst. Andererseits ist aber auch leicht erklärlich, dass *עָנִי* diese Bedeutung annehmen konnte, da niedrige Stellung und Armut . . . aufs engste zusammenhängen. Die *עָנִי* des Gesetzes . . .

nehmen denen gegenüber, welchen sie als Tagelöhner dienen wesentlich die Stellung von Knechten ein«. Ausserhalb des Gesetzes sind sie »oft nicht die geradezu Armen, sondern die unteren Stände überhaupt im Gegensatz zu der herrschenden oberen Klasse«. In der von Rahlfs hauptsächlich untersuchten Psalmengruppe hat אָרָם einen ganz allgemeinen Sinn: »Es bezeichnet den von Not Niedergedrückten, den in elender Lage Befindlichen überhaupt«. Vgl. Ps 69 22. Sehr treffend ist namentlich folgende Bemerkung von Rahlfs: »אָרָם ist von Haus aus ein relativer Begriff, welcher je durch die verschiedenen Beziehungen, in denen er steht, verschieden bestimmt wird und welcher darum oft schwer zu fassen ist«. »Es lässt sich wohl am besten durch unser *elend* wiedergeben«. In unserem Fall bestimmt sich die Bedeutung nach der Lage der Volksklassen zur Zeit Jesu. Die herrschende Klasse ist nicht gerade durch besonderen Reichtum ausgezeichnet, sondern durch ihre Kenntnis des Gesetzes und die Correctheit in seiner Befolgung. Dass die Pharisäer obenauf sind, ist die Signatur der Zeit, die sich in unseren Evangelien spiegelt. Dadurch unterscheidet sie sich von der Epoche der Salomonischen Psalmen, wo die Pharisäer die Unterdrückten sind. Damit hängt zusammen, dass wir für die Pharisäer zur Zeit des Pompejus Sympathie haben, während wir die Abneigung Jesu gegen die Musterfrommen seiner Zeit verstehen und teilen. Die untere Schicht ist das verfluchte Am Haarez, welches das Gesetz nicht kennt und darum social und religiös geächtet ist. Wie wir unter den Pharisäern zur Zeit Jesu auch Reiche und Geldstolze finden, so sind natürlich unter den πτωχοί auch Arme. Aber das ist nicht die Hauptsache. Unter ihnen sind auch wohlhabende Zöllner. Es ist auch nicht gesagt, dass die »Armen« alle gerecht sind. Vielmehr schweigt hier im Allgemeinen die sittliche Betrachtung. Das περδοῦντες wird in diesem Zusammenhang die tiefe Nieder geschlagenheit und Verzweiflung der »Verlorenen« bezeichnen, während bei Lk an die beweinswerte traurige Lage der unterdrückten Christen (vgl. Jak 27—10) gedacht ist. Die Seligpreisung der πτωχοί hat bei Lk überhaupt keine Parallele. Man wird anzunehmen haben, dass er oder sein Vorgänger sie fallen liess, weil diesen Worten eine Deutung auf äusseres Elend so leicht nicht abzugewinnen war. Andere nehmen an, dass in

der Redenquelle dieser Makarismus überhaupt fehlte und erst von Mt in Nachahmung von Ps 37¹¹ hinein componiert sei. Dann aber liegt es schliesslich noch näher, zu vermuten, dass der Vers, welcher in der Ueberlieferung bald die zweite, bald die dritte Stelle einnimmt, überhaupt eine Interpolation in den Matthäus-Text sei. Diese Annahme würde sich namentlich dann empfehlen, wenn auch v. 11 f. interpoliert wären. Denn es wäre dann die Zahl der Makarismen bei Mt von 9 auf 7 reducirt. Aber notwendig ist diese Ausmerzung keinesfalls. Trotz des Fehlens bei Lk kann 55 schon in Q gestanden haben. Es spricht nichts dagegen, dass Jesus, wie schon Hen 57, sich an das Psalmwort angeschlossen hätte. Den *πραῖς* würde ein *קניי* entsprechen, ein Wort, das mit unserem »die Sanftmütigen« nichts zu thun hat. »Die Demütigen« würde treffender sein, wenn man dabei nicht an die Demut gegen Menschen, sondern gegen Gott denkt. »Man kann *קניי* eigentlich nur *sich unter den Willen Gottes beugend* übersetzen«. (Rahlfs). Gemeint sind die Knechte Gottes, welche Alles, auch schweres Leid, Missachtung, Verleumdung über sich ergehen lassen und trotz alledem an Gott festhalten. Es scheint, als ob Gott sie verlassen habe (Ps 22¹), aber sie fahren fort auf ihn zu hoffen und zu harren. Charakteristisch ist die von Rahlfs herausgehobene Stelle Ps 123²:

Wie die Augen von Knechten auf die Hand ihres Herren,
 Wie die Augen einer Magd auf die Hand ihrer Gebieterin,
 So sind unsere Augen auf Jhve unsern Gott gerichtet, bis
 er sich unser erbarme.

Besonders lehrreich für die Stimmung eines *קניי* ist Ps 37, aus welchem Mt 55 entlehnt ist. Der Sänger ermahnt seine Gesinnungsgenossen, sich nicht über das Glück der Gottlosen zu ereifern: Hoffe auf Jhve und thue das Gute! Wälze auf Jhve deinen Weg und hoffe auf ihn, er wird es machen! Sei stille dem Herrn und harre auf ihn! Die auf den Herren hoffen werden das Land besitzen! Die Demütigen werden das Land besitzen! Harre auf Jhve und bewahre seinen Weg! — Unter den Trostworten dieses Psalms findet sich auch das herrliche und lehrreiche Bild:

καὶ ἐξοίσει ὡς φῶς τὴν δικαιοσύνην σου (7777)
καὶ τὸ κρῖμα σου (7777) ὡς μεσημβρίαν.

Wie in der Nacht das Licht verborgen ist, bis Gott das strahlende Gestirn herauf- und den Mittag herbeiführt — so ist die Gerechtigkeit, das Recht der Frommen, gegenwärtig verborgen und nur ein Gegenstand des Glaubens. Aber der Fromme hofft, dass Gott seine $\rho\gamma\chi$ offenbar, d. h. allgemein sichtbar und fühlbar machen wird. Auf diesen Moment harren die $\pi\rho\alpha\epsilon\iota\varsigma$, darum gilt von ihnen, dass sie hungern und dursten nach der Gerechtigkeit. Dass hiermit nicht ein »Streben nach sittlicher Vollendung«, sondern die heisse Sehnsucht nach göttlicher Anerkennung, nach der »Rechtfertigung« vor den Menschen gemeint ist, leidet keinen Zweifel. Man lese jetzt H. Cremer S. 190 f.: »Nicht mit dem $\delta\iota\acute{o}\zeta\epsilon\iota\nu\ \tau\acute{\eta}\nu\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\iota}\nu\eta\nu$ Röm 9³⁰ ist der Ausdruck synonym, sondern er bezeichnet jenes Dürsten nach Gott, dem der Psalmist Ps 42³ und ebenso der Sänger des 63. Psalms v. 2. 3 in ihrer Bedrängnis durch die Feinde Ausdruck geben«. In der Lk-Redaction musste, um den Vers der Gesamtstimmung anzupassen, das $\tau\acute{\eta}\nu\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\iota}\nu\eta\nu$ wegfallen. — Es ist immer wieder dieselbe Gruppe von Menschen, die Jesus zuerst ganz allgemein als die Elenden und über ihr Elend Trauernden bezeichnet. Aber schon in dem Worte über die nach Gerechtigkeit Hungernden blickt die Auffassung durch, dass auf ihrer Seite die wahre Gerechtigkeit ist, wie Gott sie fordert und dereinst anerkennen wird. Von hier ist nur noch ein kleiner Schritt zu dem letzten Makarismus, in welchem ihre Leidenslage daraus erklärt wird, dass sie um ihrer von den Musterfrommen nicht anerkannten Gerechtigkeit willen verfolgt werden. Auch diese Nuance ist bei Lk verwischt. Da für ihn die »Armen« mit den Christen zusammenfallen, so kann der Grund der Verfolgung nur sein, dass sie an den Menschensohn glauben. Damit ist der Makarismus aus der Situation Jesu in die der gläubigen Gemeinde verlegt.

Die bisher besprochenen fünf Makarismen haben sämtlich dieselbe Form und Haltung. Sie nennen im ersten Gliede eine Gruppe von Menschen, die nach ihrer Leidenslage charakterisiert werden, aber so, dass zugleich durchschimmert, sie seien die wahren Gerechten, die Lieblinge Gottes. Sie werden selig gepriesen, weil ihnen das Reich Gottes bestimmt ist, und dies erscheint in erster Linie als Ausfüllung und Ersatz ihres bisherigen Mangels. Sie sollen den »Trost Israels« (Lk 2²⁵. vgl. 16²⁵) schmecken.

Ihnen soll ihr Recht, d. h. die Anerkennung ihrer Gerechtigkeit werden, wenn Gott seine Herrschaft durch das messianische Gericht inaugurirt. Es wird demnach nicht mehr nötig sein, zu beweisen, dass auch 53 und 10 das Reich Gottes eschatologisch gedacht ist.

Die drei übrigen Makarismen haben, wie oben bemerkt (S. 127 f.), anderen Charakter. Sie nennen im ersten Gliede bestimmte Tugenden, für die im zweiten der entsprechende Lohn verheissen wird. Dass sie in diesen Zusammenhang nicht hineingehören, ist ohne Weiteres klar. Sie fallen durch ihre ermahrende Haltung aus der Gesamtstimmung heraus. Wenn Lk sie in der Redensammlung hier gefunden hätte, wäre er — oder sein Vorgänger — wohl kaum auf den Gedanken verfallen, die Makarismen-Reihe so einseitig zuzuspitzen, wie es geschehen. Aus diesen Gründen gewinnt das Argumentum ex silentio besondere Kraft. Die bei Lk fehlenden drei Verse sind also von Mt in den Zusammenhang der Makarismen, wie Q sie bot, eingeschaltet. Als Wortlaut von Q ergiebt sich etwa:

μακάριοι οἱ πτωχοὶ, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ.
μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται.
μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν.
μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ
χορτασθήσονται.
μακάριοι οἱ διωκόμενοι ἕνεκα δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν
ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ.

Excurs II. Ueber Mt 633 und die δικαιοσύνη Θεοῦ.

Bekanntlich ist die Textüberlieferung von Mt 633 sehr schwankend. Von den kleinen Neben-Varianten abgesehen, handelt es sich hauptsächlich um die Frage, ob das voranstehende τὴν βασιλείαν einen Genitiv (τοῦ Θεοῦ oder αὐτοῦ) neben sich hat oder nicht. Gewöhnlich wird heut die eigenartigere LA. von s g m vg³ (oder k Cyp³ PsAth) bevorzugt: τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ (oder τοῦ Θεοῦ). In der That ist diese Variante nicht nur durch sehr alte Zeugen (alt-african. Uebersetzung: k) bezeugt, sondern auch als die schwierigere, weniger glatte sehr empfehlenswert. Für sie tritt im Grunde auch B ein, welcher die Worte δικαιοσύνην und βασιλείαν

umstellt, ohne dem ersteren einen Genitiv beizugeben. Sein Motiv wird die exegetische Erwägung gewesen sein, dass ja der Erwerb der Gerechtigkeit laut Mt 5²⁰ dem des Reiches Gottes voranzugehen habe. Die Masse der Uncialen, die späteren Itala-Codices, Vulgata und Syrische Uebersetzungen scheinen zu erleichtern und zu interpretieren, indem sie τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ schreiben und dadurch auch das αὐτοῦ am Schlusse verdeutlichen. Vielleicht ist ihre LA. auch als Conformation nach Lk 12³¹ zu beurteilen. Leider fehlen D und syr^{sin}. Aber schwerlich würde syr^{sin} auf Seite von κ zu finden gewesen sein, wo syr^{ms} dagegen steht. Eher wäre denkbar, dass D mit κ k zusammengestanden hätte. Stellt sich so ein Vorurteil für die LA. von κ ein, so fragt sich, ob sie denn exegetisch zu verstehen ist. Die Frage muss bejaht werden. Man kann das αὐτοῦ am Schlusse auf beide Accusative zurückbeziehen, was keine Schwierigkeiten macht. Es ist aber auch möglich, dass τὴν βασιλείαν hier, wie öfter bei Mt, absolut stände und αὐτοῦ nur zu τὴν δικαιοσύνην gehörte. Die Beantwortung dieser Frage wird von der Auffassung von τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ abhängen. Es erneuert sich nämlich hier die totgehetzte Frage, ob unter δικαιοσύνη Θεοῦ das richterliche Verhalten Gottes oder vielmehr das zu verstehen ist, was der Mensch aus dem Gericht davon trägt, die richterliche Anerkennung, Frei-, Gerechtsprechung. Im ersteren Falle wäre es möglich und wohl geboten, das αὐτοῦ auch zu τὴν βασιλείαν hinüber zu ziehen, weil in beiden Fällen Bethätigungen Gottes gemeint sind. Im zweiten Falle wäre dies unmöglich, weil nicht zwei so verschiedene Dinge, wie das »Königtum« und die »Rechtfertigung« unter ein und dasselbe Pronomen zusammengefasst werden können. Mir scheint kein Zweifel zu sein, dass der zweite Fall vorliegt. Ich muss aber, bei dem heutigen Stande der Forschung, noch einmal zu zeigen suchen, dass δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ wirklich die von Gott dem Menschen zugesprochene Gerechtigkeit bedeuten kann. Zugleich will ich durch diese Ausführungen den Beweis erbringen, dass der Ausdruck nicht, wie jüngst noch H. Cremer (S. 338) behauptet hat, erst von Paulus geprägt ist. Ich verzichte auf Jak 1²⁰, weise aber auf Ps 68^{28f}. LXX hin: πρόσθεσ ἀνομίαν ἐπὶ τὴν ἀνομίαν αἰτῶν, καὶ μὴ εἰσέλθωσιν ἐν δικαιοσύνη σου· ἐξαλειφθήτωσαν ἐκ

βίβλον ζώντων, καὶ μετὰ δικαίων μὴ γραφήτωσαν. Hier ist durch den Parallelismus ohne weiteres klar, dass die göttliche Gerechtigkeit, in welche — wie der Verf. wünscht — die Gottlosen nicht kommen sollen, eben die Gerechtsprechung, die Aufnahme in die Zahl der Gerechten, in die Listen der »Bürger des Gottesreiches«, wie Duhm sagt, bedeutet. Dass dies immer noch nicht allgemeine Anerkennung findet, scheint mir daran zu liegen, dass man sich nicht klar ist über die Bedeutung des Genitivs in *δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ*. Es ist beschämend, dass noch immer der Streit fort dauern kann, ob damit eine Bethätigung Gottes des Richters, oder ein Gut im Besitz der Menschen gemeint sei. Wie so häufig, scheint die Unfruchtbarkeit dieses Streites in der verkehrten Fragestellung begründet zu sein. Es ist ein Fehler unsrer Exegese, dass sie alle vorkommenden griechischen Genitive zu scharf examiniert auf die Frage, ob sie objective, subjective, qualitative oder was sonst seien. Man vergreift sich damit gewissermassen an dem Genius der fremden Sprache. Denn es ist eben der charakteristische Unterschied des Griechischen vom Deutschen, dass wir mit dem Genitiv eigentlich nur das Besitz- oder Zugehörigkeitsverhältnis ausdrücken können: der Sklave des Herrn, der Sohn des Vaters. Allenfalls können wir auch einen objektiven Genitiv bilden: die Verkündigung des Wortes Gottes. Aber wir kommen sehr häufig in die Lage, das Verhältnis der Worte gegen Missverständnis schützen und darum Umschreibungen des Genitivs wählen zu müssen. »Die Botschaft Christi« wird auf uns immer den Eindruck eines subjektiven Genitivs machen, wenn wir den objektiven meinen, sagen wir zur Sicherheit die »Botschaft von Christus«. Der Griechische Genitiv ist im Unterschied davon bedeutend elastischer, vieldeutiger. In Kühners Grammatik wird zu den 8 Kategorien des Genitivs, die dort aufgestellt werden (§ 414, 2) bemerkt ³, S. 333f.: »Der Genitiv an sich bringt keine der zum Zwecke der Sichtung des unübersehbaren Materials aufgestellten Kategorien zum Ausdruck; er ist demnach äusserst vieldeutig, und die Art der Zusammengehörigkeit zweier Substantive ergibt sich lediglich teils aus der Natur der verbundenen Begriffe, teils aus dem Zusammenhange der Rede, teils endlich aus den als bekannt vorausgesetzten Verhältnissen«. »Da nach dem oben Bemerkten der Genitiv

nur ganz allgemein die Zusammengehörigkeit zweier Begriffe zum Ausdrucke bringt, andererseits aber die grammatischen Kategorien des gen. possessivus, objectivus, partitivus u. s. w. keineswegs scharf gegen einander abzugrenzen sind, so bleibt es oft zweifelhaft, in welche Klasse ein Genitiv einzureihen sei.«

»Auch muss zugestanden werden, dass überhaupt nicht alle Genitive sich bequem in das von den Grammatikern aufgestellte Schema einzwängen lassen«. Bei dieser Elasticität des Genitivs ist es auch möglich, dass unter Umständen von einem Schriftsteller nicht die besondere Nuance des Verhältnisses, sondern nur dies allgemeine Zusammengehörigkeitsverhältnis empfunden wird. Man überinterpretiert daher häufig, wenn man die Nuance erraten will, die dem Schriftsteller selbst nicht deutlich war. Noch häufiger freilich hat der Schriftsteller gewiss deutlich eine bestimmte Beziehung empfunden, ohne dass wir im Stande wären, sie herauszufinden. So wird z. B. in einer Anzahl von Fällen schlechterdings nicht ermittelt werden können, ob in *εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* der Genitiv objectiv oder subjectiv ist. In unserem Falle ist aus dieser Erwägung zu entnehmen, dass Paulus, wenn er *δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ* schreibt, sehr Verschiedenes dabei empfunden haben kann. Es ist darum grundfalsch, eine Bedeutung überall durchführen zu wollen. Das ist gerade neuerdings von Manchen geschehen. Entweder geht man von Röm 1:7 aus, wo die Habakukstelle nahe legt, an die Rechtfertigung, die von Gott verliehene Gerechtigkeit, zu denken, oder von Röm 3:25 *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ*, wo man dann auch nach rückwärts 3:21 *δικαιοσύνη Θεοῦ πεφανέρωται* als Bethätigung Gottes fasst. Ein Blick auf den Wechsel von 3:20 *δικαιωθήσεται*, 3:21 *δικαιοσύνη Θεοῦ*, 3:24 *δικαιούμενοι*, 3:25 *δικαιοσύνη αὐτοῦ*, 3:26 *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιῶντα* zeigt, dass mit dem gleichen Ausdruck etwas Verschiedenes gemeint ist. Es handelt sich nun um das Verständnis eben der Nuance, welche in Stellen wie Röm 1:7. 3:20. II Kor 5:21 vorliegt. Man lese jetzt H. Cremer S. 338 ff. »Die Gerechtigkeit ist als eine von Gott, durch göttliches Urteil oder Gericht hergestellte auch nach Gott benannt«. Zur Erläuterung dieser Auffassung wird Phl 3:9 *ἢ ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνη* und Bar 5:9 *ἢ δικαιοσύνη ἢ παρὰ Θεοῦ* von Cremer herangezogen. Sachlich habe ich gegen diese Auffassung nichts einzuwenden. Aber

die eigentümliche sprachliche Nuance scheint mir nicht getroffen zu sein. Wie kann dies Verhältnis durch den blossen Genitiv ausgedrückt werden? Der gen. originis ist, sofern er nicht einfach mit dem gen. subj. identisch ist, eine phantastische Grösse. Der Ausdruck erläutert sich durch zahlreiche, wenig beachtete Analogieen. Voran stelle ich Ps 51^{18f.}: An Schlachtopfer und Brandopfer hat Gott kein Wohlgefallen, »das Opfer Jhves ist ein zerbrochener Geist, Ein zerschlagenes Herz, Jhve, du verschmäht es nicht«. Was hier in Kürze »Opfer Jhves« heisst, ist ein Opfer, welches Jhve wohlgefällig ist und von ihm angenommen wird. Interessant ist, dass die LXX dies nicht durch den Genitiv, sondern durch den Dativ nachbilden: *θυσία τῷ θεῷ*. Ebenso heisst es Act 7²⁰: Moses war *ἀστειὸς τῷ θεῷ* »in den Augen, nach dem Urteil Gottes«. Ebenso wechseln Herm. Sim. V, 1 *νηστεύειν τῷ κυρίῳ, νηστεία δεκτὴ τῷ κυρίῳ, νηστεία θεῷ* und dazu der Gegensatz *νηστεία ματαία*. Was hier mit dem Dativ, an anderen Stellen durch Umschreibungen (Lk 1⁶ *δίκαιοι ἐναντίον τοῦ θεοῦ*. Röm 2¹³ *δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ*) gegeben wird, das kann auch durch den Genitiv ausgedrückt werden. So fragen z. B. die Juden Joh 6^{28f.}: *τί ποιῶμεν, ἵνα ἐργασώμεθα τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ* und Jesus antwortet: *τοῦτό ἐστιν τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ*. Gemeint sind natürlich nicht Werke, die Gott thut, sondern Werke, die Gott anerkennt, die in Gottes Augen den Wert von »Werken« haben. II Kor 1¹² ist die *ἀγιότης καὶ εὐλικρινία τοῦ θεοῦ*, in welcher Paulus gewandelt ist, eine Lauterkeit, die auch vor Gott bestehen kann. *Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ* Gal 6¹⁶ ist dasjenige Israel, welches nach Gottes Urteil allein diesen Namen zu führen berechtigt ist, insofern also das »wahre« Israel. Eine *αὐξησης τοῦ θεοῦ* Kol 2¹⁹ ist ein Wachstum auch nach Gottes Massstab, ein »wirkliches« Wachstum. Ein *περίφημα πάντων* nennt sich Paulus I Kor 4¹³ »in den Augen aller«. Nicht im Geringsten anders zu verstehen sind auch *ἁμαρτήματα νόμου* Sap 2¹²: Vergehungen nach dem Urteil des Gesetzes und *ἔργα νόμου* Werke nach dem Massstab des Gesetzes und unzählige andere Fälle. — Demnach ist *δικαιοσύνη θεοῦ* die Gerechtigkeit, die es in Gottes Augen, nach Gottes Urteil ist, »die vor Gott gilt«, wie Luther mit sicherem Instinct übersetzt hat. So ist das Wort auch Mt 6³³ zu verstehen. Dasselbe sprachliche

und sachliche Problem, welches uns der Ausdruck *δικαιοσύνη Θεοῦ* bietet, kehrt wieder bei *δόξα τοῦ Θεοῦ*. Ich habe hier keinen Raum, die Sache zu verfolgen.

Excurs III. Ueber Mt 11¹². Lk 16¹⁶.

Der Text lautet bei Mt ohne wesentliche Varianten:

- a { ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι
ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασται ἐρχά-
ζονται αὐτήν.
- b { πάντες γὰρ οἱ προφηταὶ καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπρο-
φήτευσαν
καὶ εἰ θέλετε δεῦξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἡλίας ὁ μέλλων
ἔρχεσθαι.

Bei Lukas:

- b ὁ νόμος καὶ οἱ προφηταὶ μέχρι Ἰωάννου.
- a { ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ εὐαγγελίζεται
καὶ πᾶς εἰς αὐτήν βιάζεται.

Statt *μέχρι* B & L R X Φ 1. 131. 209 Clem haben D unc *ἕως* nach Mt conformiert. *καὶ πᾶς εἰς αὐτήν βιάζεται* fehlt in & g per homoioteleuton.

Zunächst dürfte wohl (trotz B. Weiss, Mt.-Ev. 297) kein Zweifel sein, dass der Spruch in die Rede über den Täufer Mt 11. Lk 7, wo ihn Mt untergebracht hat, nicht hineingehört. Es ist kein Grund ersichtlich, warum Lk ihn dort weggenommen und an einem anderen Platze so ungeschickt untergebracht haben sollte. Dagegen entspricht es der Manier des Mt, Gleichartiges zu grössern Redecompositionen zusammenzufügen, während Lk die kleineren Stücke in ihrer Isolierung zu belassen pflegt. Wir haben mithin das Wort als vereinzelt Logion zu betrachten.

Sehr viel schwieriger ist die Frage nach dem relativ ursprünglichen Wortlaut in der griechischen Quelle. Die Entscheidung hängt davon ab, wie man die verschiedene Stellung der Satzglieder ab (Mt) oder ba (Lk) beurteilt. Durch den Zusammenhang, in welchen die beiden Redactoren den Spruch eingereiht haben, ist die Pointe beide Mal völlig verschoben. Bei Mt soll er etwas über Johannes aussagen. Nachdem

11: die hohe Bedeutung des Mannes wesentlich eingeschränkt worden ist, wird mit dem unentbehrlichen *δέ* (es fehlt in D cop Ambrst) im Gegensatz zum Vorhergehenden gesagt, dass er doch für das Reich Gottes sehr wichtig gewesen ist. Von seinen Tagen an hat eine gewaltsame Bewegung begonnen, weil bis zu ihm die Weissagung des AT reicht. Gedacht ist an die Maleachi-Weissagung. Man hatte also ein Recht zu glauben, dass jetzt die messianische Zeit angebrochen sei. Und auch Jesus stimmt dem zu: Wenn man es annehmen will — es handelt sich um einen Weissagungsbeweis, der nicht zwingend geführt werden kann — er ist der von Maleachi geweissagte Elias. Wer Ohren hat zu hören, der höre! Das ist ein tadelloser Zusammenhang, gegen den nichts einzuwenden ist, eine Beweisführung zwar im Stile des Mt, aber gewiss auch der Art Jesu nicht fremd. Lk hat den Spruch einem Zusammenhange eingefügt, dessen Künstlichkeit und Dunkelheit satksam bekannt ist ¹⁾.

Wie man auch den Gedanken formulieren möge, der dies Conglomerat beherrscht — er bleibt compliciert und litterarisch, von einer erinnerungsmässigen Ueberlieferung des Zusammenhanges kann keine Rede sein. Darum werden wir von vornherein ein Vorurteil gegen den Context unsres Spruches haben. Insbesondere sind es die Sprüche 16¹⁴—18, deren Bedeutung im Zusammenhang mit dem vorhergehenden und nachfolgenden Gleichnis schwer zu erkennen ist. Sehen wir aber von der weiteren und näheren Umgebung ab, so ist deutlich, dass Lk zwischen v. 16 und 17 eine Antithese gebildet hat:

ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου·

*ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ εὐαγγελίζεται
καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται.*

*ἐλκοπέτερον δὲ ἐστὶν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν
ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν.*

Wenn auch die Periode des Gesetzes mit Johannes zu Ende zu sein scheint und ein neuer Gegenstand der Verkündigung auf den Plan getreten ist, so ist doch das Gesetz damit

1) Vgl. über Lk 16¹⁴—18 z. B. B. Weiss, Mt.-Ev. 297f., meinen Commentar zu Lk bei Meyer⁸ zur St. S. 537ff. Jülicher, Gleichnisreden II 632ff.

nicht hinfällig, sondern besteht weiter. Dieser Gedanke ist dem Lk wichtig wegen der folgenden Parabel, in welcher ja für die ungläubigen Juden das Gesetz als fortdauernde Norm erscheint (16²⁹). Unser Spruch ist also von Lk (oder seiner Quelle LQ) ganz anders behandelt, als bei Mt. Nicht Johannes ist die Hauptperson, sondern es handelt sich um die Frage nach der Gültigkeit von Gesetz und Propheten. Aus diesem Grunde muss natürlich das Glied b vor a stehen. Dass nun aber diese Stellung nicht die ursprüngliche ist, ergibt sich 1) aus der allgemeinen Künstlichkeit des Satzcomplexes bei Lk, 2) daraus, dass im Zusammenhang des Lk das Sätzchen *καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται* eigentlich keine rechte Bedeutung hat, sondern nur mitgeschleppt wird. 3) Ist bei Lk der offenbar ursprüngliche Parallelismus membrorum.

*ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται
καὶ βιάσται ἀρπάζουσιν αὐτήν*

verloren gegangen. 4) Statt des ihm unverständlichen *ἡ βασ. βιάζ.* hat Lk das ihm sehr geläufige (bei Mt nur 11⁵ *πτοχοὶ εὐαγγελίζονται*) *εὐαγγελίζεσθαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* (hier i. Passiv) eingesetzt vgl. Lk 4¹³. 8¹. (2¹⁰. 3¹². 9⁶. 20¹) Act 8¹² (5⁴². 8⁴. 25. 35. 10³⁶. 11²⁰. 13³². 14⁷. 15. 17¹⁸). 5) Statt des ihm wohl gleichfalls unverständlichen, vielleicht blasphemisch erscheinenden *βιάσται ἀρπάζουσιν αὐτήν* hat er die geläufige Phrase *βιάζεσθαι* vom Erzwingen des Einganges (in eine Stadt oder dergl.) gesetzt. Xenoph. Cyrop. III, 3, 69 *εἰσω βιάζεσθαι*. Thucyd. 7, 69 *εἰς τὸ εἰσω βιάζεσθαι*. Plut. Pomp. 71 *πρόσω βιάζεσθαι*. Polyb. I, 74, 5: *τῶν δὲ θηρίων βιασαμένων εἰς τὴν παρεμβολήν*. Dem. de Halon. § 32 *εἰς τὰς πόλεις*. Da dem Lk die Vorstellung des Eingehens ins R. G. geläufig war, so war ihm das gewaltsame Eindringen in es, *βιάζεσθαι εἰς αὐτήν*, die anschaulichste Interpretation für das gewaltsame *ἀρπάζειν*, wovon er ebenso wenig wie viele Exegeten sich ein Bild machen konnte. Wir kommen demnach zu dem Resultat, dass nicht nur die Reihenfolge der Sätze, sondern auch der Wortlaut im Einzelnen von Mt gut conserviert ist. Ueberflüssig und wohl zu streichen ist *τοῦ βαπτιστοῦ*, das auch sonst gern von Mt hinzugefügt wird (3¹. 11¹¹). Beizubehalten ist auch wohl *ἀπὸ τῶν ἡμερῶν*, da das *ἀπὸ τότε* des Lk nur durch seine Umstellung der Sätze bedingt ist. Beizubehalten ist unbedingt

das ἕως ἄρτι, das, im Munde Jesu höchst actuell, später überflüssig war, namentlich bei der Anordnung des Lk. Ebenso ist πάντες acuminös, da eben an Maleachi, den letzten der Propheten gedacht ist. Die Stellung von Propheten und Gesetz bei Mt ist auffallend, um so mehr aber beizubehalten. Das ἐπιροφήτευσαν kann nicht gut fehlen, da es nicht, wie bei Lk auf die Zeitdauer der altt. Periode, sondern darauf ankommt, dass die Propheten mit ihrer Thätigkeit eben auf den Joh. abzielen und darum durch ihn abgelöst werden. Wohl aber mag man fragen, ob nicht καὶ ὁ νόμος als Conformation nach Lk oder nach dem gewöhnlichen Doppelausdruck zu streichen ist.

Wenn wir so etwa den Wortlaut der griechischen Quelle reconstruieren, so fragt sich nun, was das Wort bedeutet. Ich gehe aus vom Griechischen. Denn, solange dies verständlich ist, liegt keine Veranlassung vor, einen Uebersetzungsfehler anzunehmen.

Dass βιάζεται nicht etwa als Medium eine Gewalt bezeichnet, die vom R. G. ausgeht, dafür bürgt der Parallelismus καὶ βιασται ἄρπάζουσιν αὐτήν, in welchem das R. G. offenkundig Object der Gewaltthat ist. βιάζεται ist also Passivum, es leidet Gewalt, wird mit Gewalt bezwungen oder angeeignet. In diesem Sinne findet sich das Wort gewöhnlich im Medium z. B. παρθένον Luc. dial. deor. 221, τοὺς νόμους Thuc. 8³³. Jos. b. j. II, 13⁵. § 262: ὁλός τε ἦν εἰς Ἱεροσόλυμα παρελθεῖν βιάζεσθαι. II Mak 14⁴¹: τὴν αὐλαίαν θύραν βιάζεσθαι. Das Passiv z. B. Thuc. 7⁴³. Dem. in Phil II § 16 βιασθεῖς ἄνων. Soph. Ant. 66: βιάζομαι τάδε. Was soll es nun heissen, dass das R. G. Gewalt erleide? Es ist willkürlich, dem einfachen Begriff des R. G. seine Verkündigung oder die Verkündiger unterzuschieben, sei es dass man an den Eifer der Predigt oder an das Martyrium der Prediger denkt. Die letztere, früher weitverbreitete, Auffassung wird auch noch von Dalman vertreten. Es kann sich nur handeln um die Erzwingung des Eingangs ins R. G., wie Lk interpretiert hat, oder um die Erzwingung seines Besitzes, man vergleiche entweder Lk 13²⁴ das ἀγωνίζεσθαι εἰσελθεῖν oder Röm 10⁶ das ἀναβῆναι εἰς τὸν οὐρανόν um Χριστόν καταγαγεῖν. Die zweite Auffassung wird durch den Parallelismus ἄρπάζουσιν αὐτήν näher gelegt. ἄρπάζειν braucht nicht mit »rauben«, sondern kann mit »an sich reißen« wiedergegeben

werden. Es handelt sich um einen ähnlichen ἀρπαγμός, wie ihn Christus nach Phil 2⁶ vermieden, der erste Adam aber gewagt hat. Auf alle Fälle ist gemeint ein Streben, möglichst schnell und möglichst sicher in den Besitz des Gottesreiches zu gelangen. Dass diejenigen, welche in dieser Weise dem R. G. Gewalt anthun, noch nicht darin, noch nicht in seinem Besitze sind, scheint mir so klar zu sein, dass ich einfach nicht verstehe, wie man darüber anders denken kann. Wenn ferner behauptet wird, Jesus fordere in diesem Worte dazu auf, sich in diesen Besitz zu setzen: »die Zeit des Wartens und Hoffens auf das zukünftige Reich sei vorüber, die Zeit des verwirklichten (?) R. G., wo es gelte, mit energischem Entschlusse sich selbst zu einem Gliede dieses Reiches zu machen, sei bereits vorhanden« (Wendt II, 303) — so muss ich gestehen: ich kann von solcher »Aufforderung« nichts entdecken. Jesus constatirt einfach, dass seit den Tagen des Johannes eine solche Bewegung im Gange ist. Ob er dies im lobenden oder tadelnden Sinne sage, ist gleichfalls umstritten. Ich weiss nicht, ob Ausdrücke wie βιάζειται, βιασταί, ἀρπαζουσιν irgend einem Hörer lobend oder auch nur billigend klingen konnten. »Gewaltthäter« mögen im Kriege brauchbar sein, auf religiösem Gebiet, wo man sie auch Fanatiker nennt, erscheinen sie uns nicht gerade vorbildlich. Sollte Jesus hierin anders empfunden haben? Er für seine Person war jedenfalls so weit wie irgend möglich davon entfernt, seine Ziele mit Gewalt zu erreichen. Er hätte ja Gelegenheit gehabt, die messianische Herrlichkeit herbeizuzwingen, als man kam und ihn mit fortreissen wollte (ἀρπαζεῖν), um ihn zum Könige zu machen (Joh 6¹⁵). Damals hat er versagt, denn es giebt nichts, was ihm so fremd gewesen wäre, wie ein solches Treiben. Wer ein wenig von modernen Vorstellungen sich los machen und die Worte Jesu so auf sich wirken lassen will, wie sie ihm und seinen Hörern geklungen haben mögen, der muss heraushören, dass es eigentlich etwas Blasphemisches ist, auf Gottes Herrschaft Gewalt zu üben, die Herrschaft Gottes an sich reißen zu wollen, anstatt gehorsam, demütig und gläubig zu warten, bis es Gott gefallen wird, seine Herrschaft zu errichten. Die richtige Anschauung ist von Schweizer entwickelt worden (Stud. Krit. 1836, 90—122). Jesus beschreibt — und in der Form der Beschreibung liegt die Ablehnung — eine

stürmische, zelotische messianische Bewegung, die seit den Tagen des Täufers im Gange ist.

Auf die Bestrebungen der Rückübersetzer hier einzugehen, lohnt sich kaum, da sie wenig Ueberzeugendes vorgebracht haben. A. Meyer schlägt für $\beta\acute{\iota}\alpha\lambda\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ןבן , Dalman קקק oder lieber noch בבב vor.

Excurs IV. Ueber Mk 10⁴⁵ und die Abendmahls- worte.

Es ist nicht meine Absicht, hier das Problem in seinem ganzen Umfange zu erörtern. Nur auf einige Punkte möchte ich hinweisen, die mir wichtig erscheinen.

Ich habe oben im Text S. 103 das Wort vom $\lambda\acute{\upsilon}\tau\rho\nu$ als echt behandelt, obwohl ich schwere Bedenken dabei nicht unterdrücken kann. Das kritische Problem ist folgendes:

1) Es ist noch lange nicht genug beachtet und jedenfalls noch nicht genügend erklärt, dass der angebliche »Pauliner« Lk, der ja auch ganz gewiss Vertreter eines von Paulus beeinflussten Kreises ist, das Wort vom $\lambda\acute{\upsilon}\tau\rho\nu$, welches doch zur Paulinischen Theologie zum Mindesten gut passt, bei seiner Reproduction des Mk-Textes übergangen hat. Man erklärt das damit, dass er den ganzen Zusammenhang, die Perikope von den ehrgeizigen Zebedaïden, hat fallen lassen. Aber das ist ja keine Erklärung, sondern nur ein neues Problem. Denn warum sollte er, der den Märtyrertod des Jakobus mitteilt (Act 12), für die Weissagung desselben kein Interesse gehabt haben? Und wenn er nun auf die Erzählung verzichtete, warum hat ihn denn nicht wenigstens die Demutsrede und das Wort vom $\lambda\acute{\upsilon}\tau\rho\nu$ gefesselt? Hat er doch bei späterer Gelegenheit ein analoges Wort nachgeholt (22^{24—27}). Aber auch da hat er sich nicht mehr an Mk 10⁴⁵ erinnert, wie es scheint. Eine auch nur einigermaßen einleuchtende Erklärung seines Verfahrens lässt sich nicht geben, und man wird gut thun, dies einfach zuzugestehen. Ich habe in meiner Bearbeitung des Meyerschen Lukas-Commentars 8. Aufl. die Vermutung ausgesprochen, dass Lk schon seit Cap. 9 von seiner Hauptquelle Mk (oder Urnk) sich abzuwenden begonnen und einer andern Quelle zugewandt habe, die, in weitem Masse mit Mk parallel, doch nur einen

der im Mk (oder Urmk) vereinigten Ueberlieferungsstränge enthielt. Und zwar verhält sich diese Ueberlieferung zu Mk (Urmk) so, dass sie noch nicht in dem Masse paulinisiert, wie der zweite Evangelist es thut. Lk repräsentiert daher in manchen Partien eine weniger Paulinische, mehr judenchristliche Auffassung als Mk. Das ist nicht nur bei dem Worte vom *λύτρον* der Fall, sondern vor allem auch bei den

2) Abendmahlsworten. Erfreulicherweise wächst die Zahl derjenigen, welche den kürzeren Text in Lk 22¹⁷⁻²⁰ für den ursprünglichen Lktext halten. Neuerdings haben sich auch B. Weiss (Textkritik der 4 Evv. S. 181) und Th. Zahn (Einführung II, S. 357f.) für Streichung von v. 19b. 20 erklärt. Das ist die Hauptfrage. Die Reihenfolge der Sätze, nämlich ob man v. 16. 19a. 17. 18. 21 oder v. 16. 17. 18. 19a. 21 zu lesen hat, ist demgegenüber etwas Unwesentliches. In diesem kürzeren echten Lk-Texte fehlt also wieder das Paulinische Gedankenelement. Es fehlt der Gedanke, dass der Leib »für euch gegeben wird«, dass der Becher sei »der neue Bund auf Grund meines Blutes, das für euch vergossen wird«, es fehlt schliesslich die Aufforderung: »dies thut zu meinem Gedächtnis«. Das sind die für Paulus charakteristischen Züge. Bedeutsam ist vor Allem die Parallelisierung von Wein und Blut, das *ὑπερ ἑμῶν* und die Hervorhebung der Heilsbedeutung des Todes Christi. In diesen drei Punkten ist nun der Mk Mt-Bericht völlig mit Paulus einig. Im Parallelismus membrorum werden auch von ihnen die Hingabe des Leibes und die Vergiessung des Blutes als Merkmale des Opfertodes bei der Bundschliessung deutlich bezeichnet. Es ist also der Abendmahlsbericht des Mk Mt nur der Niederschlag der von Paulus beeinflussten Abendmahlspraxis der heidenchristlichen Gemeinde. Als Mk schrieb, feierte man das Abendmahl so, wie Paulus I Kor 11 will, als ein Gedächtnismahl des Opfertodes Christi, man verkündigte in ihm den Tod des Herrn und eignete sich die Früchte dieses Todes immer von neuem an. Im Verhältnis zu dieser Thatsache bedeutet es wenig, dass bei Mk die Formel: »dies thut zu meinem Gedächtnis« fehlt. Im Ganzen gehören Mk Mt und Paulus I Kor 11 zusammen. Ihnen gegenüber steht Lk 22 und die Abendmahlsgebete der Didache. Sie haben das Negative gemeinsam, dass in ihnen die Idee des Opfer-

todes Christi völlig fehlt. Sie repräsentieren also eine Auffassung, die von Paulus nicht beeinflusst ist. Bei Lukas ist der Becher der letzte, gemeinsam getrunkene, Abschiedsbecher, bei welchem Jesus auf das Trinken des Weines im Reiche Gottes hinweist. Vom Blute Christi, dem Zeichen des Opfers, ist nicht die Rede. Das Brechen des Brotes ist ein Hinweis auf seinen notwendig bevorstehenden Tod. Vielleicht aber geht es nicht zu weit, anzunehmen, dass das Essen der Jünger von dem einen Brote, das eben so gebrochen wird, wie der Leib Jesu im Tode zerstört werden soll, zugleich das Zeichen der fort-dauernden Gemeinschaft der Jünger untereinander und mit Jesus sein soll. In diesem Falle hätte Paulus I Kor 10 eine Reminiscenz an diese Auffassung des Mahles erhalten.

3) So erscheint Mk in diesen beiden Stücken dem Lk gegenüber als der stärker von Paulus Beeinflusste. Es fragt sich daher, ob wir noch das Recht haben, Mk 10⁴⁵ zur ältesten Ueberlieferung zu rechnen. Zu einem negativen Resultat gelangt auch Holtzmann, Neut. Theologie I, 295: »Die Form aber, in welcher dieser Gedanke Mk 10⁴⁵ geboten wird, gehört, stilistisch genommen, dem 2. Evangelisten, sachlich dem Paulus an«. Ich kann dem nicht widersprechen, zumal auch der Gebrauch des Menschensohnnamens hier keinesfalls ursprünglich sein kann, wie oben (S. 173 f.) gezeigt ist. Das Wort bei Mk scheint eine Weiterspinnung der ursprünglichen Form zu sein, wie sie bei Lk 22²⁷ erhalten ist: »Nach beiden Fassungen entwickelt Jesus seinen Gedanken im Gegensatz zu der naturalistischen Weltanschauung alter und neuer Herrenmoral, welche die Menschen nicht sowohl wie selbständige Personworte behandelt, als vielmehr zum brauchbaren Material für Zwecke eines, rücksichtslose Durchführung fordernden, Herrscherwillens herabsetzt. Das gegenübergestellte Princip . . . gewinnt nun aber eine eigenartige Zugkraft für die Jünger dadurch, dass Jesus es nicht bloß lehrt, sondern auch persönlich darstellt und den Seinigen vorlebt. Bei diesen Gedanken bleibt Lk 22²⁷ stehen: in der Welt gilt der am Tische Liegende als der Grössere, weil er sich bedienen lässt; Jesus aber, obwohl in Wahrheit der Grössere, hat sich, entsprechend seinem Mt 11²³. 21⁵ (*ἰσχυρός*) dargelegten Charakter, das Dienen zur Lebensaufgabe gemacht. Darüber geht Mk 10⁴⁵ nur noch hinaus in Kenntlich-

machung des Endtermins: bis zum Tod, sofern dieser als Schluss- und Höhepunkt jenes Dienens erscheint«. Soweit meint Holtzmann (S. 292) den Gedanken Jesu mit Sicherheit verfolgen zu können, ja er will sogar noch weitergehen: als selbstverständliche Ergänzung gehöre mindestens noch dazu, dass dieses bis zur Drangabe des Lebens fortgesetzte Dienen nicht folgelos und vergeblich gewesen sein kann. Aber ich fürchte, dass nicht nur die letztere Nuance, sondern auch schon die Einbeziehung der Lebensopferung in das Dienen über den Sinn von Lk 22²⁷ zu weit hinaus geht und schon zu sehr an Mk 10⁴⁵ orientiert ist, als dass Holtzmann noch das Recht hätte, hier von Ursprünglichkeit zu reden. Man wird auf Mk 10⁴⁵ als auf Formulierung des Evangelisten verzichten müssen.

4) Eine andere Frage ist, ob der Gedanke der »Antipsychie«, insbesondere die Vorstellung vom *λύτρον* im Gedankenkreise Jesu überhaupt denkbar ist. Dafür spricht nicht nur Ps 49⁹, sondern auch die oben (S. 103) mitgeteilte Henochstelle. Der Gedanke einer persönlichen Stellvertretung im Tode aber, des Leidens und Sterbens eines Gerechten für die Menge der Gottlosen, scheint mir so sehr in der Linie derjenigen jüdischen Lehren zu liegen, welche Holtzmann I, 64 f. berührt hat, dass ich ihn nicht für unmöglich halten kann. Wenn nun Jesus seinen Tod nicht nur für unausweichlich ansah, sondern für eine von Gott gewollte Notwendigkeit, so, scheint mir, muss man im Sinne des jüdischen Determinismus postulieren, dass er in irgend einer Weise ihn als ein Mittel für den göttlichen Zweck angesehen, dass er ihn irgendwie seinem Berufsbewusstsein angepasst hat. Und da ist der Gedanke, wie ihn Mk 10⁴⁵ unter dem Einfluss des Paulus bietet, doch schliesslich die einfachste, religiöseste und schönste Form, die sich dafür denken lässt. Darum habe ich mich für berechtigt gehalten, Mk 10⁴⁵ als Einkleidung für den religiösen Gedanken zu benutzen, obwohl ich für die Echtheit dieser Formel nicht eintreten kann.

5) Ich hebe aber hervor, dass sowohl in Mk 10⁴⁵ wie in dem Abendmahlswort bei Mk Mt das Paulinische *ὑπὲρ ὑμῶν* fehlt. Diese Application auf die Gemeinde, der Gedanke, dass Jesus das Opfer für die Seinen gebracht habe, ist eine Errungenschaft der Paulinischen individuellen Frömmigkeit. Mk hat hier die altertümlichere, allgemeinere Anschauung bewahrt,

dass der Tod Jesu »Vielen« zu gut kommen soll. Dies können nicht die Jünger sein, denn nach der Voraussetzung der gesamten Verkündigung Jesu bedürfen sie, die in Glauben und Busse die Botschaft vom Reiche Gottes angenommen haben, eines solchen besonderen Errettungsmittels nicht mehr. Sie sind die Auserwählten, ihnen ist das Reich gewiss. Ein Lösegeld, eine besondere Veranstaltung der Errettung aber ist nötig für die Masse des Volkes, welche in ihrer Verblendung die Sünde der Verstossung des Messias auf sich geladen hat. Für diese schwere, aber doch als Unwissenheit beurteilte, Sünde giebt es ein einzigartiges Opfer, den Tod des Messias.

Excurs V. Die nichtmessianischen Aussagen vom Menschensohn.

An dem Wort von den Füchsen hat sich die Rückübersetzungsmethode ganz besonders abgemüht, aber mit geringem Erfolge. Hier wird sogar Wellhausen von seiner Sicherheit verlassen (S. 205 f.). Man begann damit, das Wort auf das begriffliche »der Mensch« zurückzuführen, aber es ist klar, dass das nicht der Sinn sein kann. Denn es ist durchaus nicht für den Menschen im allgemeinen charakteristisch, dass er kein Haus hat. Es konnte nur ein besonderer einzelner Mensch sein, der gemeint ist. Jesus hätte etwa gesagt: da ist ein Mensch, sieh da ein Mensch, der kein Haus hat! Diese Auffassung hat etwas Bestechendes. Denn hierbei kommt der Gegensatz zwischen Tier und Mensch scharf heraus: Die Tiere haben ihre Wohnung, und nun ist hier ein Mensch, der doch mehr ist als die Tiere und gleichwohl keine Wohnung hat. Ich gestehe, dass ich diese Deutung nicht für ausgeschlossen halten mag, wenn ich auch bis auf Weiteres an meiner oben im Text vorgetragenen Auffassung festhalte. Es giebt eine andere Stelle, wo eine ähnliche Zurückführung von Wellhausen recht überzeugend empfohlen ist. In der Rede über den Täufer Mt 11¹⁹ — Lk 7³⁴ sagt Jesus: »es kam Johannes, ass nicht und trank nicht, — da sagen sie: er hat einen Dämon. Es kam *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* der ass und trank, — da sagen sie: siehe ein Schlemmer und Säufer!« Hier ist das Wort von den Evangelisten sicher als einfache Selbstbezeichnung gemeint. Es

hat nicht den geringsten eschatologischen Hauch, sondern es ist damit gemeint Jesus, wie er damals war und dem Täufer als Contrastfigur gegenüberstand. Ich habe früher diese Stelle zu denen gerechnet, in welcher von der Ueberlieferung die nun einmal gebräuchlich gewordene Bezeichnung einfach für ein »Ich« eingesetzt worden ist. Jedenfalls kann Jesus hier nicht von der Danielischen Figur geredet haben. Vielleicht aber haben A. Meyer und Wellhausen recht, wenn sie hier das undeterminierte barnasch annehmen: nun kommt ein Mensch . . . Jesus würde sich dann hier barnasch nur in einem Sinne nennen, wie es jedermann thun kann. »ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότις bemerkenswert, weil zurückschlagend auf υἱὸς ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων«. (Wellh. S. 205). Zu den unzweifelhaft messianischen Worten gehört die Stelle keinesfalls. — Aehnlich haben A. Meyer und Wellhausen auch das Wort von der Geisteslästerung behandelt. Es findet sich in zwei Formen, die eine steht Mk 3^{28. 29}, die andre — wohl nach der Redenquelle — Lk 12¹⁰. Mt hat 12^{mf.} wie so häufig die Mk-Form mit der der Redenquelle combinirt.

Mk: πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων
τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι ὅσα ἂν βλασφη-
μήσωσιν.

ὅς δ' ἂν βλασφημίῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον
οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα.

(Mt) Lk: πᾶς ὃς ἐρεῖ λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀφε-
θήσεται αὐτῷ.

(ὅς ἂν εἴπῃ) (κατὰ τοῦ)

τῷ δὲ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημίσαντι οὐκ ἀφε-
θήσεται.

(ὅς δ' ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ)

»Die Fassung des Lk ergibt einen schiefen Gegensatz zwischen der Lästerung gegen Jesus und gegen den Geist. In Wahrheit ist gerade in diesem Falle eine Lästerung gegen den Geist begangen durch die Lästerung gegen Jesus. Auf die Spur der Entstehung des Missverständnisses führt vielleicht die Lesart des Marcion zu Lk 12¹⁰, wo λόγον fehlt. Πᾶς ὃς ἐρεῖ εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου könnte auf aramäisch gewesen sein: כּל בּר אֱנוּשׁ. Das würde nicht heissen »alles gegen den Menschen Gesagte«, sondern »alles von dem Menschen Ge-

sagte«, alles was der Mensch sagt. Aus *אמר* *אמר* konnte leicht *אמר* *אמר* verlesen werden«. Der Mk-Text hätte demnach das Ursprüngliche. Diese Vermutung Wellhausens hat etwas Bestechendes, und ich wage nicht, sie für unmöglich zu erklären. Aber ich kann auch meinen Deutungsversuch des griechischen Textes, den ich oben S. 103 f. gegeben habe, noch nicht als widerlegt betrachten. Eine Stütze meiner Auffassung finde ich bei P. Schmiedel, Prot. Monatshefte 1898, S. 303 ff.

In der von Baur vorgeschlagenen Zurückübersetzung in barnascha »der Mensch« ist ebenfalls ein Korn Wahrheit enthalten. Allerdings die Vorstellung von einem Idealmenschen oder die Auffassung, Jesus habe sich damit »nur als Menschen« bezeichnen wollen, ist vollkommen aufzugeben. Aber es giebt zwei Stellen, wo offenbar ein barnascha in begrifflichem Sinne zu Grunde liegt: Mk 2¹⁰ und 28, die ich schon in der ersten Auflage dieser Schrift, angeregt durch A. Rahlfs, in diesem Sinne behandelt habe (S. 56 f.). Auch Wellhausen bekennt sich jetzt noch dazu (S. 202 f.). Am Klarsten ist die Sache bei dem Wort über den Sabbath. Der heute recipierte Markus-Text bietet in seinem 27. Verse eine unzweifelhaft sehr beachtenswerte Deutung der Meinung Jesu. Das Beispiel Davids zeigt zwar nicht positiv, dass der Sabbath um des Menschen willen da sei, wohl aber dass der Sabbath nicht zum Schaden des Menschen, oder dass der Mensch nicht um des Sabbaths willen da sei. Wenn nun an diesen Gedanken mit *εἴτε* die Folgerung angeknüpft wird, dass der *κύριος τοῦ ἁβραάμ* Herr über den Sabbath ist, so ist dieser Schluss nicht zwingend, wenn von dem Messias die Rede sein soll. Denn in dem Zusammenhang vorher war von dem Messias nicht die Rede. Oder er könnte nur zwingend sein in dem Sinne: folglich ist auch der Messias, eben weil er Mensch ist, Herr über den Sabbath. Damit ist aber das spezifisch Messianische fallen gelassen und nur das Menschliche an seiner Person tritt hervor. Der Evangelist freilich, der sicherlich den Ausdruck in streng-messianischem Sinne verstanden hat, kann die Folgerung auch noch anders gedacht haben. Wenn der Sabbath zum Besten des Menschen da ist, so ist der Messias, als Erlöser und Förderer der Menschheit, berechtigt, ihn unter Umständen ausser Kraft zu setzen. Aber dieser Gedanke ist zu künstlich, um

ursprünglich sein zu können. »Wenn der Schluss bündig sein soll, so muss das Subject der Aussage im Folgesatz das gleiche sein wie in der Prämisse« (Wellh.). Erwarten würde man in 2³ nur die Folgerung; daher ist der Mensch, um dessen willen doch der Sabbath gegeben ist, Herr über ihn; er kann sich, wenn es sein Bestes fordert, über ihn erheben. Nun ist aber v. 27 ein sehr unsicherer Bestandteil des Textes. Er fehlt nicht nur in der occidentalischen Zeugengruppe D it^b, sondern auch bei Mt und Lk, so dass der Verdacht doppelt begründet ist, er gehöre nicht zum ursprünglichen Bestande des Mk-Textes. Was dann übrig bleibt, ist wiederum ziemlich deutlich. Der »Sprung von David auf den Menschensohn« könnte nur als Schluss a minori ad majus gemeint sein. Aber da das *ὄσσε* des Mk, welches bei Mt Lk fehlt, nicht zum sicheren Textbestande gerechnet werden kann, so ist von einem Schlussverfahren wenigstens nicht unzweifelhaft die Rede. Ausserdem wäre der Schluss sehr sprunghaft und keineswegs überzeugend. Denn nicht darauf liegt der Accent, dass, was ein Mann wie David gethan habe, auch dem Messias erlaubt sein müsse. Das würde auch den Gegnern nicht den geringsten Eindruck machen, denn ob Jesus der Messias ist, steht ja eben in Frage und wird von ihnen sicherlich negativ beantwortet. Der Gedanke ist vielmehr, dass im Falle Davids gezeigt wird, wie Not das Gebot bricht, wie das menschliche Bedürfnis höher steht, als der Sabbath. David kommt hier nicht als theokratische Persönlichkeit, sondern als frommer Mensch in Betracht. Was für Rechte der Messias habe, darüber ist hier kein Wort zu lesen. Vielmehr handelt es sich ja, wie Wellh. mit Recht hervorhebt, um eine Freiheit, die Jesus zunächst für seine Jünger in Anspruch nimmt. Dagegen ist mit Bestimmtheit ein Gedanke zu erwarten, wie ihn v. 27 deutlich enthält, und v. 28 ihn vermutlich ursprünglich enthielt, dass »der Mensch« das Verfügungsrecht über den Sabbath habe. Es ergiebt sich demnach, dass v. 27 und 28 nicht eigentlich wie Prämisse und Folgerung zu einander stehen, sondern wie Parallelen. In etwas verschiedener Form sagen Beide dasselbe. Die Bedenken, welche Schmiedel (a. a. O. S. 301 f.) erhoben hat, dass das Wort in unsrer Fassung ein so souveränes Reformatorbewusstsein voraussetze, wie es nur der Messias haben könne, dass mithin

thatsächlich eine Andeutung über seinen messianischen Beruf darin liege, sind beachtenswert. In der That enthält das Wort, dass der Mensch Herr über den Sabbath sei, eine sehr starke und weitgehende Kritik des geschriebenen Gesetzes. Aber mir scheint es zu der impulsiven und lebhaften Art Jesu sehr zu passen, dass er gelegentlich einmal das Menschenrecht über das geschriebene Gesetz gestellt hat, ohne an die revolutionäre Consequenz dabei zu denken. Diese Kundgebung wäre nicht radicaler als das Wort über die Reinheit (Mk 7). Aber noch ist ein sprachlicher Einwand zu berücksichtigen. Dalman bestreitet (S. 191 ff.), dass Jesus in diesem Falle »barnascha« habe sagen können. Erst das spätere Jüdisch-Galiläisch, welches nach der Zeit Jesu aufgekommen, habe שָׂרָאָן für »der Mensch«. Dagegen das ältere Jüdisch-Palästinensische Aramäisch, welches Jesus gesprochen haben soll, würde dies mit שָׂרָאָן gegeben haben, gerade wie im bibl. Hebräisch אָדָם (Ex 4¹¹. Dtn 8⁹) oder שִׂוִּיָּא (Ps 104¹⁵), im bibl. Aramäisch שָׂרָאָן, in der Mischna אָדָם דָּאָרְמַי dafür steht. Aber Dalman kann natürlich nicht leugnen, dass im AT auch אָדָם בֶּן אָדָם sich dafür findet, wenn auch nur in dichterischer Sprache. Unter den von Dalman gesammelten Stellen ist zu unterscheiden. Solche Stellen wie Num 23¹⁹. Jes 51¹² u. a. kommen für uns kaum in Betracht. Hier bedeutet אָדָם בֶּן אָדָם nichts anders als »ein Mensch«, »ein Glied der Gattung Mensch«. Sehr viel vergleichbarer sind andere Stellen, wo אָדָם und אָדָם בֶּן אָדָם in demselben allgemeinen, begrifflichen Sinne steht, wie wir ihn für Mk 2²⁸ annehmen. Natürlich ist dieser Gebrauch selten, weil die abstracte Rede-weise dem altt. Denken fern liegt. In Betracht kommen Psalmstellen wie

85: Was ist der Mensch (שִׂוִּיָּא), dass du sein gedenkest,

Und des Menschen Sohn, dass du dich seiner annimmst?

Dazu die Parallele

144³: Was ist der Mensch (אָדָם), dass du dich um ihn kümmerst,

Der Menschen-Sohn (שִׂוִּיָּא-בֶּן), dass du ihn beachtest?

Der Wechsel der Worte an beiden Stellen zeigt, dass אָדָם, אָנִישׁ, אָדָם, בֶּן-אָדָם, שִׂוִּיָּא-בֶּן völlig identisch sind. Wenn der zusammengesetzte Ausdruck in poetischer Rede bevorzugt wird, so schliesst das nicht aus, dass ein im AT Bewandertes ihn auch in unpoetischer, aber zugespitzter, gnomologischer Rede

nachbilden konnte. Es ist nicht der geringste Grund einzusehen, warum Jesus nicht בְּרִנְשָׁא in jenem begrifflichen Sinne angewandt haben soll. Vielmehr liegt die Sache so, dass umgekehrt aus einer Stelle wie Mk 2²⁸ dieser Gebrauch erschlossen werden muss. Der scharfe Unterschied, den Dalman in dieser Hinsicht zwischen dem älteren Jüdisch-Palästinensischen Aramäischen und dem späten Jüdisch-Galiläischen statuiert, erscheint mir sehr wenig begründet. Vgl. auch Wellhausens Bemerkungen in seiner Vorrede S. V f. zu Skizzen u. Vorarb. VI: »nascha deckt sich mit dem Plural bne nascha. Es ist keineswegs ein Ersatz für barnascha, wie Dalman meint. Wenn also barnascha im s. g. jüdischen Aramäisch nicht vorkommt, so kommt »der Mensch« (im determinierten Singular) nicht vor. Das ist nicht unglaublich. . . . Hätte aber ein Bedürfnis vorgelegen, den neutralen Ausdruck »der Mensch« zu gebrauchen, so hätte man dafür nicht bneh dnascha gewählt, weil diese Verbindung des Singularsuffixes mit nascha trotz Dalman unmöglich ist, sondern barnascha«. — Schwieriger ist Mk 2¹⁰. Aber auch hier besteht unsere Erwägung in der 1. Aufl. vollkommen zu Recht: »Jesus hat dem Gichtbrüchigen den Erlass seiner Sünden verkündigt und dadurch den Vorwurf der Lästerung sich zugezogen. Wer kann Sünden vergeben, wenn nicht allein Gott? Jesus sagt: damit ihr erkennet, dass der Menschensohn Vollmacht habe, Sünden zu vergeben Nun, dass der Messias diese Vollmacht habe, daran zweifelt doch wohl Niemand von seinen Gegnern!¹⁾ Aber die Voraussetzung, welche Jesus macht (und auf die in diesem Zusammenhang Alles ankäme), dass er selber der Messias sei, die wird ja eben von ihnen bestritten. Also eine geradezu widersinnige Gedankenverbindung!« — wenigstens für die Hörer Jesu. Dem Evangelisten konnte der Anstoss verborgen bleiben, denn für ihn ist ja eben Jesus der Messias-Menschensohn. In den Zusammenhang passt hier wieder nur, dass Jesus vom »Menschen« geredet hat.

1) Dalman sagt zwar S. 215: »es ist eine Thatsache, welche J. Weiss kennen sollte, dass das Judentum zu keiner Zeit — vom AT bis zur Gegenwart — vom Messias dergleichen anzusagen gewagt hat.« Das mag ja sein. Aber wenn Jesus vor jüdischen Hörern von diesem Recht des Messias nun einmal gesprochen hätte, würde wohl Jemand zu widersprechen gewagt haben?

»Die Anklage lautete ja gerade darauf, dass Jesus sich etwas anmasse, was Gottes und nicht eines Menschen Sache sei. Jesus will die Beschuldigung widerlegen, indem er durch das Grössere, die Heilung, beweist, dass dem Menschen auch das Geringere verliehen sei, die Vollmacht Sünden zu vergeben«. Freilich bleibt hier eine Schwierigkeit, die namentlich Schmiedel (a. a. O. S. 298 ff.) hervorgehoben hat. Jesus kann nicht gemeint und gesagt haben, dass jedem Menschen zu allen Zeiten dieses Recht zu Gebote stehe. Das Wort soll überraschend wirken und das Nachdenken wecken. Ich will euch zeigen, dass Gott sein Vorrecht den Menschen abgetreten hat! Das ist nun freilich etwas ganz Besonderes. Es müssen ganz eigene Umstände sein, unter denen so etwas geschehen kann. Und wer das miterlebt, wird und soll merken, dass eine ungeheure Wandlung der Dinge sich vorbereitet. Wie man aus den Krankenheilungen auf das Kommen des Reiches Gottes schliessen soll, so soll und kann man aus der Thatsache, dass den Menschen das Recht der Sündenvergebung verliehen ist, schliessen, dass die Zeit gekommen ist, wo die Heiligen die Welt beherrschen werden. Wenn sie die Welt richten sollen, werden sie auch das Recht haben Sünden zu vergeben. Also nicht allgemein und nicht unbedingt hat Gott *τοῖς ἀνθρώποις ἐξουσίαν τοιαύτην* (Mt 9s) gegeben, sondern eben nur in dieser Zeit. Es ist in der That der Augenblick gekommen, wo die Sündenvergebung nicht durch Opfer und Fasten vom hohen fernen Himmel herabgefleht werden muss, sondern wo Menschen, die im Besitz der Gotteskindschaft und voll Glaubens an Gottes Liebe sind, dem Sünder die verzeihende Gnade Gottes verkünden können, ohne damit eine Blasphemie zu begehen. So versuche ich die begriffliche Fassung von barnascha und den Plural *τοῖς ἀνθρώποις* Mt 9s an dieser Stelle zu rechtfertigen. Indessen ist es garnicht einmal notwendig, dass in diesem Worte daran gedacht sei, dass auch andere ausser Jesus das Recht der Sündenvergebung ausüben. Zum Erweise des allgemeinen Satzes genügt es, wenn nur Einer das Recht besitzt. Wer diesen Kranken heilen kann, kann auch Sünden vergeben. Wenn Jesus so seine Berechtigung zum Sündenvergeben erweist, so ist damit auch erwiesen, dass »der Mensch« das Recht hat, Sünden zu vergeben. Wem auch diese Betrachtung nicht ein-

leuchtet, der wird nicht umhin können statt des begrifflichen barnascha ein undeterminiertes barnasch zu supponieren. Dann wäre der Gedanke ganz einfach: Ich will euch beweisen, dass ein Mensch auf Erden die Macht haben kann, Sünden zu vergeben. Es handelt sich nicht um einen allgemeinen Satz oder um ein allgemeines Recht, sondern um einen einzelnen Fall. Wie Jesus Mk 12 den allgemein anerkannten dogmatischen Satz, dass der Messias Davids Sohn ist, bekämpft, indem er zeigt, dass derselbe eine Lücke oder einen schwachen Punkt hat, gerade so greift er hier den allgemein anerkannten Satz, dass nur Gott Sünden vergeben könne, an, indem er an einem Einzelfall eine Ausnahme constatirt. Das soll die Gegner zum Nachdenken reizen. Sie sollen sich fragen: ist dies etwa ein besonderer, einzigartiger Mensch, oder leben wir in einer besonderen Zeit? So liegt allerdings unter allen Umständen ein indirecter Hinweis auf die Messianität vor. Der älteste Evangelist hat ihn in eine directe Messiasproclamation verwandelt, indem er barnasch(a) mit *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* wiedergab und hinzufügte *ἐπι τῆς γῆς*: so lange er noch nicht erhöht, sondern auf Erden ist.

Zum Schluss werfen wir noch einen Blick auf die Menschensohn-Aussagen des Johannes-Evangeliums ¹⁾. Nach der vorherrschenden kritischen Anschauung wäre aus ihnen Nichts zu lernen, da der 4. Evangelist hierin ganz unselbständig und von den Synoptikern abhängig sein soll. Wenn schon die Synoptiker hier und da den Ausdruck unpassender Weise als reine Selbstbezeichnung für »Ich« einsetzen, so sei dies in noch höherem Grade bei Johannes der Fall. Gewiss wird diese Annahme auf einige Stellen zutreffen; namentlich wird man von vornherein vermuten dürfen, dass Joh, ähnlich wie Mt, für den ursprünglichen Sinn des Ausdrucks kaum noch das richtige Verständnis gehabt haben wird. Er wird, wie Jener, geneigt gewesen sein, ihn als einfache Selbstbezeichnung aufzufassen. Wer aber auf dem Standpunkte steht, dass der 4. Evangelist durchaus nicht alle Reden, die er Jesu in den Mund legt, selbst geschaffen hat, sondern dass er über eine Ueberlieferung verfügt, der wird auch noch auf andere Möglichkeiten

1) 1:52. 3:13. 14. 5:27. 6:27. 8:28. 12:25. 34. 13:31.

gefasst sein. Die von ihm verwertete »Ueberlieferung« mag historisch wertlos sein, sie kann aber in manchen Punkten dem Glauben der alten Gemeinde noch näher stehen, als die Johanneische Theologie. Prüfen wir das Einzelne.

Ganz secundär und im Stile der späteren Anschauung ist eine Stelle, wie 6⁵³: »wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohnes und trinket sein Blut« —; hiermit wechselt 6⁵⁴ »mein Fleisch« und »mein Blut« »und ich will ihn auf-erwecken am jüngsten Tage«. Hier ist gewiss auch an den Erhöhten mitgedacht (6⁵⁶), aber das Wesentliche ist, dass diese vom Standpunkt der späteren Abendmahlsgemeinde entworfenen Worte dem irdischen Jesus in den Mund gelegt werden. Ebenso ist 3¹³ καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ] in Wahrheit eine vom Standpunkt der gläubigen Gemeinde aus zurückblickende Aussage über den Erhöhten, ob nun die eingeklammerten Worte, die in B & LT 33 cop aeth fehlen, ächt sind oder nicht. Von einer Ursprünglichkeit der Apposition kann keine Rede sein. Aber schon der folgende Vers unterscheidet sich von 3¹³ und ebenso von 3^{16ff.} dadurch, dass hier nicht so deutlich auf die historische Gesamterscheinung Jesu zurückgeblückt wird. Vielmehr teilt er mit mehreren andern Stellen den lehrhaft-objectiven Charakter.

3¹⁴ ἴψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.

6⁵² εἰάν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα
 οὐρου ἧν τὸ πρότερον;

8²⁸ ὅταν ἴψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου

12²³ ἐγγλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (vgl. 13³¹).

Sehr lehrreich ist die Gegenfrage der Juden 12³¹: ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου ὅτι ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα καὶ πῶς λέγεις ὅτι δεῖ ἴψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; τίς ἐστὶν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Obwohl Joh in v. 32 (καὶ γὰρ εἰάν ἴψωθῶ) keinen Zweifel gelassen hat, dass er Jesus selbst für diesen Menschensohn hält, ist dies doch den Juden keineswegs ohne Weiteres klar.

Für sie ist der Ausdruck nur eine andere Bezeichnung für das objective ὁ Χριστὸς und ihre Frage bedeutet: Was ist denn das für ein Messias, von dem du solches aussagst? Aus all diesen Stellen kann man einen Lehrsatz der messianischen

Dogmatik reconstruieren, welcher lautet: *δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἕνωθῆναι (δοξασθῆναι)*. Und zwar wird diese Erhöhung darin bestehen, dass er in den Himmel zurückkehrt (6a). Diese Theorie ist nicht aus Daniel geschöpft, denn die Entwicklung geht hier nicht von oben nach unten, sondern umgekehrt. Es ist also klar, dass in den Kreisen der Johanneischen Ueberlieferung der Ausdruck feste Bezeichnung für den Messias war. Dies ergibt sich auch aus 6z *ἐργάζεσθε . . τὴν βρωσιν . . ἦν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑμῖν δώσει (δίδωσιν ὑμῖν* & D e ff² syr^{ca} go). Auch hier wird lehrsatzmässig von dem geredet, was »der Messias« thun wird oder »thut« (Praes. des Lehrsatzes). Dass hier der Menschensohn als Titel des Messias gilt, lehrt schliesslich Joh 5z: Der Vater hat dem Sohne die Vollmacht gegeben, Gericht zu halten, *ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν*. »Sohn« ist einfache Selbstbezeichnung Jesu; dass er schon gegenwärtig der Sohn Gottes ist, leidet keinen Zweifel, aber »Menschensohn« ist ein Name, der seinen Anspruch ausdrückt, eine Art Titel oder Rangbezeichnung. Weil er »Menschensohn«, »Messias« ist, kann er das Richteramt führen. So blickt hier überall noch durch, dass der merkwürdige Name ein fester dogmatischer Terminus ist. Und wenn an diesen Sprüchen irgend etwas Echtes ist, so würden sie wieder lehren, dass Jesus gerne, wo er von den Aussichten und Ansprüchen seines Messiasglaubens redet, sich auf dem Niveau objectiver Lehraussagen hält, um die geheimsten Gedanken seiner Seele nicht unverhüllt preiszugeben. So wenig »Johanneisch« dies empfunden ist, so altertümlich und ursprünglich muten uns die Worte an.

Stellenverzeichnis.

Genesis 32zf.	S. 3	Psalm 53	4	II Esra 8 30	17
411	205	85	165, 205	II Chronica 29 16, 22	7
Exodus 15a, 17 15, 16,		9 17, 10 16	10	II Makkabäer 5zf.	97
18 15, 19	3	221	185	III Makkabäer 2 2, 9, 13, 4	4
Deuteronomium 64—8.		24zf.	127	Tobith 13 1, 6, 7, 10, 11, 15 4	4
11 13—21, 33 4f.	3	247—10	4	Sap. Salom. 6 19	109
83	205	37 1ff.	185 f.	9 10	113
87	9	37 11	20, 121	Psalm. Salom. 2 30—33.	
I Samuelis 8 20	3	445	4	34, 38, 5 21, 22, 17 4, 6.	9
12 12	9	47 9	11	7, 38, 51	9
18 17, 25 28, 30 26	3	48 2	4	Henoeh	19—23
IKönige 22 19	3	51 18f.	191	57	121
Jesaja 45	14	68 25	4	15 4, 6	118
61, 5	3	69 22	184	25 3, 5, 7	4
24 21ff, 25 6ff, 13, 26,		74 12, 22, 28	10	38 1	114
118, 120		77 (78) 65	11	39 6, 7	114
35 10	118	84 4	4	46	163
40 1ff.	10	93 1, 97 1, 3, 7, 9, 99 1	10	90 20	121
41 21, 43 1, 3, 11, 15,		98 6	4	90 26	113
44 6	4	103 19, LXX	43	98 9f.	102
51 1	76	103 21, 104 4	3	IV Esra 23—25, 107 ff.	
51 9	11	104 15	205	13	163
51 12	205	123 2	185	Apok. Baruch 25f.	105
51 57	4	144 3	205	Assumptio Mosis 26—	
52 7	16	144 11, 12, 145 1,		28, 91, 105, 117	
52 7, 9f.	11	149 2	4	Testamenta XII pa-	
56 1	12	148 11, LXX	43	triarcharum	28
58 8, 10, 59 9, 19,		Proverbia 23 26	140	Matthäus 3 2	65
60 1ff, 19f.	13	Hiob 2 10	7	4 4	164
62 3, 63 15	12	Hoheslied 2 13	15, 16	4 23	44
65 13—25	118	Daniel 1 20	17	5 3—12	179—187
66 24	113	3 33	18	5 3—6, 10, (11, 12) 127 f.	
Jeremja 23 18	3	3 54	4	5 4	20
Baruch 5 9	190	4 8	70	5 4ff.	74
Ezechiel 7 7(4)	70	4 14	18	5 5	113
Joel 2 1	70	4 15	17	5 7ff.	127
Obadja 21	11, 16	4 23, 28, 31, 34	17	5 8f.	109
Micha 2 12f, 4 6f.	11	6 1, 7 23	17	5 12	76
47	16	7	121	5 13f.	48
Zephanja 2 3	75	7 13	162 f.	5 20	72, 76, 145 f.
3 15	11	8 1	17	5 22	112
Sacharja 14 9, 16—21	11	10 15, 11 1	97	5 25ff.	47

Matthäus 5 ²⁹	112	Matthäus 13 ¹⁷	95	Matthäus 27 ⁵⁷	72
5 ³⁵	4	13 ¹⁹	44 f.	28 ²⁰	108
5 ^{38ff.}	50 f. 150	13 ^{24-30. 30-43. 43f.}		Markus 14	65
5 ^{45. 48}	147		40. 48	1 ¹³	94
6 ²	63	13 ³⁸	45	1 ^{14 f.}	37
6 ^{2ff.}	49 f.	13 ³⁹	108	1 ¹⁵	69. 71
6 ¹⁰	74	13 ⁴¹	42	1 ^{23ff.}	90
6 ^{19f.}	109	13 ⁴²	112	2 ⁵	74
6 ²⁰	76. 106	13 ⁴⁴⁻⁴⁶	74. 77. 147	2 ¹⁰	164. 206 ff.
6 ²¹	140	13 ⁴⁵	75	2 ¹⁹	63. 72. 95
6 ²⁴	141	13 ⁴⁷⁻⁵⁰	111	2 ^{27f.}	164. 203 ff.
6 ³³	44f. 74ff. 147. 187-192	13 ⁴⁹	108	3 ⁵	52
7 ⁷	75	13 ⁵⁰	112	3 ²⁰⁻³⁰	91
7 ¹⁴	118. 140	13 ⁵²	7	3 ^{28f.}	202
7 ^{14. 21}	75. 80	13 ^{54ff.}	72	3 ^{28f.}	103
7 ²¹	72	16 ¹³	171	4 ¹¹	37. 45
8 ^{1ff.}	129	16 ²⁵	118. 152	4 ²²	47
8 ^{11f.}	14. 120	16 ²⁸	42. 106. 111	4 ²⁶⁻³⁰	45. 84
8 ¹²	45. 102. 109. 112	18 ⁸	72	6 ⁴	159
8 ²⁰	174	18 ^{3f.}	132 f.	6 ⁷⁻¹³	100
8 ²²	53. 63. 102	18 ^{8. 9}	52. 112. 118	7 ^{15. 18f.}	136
9 ^{1ff.}	129	18 ²³	46	8 ^{27. 31}	171
9 ⁸⁻¹³	129	18 ²³⁻³⁵	74	8 ^{29ff.}	166 f.
9 ⁸	207 f.	19 ¹²	52	8 ³⁵	115. 152
9 ^{18ff.}	9 ^{27 ff.} 9 ^{32 ff.} 129	19 ¹⁷	118	8 ³⁸	167
9 ³⁵	44	19 ^{16ff.}	118	9 ¹	37. 41. 104. 106.
10 ⁷	69. 71	19 ^{23f.}	72	9 ^{9. 12}	171
10 ¹⁴	100	19 ²⁵	118	9 ^{12f.}	103
10 ²²	118	19 ²⁸	108. 122	9 ^{31f.}	171. 172
10 ²³	161	19 ²⁹	118. 161	9 ^{38f.}	93
10 ^{24f.}	47	20 ¹⁻¹⁵	74. 77	9 ⁴³⁻⁴⁷	74f. 112. 118
10 ²⁸	112	21 ³¹	44. 78. 79	9 ⁴⁸	115
10 ³²	167	21 ³²	139 f.	10 ⁹	137
10 ³⁶	164	22 ^{1ff.}	101	10 ¹⁵	7. 132
10 ^{37f.}	52	22 ⁹	120	10 ²⁷	141
10 ^{40ff.}	180	22 ¹³	112	10 ²⁷	108
11 ¹	166	22 ¹⁴	133 f.	10 ³⁰	171 f.
11 ⁵	129	23 ¹⁵	80. 102	10 ³³	106
11 ⁸	144. 164	23 ¹⁵⁻³³	112	10 ⁴⁰	102 f. 173 f.
11 ¹¹	78. 80 ff. 124	23 ^{29ff.}	32. 37	10 ⁴⁵	197-201
11 ¹²	82. 100. 192- 197	23 ³⁸	102	12 ¹⁻¹³	103
11 ¹⁴	65	24 ²	102	12 ^{18ff.}	111
11 ^{16ff.}	47	24 ⁸	108	12 ²⁵	110
11 ¹⁹	201 f.	24 ¹⁴	44	12 ^{25f.}	111
11 ²⁷	157. 175	24 ¹⁵	164	12 ^{29ff.}	137
12 ^{31f.}	202	24 ^{22. 24}	133	12 ^{38ff.}	130
12 ²⁸	69 f. 88 ff.	24 ^{27. 34. 39. 44}	161	12 ⁵⁵	173. 175
12 ²⁹	91	24 ^{30a}	162	13 ^{1ff.}	106 f.
12 ³²	104. 108	25 ¹	46	13 ¹⁴	87. 164
12 ³⁵	164	25 ³⁰	112	13 ¹⁴	87. 164
12 ⁴⁰	171	25 ³⁴	40. 72. 74. 106	13 ^{20. 22}	133
12 ^{41f.}	111	25 ⁴¹	112	13 ^{24f.}	111
12 ^{44f.}	143	25 ^{41. 46}	115	13 ²⁶	161
13 ¹¹	45	25 ⁴⁶	118	13 ²⁷	133
		26 ²	171	13 ³⁰	104
		26 ⁶¹	102. 112	13 ³²	87. 104. 175

Markus 14 ²¹	171. 173	Lukas 16 ^{14f.}	128 f.	Johannes 12 ³¹	117
14 ²²⁻²⁴	198-201	16 ¹⁶	192-197	12 ^{32.34}	209
14 ²⁵	96. 108. 120	16 ^{19ff.}	110. 113. 115	14 ^{2f.}	114
14 ⁴¹	172	17 ^{20f.}	85 f. 104. 166	14 ³⁰	117
14 ⁶²	161. 168 f.	17 ²²⁻³⁷	106 f.	16 ¹¹	117
Lukas 1 ^{78f.}	123 f.	17 ^{24. 26. 30}	161	17 ⁶	95
3 ²	67	17 ³⁰	106	18 ³⁶	159
3 ^{10ff.}	139	17 ³³	118	Acta 1 ⁷	104. 122
4 ⁶	123. 125	18 ⁷	95. 133	2 ²²	159
6 ^{20ff.}	179-187	18 ⁸	161	2 ³⁶	41. 159
6 ²³	76	18 ¹⁷	132	3 ^{19ff.}	101
6 ^{24f.}	150	18 ^{18. 20}	118	3 ²²	159
6 ^{27f.}	148	18 ²⁹	142	7 ²⁰	191
6 ³⁵	147	18 ³⁰	108	7 ^{37. 52}	159
7 ^{18. 20}	159	18 ³²	172	10 ³⁸	93. 157
7 ³⁴	201 f.	18 ³⁹	171	Römer 1 ⁴	159
7 ³⁶	130	19 ⁹	118	1 ¹⁷	118. 190
7 ⁴⁸	74	19 ¹¹	105	1 ¹⁸	106
9 ¹⁻⁶	100	19 ²⁰	173	2 ⁵	106
9 ²⁴	152	19 ²²	144	3 ²⁰⁻²⁶	190
9 ²⁶	167	20 ^{54f.}	108	5 ²	62
9 ²⁷	106	20 ³⁸	126	5 ⁵	41
9 ²⁹	87	21 ²⁸	121	5 ⁹	62
9 ⁴⁴	172	22 ³	94	5 ¹⁷	118
9 ⁵⁸	174	22 ¹⁶	120	6 ^{6. 7. 8. 9}	98
10 ¹⁻¹⁶	92. 100	22 ¹⁷⁻²⁰	198 f.	8 ¹¹	110
10 ^{5f.}	133	22 ¹⁸	96	8 ¹³	118
10 ^{10f.}	100	22 ²⁵	125	8 ^{15. 23}	41
10 ^{17ff.}	92	22 ²⁷	199 f.	8 ¹⁷	159
10 ²⁰	117	22 ²⁹	79. 96. 122	8 ^{18. 19}	106
10 ²¹	131	22 ³⁰	106. 120. 122	8 ^{24. 30}	62
10 ²²	157	22 ^{31f.}	95	8 ²⁹	110
10 ²⁵	118. 138	22 ³⁸	171	10 ⁵	118
10 ²⁷	137	22 ^{67ff.}	169 f.	13 ^{1ff.}	125
10 ²⁸	118	23 ⁴³	113	14 ¹⁷	6
11 ²⁰	88 ff.	24 ⁷	171	16 ²⁰	117
11 ²¹	91	24 ^{19. 21}	159	I Korinther 1 ⁷	106
11 ^{31f.}	111	24 ^{26. 46}	173	1 ¹⁸	62
12 ⁵	112	Johannes 1 ¹⁴	61	2 ⁸	117
12 ⁸	167	1 ⁴⁹	159	3 ¹³	106
12 ¹⁰	202	2 ^{14ff.}	54	4 ⁸	42
12 ³¹	75	3 ²	157	4 ⁹	97
12 ³²	74. 95	3 ⁶	110	4 ²⁰	6
12 ³³	76	3 ^{12. 14. 16}	209	6 ^{1ff.}	122
12 ⁴⁰	161	3 ⁵⁴	54	9 ^{1ff.}	42
13 ^{3. 5}	140	3 ³⁶	118	13 ^{1ff.}	149
13 ^{18ff.}	83	5 ^{27. 6²⁷}	210	13 ¹²	119
13 ²¹	140	6 ^{53f.}	209	15 ^{24f.}	41. 117. 176
13 ^{28f.}	112. 119	7 ^{19f. 37}	54	15 ²⁸	116
13 ^{34f.}	103	7 ⁴⁹	131	15 ^{50ff.}	109
13 ³⁹	159	8 ²⁸	209	II Korinther 1 ¹²	191
14 ¹	130	8 ^{46. 48}	54	3 ¹⁸	62
14 ^{25f.}	142	10 ^{28f.}	95	4 ⁴	117
14 ^{28ff.}	140	12 ²²⁻²⁶	54	4 ⁶	107
16 ⁸	108. 133. 144	12 ²³	209	4 ¹⁶	110
16 ^{9. 11}	141	12 ²⁹	93	5 ¹⁷	107

II Korinther 5 ¹⁻¹⁰	114	II Thessalonicher		Apokalypse 2 ²⁶	122
12 ff.	167	17	106. 114	3 ⁵	118
13 ff.	41	1 ¹⁰	114	5 ¹⁰	42
Galater 1 ⁴	117	Titus 3 ⁵	108	7 ⁹⁻¹⁷	119
3 ^{11f.}	118	Hebräer 10 ³⁸	118	7 ¹⁷	118
4 ⁶	41	12 ²³	114	12 ⁷⁻¹²	28 f. 91. 97
4 ¹⁹	110	Jakobus 1 ¹²	118	13 ^{1ff.}	125
6 ¹⁵	107	1 ²⁰	188	13 ⁸	118
6 ¹⁶	191	1 ²⁷	131	14 ^{4f.}	126
Epheser 2 ¹⁻⁵	62	2 ⁷⁻¹⁰	184	17 ⁸	118
2 ²	117	I Petrus 1 ³	110	19 ^{20. 20³}	28
2 ^{5f.}	62 f.	1 ⁵	106	20 ^{4ff.}	24. 118. 122.
6 ¹²	117	1 ^{7f.}	61		126
Philipper 1 ²³	114	1 ^{7. 13}	106	20 ^{12. 15}	118
2 ⁹	159	1 ²⁵	110	20 ¹⁴	28. 126
3 ²⁰	147	4 ^{13. 51}	106	21 ¹⁻⁵	108
Kolosser 1 ^{12f.}	41. 176	3 ⁴	131	21 ³	119
3 ²	141	II Petrus 3 ¹³	116. 126	21 ^{2. 10}	106
2 ^{13. 33}	98	I Johannes 2 ¹⁰	142	21 ^{4f.}	118
3 ⁴	110	2 ¹⁷	141	21 ⁸	126
3 ⁶	141	3 ²	119	21 ²⁷	118. 126
I Thessalonicher		3 ⁸	93	22 ⁴	119
2 ¹²	147	Apokalypse 1 ⁶	42	22 ¹⁵	126
4 ^{16f.}	114	2 ¹⁰	118	ep. Polyk. 2 ³	181

Verbesserungen.

S. 16, Z. 17 v. u. lies: (oben S. 15).

S. 86, Z. 11 v. o. lies: Aber Lk hat nicht.

S. 137, Z. 13 v. u. musste gesagt werden, dass die Darstellung von Lk 19²⁷ zu Grunde gelegt ist.

S. 143, Z. 9 v. u. lies: Mt 12^{44f.}

S. 165, Z. 1 v. u. lies: Ps 85.

Handkommentar z. Alten Testament.

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten
seit 1892 herausgegeben von Professor *D. W. Nowack*-Strassburg.

Im Unterschied von anderen Kommentaren findet sich in dem hier vorliegenden Seite für Seite Erklärung und eigene vollständige Übersetzung bei einander, und zwar nicht nur um deswillen, weil der Mangel einer Übersetzung sich bei der Exegese den meisten, die nicht in fester enger Berührung mit der alttestamentlichen wissenschaftlichen Arbeit sind, stark fühlbar machen wird, sondern auch deshalb, weil die im engsten Zusammenhange mit dem Kommentar gearbeitete vollständige Übersetzung ein gut Teil Erläuterungen erspart, also auf gleichem Raum reichhaltigere Exegese ermöglicht. Der Preis ist bei tabelloser Ausstattung überaus mäßig. Die Hauptteile liegen größtenteils fertig vor und sollen Ende 1899 vollständig sein.

Preise der Hauptteile:

der gesamte Hexateuch (Juni 00 vollst.)	ca. 18 M.	} in Sa. nur ca. 69 M. } mit eigener Übersetzung } auf jeder Seite.
alle poetischen Bücher	20 M.	
alle prophetischen Bücher	31 M. 40 Pfg.	

I. Abtheilung: Die historischen Bücher.

- | | |
|---|--|
| 1. Genesis — Herm. Gunkel (im Druck). | 4. Richter, Ruth, Samucl — W. Nowack (ersch. 1900). |
| 2. Exod.-Lev.-Num. — B. Baentsch (im Druck). | 5. Könige — Rud. Kittel . . 1900, 6,40; HF. 8,— |
| 3. Deuteronomium (98, 3,20), Josua (99, 2,23), Einleitg. z. Hexateuch (1900, 1,00) — C. Steuernagel 6,40; HF. 8,— | 7. Esra, Nehemia, Esther — C. Siegfried.
Über Chronik bleibt nähere Angabe vorbehalten. |

II. Abtheilung: Die poetischen Bücher.

- | | |
|--|--|
| 1. Job — K. Budde 97, 6,—; HF. 7,60. | } Sprüche — Frankenberg 98, 3,40.
} Prediger — C. Siegfried 98, 2,60.
} Hohelied — HF. 7,60. |
| 2. Psalmen — Frdr. Baethgen 97, 8,—; HF. 9,80. | |
| 2. Auflage 97, 8,—; HF. 9,80. | |

III. Abtheilung: Die prophetischen Bücher.

- | | |
|--|---|
| 1. Jesaja — B. Duhm 92, 8,20; HF. 10,—. | } 3. } Hesekiel — Kraetzschmar 1900, 6,—.
} Daniel — Behrmann 94, 2,80.
} (Beide zusammen HF. 10,60.) |
| Jerom. — Giesebracht (einzeln 6,40) 94, 6,40; HF. 8,—. | |
| 2. } Klagelieder — M. Lohr (einzeln 1,—) | 4. Die zwölf kleinen Propheten — W. Nowack. 97, 8,—; HF. 9,80. |

Aus einigen Besprechungen: *

„Vor dem »Kurzen Hand-Kommentar z. A. T.«, der seit dem Herbst vorigen Jahres erscheint, befiht der »Handkommentar« einen wesentlichen Vorzug darin, daß er eine Übersetzung des ganzen Textes darbietet. Diese ist überdies, im Unterschied von Strack-Zöckler, bei den poet. Büchern des A. T. stichweise gedruckt, sodas die parallelen Sätze deutlich hervortreten. Die Übersetzung giebt die kürzeste Antwort auf alle Fragen, die man betreffs eines Textes stellen kann, und sie berührt eine Menge von Punkten, die in der Erklärung naturgemäß unberührt zu bleiben pflegen. Die Erklärung selbst ist im Handkommentar fast durchgehends ausführlicher, als in den beiden anderen Kommentarwerken.“ (Prof. Ed. König in Theol. Lit.-Bl. 98, Nr. 32.)

„Die Nowack'sche Kommentariensammlung hat bisher unter einem günstigen Sterne gestanden. Es sind bisher lauter Treffer und Kernschüsse zu verzeichnen. Man liest diese Arbeiten, nicht nervös gemacht durch die Befürchtung, in verborgene apologetische Fallen zu geraten, sondern in dem ruhigen Vertrauen, hier eine Zusammensaffung der wissenschaftlichen Resultate der fremden und eignen Arbeit für alle Seiten der Exegese zu finden.“ (Theolog. Lit.-Ztg. 1897, 15.)

Prof. Wolf Graf Baudissin über Prof. Nowack's Al. Propheten in der Theol. Lit.-Ztg. 1899, Nr. 4:

„A. hat alles Wichtigere, was erschienen ist, zu Rate gezogen und verwertet. Aber er geht doch seine eigenen Wege, die Anschauungen seiner Vorgänger bald näher begründend, bald modificierend, zuweilen auch weiterführend. Ihm eignet ohne Frage Sinn für das Maß und das Einfache; was ihm bei anderen darüber hinaus zu liegen scheint, schneidet er ab. . . . Gerade durch die Ruhe und Zurückhaltung des krit. Urteils empfiehlt sich die Benützung dieses Kommentars auch für Anfänger.“

*) Die in- und ausländische Kritik hat die vorliegenden Bände ausnahmslos als ausgezeichnete Leistungen bezeichnet.
 Bedingtens Proben sind 1897 bereits in 2. Auflage erschienen.

Nestle, Eb., Einführung in das griechische Neue Testament. Mit 10 Handschr.-Tafeln. 1899. 2. verm. Aufl. Mk. 4,40, geb. 5,20.
„Die Schrift ist für jeden, der mit den Verhältnissen des ntl. Textes wirklich vertraut werden will, sowie für jeden, der selbständig textkritische Forschungen machen will, unentbehrlich.“ (Evang. Kirch.-Ztg. 1897, No. 32.)

Blass, Fr., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. 21 $\frac{1}{2}$ Bog. 1896. Mk. 5,40; geb. Mk. 6,40.

Durch dieses kurze Compendium des berühmten Philologen wird einem seit langen Jahren von allen Theologen und Philologen empfundenen Bedürfnis abgeholfen.

Winer's Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms. 8. Aufl., neu bearb. von P. W. Schmiedel. I.: *Einleitung und Formenlehre.* 1894. Mk. 2,60. II.: *Syntax.* 1. u. 2. Heft, je Mk. 1,—.

Die ganze Grammatik wird den Umfang der letzten Auflage (37 Bog.) schwerlich überschreiten. Heft 3 der Syntax wird 1900 erscheinen.

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament.

begründet von H. A. W. Meyer.

Bei gleichzeitigem Bezuge aller 17 Bände:

Vorzugspreis 75 M. (statt M. 106), in soliden Halblederbdn. 97 $\frac{1}{2}$ M. (statt M. 128,50).

Die soeben abgeschlossene Umgestaltung des Werkes hat dem Verlangen nach grösserer Uebersichtlichkeit und Lesbarkeit und straffem einheitlichen Gang der Erörterung Rechnung getragen. Der Rest, d. h. über die Hälfte des ganzen Werkes ist allein in den letzten 2 Jahren in dieser freudig begrüßten Umgestaltung erschienen. Die Beschaffung des Gesamtwerks zum Vorzugspreise ist daher jetzt ganz besonders zu empfehlen.

I. 1. Ev. Matthäi, v. Bernh. Weiss	96.	8. Aufl.	7 —	gebunden	8 50
— 2. Ev. Marc. u. Lucae, v. B. u. J. Weiss	92.	8. Aufl.	8 —	gebunden	9 50
II. Ev. Johanna, v. B. Weiss	93.	8. Aufl.	8 —	gebunden	9 50
III. Apostelgesch., v. H. H. Wendt	99.	8. Aufl.	6 —	gebunden	7 50
IV. Römerbrief, v. B. Weiss	99.	9. Aufl.	8 —	gebunden	9 50
V. 1. Korintherbrief, v. G. Heinrici	96.	8. Aufl.	7 —	gebunden	8 50
VI. 2. Korintherbrief, äogel.	1900.	8. Aufl.	6 20	gebunden	7 70
VII. Galaterbrief, v. F. Steffert	99.	8. Aufl.	5 —	gebunden	6 50
VIII/IX. Gefangenschaftsbriefe v. E. Haupt	97.	6. u. 7. Aufl.	10 —	gebunden	11 50
Daraus einzeln: Einleitung 1,80; Kolosser u. Philemon 3.; Epheser 3,60; Philipper 2,60.					
X. Thimotheusbrief, v. W. Bornemann	94.	5. u. 6. Aufl.	9 —	gebunden	10 50
XI. Timotheus u. Titus, v. B. Weiss	93.	6. Aufl.	5 60	gebunden	7 30
XII. Briefe Petri u. Judae, v. E. Köhl	97.	6. Aufl.	6 —	gebunden	7 50
XIII. Hebräerbrief, v. B. Weiss	97.	6. Aufl.	5 40	gebunden	6 90
XIV. Johannesbriefe, v. B. Weiss	1900.	6. Aufl.	3 20	zusammen	8 50
XV. Jacobusbrief, v. W. Beysschlag	98.	6. Aufl.	3 40	gebunden	8 50
XVI. Offenbar. Johann., v. W. Bousset	96.	5. Aufl.	8 —	gebunden	9 10

Für die ganze Laufbahn des Theologen wertvollstes Werk bei einem im Verhältnis zum Umfange ganz ungewöhnlich niedrigen Preise.

„Dies Kommentarwerk bleibt immer noch **das rechte Schulwerk . . . und die rechte Fundgrube . . .** Kommt dazu, um nur einen herauszugreifen, auf der alten Grundlage weiterbauend, das . . . historische Wissen und Verständnis eines Heinrich, so hat man ein **Meisterwerk, dem zu folgen oder mit dem sich innerlich auseinanderzusetzen eine Lust ist.**“ (Ev. Kirchenbl. f. Württ. 1897, 12.)

„Die Pfarrfrau, die ihrem Mann, oder der Vater, der seinem Theologie studirenden Sohne ein wirklich wertvolles Weihnachtsgeschenk machen wollen, mögen getroßt ihnen den Meyer aufbauen — die Beschenkten werden ihnen dafür ihr Leben lang dankbar sein.“
(Kirchl. Monatschr. Okt. 98.)

