Das Verhalten zu Jesus

44351

nach den Forderungen der „Herrnworte“

der drei ersten Evangelien.

BIBLIOTHEK des Theolog. Vereins.

Untersucht und dargestellt

von

Karl Konrad Grass.

Aus dem Nachlass von Prof. Mag. theol. Alexander Berendts.

Leipzig.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.

(Georg Böhme).

1895.

Vorbemerkung.

Es ist mein Bemühen gewesen, möglichst die Quellen selbst reden zu lassen. Dass ich überall zu lernen gesucht habe, werden Sachkundige erkennen. Von einer allseitigeren Anführung und Auseinandersetzung aber habe ich aus Gründen der Beschränkung Abstand genommen. Um deswillen, was nicht oder nicht nur „gelernt“ ist, habe ich trotz des Bewusstseins, nicht einmal was sich mir aus den Quellen ergab und als solches vorschwebte, überall zu adäquatem Ausdruck zu bringen vermocht zu haben, diese Schrift veröffentlichen zu dürfen geglaubt. In Rücksicht auf meine nichttheologischen Bekannten und wer sich etwa ihnen anschliessen sollte, ist Fremdsprachiges und was sonst dem allgemeineren Verständnis hinderlich zu sein schien, in die Klammern und die Fussnoten verwiesen worden. Wie ich meine, ist der wissenschaftliche Charakter der Schrift dadurch nicht beeinträchtigt worden.

Den 13. März 1894.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitende Orientierung 1
A. Das Vertrauen auf Jesus als den Wunderthäter 5
B. Die Umänderung der Denkrichtung auf seine Wirksamkeit hin und das sich an ihn wendende Verlangen nach Sündenerlass 9
C. Das Verhalten zu seiner Verkündigung 27
D. Die Nachfolge 40
E. Die fortlaufende Bewährung des Vertrauens zu ihm in seiner Nachfolge und die Mitbeteiligung an seiner Wirksamkeit . 51
F. Das Verhalten zu seinen Anhängern (als solchen) 62
G. Die Anerkennung Jesu als des Lehrers und Leiters schlechthin, des Christus und Sohnes Gottes 70
H. Die Nachfolge auf seinem Leidens- und Todeswege 97
I. Die Anerkennung seines Todes als gottgewollten und die Aneignung des mit demselben in Zusammenhang stehenden Gutes durch Vereinigung mit ihm als dem in den Tod Gehenden 106
K. Das Verhalten zu ihm als dem einst Kommenden 121
L. Das von Jesus als dem Auferstandenen geforderte Verhalten zu ihm 139
Schluss: Abweisung einer verkehrten Fragestellung und deren Konsequenzen 150

In der Erforschung der „Lehre“ Jesu sind es vier Hauptfragen, die in unsern Tagen diskutiert werden: was bezeugt Jesus von sich selber? was ist unter dem im Mittelpunkt seiner Verkündigung stehenden Reiche Gottes zu verstehen? welches ist seine Vorstellung von Gott, ist sie eine neue, und wenn, inwiefern ist sie es? also die Fragen nach dem Selbstzeugnis Jesu, der Vorstellung Jesu vom Reiche Gottes und von Gott. Auf die vierte kommen wir gleich.

Auf Beantwortung jeder einzelnen dieser Fragen ist bereits viel emsige Arbeit verwandt worden, ohne dass man auch nur in einer einzigen zu allgemeinerer Verständigung gekommen wäre. Vielmehr stehen sich überall die äussersten Gegensätze gegenüber und zwischen ihnen eine Fülle von Nüancen.

Sollte bei dieser Sachlage nicht wenigstens der Versuch gerechtfertigt sein, den genannten Problemen auf einem mehr indirekten Wege beizukommen, indem man nämlich untersucht, welches das von Jesus geforderte subjektive Verhalten zu ihm, dem Reiche Gottes und zu Gott sei? Damit wäre das gesamte Gebiet des von Jesus geforderten religiösen*) Verhaltens umschrieben. Denn sofern es sich nicht direkt auf diese drei Objekte bezieht, bezieht es sich doch auf solches, das durch diese seine religiöse Bedeutung erhält.

Mit dem religiösen Verhalten steht in der Gedankenwelt Jesu in engstem Zusammenhang das sittliche, und damit kommen wir auf das vierte Hauptproblem: welches ist die

*) Dass das von Jesus geforderte Verhalten zu ihm ein religiöses ist, setzen wir hier als so oder anders allgemein anerkannt, voraus.

von Jesus gepredigte Sittlichkeit, und ist sie eine neue, und wenn, inwiefern ist sie das?

Kann aber überhaupt in dieser Weise zwischen religiösem und sittlichem Verhalten unterschieden werden? Sind sie nicht wesentlich identisch? Gegenüber der hier oft zu Tage tretenden Verwirrung muss aufs energischste auf ein strenges Festhalten des hier in Frage kommenden Begriffsunterschieds, der in einem festen Sprachgebrauch*) zum Ausdruck kommt, gedrungen werden: dass das religiöse Verhalten ein Verhalten gegenüber göttlichen Personen und Institutionen ist und bezeichnet und das sittliche ein Verhalten zu Menschen. Niemand nennt doch einen Menschen, der aller Religiosität bar ist, aber den Pflichten gegen die Mitmenschen in jeder Hinsicht nachkommt, unsittlich, noch ein Muster von Pflichttreue und Menschenliebe um deswillen allein schon religiös? Der enge Zusammenhang, der zwischen beidem besteht (oder doch bestehen sollte), dass nämlich das religiöse Verhalten sich nicht willkürlich, sondern nach Analogie des sittlichen gestalte, und das sittliche in dem Religiösen ein starkes Motiv findet, und dass ihr beiderseitiges Geartetsein von einander abhängig ist, darf nicht zur Identifizierung beider verleiten.**)

Man könnte nun aber, auch wenn man das zugibt, doch einwenden, dass es verkehrt sei, in der Lehre Jesu in dieser Weise zu unterscheiden. Denn hier befinde sich das von ihm geforderte religiöse und sittliche Verhalten in einem solchen Ineinander, dass jenes hiesse, seine Lehre in ein von aussen herangebrachtes Schema pressen.

Aber der Unterschied zwischen religiösem und sittlichem Verhalten ist doch gewiss nicht ein dem Bewusstsein Jesu fremder gewesen. Man denke doch nur z. B. daran, wie Jesus, wo er das Gesamtverhalten des Menschen, wie es das Gesetz fordert, umschreibt (Matthäusev. 22, 37—40), zu dem von den Juden als höchstes anerkannten Gebote der Gottesliebe das aus einer ganz andern abgelegenen Stelle des Gesetz-

*) Gegen ihn vermögen allerlei etymologische Erwägungen nicht aufzukommen.

**) Ein beides in sich befassender Begriff bietet sich erst im Begriff des Ethischen dar.

buches entnommene Gebot der Nächstenliebe fügt. — Und ist es nicht ein auf dem ganzen Gebiete der Wissenschaft geübtes Verfahren, eng Zusammengehörendes zwecks besserer und deutlicherer Erkenntnis für die Untersuchung und Behandlung zu scheiden, wie man z. B. in der Naturwissenschaft nie allein für sich, sondern immer im Zusammenhang mit andern vorkommende Erscheinungen und Vorgänge künstlich isoliert und zu einem besondern Untersuchungsobjekt macht, um so von der Erkenntnis des Einzelnen zur Erkenntnis des Ganzen fortzuschreiten.

Dasselbe gilt auch gegenüber dem gleichen eventuellen Einwande hinsichtlich der zwecks der Untersuchung in Vorschlag gebrachten Scheidung des von Jesus geforderten religiösen Verhaltens in ein Verhalten zu ihm, dem Reiche Gottes und Gott.*) Gewiss gehört das von Jesus geforderte Verhalten zu ihm eng zusammen mit dem Verhalten zum Reiche Gottes, wie dieses mit dem zu Gott, und so wechselweise. Aber zur deutlicheren Erkenntnis ist es gewiss gerechtfertigt, einmal das Verhalten zu den drei Objekten getrennt von einander zu untersuchen und darzustellen, zumal wenn der vorhin genannte Zweck, etwas für die Lösung jener Hauptprobleme der „Lehre“ Jesu einzutragen, dabei im Auge gehalten wird.

In diesen Blättern ist nun der Versuch gemacht worden, zunächst das von Jesus geforderte Verhalten zu ihm nach den in den synoptischen Evangelien überlieferten „Herrnworten“ darzustellen.

Einer Darstellung der „Lehre“ Jesu oder eines Teiles

---

*) Für die innere Sachgemässheit dieser Reihenfolge liesse sich z. B. jener fundamentale Ausspruch Jesu (Matthäus 11, 27, Lukas 10, 22) anführen, dass niemand den Vater erkenne als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will. Man muss also zuerst in ein Verhältnis zum Sohn getreten sein, ehe man in das von ihm gewollte zum Vater treten kann. Nun aber offenbart Jesus nicht Gott so allgemein, sondern sofern er zu dem jetzt nahegekommenen Reiche Gottes in Beziehung steht. Danach wäre in einer Gesamtdarstellung des religiösen Verhaltens nach der Forderung Jesu zuerst das Verhalten zum Reiche Gottes und dann erst das zu Gott zu behandeln. Doch kann einen ausreichenden Beweis für die Sachgemässheit dieser Anordnung nur eine derartige Gesamtdarstellung selbst bieten.

derselben pflegt man eine quellenkritische Untersuchung vorauszuschicken oder sie damit zu durchziehen zur Ermittelung der authentischen Jesusworte in der Fülle der von den Evangelisten überlieferten. Die immense Arbeit auf diesem Gebiete in allen Ehren! Aber der Verfasser kann doch seinerseits sich der Bedenken dagegen nicht entschlagen, sich mit seiner Arbeit auf diesen bei jedem Schritte schwankenden Boden zu stellen. Und selbst wenn man es hier zu viel sicherern Resultaten gebracht hätte, als es thatsächlich der Fall ist,*) wenn man wirklich von einer Gruppe von „Herrnworten" gegenüber einer andern sagen könnte, diese hat die Wissenschaft als authentisch und jene als nicht authentisch erwiesen, und von einer dritten Gruppe, wie weit sie authentisch sind und wie weit nicht, so bliebe es doch immer eine wissenschaftliche Aufgabe, zu untersuchen, wie sich die Lehre Jesu nach dem gesamten uns in den Evangelien überlieferten Schatz von „Herrnworten", wie sie uns überliefert sind, ausnimmt. Auch bei dieser Beschränkung der Aufgabe bleibt eine Fülle von Problemen, deren Lösung die Unverworrenheit mit quellenkritischen Fragen zu gute kommen muss. So bescheidet sich also diese Arbeit dabei, das von dem synoptischen Jesus geforderte Verhalten zu ihm darzustellen.

Was schliesslich das betrifft, dass zu diesem Zweck nur die „Herrnworte" der Synoptiker und nicht auch die des Johannesevangeliums benützt werden sollen, so muss, man mag vom Johannesevangelium noch so hoch denken, doch jedenfalls zugegeben werden, dass der johanneische Jesus eine von der des synoptischen recht abweichende Sprache redet, in andern Worten, Begriffen und Vorstellungen sich bewegt. Es kann der wissenschaftlichen Erkenntnis und der Durchsichtigkeit der Darstellung der „Lehre" Jesu nur zu gute kommen, wenn man die Synoptiker und Johannes in dieser Hinsicht gesondert

*) Auch heute noch „wird es gestattet sein, dass wir uns der verwickelten Fragen über die grössere oder geringere Authenticität der einzelnen Aussprüche im allgemeinen so lange entschlagen, als diese Frage noch auf eine so vielfach divergierende Weise beantwortet wird" (H. Weiss: „Die Grundzüge der Heilslehre Jesu bei den Synoptikern" in den Theol. Stud. u. Krit. v. J. 1869).

untersucht und behandelt. Eine beide zusammenfassende Darstellung, wie sie mehr der Wissenschaft des „Lebens Jesu“, als der „Lehre Jesu“ in den Grenzen der biblischen Theologie des Neuen Testaments zufällt, ist erst eine spätere Aufgabe auf Grund jener. Als eine biblisch-theologische Arbeit aber ist die vorliegende gedacht. *)

A. Das Vertrauen auf Jesus als den Wunderthäter.

Als Wunderthäter und Volkslehrer ist Jesus nach dem einhelligen Bericht der drei Evangelien in seinem Volke aufgetreten. Neben den summarischen und Einzelberichten über

*) Auch diejenigen Gelehrten, welche der neutestamentlichen bibl. Theol. die Aufgabe vindizieren (so in neuerer Zeit Schlottmann: Kompendium der bibl. Theol. 1889; Räbiger: Theologik oder Encykl. der Theol. 1880, S. 321; v. Hofmann, Theol. Encykl. 1879, S. 224, und Die Heil. Schrift des N. T. Teil XI S. 2 und andere), die Lehre des Christentums, wie sie in historischem Werden entstanden ist, darzustellen, müssen, bevor sie daran gehen, doch den Lehrgehalt unserer Quellen in seiner litterarischen Beschränkung und Unterschiedenheit genau untersucht haben. Sollte die Ergebnisse einer solchen jene andere vorbereitenden Untersuchung darzustellen, nicht auch eine Aufgabe theologischer Wissenschaft sein? Und ist es da nicht geratener, statt diese Aufgabe einer neuen Disziplin zuzuweisen, sie der neutest. bibl. Theol., die ja bereits von vielen in diesem Sinn, im Sinne einer Wissenschaft der neutestamentlichen „Lehrbegriffe“ (man sollte eher sagen der Lehrbegriffskomplexe, indem man sich übrigens dabei dessen bewusst bleibt, dass, wie der einfache Begriff „Lehre“, so auch dieser zusammengesetzte vielfach auf das, was die neutest. Schriften bieten, nur in einem uneigentlichen Sinn passt, da sie vielfach weder lehrhaft noch begrifflich ausgeprägtes religiös-sittliches Denken zu schlichtem Ausdruck bringen) bearbeitet wird, zu vindizieren und jene andere Aufgabe dem „Leben Jesu“ und der „Geschichte des apostolischen Zeitalters“, in denen man so wie so von der Lehre Jesu und der Apostel etc. nicht abstrahieren kann.

Danach fällt aber auch konsequentermassen die Aufgabe, die Lehre Jesu nach den als authentisch erwiesenen „Herrnworten“ darzustellen, der Wissenschaft des „Lebens Jesu“ zu und nicht der biblischen Theologie, woraus sich vollends die Berechtigung ergibt, hier die Lehre Jesu nach dem ganzen Befunde der Quellen darzustellen.

seine Heilthätigkeit, in denen Jesus nur in der dritten Person zur Geltung kommt, findet sich eine Reihe solcher, in denen diesbezügliche Worte Jesu mitgeteilt sind.

Ein recht häufiges Entlassungswort an die Geheilten lautet: „Dein Vertrauen hat dich gerettet“ (Matthäus 9, 22; Markus 5, 34; 10, 52; Lukas 8, 48; 18, 42). Jesus kann damit nicht die Heilkraft sich ab- und dem subjektiven Glauben der Kranken an ihr Genesen zugesprochen haben. Auch kann er hier nicht das allgemeine Vertrauen auf Gottes Hilfe gemeint haben. Es findet sich in jenen Berichten auch das andere Wort: „Gemäss eurem Vertrauen geschehe euch“ (M. 9, 29), oder: „Ich will es, werde gereinigt“ (M. 8, 3; Mk. 1, 41; L. 5, 13). Wollte man diese Worte im Sinne einer Verheissung auf Grund der Kenntnis der Einwirkung der menschlichen Vorstellung auf das körperliche Befinden nehmen oder aus der Absicht, jenes allgemeine Vertrauen noch zu verstärken, verstehen, so steht dem das dem ersteren Wort (M. 9, 29) vorhergehende: „Vertraut ihr, dass ich dieses zu thun vermag?“ entgegen, wonach also Jesus ein Vertrauen auf seine wunderbare Heilkraft verlangt. Das bestätigen dem gewöhnlichen Entlassungsworte vorangehende Fragen wie: „Was willst du, dass ich dir thun soll?“ (Mk. 10, 51; L. 18, 41; M. 20, 32.)

Dass jene erstere Auffassung unrichtig ist, wird dadurch unwiderleglich bewiesen, dass Jesus gar nicht immer das Vertrauen der Kranken selbst verlangt, sei es, dass diese fern oder durch ihren Zustand gar nicht dazu im stande sind, sondern ihm schon das ihrer Angehörigen genügt (M. 8, 13; L. 7, 9 f. und sonst). In Mk. 9, 23 kann die auf die zweifelnde Bitte des Vaters des dämonischen Knaben erfolgende Antwort Jesu: „Alles ist möglich dem Vertrauenden“ nicht so verstanden werden, dass der Vater unmittelbar durch sein Vertrauen etwa auf Gott wie alles, so auch die Heilung seines Knaben erlangen könne. Denn der Vater hatte ja gesagt: „Wenn du etwas vermagst, so hilf uns“ und Jesus geantwortet: „Was das ‚wenn du vermagst‘ anlangt, alles“ u. s. w. und es folgt der Ausruf des Vaters: „Ich vertraue, hilf meiner Vertrauenslosigkeit“ (mir trotz meiner Vertrauenslosigkeit, mir,

dem Nichtvertrauenden; wenn das zweimalige „hilf“ so dicht nebeneinander [22 u. 24], das eine Mal im Sinne einer Bitte um leibliche Hilfe und das andre Mal im Sinne einer Bitte um seelische Hilfe zu verstehen wäre, so müsste das durch den Zusammenhang irgendwie erkennbar gemacht sein). Es muss also jener Satz im Sinne von: Alles ist möglich dem Vertrauenden zu gute, verstanden werden: Ich kann dir helfen, wenn du vertraust auf meine Heilmacht.*)

Dass Jesus ein allgemeines Vertrauen auf Gottes Hilfe von den Kranken oder deren Angehörigen verlangt hätte, wird völlig ausgeschlossen durch den Bericht von der Heilung des blutflüssigen Weibes (M. 9, 20 ff.; Mk. 5, 27 ff.; L. 8, 46 ff.). Dem Weibe, das im Vertrauen auf die von ihm ausgehende Heilkraft sein Gewand anrührt, bestätigt Jesus ihre dadurch erfolgte Genesung**): „(Sei getrost M. L.) Tochter, dein Vertrauen hat dich gerettet, gehe in Frieden (Mk:) und sei gesund von deiner Plage“.

Das Vertrauen auf seine wunderbare Heilkraft ist das einzige Verhalten, welches Jesus von den gesundheitlich Hilfs-

*) Das πιστεύοντι ist nicht etwa auf Jesus zu beziehen, als wollte er sagen: „Mir ist alles möglich, weil ich auf Gott vertraue“. Der Vater hat das nach dem Bericht des Evangelisten auf sich bezogen und darin eine Rüge seiner Vertrauenslosigkeit gesehen: „Ich vertraue, hilf meiner Vertrauenslosigkeit“.

**) Diese Worte sind nicht als Ankündigung der Genesung (auch bei M. nicht) zu verstehen. Denn diese wird als durch die Berührung erfolgt bezeichnet (besonders Mk. 29—30). Jesus erklärt sich mit ihnen mit der erfolgten Heilung einverstanden, beruhigt die vor Furcht zitternde Frau, die entweder Rückgängigmachung der Heilung oder doch zum mindesten ernsthafte Rüge für ihr verstohlenes Verfahren fürchten musste. Auch der kürzere Bericht des M. ist danach aufzufassen. Denn der Gedanke des Weibes 9,21: ἐὰν μόνον ἅψωμαι τοῦ ἱματίου αὐτοῦ, σωθήσομαι ist nach dem Zusammenhang das Vertrauen, das sie gerettet hat. Also kann er nicht als ein auf Irrtum beruhender gemeint sein. Dagegen kann aus V. 23: καὶ ἐσώθη ἡ γυνὴ ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης kein Argument entnommen werden. Dass unter „jener Stunde“ der Moment, in welchem Jesus die Worte sprach, zu verstehen sei, kann doch mit nichts bewiesen werden. Vielmehr bezieht sich der Ausdruck allgemein auf die Zeit des ganzen Vorgangs. Will man die Worte pressen, so käme heraus, dass das Weib erst unmittelbar nach jenem berichteten Begebnis (ἀπό) gesund wurde.

bedürftigen fordert. Das besagen Jesu Worte in dem Bericht, in welchem die Heilung des blutflüssigen Weibes nur eine Episode bildet, in dem Bericht über die Auferweckung des Töchterchens des Synagogenvorstehers Jairus. Auf die Nachricht von deren Tode*) und gegenüber der vertrauenslosen Aufforderung der Boten, den Lehrer nicht weiter zu bemühen, spricht Jesus zu ihm: „Fürchte dich nicht, nur (Mk. 5, 36; L. 8, 50) vertraue".

Je schwereres Jesus hinsichtlich seiner wunderbaren Heilkraft zugetraut wurde, desto befriedigter spricht er sich aus. Hinsichtlich des Obersten (zu dessen Charakteristik siehe L. 7, 5), der für die Heilung seines Knaben (Knechtes) die Gegenwart Jesu nicht für nötig und sich ihrer auch nicht für würdig hielt, sondern schon dem aus der Ferne gesprochenen Wort Jesu zutraute, die Heilung seines Knaben zu bewirken, sprach Jesus das Wort: „Nicht einmal in Israel habe ich ein so grosses Vertrauen gefunden" (M. 8, 10; L. 7, 9)**) und wertet dieses Vertrauen zu ihm so hoch, dass er darin ein Symptom dafür sah, dass die Heiden des Reiches der Himmel teilhaftig werden, die Kinder des Reiches aber, die Juden, hinausgeworfen werden in die Qual der Verdammnis (M. 8, 11—12). — Das ungestüme, schlagfertige***) und doch demütige Vertrauen einer Heidin durchbricht die von Jesus streng eingehaltene gottgewollte (M. 15, 24) Beschränkung seiner Thätig-

---

*) Dass dieser als wirklich eingetreten gedacht ist, zeigt L. 8, 53: Sie wussten (nicht etwa glaubten), dass sie gestorben war.

**) Die Grösse des Vertrauens des Centurio besteht also nicht schon „darin, dass er Jesus nicht nur ärztliches, sondern wunderbares Heilvermögen zutraut" (H. H. Wendt: Der Inhalt der Lehre Jesu, 1890, S. 230). Das haben auch viele Juden gethan.

***) Den Satz Jesu: „Es ist nicht schön, das Brot der Kinder zu nehmen und es den Hündlein zuzuwerfen" erkennt sie an (*ναὶ κύριε*), findet aber einen Ausweg, der trotz der Geltung dieses Satzes die Berechtigung ihrer Bitte in demselben Bilde nachzuweisen im stande ist: „Auch (*γάρ* ist bei Mk. sicher und bei M. wahrscheinlich [nur in B] unecht) die Hündlein (wie auch andere, aber edlere Haustiere) essen von den Brocken der Kinder (M.: den Brocken, die von dem Tische ihrer Herren fallen)."

keit auf Israel und entlockt ihm die Anerkennung: „O Frau, gross ist dein Vertraun“ (M. 15, 28 zu vergl. Mk. 7, 27).

In den bisher besprochenen Worten Jesu handelt es sich immer nur um ein Vertrauen auf seine Wundermacht. Mehr hat man in L. 17, 17—19 finden wollen. Aber das „dein Vertrauen hat dich gerettet“, das Jesus zu dem einen zurückkehrenden der zehn geheilten Aussätzigen spricht, kann sich nicht auf das, was ihn zurückgetrieben hat, beziehen — denn das war nicht Vertrauen, sondern Dankbarkeit —, sondern nur auf das Vertrauen, mit welchem er, ohne zunächst Erfüllung seiner Bitte erlangt zu haben, dem Befehl Jesu, hinzugehen und sich (zwecks Reinerklärung) dem Priester zu zeigen (L. 17, 14), gefolgt war. Dann ist auch die Errettung, die ihm zu teil wurde, als jenem Vertrauen auf Jesu wunderbare Heilkraft entsprechend zu denken, also als leibliche, und es kann von ihr daher nicht auf ein tiefergehendes Verhalten des Aussätzigen zu ihm zurückgeschlossen werden. — Bei keiner seiner Heilungen hören wir davon, dass Jesus das Vertrauen auf seine Wundermacht zu einem weitergehenden und innerlicheren Verhalten zu gestalten sich bemüht hätte. Er entlässt die Geheilten mit dem alltäglichen Abschiedsgruss (Mk. 5, 34; L. 8, 48) oder, was noch verwunderlicher, mit dem Verbot, davon zu sprechen (M. 9, 31; Mk. 1, 44 und sonst), also, wie es danach scheinen könnte, keine Einwirkung auf andere mit seiner Wunderheilthätigkeit intendierend. Höchstens in dem Wort im Anschluss an das Urteil über das Vertrauen des Hauptmanns im Verhältnis zu dem Israels (M. 8, 11—12) liegt eine Andeutung, dass Jesus doch mit seinem Wunderthun noch auf etwas anderes abzielte, als auf das Vertrauen auf seine Heilmacht.

B. Die Umänderung der Denkrichtung auf seine Wirksamkeit hin und das sich an ihn wendende Verlangen nach Sündenerlass.

Welches nun die über das Vertrauen auf seine Wundermacht hinausgehende Intention der Wunderwirksamkeit Jesu

sei, zeigt das Wort in M. 11, 21—24; L. 10, 13—16: „Wehe dir Chorazin, wehe dir Bethsaida. Denn wenn in Tyrus und Sidon die Machtwirkungen, die in euch geschehen sind, geschehen wären, längst hätten sie in Sack und Asche (L. sitzend) ihr Denken umgeändert. Übrigens sage ich euch, Tyrus und Sidon wird es am Gerichtstage erträglicher sein als euch. Und du, Kafarnaum, doch nicht etwa bis zum Himmel wirst du erhöht werden (nach der textkritisch ganz zweifellosen Lesart: μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ)? Bis zum Hades wirst du hinabsteigen (hinabgebracht werden L.).“ M. 23—24: „Denn wenn in Sodom die Machtwirkungen geschehen wären, welche in dir geschehen sind, so würde es bis zum heutigen Tage bestehen geblieben sein. Übrigens sage ich euch, dass es dem Lande von Sodom erträglicher sein wird am Gerichtstage als dir.“

Das rechte Verhalten den Machtwirkungen Jesu, seinen Wunderthaten gegenüber, wäre also ein Umdenken, ein Umändern der Denkweise und Denkrichtung in die entgegengesetzte gewesen; wie der Vergleich mit jenen berüchtigten Städten zeigt, ein Umändern der der Welt zu- und von Gott abgewandten Sinnesrichtung in eine Gott zu- und von der Welt abgewandte. Seine Wunderthaten wertet Jesus so hoch, dass sie im stande gewesen wären, jene üppigen und lasterhaften Heidenstädte zur Umänderung ihrer Sinnesrichtung und jenes verrufene Sodom, in welchem keine fünf Gerechte zu finden waren, und sogar das (dem Orient so heilige) Gastrecht missachtet wurde (1. Mos. 18 u. 19), durch Erzielung desselben Erfolges vor dem göttlichen Strafgericht zu bewahren. Und das Ausbleiben jenes Verhaltens seinen Wunderthaten gegenüber erklärt Jesus für so verhängnisvoll, dass es beim Endgericht ein schwereres Urteil zur Folge haben wird als die Lasterhaftigkeit jener Städte. Kapernaum soll ja nicht meinen, dass es infolgedessen, dass er sein Standquartier in ihm aufgeschlagen und es zum Ausgangspunkt seiner Thätigkeit gemacht, bis zum Himmel erhöht werden wird, eine alles überragende Stellung und Bedeutung erlangen werde, dass es also der Umänderung seiner Sinnesrichtung gar nicht bedürfe; bis zum Hades, in das Totenreich hinab soll es steigen, es soll dem Untergang verfallen und in den Staub getreten werden,

weil es sich durch seine Machtwirkungen nicht zur Sinnesänderung hat treiben lassen.

So hat denn Jesus gegenüber seinen Wunderthaten nicht allein Vertrauen auf seine Wundermacht, sondern radikale Umbiegung der ganzen Denkrichtung gefordert. — Da ist es denn verwunderlich, dass er nach M. 12 den Pharisäern, denen er ihr neutral sein wollendes Verhalten ihm gegenüber als ein im Grunde feindliches nachgewiesen hatte, und die, um zu einer Entscheidung zu kommen, ihn um ein Wunderzeichen bitten, dieses rundweg abgeschlagen hat. Nach Mk. 8, 12 hat er ihnen mit einem Schwur versichert, dass ihnen überhaupt kein Zeichen gegeben werden solle, und nach M. 12, 39 ff.; 16, 4 und L. 11, 29 ff. ihnen gesagt, dass ihnen kein Zeichen als das des Propheten Jonas gegeben werden soll. (M. 12, 40:) „Denn wie Jonas im Bauche des Ungeheuers drei Tage und drei Nächte war, so wird auch des Menschen Sohn im Herzen der Erde drei Tage und drei Nächte sein.*) Die Niniviten werden auftreten im

*) Danach ist auch das Jonaszeichen in den Parallelen M. 16, 1—4 u. L. 11, 30 ff. zu verstehen. M. 16, 4 anlangend ist es doch höchst unwahrscheinlich, dass, nachdem der Ev. das Jonaszeichen in Kap. 12 vom Verweilen im Bauche des Ungetüms verstanden hat, er es hier von der Erscheinung des Jonas als Bussprediger in Niniveh, abgesehen von jenem „Fischwunder", verstanden haben sollte. Dass ein Mann μετάνοια predigt, ist doch kein Wunderzeichen, das irgendwie dem entspräche, was die Pharisäer als σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ forderten. Wohl aber ist es ein Wunderzeichen, das dem entspricht, was die Pharisäer (und Sadduzäer) verlangten und mit dem nicht Jesu Wunderthaten, bei welchen noch immer gefragt werden konnte, ob sie als von Gott gewollte gethan seien, wohl aber seine Auferstehung in Parallele treten konnte, dass ein Mann, der von einem Seeungeheuer verschlungen ist, nachher noch predigend auftritt; und es bleibt ein Wunderzeichen, auch wenn die, denen er predigt, davon nichts wissen. Auch würde, wenn σημεῖον hier in jenem abgeschwächten Sinn zu verstehen wäre, dieser Ausspruch Jesu mit einer ganzen Reihe andrer in Widerspruch treten, in welchen er sich nachdrücklich auf seine Wunderthaten, die in viel höherem Sinne σημεῖα waren, als das Jonaszeichen in jenem abgeblassten Sinn, berufen hat.

Das gilt dann auch hinsichtlich des Jonaszeichens L. 11, 29 ff. Welcher Hörer oder Leser, der die Geschichte des Jonas kannte, konnte, wenn davon die Rede ist, dass Jonas den Niniviten ein Wunderzeichen wurde, dabei an etwas anderes als an das „Fischwunder" gedacht haben, ohne welches Jonas niemals in Niniveh als Prediger aufgetreten wäre.

Gericht mit diesem Geschlecht und werden es verurteilen, denn sie haben ihre Denkrichtung geändert auf die Predigt Jonas' hin, und siehe, mehr als Jonas ist hier."

Die Berichte des M. und Mk. divergieren also. Nach dem einen soll dem Geschlecht überhaupt kein Zeichen gegeben werden, nach dem andern ihnen das gewaltige Wunderzeichen gegeben werden, dass Jesus drei Tage im Schoss der Erde sein wird; nicht um darin zu verbleiben, denn sonst wäre keine beschränkte Zeit genannt, sondern um wieder hervorzugehen, auferweckt zu werden, wie Jonas im Ungeheuer nicht verblieb, sondern wieder lebendig zum Vorschein kam. Und doch ist nicht gesagt, dass die Niniviten auf dieses mit dem Jonas geschehene Wunder hin, von dem sie nach der alttestamentlichen Erzählung wahrscheinlich gar nichts wussten, umgedacht haben, sondern auf seine Predigt hin; und demgemäss ist die Forderung Jesu auch nicht, dass auf das mit ihm zu geschehende Wunderzeichen das Geschlecht seiner Tage umdenken soll, sondern auf seine Predigt hin: „Sie haben umgedacht auf die Predigt Jonas' hin, und mehr als Jonas ist hier." Ein

---

Wenn hier (L. 11, 29 ff.) das Jonaszeichen in jenem abgeschwächten Sinn zu nehmen wäre, so würde doch der Satz von der Predigt des Jonas, der das beweisen soll, sich dem vom Jonaszeichen gleich anschliessen. Statt dessen schliesst sich der Satz vom Kommen der Königin des Südens zu der Weisheit Salomos an und dann erst folgt jener. Wenn man sich aber gegen die vorgetragene Ansicht auf das ἔσται (30) berufen wollte, dass Jesus doch nicht nach seiner Auferstehung vor dem Volk predigend aufgetreten sei, so ist die Parallele zwischen Jonas und Jesus soweit nicht zu verfolgen. Das tertium comparationis liegt nur darin, dass wie im Leben des Jonas ein Wunderzeichen geschehen ist, das im stande gewesen wäre, zur zwingenden Veranlassung zu werden, alles Widerstreben ihm gegenüber aufzugeben, dieses aber den Niniviten nichts half, da sie keine Erfahrung davon bekamen, sondern bloss auf seine Predigt hin sich für ihn entscheiden mussten und entschieden, so auch im Leben Jesu ein Wunderzeichen geschehen wird, das zum Anschluss an ihn zwingend nötigen könnte, dass aber dieses dem Geschlecht seiner Tage für die Entscheidung ebensowenig wie das Jonaszeichen den Niniviten etwas hilft, sondern dass sie sich auf seine Predigt hin zu entscheiden haben. Bei dieser Auffassung wird gerade das vielumstrittene ἔσται verständlich: erst wenn jenes Wunder an ihm geschieht, wird die Parallele zu Jonas wirklich.

Zeichen wird ihnen freilich gegeben werden, aber ein solches, welches ihnen zur Entscheidung nichts nützt, sondern an seiner Predigt müssen sie sich genügen lassen. Dann ist es aber für sie subjektiv so gut, als ob ihnen überhaupt kein Zeichen gegeben würde. Demnach besteht kein sachlicher Unterschied zwischen dem Mk.- und M.-Bericht.

So ständen sich denn hier zwei widersprechende Aussagen Jesu gegenüber. Chorazin und Bethsaida hätten auf die Wunderzeichen Jesu hin umdenken sollen und diesem Geschlecht soll kein Zeichen gegeben werden oder doch nur ein Zeichen, welches für sie so gut wie keins sein wird, sie sollen vielmehr auf Jesu Predigt hin umdenken. Viele Zeichen und ein einziges Zeichen, das im Grunde keines ist!

Die Lösung liegt darin, dass unter dem Zeichen hier etwas anderes zu verstehen ist als unter den Wunderwirkungen dort. In M. 12 (L. 11) geht ja die Zurechtweisung der Pharisäer vorher, die unter Anerkennung der Thatsächlichkeit der Dämonenaustreibungen Jesu ihn mit dem Beelzebul in Verbindung bringen. Jene Dämonenaustreibungen und die dadurch erzielten Heilungen genügen ihnen nicht, sie fordern ein Zeichen, denen gegenüber jene keine Zeichen sind. Die Dämonenaustreibungen erklären sie sich damit, dass Beelzebul, der Beherrscher der Dämonen, ihm helfe. Sie wollen also offenbar ein Zeichen haben, bei dem jene Erklärung unmöglich ist, das vielmehr zwingend beweist, dass es von ihm in Gottes Geist (M. 12, 28), mit Gottes Beihilfe gethan ist. Dem entspricht es, wenn sie nach M. 16, 1 (Mk. 8, 11) ihn darum angehen, ihnen ein Zeichen aus dem Himmel herab, vom Himmel her (Mk.) zu zeigen: er soll Gott veranlassen, vom Himmel herab ein Zeichen zu thun, das jeden Zweifel ausschliesst. In diesem Sinn redet dann auch Jesus in seiner Antwort von Zeichen. Das Jonaszeichen und seine Auferstehung sind solche Zeichen vom Himmel her.*)

So bleibt es denn dabei, dass Jesus seinen Wunderthaten gegenüber die Änderung der Denkrichtung gefordert hat. Von

---

*) Daraus ergiebt sich auch (neben den textkritischen) ein innerer Grund für die Unechtheit von M. 16, 2—3. Andernfalls hätte Jesus zunächst in seiner Antwort σημεῖον in einem ganz abgeschwächten Sinn ge-

den Hilfesuchenden verlangte er zunächst Vertrauen auf seine Wundermacht, aber sein Absehen bei seinen Wunderthaten richtete sich nicht nur auf diese, sondern auf das Umdenken des ganzen Volkes.

Für das damit anscheinend im Widerspruch stehende häufige Verbot an die Genesenen, seine Wunderheilung zum Gegenstand der Verkündigung zu machen (M. 8, 4; 9, 31; Mk. 1, 44; 8, 26 und sonst; es findet sich übrigens auch das entgegengesetzte Gebot Mk. 5, 19; L. 8, 39), lässt sich in den Worten Jesu keine Erklärung finden*) (wohl aber gibt einer der Evangelisten eine solche [M. 12, 18] und auch die Geschichtserzählung der Evv. bietet manches zum Verständnis. Damit aber haben wir es hier nicht zu thun). Auch die Berichte von dem Verweigern eines absonderlichen Wunderzeichens bieten kein Moment der Erklärung dafür.**) Aus ihnen ergibt sich nur, dass Jesus nicht das Umdenken des Volks durch ein unmittelbares Eingreifen Gottes erzwingen, sondern durch seine Verkündigung es dazu als zu einem freiwilligen Thun bewegen wollte, was in keiner Weise ausschliesst, dass er auch mit seinen im Vergleich zum geforderten ganz andersartigen Wunderzeichen denselben Zweck verfolgte.

Die Forderung des Umdenkens auf seine Machtwirkungen hin war an ganze Städte und die des Umdenkens auf seine Predigt hin an das Geschlecht seiner Tage, besonders aber an die Pharisäer gerichtet. Also auch die Frommen im

---

braucht, um dann doch gleich darauf zum Begriff des σημεῖον, wie es in der Bitte der Pharisäer vorliegt, zurückzukehren. Dass in einem so kurzen Ausspruch dasselbe Wort in so verschiedenem Sinne gebraucht worden wäre, ist doch höchst unwahrscheinlich.

*) Allenfalls liesse sich dafür als Analogie aus Jesu Predigtpraxis anführen, dass seine Verkündigung neben der Enthüllung der göttlichen Wahrheit für die Empfänglichen, auch den Zweck der Verhüllung für die Unempfänglichen hatte (M. 13, 13 ff.; Mk. 4, 11 ff.; L. 8, 10) und dass er seinen Schülern anbefahl, sich auch ihrerseits mit ihrer Verkündigung nicht an Unwürdige zu wenden (M. 7, 6; 10, 14; Mk. 6, 11; L. 9, 5 und sonst). Doch müsste diese Erklärung per analogiam mit der Erklärung des M. und dem aus der Geschichtserzählung zu gewinnenden in Einklang zu bringen sein.

**) Gegen H. H. Wendt: Inhalt der Lehre Jesu S. 484.

Lande haben umzudenken. Man hat das auf Grund der zweifellos richtigen Beobachtung, dass Jesus religiös-sittliche Unterschiede unter den Menschen anerkennt (z. B. M. 5, 45), leugnen wollen. Aber trotz der Anerkennung solcher Unterschiede, der Unterscheidung zwischen guten und bösen Menschen, hat er alle Menschen, auch seine Schüler, von denen er doch sonst sagt, dass sie den Willen Gottes thun (M. 12, 50; Mk. 3, 35), mit eingeschlossen, als böse bezeichnet (M. 7, 11; L. 11, 13). Dann hätte er doch auch konsequentermassen von allen Umänderung der Denkrichtung fordern müssen.

Es sind vor allem die Worte Jesu M. 9, 12 ff., Mk. 2, 17, L. 5, 30 ff. und L. 15, 3 ff., die man dagegen geltend gemacht hat. Und zwar sollen gerade die Pharisäer und Schriftgelehrten hier von der Forderung des Umdenkens ausgenommen sein. Es wäre dieses um so erstaunlicher, da er sie gerade besonders als böse (M. 12, 34), ja als Schlangen- = Teufelsbrut bezeichnet hat (12, 34; 23, 33.). Es ist aber auf den Zusammenhang zu achten, in welchem Jesus das Wort auf die Frage der Pharisäer, warum er mit den Zöllnern und Sündern esse und trinke (d. h. solchen, die das Mosaische Gesetz und seine es erweiternde Auslegung ausser acht liessen und dadurch mit den Heiden, den sonst schlechthin Sünder genannten, in den Augen der Pharisäer sich auf eine Stufe stellten), gesprochen: „Nicht die Kräftigen bedürfen des Arztes, sondern die Kranken. Nicht kam ich, Gerechte zu rufen, sondern Sünder.“ Der vorwurfsvollen Frage der Pharisäer liegt doch nicht das Verlangen zu Grunde, dass er mit ihnen essen und trinken solle (statt mit jenen), was er übrigens auch oft gethan, und ihrem Murren (L. 15, 2): „Dieser nimmt die Sünder an (lässt sie an sich heran und tritt in Verkehr mit ihnen) und isst mit ihnen,“ doch nicht das Verlangen, dass er sie annehme.

Sie verlangen also eine Erklärung, warum er sich mit den Zöllnern und Sündern einlasse, nicht eine Erklärung, warum er sich mit ihnen nicht einlasse, was ja gar nicht der Fall war. Wenn Jesu Antwort eine wirkliche Antwort auf ihre Frage ist, und sie ist ja ganz danach angethan, so kann er nicht mit den Kräftigen im bildlichen Teil seiner Antwort und mit „Gerechten“ im eigentlich zu verstehenden die Pharisäer ge-

meint haben, weil er ja nicht zu erklären hatte, warum er die Pharisäer nicht annehme, was er übrigens that, wenn sie nur wollten, sondern nur, warum er die Zöllner und Sünder annehme, nämlich: weil sie seiner bedürfen. Jesus lässt ganz dahingestellt, ob es religiös-sittlich Kräftige, d. h. Gerechte gebe oder nicht.*) Er hätte wohl, danach befragt, es sowohl verneinen als bejahen können, aber so, dass durch die Bejahung die Allgemeingültigkeit der Forderung des Umdenkens nicht eingeschränkt wurde. Wie sollte er auch die Pharisäer religiös-sittlich Gesunde, Gerechte genannt haben, sie, deren ganzes religiöses und sittliches Wesen er immer wieder für durch und durch verkehrt erklärt, gegen welches er einen unerbittlichen Kampf geführt hat? Im Gleichnis von den beiden ungleichen Söhnen (M. 21, 27) hat er ja gerade die Zöllner und Huren als die, die den Willen Gottes gethan haben, weil sie vorher bereut, dass sie ihn nicht gethan, die Pharisäer aber als die, die den Willen Gottes nicht gethan und es auch nicht bereut haben, bezeichnet.

Danach sind denn auch die Gleichnisse vom verlornen Schaf und der verlornen Drachme aufzufassen. Die Gleichnisse wollen als Antwort auf das Murren darüber, dass er die Sünder annimmt, nur den einen Gedanken ausdrücken, dass Jesus sich der Sünder annimmt, weil im Himmel über jeden Sünder, der seine Denkrichtung ändert, grosse Freude ist. Weiter sind sie nicht auszudeuten.**) Die 99 nicht verirrten Schafe und die 9 nicht verlorenen Drachmen sind nicht etwa auf die

---

*) Aus diesem Grunde fehlt auch der Artikel vor δίκαιοι, während er vor ἰσχύοντες steht. Wenn οἱ δίκαιοι stände, wäre anzunehmen, dass Jesus an bestimmte existierende gedacht hat, wie οἱ ἰσχύοντες natürlich (soweit es bildlicher Ausdruck) wirklich existierende voraussetzt.

**) Dagegen spricht nicht, dass die 99 Schafe später in der Auslegung als 99 Gerechte erscheinen (V. 7). Die Zahl zeigt schon, dass die Auslegung zum teil noch im Bilde bleibt. Die Freude über einen umdenkenden Sünder ist im Himmel so gross, dass die Freude über 99 Gerechte, die des Umdenkens nicht benötigt wären, nicht grösser sein könnte. Wenn sogar gesagt wird, dass jene noch grösser sei, so soll damit die Überschwänglichkeit des göttlichen Erbarmens zum Ausdruck gebracht werden. Übrigens ist auch hier der Ausdruck vom Bildlichen des Gleichnisses nicht ganz losgelöst.

Pharisäer, überhaupt nicht auf irgend eine bestimmte Gruppe von Gerechten zu beziehen. Sie sind in den Gleichnissen nur ein Mittel, um die Grösse der Freude im Himmel anschaulich zu machen. Im Zusammenhang, in welchem bei M. das Gleichnis vom verlorenen Schaf steht, ist ja auch überhaupt nicht von den Pharisäern die Rede (M. 18, 12—13).

Im Gleichnis vom verlorenen Sohn (L. 15, 11 ff.) ist neben dem auch in den vorhergehenden beiden Gleichnissen veranschaulichten Gedanken nur noch das Murren der Pharisäer im Gebahren des älteren Sohnes und das Unberechtigte desselben in der Antwort des Vaters dargestellt. Alles übrige, auch die Selbstcharakterisierung des älteren Sohnes und das Wort des Vaters: „Du bist allezeit bei mir u. s. w.", das doch unmöglich den religiös-sittlichen Habitus der Pharisäer zum Ausdruck bringen kann, gehört lediglich dem Gleichnis an.*)

Dass Jesus von allen ohne Ausnahme die Umänderung der Sinnesweise fordert, hat er unzweideutig in seiner Antwort auf die Nachricht von den Galiläern, deren Blut Pilatus mit dem ihrer Opfer gemischt, ausgesprochen (L. 13, 1—5)**): „Meint ihr, dass diese Galiläer vor allen Galiläern Sünder

*) Ohne diese Züge hätte dem Gebahren des älteren Sohnes auch jedes scheinbare Recht gefehlt. Gerade diesem rechtlich und nach einer äusserlichen Moral unanfechtbaren Verfahren des älteren Sohnes gegenüber musste die Güte des Vaters in ihrer sittlichen Hoheit in desto glänzenderem Licht erscheinen.

**) So auch J. Weiss („Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes" 1891 S. 43). Worauf gründet sich aber seine Behauptung (ebenda): „Die Zöllner und Sünder haben es relativ leicht, sie sollen nur den grossen entscheidenden Bruch vollziehen (*ἐπιστρέφειν* auf dem Wege der Gerechtigkeit M. 21. 32). Viel mehr wird im Grunde von der grossen Durchschnittsmenge verlangt .... Für sie bedeutet die Umkehr etwas anderes, sie sollen werden wie die Kinder (18, 2)." — *Μετάνοια* wird von den „Zöllnern und Sündern", wie von der „Durchschnittsmenge" (welche Unterscheidung übrigens nicht eine in den Evangelien heimische ist; die dortigen *ὄχλοι* setzen sich gewiss aus Vertretern aller religiös-sittlichen Schichten der Bevölkerung zusammen) verlangt und die Forderung, zu werden wie die Kinder, bezieht sich weder auf die einen, noch auf die andern, sondern auf die Schüler. Verallgemeinert man diese Forderung, so ist nicht einzusehen, warum sie für die „Sünder" reserviert und nicht auch auf die „Durchschnittsmenge" bezogen wird.

wurden, weil sie dieses erlitten haben? Nein, sage ich euch, sondern wenn ihr nicht umdenkt, werdet ihr alle in gleicher Weise untergehen. Oder jene Achtzehn, auf welche der Turm in Siloam fiel und sie tötete, meint ihr, dass sie Schuldner wurden vor allen Menschen, die in Jerusalem wohnten? Nein, sage ich euch, sondern wenn ihr nicht umdenken werdet, werdet ihr alle ebenso untergehen.“ — Dass hier nicht allgemein vom Umdenken, sondern vom Umdenken auf die Thätigkeit Jesu hin die Rede ist, zeigt das sich gleich anschliessende Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum im Weinberge (L. 13, 6—9), wo das Jahr, das der Gärtner von der göttlichen Geduld noch für ein Sichbemühen um den Unfruchtbaren erhält, nur die Zeit der Arbeit Jesu an Israel, nachdem die früheren Gottesboten vergebens sich um dasselbe gemüht, bedeuten kann. Alle Galiläer und alle Jerusalemiten haben mit ihrer Sünde denselben schrecklichen Untergang verdient wie jene einzelnen, und er wird sie alle erreichen, wenn sie nicht umdenken. So ergeht also an ganz Israel ausnahmslos die Forderung Jesu, auf sein Auftreten hin umzudenken.

Schon aus der hypothetischen Vergleichung der Gennezaret-Seestädte mit Tyrus, Sidon und Sodom war ersichtlich, worin dieses Umdenken bestehe, nämlich in einem Sichabwenden vom Versunkensein in weltliches Wesen und einem Sichzuwenden zu Gott und einem gottgewollten Verhalten. Noch deutlicher tritt dieses Wesen des Umdenkens in dem Gleichnis vom verlornen Sohne hervor (L. 15, 13 ff.). Er war versunken, solange er im Überfluss war, in weltliches üppiges Treiben, als das Darben an ihn herantrat, in Sorgen um seine Nahrung. Die Umkehr beginnt damit, dass er, der bisher in der Aussenwelt aufging, Einkehr hält, sich auf sich selbst besinnt, zu sich selbst kommt (V. 17), setzt sich fort im Verlangen nach den Gütern des Vaterhauses und im Entschluss, zurückzukehren, seine Sünde und Unwürdigkeit zu bekennen und um Wiederaufnahme zu bitten, und (V. 20) vollendet sich in der Ausführung dieses Entschlusses.*)

---

*) Dass auch das Gleichnis vom verlorenen Sohn nicht auf ein Umdenken im allgemeinen (wie etwa das Gleichnis vom reichen Mann

Innere Abkehr von dem weltlichen sündigen Wesen ist immer das erste. Das zeigt aufs deutlichste die Erzählung vom Oberzöllner Zakchäus (L. 19) und der Sünderin im Hause des Pharisäers Simon (L. 7). Jene berichtet einen Spezialfall der allgemeinen Praxis Jesu, sich an die Zöllner und Sünder zu wenden (V. 19): „Es kam der Sohn des Menschen zu suchen und zu erretten das Verlorene.“ Der Oberzöllner will (V. 18) sich abwenden von dem allein auf Erlangung von irdischen Gütern gerichteten Streben seines Standes und die dabei etwa geübte Ungerechtigkeit wieder gut machen. Und die Sünderin, die wohl nicht in dem abgeschwächten pharisäischen Sinn, also wegen Ausserachtlassung des pharisäischen Gesetzes so heisst, sondern im gröbsten *), zeigt durch ihr ganzes Gebahren, dass sie ihr bisheriges sündliches Wesen bereut und sich davon abgewandt hat.

Nun hat aber Jesus nicht etwa nur ein Umdenken auf seine Wunder und seine Predigt hin in der Richtung auf Gott gefordert, sondern gewollt, dass dieses Umdenken die Umdenkenden als Hilfesuchende zu ihm führe. Darauf weist schon hin, dass er mit den Zöllnern und Sündern in Gemeinschaft trat, sich der einzelnen annahm, nicht allein nur so in die Masse hinein wirkte. Deutlich ist das ausgesprochen in

---

und dem armen Lazarus und das von dem Pharisäer und Zöllner im Tempel), sondern auf ein Umdenken auf die Wirksamkeit Jesu hin abzielt, zeigt die Veranlassung desselben. Es sollte ja eine Erklärung dafür bieten, warum Jesus sich der Sünder annimmt (15, 1 u. 2).

*) Das Auftreten der Frau — ihr lautes Weinen, das Auffallende ihrer Liebeserweisung und deren Beschränkung auf die Füsse Jesu — macht einen ganz anderen Eindruck, als etwa das des Zakchäus, der in jenem pharisäischen Sinn doch jedenfalls ein ἁμαρτωλός war. Auch sagt Jesus: „Vergeben sind ihr die Sünden, die vielen“, nicht etwa „viele Sünden“. Es müssen also ihrer Art nach bekannte gewesen sein. Dass Jesus sich so mit Beziehung auf Übertretungen aller der vielen pharisäischen Gebote und Satzungen ausgesprochen, ist nicht gut denkbar, er, der selbst immer wieder davon Abweichungen gestattete. Auch heisst es V. 37: καὶ ἰδοὺ γυνὴ ἥτις ἦν ἐν τῇ πόλει ἁμαρτωλός — eine auffällige Wortstellung, welche die Übersetzung nahe legt: welche in der Stadt ihr sündhaftes Gewerbe trieb. Wäre ἁμαρτωλός in jenem technischen Sinn zu verstehen, so würde man erwarten, dass es hiesse: καὶ ἰδοὺ γυνὴ ἁμαρτωλὸς, ἥτις ἐν τῇ πόλει ἦν.

dem berühmten Wort im Anschluss an jenen Lobpreis Gottes dafür, dass er sich durch ihn den Unmündigen offenbare. M. 11, 28—30: „Kommt hierher zu mir alle ihr Müden und Belasteten und ich, ich werde euch Ruhe verschaffen. Nehmet mein Joch auf euch und lernet von mir, weil ich sanft und demütigen Herzens bin, und ihr werdet Ruhe finden für eure Seelen. Denn mein Joch ist bequem und meine Last ist leicht." — Man hat unter den Müden und Belasteten ohne weiteres die unter ihrer Sündenlast Seufzenden verstehen wollen.*) Aber sie fallen nach dem Zusammenhang unter die Kategorie „Unmündige" im Gegensatz zu „Weisen und Verständigen". Und wenn auch unter letzteren nicht eine bestimmte Gruppe von Menschen zu verstehen (kein Artikel!), sondern allgemein an so geartete Menschen zu denken ist, so ist doch Jesus zu diesem Satz offenbar durch seine Erfahrung, die er an den Weisen und Verständigen Israels, den pharisäischen Schriftgelehrten gemacht hat, gekommen (es heisst nicht: dass der Vater dieses vor Weisen und Verständigen verbirgt und Unmündigen offenbart, sondern dass er es verborgen und geoffenbart hat; es kann nur ergänzt werden: durch die Wirksamkeit Jesu [V. 27]). Die Belasteten sollen Ruhe finden, also ihrer Last ledig gehen, dafür aber seine Last, die leicht ist, auf sich nehmen. Die leichte Last aber steht in Parallele mit dem bequemen Joch; und dass sie dieses auf sich nehmen d. h. sich unter seine Leitung stellen sollen, damit, dass sie von ihm lernen sollen: Dann kann die leichte Last, die er ihnen auflegt, nur das sein, was er von ihnen fordert, und dann kann die andersartige, also schwere Last, vor der er ihnen Ruhe schaffen will, nur im Sinne einer Summe von schweren Forderungen gemeint sein.**) Das erinnert dann sofort an das andere „Herrnwort"

*) R. Kübel (Exeg. hom. Handbuch zum Ev. des M. 1889, zur Stelle) geht dafür von der Vorstellung von „durch physisches Elend Gebeugten" aus, während, „dass durch die gesetzlichen und pharisäischen Satzungen Gedrückte gemeint seien, im Zusammenhang mit nichts motivirt" werde. Hinsichtlich des letzteren lässt sich das Gegenteil nachweisen (siehe den Text), während es nicht möglich ist, jenes erstere aus dem Zusammenhang als motiviert zu erweisen. Es ist auch nicht versucht worden.

**) πεφορτισμένοι kann doch nicht in ganz anderem Sinn aufgefasst werden wie φορτίον.

bei M. (23, 4): „Sie (die Schriftgelehrten und Pharisäer) binden gewichtige und für das Tragen zu schwere*) Lasten und legen sie auf die Schultern der Menschen, sie selbst aber wollen sie nicht mit dem Finger bewegen.“ — So werden denn unter den Müden und Belasteten die unter der Last des pharisäischen Gesetzes Leidenden zu verstehen sein.**)

Als Grund aber, warum ihnen die Seelenruhe bei dem Tragen des pharisäischen Joches, bei dem Trachten nach Erfüllung des pharisäischen Gesetzes fehlt, kann doch nicht allein dessen Schwere gedacht sein. Je schwerer die Forderungen, desto grössere Befriedigung müsste doch deren schliessliche Erfüllung gewähren. Auch das wird darin liegen, dass diese zu schwer sind (*δυσβάστακτα* 23, 4), um erfüllt zu werden, dass sie daher die Seelen immer wieder in Unruhe versetzen wegen der unmöglichen und daher mangelnden Erfüllung, so dass sie sich vergeblich nach Ruhe sehnen. Solche durch die Unruhe des Sichabquälens unter den Forderungen des Gesetzes und seiner pharisäischen Zusätze ermüdeten und sich nach Seelenruhe sehnenden ruft Jesus zu sich und verheisst ihnen, dass sie diese bei ihm finden sollen. Wodurch er diese Seelenruhe ihnen verleihen werde, ist hier nicht gesagt.***) Angesichts der seelischen Beschaffenheit derer, die zu ihm kommen sollen, liegt es nahe, anzunehmen, dass sie bei ihm Sündenerlass finden sollen.

---

*) *καὶ δυσβάστακτα* ist durch *BDΣ* doch wohl genügend bezeugt. Was das Fehlen in den anderen Majuskeln anlangt, so mag es neben dem *βαρέα* als Tautologie empfunden und daher frühzeitig weggelassen worden sein.

**) Zu beachten ist auch das *ἐγώ* vor *ἀναπαύσω* und das betonte *ἀπ' ἐμοῦ* nach *μάθετε*, wie die Begründung mit dem folgenden Satz mit *ὅτι*. Alles dieses erklärt sich nur, wenn ein Gegensatz von solchen, die ihnen nicht Ruhe verschaffen, von denen sie nicht lernen sollen, weil sie nicht sanft und demütig sind, intendiert ist. Dabei kann nur an die Pharisäer gedacht werden.

***) Das *γάρ* (V. 30) kann sich nicht auf das *εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν* beziehen, sondern auf den ganzen vorhergehenden Satz *ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς κτλ*: Nehmet mein Joch auf euch u. s. w., denn es ist bequem. Ein bequemes Joch und eine leichte Last tragen könnte doch nicht an und für sich schon als genügender Grund für Seelenruhe gedacht sein.

Und das ist es nun auch, was Jesus seelisch Hilfsbedürftigen direkt zugesprochen hat.

Zu jener Sünderin (L. 7) und zum Gichtbrüchigen sagt Jesus: „Erlassen sind deine Sünden“ (L. 7, 48; M. 9, 2; Mk. 2, 5; L. 5, 20). War in M. 11, 28—30 die Forderung, an die sich das Versprechen der seelischen Beruhigung knüpft, dass man zu ihm kommt, so ist hier das Verhalten, auf welches hin Jesus Sündenerlass ankündigt, noch genauer charakterisiert und zwar als Vertrauen zu ihm, dass er Sünden erlassen könne. Was anders kann die Sünderin zu Jesus getrieben haben? und das wird ausdrücklich bezeugt durch Jesu Wort, mit dem er sie entlässt: „Dein Vertrauen hat dich gerettet“. Es ist das bekannte Entlassungswort an die Kranken. Wie Jesus von denen, die in Leibesnot zu ihm kamen, verlangt, dass sie auf seine wunderbare Heilkraft vertrauen und den darauf Vertrauenden bezeugt, dass ihr Vertrauen sie leiblich errettet habe, so verlangt er von denen, die in Seelennot, in Gewissensangst zu ihm kamen, das Vertrauen, dass er die Sünden erlassen könne.

Beim Gichtbrüchigen (der wohl nicht im stande war, dieses Vertrauen selbst zu äussern) sprach Jesus auf das Vertrauen derer hin, die ihn brachten, das erlösende Wort: „Kind, erlassen sind dir deine Sünden“ (es heisst bei allen drei Evv.: da er ihr Vertrauen sah, sprach er:).*) In ihrer Äusserung ihres Vertrauens zeigt sich auch das Vertrauen des Gichtbrüchigen. Denn nicht gegen seinen Willen, sondern auf sein Verlangen hin werden sie ihn zu Jesus gebracht haben.**) Den Phari-

*) Dass Jesus ihr Vertrauen sah, könnte nicht als Veranlassung seiner Verkündigung des Sündenerlasses bezeichnet sein, wenn unter dem Vertrauen nur das auf seine wunderbar heilende und nicht auch das auf seine sündenvergebende Macht zu verstehen wäre.

**) Es geht nicht an, im Mk.-Bericht im Unterschiede von M. u. L., welche irrtümlich „der Herzubringung des Kranken die Beziehung auf Jesu Heilkraft“ gegeben haben sollen, es ausgesprochen zu sehen, „dass der Kranke nur die Verkündigung Jesu zu hören wünschte (H. H. Wendt: S. 161). Denn Mk. 2, 3: καὶ ἔρχονται φέροντες πρὸς αὐτὸν παραλυτικόν kann doch nur so verstanden werden, dass eben παραλυτικός erklärt, warum sie ihn brachten. Im Kapitel vorher (1, 32) heisst es ganz ähnlich: ἔφερον πρὸς αὐτὸν πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας καὶ δαιμονιζομένους,

säern aber, die es nicht glauben wollten, dass er Sünden vergeben könne, hat er jenes mit Wort und That verwiesen und dieses erwiesen: „Was ist leichter, dem Paralytischen zu sagen: erlassen sind dir deine Sünden, oder zu sagen: stehe auf (nimm dein Lager Mk.) und gehe umher? Damit ihr aber wisst, dass Vollmacht hat der Sohn des Menschen auf der Erde Sünden zu erlassen: Stehe auf, nimm dein Lager auf und gehe in dein Haus.“

Auch mit der Errettung, welche Jesus auf das Verhalten des Zakchäus hin, der alle Hindernisse überwindet, um ihn zu sehen, und auf dessen Wort hin, in dem er Umänderung seiner Denkweise im Hinblick auf Jesus dokumentiert, ihm ankündigt, ist doch wenigstens der Sündenerlass mitgemeint: „Heute ist Errettung diesem Hause zu teil geworden . . . Denn es kam der Sohn des Menschen, zu suchen und zu erretten das Verlorene.“ (L. 19, 9—10.)

Wie nun aber Jesus sich die Dankbarkeit des einen der zehn geheilten Aussätzigen gefallen liess und dabei vorwurfsvoll nach der ausgebliebenen der neun fragte (L. 17, 15—18), damit ausdrückend, dass er sie auch verlange, so hat Jesus die überströmende Liebe, die ihm die Sünderin für den ihr zu teil gewordenen Sündenerlass*) erwies, als das ihm nach Massgabe der von ihm erwiesenen Hilfe ganz entsprechende

---

ohne dass besonders noch gesagt wäre, warum sie es thaten, weil es sich aus dem bezeichneten Zustand der Gebrachten von selbst verstand. Wie sollte ein Leser den Ausdruck hier so und einige Zeilen weiter anders verstanden haben können? Also ist der Mk.-Bericht ebenso zu verstehen, wie der des M. und L. Wohl aber muss aus der ganz unvermittelten Ankündigung des Sündenerlasses (bei allen drei Evangelisten) von seiten Jesu geschlossen werden, dass es nicht das Vertrauen, von Jesus geheilt werden zu können, allein war, das den Paralytischen veranlasste, sich zu Jesus bringen zu lassen, sondern auch das Vertrauen, seiner seelischen Not durch ihn ledig zu gehen. Und seine Träger haben sich dazu bereit finden lassen, weil sie dies sein Vertrauen geteilt haben.

*) Der ganze Zusammenhang und zumal das Gleichnis (L. 7, 41 ff.) fordern mit Notwendigkeit die Annahme, dass die Sünderin schon vor dieser Erweisung ihrer Liebe des Sündenerlasses von seiten Jesu gewiss geworden, so dass V. 48 nur als Bestätigung des bereits empfangenen Sündenerlasses gemeint sein kann.

Verhalten bezeichnet und das lieblose Verhalten des Pharisäers ihm gegenüber mit dem Verhalten des von jenem verachteten Weibes in einer das seinige richtenden Weise in Vergleichung gestellt: „Siehst du dieses Weib? Ich kam in dein Haus, kein Wasser hast du mir für die Füsse gegeben. Sie aber hat mit Thränen meine Füsse genetzt und mit ihren Haaren getrocknet. Keinen Kuss hast du mir gegeben. Sie aber hat, seit ich hineingekommen, ununterbrochen meine Füsse geküsst. Mit Öl hast du mein Haupt nicht gesalbt. Sie aber hat mit Salböl meine Füsse gesalbt. Um deswillen, sage ich dir, erlassen sind ihre Sünden die vielen, denn sie hat viel geliebt.“ — Der letzte Satz im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden zeigt deutlich, dass Jesus auch die auffallendsten, überschwenglichsten Beweise der Liebe ihm gegenüber als ihm im Hinblick auf das, was er verliehen, durchaus gebührend ansieht.

Über das lieblose Verhalten des Pharisäers beklagt er sich nicht, insofern darin eine Verletzung der jedem Gaste gebührenden Ehre liegt, sondern weil sich darin sein verkehrtes Verhalten zu ihm als dem, der Sünden erlässt, dokumentiert: „Wem wenig erlassen wird, der liebt wenig.“ Das „wenig“ gehört noch dem Bilde von den zwei Schuldnern (41 bis 43) an, denn der Pharisäer hat ihm ja nichts von Liebe erwiesen, ihn gar nicht geliebt, woraus folgt, dass ihm auch nichts vergeben ist. In dem Satz liegt gewiss nicht allein der Vorwurf, dass er Jesus nicht liebt. Denn als Erkenntnisgrund ist dieses zugleich auch die notwendige Folge dessen, dass ihm nichts erlassen ist, ohne welche auch die Ursache nicht wäre. Die beiden Sätze stehen in einem so engen logischen und sachlichen Zusammenhang, dass, da im zweiten ein Vorwurf liegt, notwendig auch der erste einen solchen enthält. Der eigentliche Grund seines verkehrten Verhaltens zu Jesus ist der, dass er sich von ihm nichts hat vergeben lassen, sich nicht an ihn um Erlassung seiner Sündenschuld gewandt hat, dass er der Forderung des Umdenkens auf Jesu Wirksamkeit hin nicht entsprochen hat. So tritt denn hier die Allgemeingültigkeit (der Pharisäer so gut wie die Sünderin!) der Forderung zu Tage, sich zwecks Erlangung von Sündenerlass an

Jesus zu wenden, die der Allgemeingültigkeit der Forderung des Umdenkens auf seine Wirksamkeit hin entspricht und sie erst vollständig motiviert.

So ist denn die Forderung Jesu, dass man die bisherige weltlich-sündliche Denkrichtung aufgebe und sich zu ihm wende als dem, der die mit ihr und in ihr kontrahierte Schuld zu erlassen im stande ist. Aus dieser Forderung begreift sich die Beurteilung des Geschlechts seiner Tage von seiten Jesu, soweit es ihr nicht entsprach. Das Volk zeigt ihm gegenüber nicht den rechten Ernst. Statt seiner Forderung nachzukommen, verlangen sie von ihm, dass er sich ihren wankelmütigen, nach der Weise mutwilliger Kinder, denen es die Spielgenossen nie recht machen können, gearteten (M. 11, 16—19; L. 7, 31—34) Vorstellungen von einem Prediger des Umdenkens anbequeme („Siehe, ein Fresser und Weinsäufer, ein Freund von Zöllnern und Sündern"). Dass hinter dieser anscheinend sittlich ernsten Beurteilung sich nur die Unlust, auf seine Thätigkeit hin umzudenken und sich an ihn als den Helfer zu wenden, versteckt, beweist ihr gleichfalls ablehnendes Verhalten dem Johannes gegenüber, der doch das leistete, was sie von ihm verlangen. In der Inkonsequenz ihrer Beurteilung zeigt sich die Verkehrtheit ihres Verhaltens. Das rechte Verhalten dem gegenüber zu der in ihm erschienenen Weisheit ist, dass man sie anerkennt als das, als was sie sich offenbart und sich demgemäss ihr gegenüber verhält. Das, wodurch man zu einer solchen Anerkennung geführt werden kann, sind die Werke, die Jesus als Werke der in ihm erschienenen Weisheit thut, seine Wunder- und Predigtthätigkeit (M. 11, 19: „Gerechtfertigt wurde die Weisheit an ihren Werken",*) zu vergl. V. 4—5; L. 7, 21—22. Nach L. 7, 34 ist dieses rechte Verhalten das aller Anhänger Jesu, der Kinder der Weisheit.).

Eine ebenso auf verkehrtem Verhalten zu ihm beruhende Inkonsequenz der Beurteilung hält Jesus den Pharisäern in seiner Verteidigung seiner Wunderheilthätigkeit gegenüber

---

*) ἔργων wird mit ℵ, B. von erster Hand, Minusk. und Vers. zu lesen sein. Das τέκνων ist offenbar aus L. hineingekommen.

dem Vorwurf des Teufelsbündnisses vor (M. 12, 33): „Entweder erklärt den Baum für gut (ποιήσατε in deklarativem Sinn) und (dann auch) seine Frucht für gut oder erklärt den Baum für faul und (dann auch) seine Frucht für faul. Denn an der Frucht wird der Baum erkannt.“ Man hat nun freilich vielfach gemeint, dass Jesus hier gar nicht von der Beurteilung seiner und seines Werkes rede, sondern davon, dass die Beurteilung seiner von seiten der Pharisäer notwendig ihrem ethischen Wesen entspreche (wie sicher im folgenden Vers!), dass also, wenn jene richtig werden soll, zuerst diese geändert werden müsse, so dass also übersetzt werden müsste: Macht den Baum gut u. s. w. Aber auch abgesehen davon, dass dann hier eine unklare Vermischung von Deutung und Bild vorläge, da man doch nicht einen Baum gut oder schlecht macht, sondern er entweder gut oder schlecht ist, so hätte Jesus dann den Pharisäern freigestellt, auch schlecht zu sein, wenn sie es nur konsequent, sowohl in ihrem Wesen als in ihrer Bethätigung sind, und nicht allein freigestellt, sondern direkt dazu aufgefordert, was doch an und für sich undenkbar und durch das danebenstehende gegenteilige Verlangen ganz ausgeschlossen ist.*) Nein! Jesus tadelt damit die Inkonsequenz der Pharisäer, die seine Wunderwerke nicht für schlechte erklärt haben, trotzdem ihn aber als Bundesgenossen des Beelzebul bezeichnen, während, wie augenscheinlich, seine Wunderwirkungen danach geartet sind, um das Reich des Beelzebul zu zerstören. Also kann er nicht im Bündnis mit Beelzebul stehen, kann kein fauler Baum sein. Und da sie, dass seine Frucht faul ist, dass seine Werke schlecht seien, unmöglich behaupten können und es auch nicht thun, so müssen sie ihn eben für einen guten Baum erklären. Thun sie das aber nicht, so zeigt sich in dieser Inkonsequenz nur ihr verkehrtes Verhalten zu

*) Ausserdem ist καρπός immer Bild für das Thun (im genauen Sinn des Worts) des Menschen, wie es Produkt seines religiös-sittlichen Wesens ist. Dass schon das dem innern Wesen entsprechende Wort als καρπός bezeichnet werde, lässt sich nicht nachweisen und ist unwahrscheinlich. Fasst man den Ausspruch, wie es oben geschehen, so ist auch ein guter Übergang von V. 32 zu 34 gegeben, während andernfalls V. 33 u. ff. sehr abrupt sich zum Vorhergehenden verhielte.

ihm, dass sie sich nicht von ihm durch seine Wirksamkeit zum Umdenken leiten lassen (12, 41, 42 im Zusammenhalt mit dem Vorhergehenden), sich nicht an ihn als den Helfer wenden wollen.

Demgemäss hat denn Jesus am Ende seiner Wirksamkeit die vorwurfsvolle Klage über Jerusalem ausgerufen: „Wie oft habe ich deine Kinder hinzuversammeln wollen, wie ein Vogel seine Jungen (L. seine Brut) hinzuversammelt unter seine Flügel, und ihr habt nicht gewollt“ (M. 23, 37—39; L. 13, 34—35). Da sie sich um ihn als den, der sie von Gottes Zorn über ihre Sünden erretten könnte, nicht haben scharen lassen wollen, so wird ihr Wohnsitz von Gott verlassen und damit dem Untergang preisgegeben werden. — Jerusalem hätte erkennen sollen (L. 19, 42—44) das, was zum Frieden gereicht, erkennen sollen die mit Jesus eingetretene Zeit seiner Heimsuchung. Da es das nicht leistet, was von ihm gefordert wird, was zum Frieden mit Gott führt, die Umänderung der Denkrichtung, und das verachtet, wodurch er ihnen diesen verschaffen könnte, den Sündenerlass, so wird es in die Hand der Feinde zur Zerstörung gegeben werden.

C. Das Verhalten zu seiner Verkündigung.

Neben seiner Wunderwirksamkeit hat Jesus, wie bereits wiederholentlich hervorgetreten, durch seine Verkündigung jenes sich zu ihm wenden der Menschen infolge von Umdenken zu erreichen versucht und solches als rechtes Verhalten seiner Verkündigung gegenüber gefordert. Er hat nun auch das rechte Verhalten gegenüber seiner Verkündigung des nähern charakterisiert. So bei L. im Anschluss an jenes Scheltwort gegenüber der Zeichenforderung, welche durch die Königin des Südens und die Niniviten beschämt werde, weil jene an der Weisheit Salomos, diese an der Verkündigung Jonas' sich genügen liessen. So sollten (L. 11, 33—34) auch sie ihm gegenüber als der allen sichtbaren hellen Leuchte, seiner Verkündigung gegenüber, sich empfänglich erweisen: „Die Leuchte (eigentlich Lampe) des Leibes ist dein Auge. Wenn dein Auge normal ist, wird auch dein ganzer Leib licht (in Hellig-

keit) sein. Wenn es aber krank ist, ist auch dein Leib finster (in Finsternis). (35:) Achte nun darauf, dass nicht das Licht in dir Finsternis ist. (36:) Wenn nun dein Leib als ganzer licht ist, ohne einen Teil finster zu haben, so wird er ganz licht sein, wie wenn die Leuchte mit ihren Strahl dich erhellt.“*) — Es gilt demnach der sich offen darbietenden Verkündigung Jesu gegenüber Empfänglichkeit zu beweisen. Wenn aber diese fehlt, so wird man in einem religiös-sittlich hilflosen elenden Zustand sein; während andernfalls die Verkündigung Jesu einem zur rechten religiös-sittlichen Beschaffenheit und Stellung in jeder Beziehung und im vollen Umfange verhelfen wird.

Am ausführlichsten ist das rechte Verhalten seiner Verkündigung gegenüber in der Sämannsparabel charakterisiert (M. 13; Mk. 4; L. 8). Dass in der Sämannsparabel das rechte Verhalten zu seiner Verkündigung und nicht zur Evangeliumsverkündigung überhaupt gekennzeichnet ist, das anzunehmen nötigt geradezu die sich bei M. gleich an sie anschliessende Parabel vom Unkraut unter dem Weizen. Das „Siehe es ging der Sämann aus zu sähen“ dort (13,3) ist doch ganz analog „dem Mann, der guten Samen auf seinen Acker sät“ hier (13, 24). Letzterer wird aber in der Auslegung auf den Sohn des Menschen gedeutet (V. 37). Wenn nun in dem viererlei Acker die verschiedene Empfänglichkeit gegenüber dem von Jesus verkündeten Wort versinnbildlicht ist, so ist durch die Art der zwischen Gleichnis und Auslegung gegebenen Beurteilung der Stellung der Volksmassen völlig ausgeschlossen, dass damit eine verschiedene Naturbeschaffenheit gemeint sein könnte. Wenn es heisst (M. 13, 13): Sehend sehen sie nicht und hörend hören sie nicht, noch verstehen sie“, so ist ihr Nichtsehen und

---

*) In V. 35 u. 36 ist die Lesart entschieden verderbt. Das darf hier aber nicht dazu verführen, der sonst so zuverlässigen abendländischen Texttradition zu folgen, denn die enthält hier offenbar eine Erleichterung, indem für die schwierigen überladenen Sätze der einfache M. 6, 33 wörtlich (nur das ἐστίν nach dem ersten σκότος fehlt) eingesetzt ist (D, 5 Codices der Itala. Syrus Chr. nur für V. 36). Wie hätte, wenn jene einfache Lesart ursprünglich war, daraus diese schwierige, weitläufige und zum teil nicht recht verständliche entstehen können?

Nichthören und Nichtverstehen als ein ihrer Naturbeschaffenheit, wonach sie sehend und hörend sind, zu sehen und zu hören im stande sind, nicht entsprechendes, also auf Schuld beruhendes Verhalten gekennzeichnet. Dass die verschiedene Empfänglichkeit eine auf ethischer Selbstbestimmung beruhende ist, zeigt auch aufs deutlichste die Ausdeutung der dritten Bodenart. Was danach das, wozu es durch das Wort kommen soll, verhindert, sind Sorgen, Reichtum und Begierden. Dann ist also das falsche und richtige Verhalten zum Worte Jesu in der Sämannsparabel in der Weise charakterisiert, dass sich daraus entnehmen lässt, welches die diesbezüglichen Forderungen Jesu sind.

Es genügt nach dem ersten Bilde und seiner Auslegung (M. 13, 4 u. 19; Mk. 4, 4 u. 15; L. 8, 5 u. 12) nicht, das Wort äusserlich mit dem Gehör aufzunehmen, sondern man muss es auch verstehen (bes. M. 13, 19). Es genügt (nach dem zweiten Bilde) aber auch nicht, es mit Verständnis aufzunehmen, sondern man muss es auch unter Drangsal und Verfolgung (und der damit gegebenen Versuchung L. 8, 13), die sich um seinetwillen, weil man es aufgenommen, erheben, ohne dass man dadurch zu Fall kommt, (L. 8, 13:) abfällt, festhalten und so sich an ihm nicht als Kind des Augenblicks erweisen. Und drittens hat man sich zu hüten, dass, wenn man das Wort mit Verständnis gehört hat, man es sich nicht durch Sorgen der Welt(-Zeit) und den betrügerischen Reichtum und die auf das übrige bezüglichen Begierden, die ins Herz eindringen (L.: Lüste des Lebens) rauben lässt, indem neben jenen kein Raum mehr für das Wort im Herzen bleibt. Das rechte Verhalten dem gegenüber ist (viertes Bild), dass man das Wort mit Verständnis hört (M.) und aufnimmt (Mk.) und es in einem „schönen und guten Herzen", d. h. in einem Herzen, das sich seine Empfänglichkeit durch die in den früheren Bildern beschriebenen Gefahren nicht hat rauben lassen, bewahrt.

Die Forderung, mit Verständnis auf das Wort Jesu zu hören, findet sich in den „Herrnworten" überaus häufig ausgesprochen, in einem immer wiederkehrenden Wort, das besonders auf Höhepunkten seiner Reden sich findet (M. 11, 15; 13, 9, 43; Mk. 4, 9, 23; 7, 16; L. 8, 8; 14, 35): „Wer Ohren

zum Hören hat, höre!“ was natürlich nur vom Verständnisvermögen und dessen Anwendung gemeint sein kann (zu vergl. M. 15, 10; Mk. 7, 14).

Nun aber zeigt die Rede an die Schüler im Anschluss an die Sämannsparabel, dass man mit dem verständnisvollen Hören der Verkündigung Jesu nicht einsetzen kann, wann es einem beliebt, sondern dass man von Anfang an, sobald man Jesu Rede vernimmt, es ausüben muss, sonst verliert man die Fähigkeit des Verständnisses (welche in jenem Bilde von der Leuchte in der Normalität des Auges versinnbildlicht war) für seine weitere Verkündigung, während wenn man es ausübt, das Verständnisvermögen sich steigert: „Denn wer da hat, dem wird gegeben werden und im Überfluss gegeben werden“, d. h. wer durch anfängliches verständnisvolles Hören der Worte Jesu sich einen geistigen Besitz erworben hat, der wird bei weiterem Hören immer reicher werden an diesem geistigen Besitz, mit immer tieferem Verständnis Jesu Worte sich zu eigen machen. „Wer aber nicht hat, auch was er hat, wird von ihm genommen werden,“ d. h. wer, nachdem er bereits Jesu Wort gehört, doch sich dadurch nichts an geistigem Besitz erworben hat, weil es ein verständnisloses Hören war, der verliert für das weitere Hören der Worte Jesu auch das Verständnisvermögen, das er für das anfängliche Hören mitbrachte, und den darauf beruhenden Erkenntnisbesitz.

Das erste Wort bezieht sich auf die Schüler Jesu, das zweite auf die Volksmassen. Es zeigt sich darin nur ein Vergeltungsgericht Gottes, das Jesus seinerseits durch das Reden in Parabeln vollzieht. Den Schülern, die seine Anfangsverkündigung mit Verständnis aufgenommen, werden die Geheimnisse des Reichs der Himmel aufgeschlossen. Auf ihre Frage, warum er in Gleichnissen rede, sagt er: „Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Reichs der Himmel (Gottes) zu erkennen, jenen aber (den Volksmassen) ist es nicht gegeben, ihnen kommt es in Gleichnissen zu, damit sie sehend sehen und nicht erblicken und hörend hören und nicht verstehen, damit sie sich nicht umkehren und ihnen erlassen werde“ (Mk. 4, 11—12; M. u. L. wesentlich ebenso). Die Rätselhülle, in welcher Jesu Gedanken in den Parabeln stecken, ist für sie undurchsichtbar,

weil sie seine Anfangsverkündigung nicht verstanden haben (um weswillen sie freilich jene Gedanken auch wohl ohne Hülle nicht verstehen würden). So verhängnisvoll ist das verständnislose Verhalten seinem Worte gegenüber.

Doch auch die Schüler trifft die vorwurfsvolle Frage: „Ihr wisst dieses Gleichnis nicht und wie werdet ihr alle die Gleichnisse erkennen?“ Auch ihr Verständnis ist noch nicht der Forderung Jesu entsprechend (zu vergl. Mk. 4, 3; auch sonst wirft Jesus seinen Schülern mangelhaftes Verständnis seiner Worte vor. M. 15, 16; Mk. 7, 18), aber doch genügend, überhaupt die Geheimnisse zu verstehen, wozu ihnen Jesus dann durch seine Auslegung verhilft. Und jene Worte der Anerkennung M. 13, 11—12; Mk. 4, 11; L. 8, 10 treffen sie am Schluss der Rede in Form einer Mahnung (Mk. 4, 25; L. 8, 18): „Sehet zu, wie ihr hört (L.—Mk.: „was ihr hört“, was ihr aus meiner Rede heraushört). Denn wer da hat, dem wird gegeben werden, und wer nicht hat, auch was er hat (L.: meint zu haben), wird von ihm genommen werden.“ Bei Mk. findet sich noch der Satz, der das Gleiche ausdrückt (V. 24): „Mit welchem Mass ihr messen werdet, wird euch gemessen werden und es wird euch zugelegt werden.“ Nach dem Masse ihres Verständnisses wird sich das Mass der ihnen mitgeteilten Wahrheit richten und sie wird ihnen noch darüber hinaus mitgeteilt werden“ (zu vergl. M. 13, 12: „und es wird im Überfluss gegeben werden“, *περισσευθήσεται*).

Auf das verständnisvolle Hören seines Worts hat Jesus das allergrösste Gewicht gelegt. Das zeigt aufs allerdeutlichste das Wort an Martha auf deren Aufforderung an ihn, ihre Schwester zum Mitangreifen bei der Bewirtung zu veranlassen (L. 10, 41—42): „Martha, Martha, du sorgst und beunruhigst dich um vieles, weniges ist nötig oder (vielmehr nur) eines.*) Denn

*) So nach ℵ B C (von erster Hand) L. Die übrigen Lesarten sind wohl nur Erleichterungsversuche hinsichtlich dieser schwierigen. Wenn man das *ὀλίγα ἢ ἑν* auf mehrere oder nur eine Speise bezieht, die Jesus gegenüber den vielen, um die sich Martha bemüht, als genügend erklärt habe, so heisst das Jesus einen möglichst trivialen Gedanken in möglichst feierlicher Form zumuten oder eben diese Zumutung dem Evangelisten zutrauen. Warum müssen denn unter *πολλά* notwendig gerade Speisen

Maria hat das gute Teil erwählt, welches nicht weggenommen werden wird von ihr.“ Nach V. 39 hat Maria dadurch, dass sie sich das Hören seines Wortes angelegen sein lässt, das gute Teil erwählt, das, wie sie seines Hörens durch Angehaltenwerden zum Mitangreifen bei der Bewirtung nicht beraubt werden soll, ein Besitz für sie sein soll, dessen sie nicht verlustig gehen wird. Weniges, Geringes ist es, warum man sich bemühen sollte, was man (zum Heil) nötig hat, oder nur eines, mit welchem alles Andere gegeben ist, nämlich das verständnisvolle Hören seines Worts.

In der Sämannsparabel und deren Auslegung läuft nun aber das geschilderte Verhalten zum Wort in ein Nichtfruchtbringen oder in ein Fruchtbringen aus. Auch die Auslegung

---

gemeint sein? Das *πολλά* ist in seiner Allgemeinheit zu belassen: um vieles, was die würdige Aufnahme eines Gastes mit sich brachte. Sogar wenn (wegen *διακονία* und *διακονεῖν*) die Begebenheit als bei einer Mahlzeit geschehend zu denken ist, ist das nicht nötig. Der Gegensatz des *ὀλίγα* zu *πολλά* nötigt nicht, unter jenem Speisen zu verstehen, wohl aber nötigt das *γάρ* V. 42, unter dem *ὀλίγα ἢ ἑν* etwas der *μέρις ἀγαθή* Analoges zu denken. Sonst versteht man nicht, wie V. 42 eine Erläuterung enthalten soll für 41 b. Die Sätze: Es ist nicht recht, dass du dich um viele Speisen bemühst, es genügen wenige oder eine — und: Denn Maria hat das gute Teil erwählt, weil sie mein Wort hört, stehen in keinem logischen Zusammenhang, der aber an und für sich und besonders wegen des *γάρ* ganz unumgänglich ist, und man ist dann genötigt, ihn durch Einschiebung eines Gedankens, der durch nichts zum Ausdruck kommt, herzustellen, während, wenn man das *ὀλίγα ἢ ἑνός* auf das bezieht, was das eigentliche Bedürfnis des Menschen ausmacht, der Satz mit *γάρ* näher zeigt, worin das besteht, in dem, was Maria erwählt hat, im Hören des Worts. Es fehlt nur noch, dass man, um der Trivialität die Krone aufzusetzen und jeden Gedankenzusammenhang zu zerstören, unter *τὴν ἀγαθὴν μερίδα* „das beste Stück“ versteht, was sich übrigens auch aus der theologischen Litteratur belegen lässt. Freilich muss zugegeben werden, dass bei der Deutung von *ἕν* auf das Hören des Worts es schwierig ist, zu sagen, was unter dem *ὀλίγα* zu verstehen ist. Man könnte es mit dem *ζυγὸς χρηστός* und *φορτίον ἐλαφρόν* (M. 11, 28) vergleichen und dann darunter die wenigen Anforderungen Jesu verstehen, die im Grunde alle darin enthalten sind, dass man die rechte Stellung zu seiner Verkündigung einnimmt. Aber etwas Befremdliches enthält der Ausdruck immer und da liegt es nahe, anzunehmen, dass hier eine der Stellen ist, wo wir die ursprüngliche Lesart überhaupt nicht mehr besitzen.

bleibt hier noch im Bilde. Das Fruchtbringen bedeutet wie überall auch hier die dem inneren Sein entsprechende, zu Tage tretende Bethätigung. Die daraus zu entnehmende Forderung Jesu wird also dahin gehen, dass man nicht nur sein Wort verständnisvoll aufnehmen und bewahren, sondern auch thun soll und zwar nicht nur zeitweilig, sondern (wie L. hinzusetzt 8, 15) mit Ausdauer (ἐν ὑπομονῇ), wie ja auch das verständnisvolle Aufnehmen des Worts nicht bloss ein zeitweiliges sein sollte.

Bei Mk. (4, 21—22) und L. (8, 16—17) ist die Notwendigkeit, dass das mit Verständnis aufgenommene Wort auch in der Bethätigung zu Tage trete, im Anschluss an das Wort vom Fruchtbringen noch mit einem anderen Bilde gekennzeichnet, mit dem Bilde von der Leuchte, das aber hier anders als L. 11, 13—36 (siehe Seite 27) gewendet ist: „Es kommt doch nicht die Lampe, um unter das Mass gestellt zu werden oder unter das Bett? (Kommt sie) Nicht, um auf das (Lampen-)Gestell gestellt zu werden? Denn es gibt nichts Verborgenes, das nicht offenbar werden soll, noch wurde ein Verheimlichtes, ausser dass es in Sichtbarkeit trete“ (Mk. Ausser geringen Abweichungen ebenso L., nur dass sich zum ersten Satz noch der Zusatz findet „damit die Hineinkommenden das Licht sehen“). Wie die Lampe ihren Zweck verfehlen würde, wenn man sie versteckte, so würde das Wort Jesu sein Ziel nicht erreichen, wenn es mit Verständnis aufgenommen sich nicht in der That äusserte. Wie nichts verborgen oder verheimlicht wird, das nicht schliesslich doch offenbar (wird sei es auch erst bei dem alles offenbar machenden Endgericht), so muss das mit Verständnis aufgenommene Wort Jesu aus seiner Verborgenheit im Herzen heraustreten im Thun. (Nur bei dieser Auffassung des Abschnitts vom Licht ergibt sich ein straffer Gedankenzusammenhang mit dem Vorhergehenden.)

Dass das Wort Jesu gethan werden soll, beweist, dass es als ein solches, welches Forderungen enthält, gedacht ist. Noch deutlicher zeigt dieses das bereits in anderem Interesse besprochene Wort (S. 20) M. 11, 28—30: Von Jesus soll man lernen, weil er sanft und von Herzen demütig ist, sein Joch soll man aufnehmen, weil es bequem, und seine Last, weil sie

leicht ist. Hier ist es klar, dass seine Lehre als eine, welche Forderungen enthält, gemeint ist, denn es handelt sich hier um ein Joch, das aufzunehmen, und eine Last, welche zu tragen ist. Vollends der Gegensatz, in welchem diese Worte gesprochen sind, nämlich zu dem herrischen und stolzen Wesen der pharisäischen Lehrer und zu der Schwere der Last, die sie aufladen, nämlich ihr Gesetz und ihre Satzungen, zeigt deutlich den fordernden Charakter des Worts Jesu.

Man hat in jenem Ausspruch auch das finden wollen, dass Jesus das von ihm geforderte Thun seines Worts als ein nach seinem Vorbilde zu geschehendes gedacht habe, indem man in dem Satz: „Lernet von mir, denn ich bin sanft und von Herzen demütig“ auch den anderen Gedanken: lernet von mir, sanft und von Herzen demütig zu sein, gefunden hat. Aber auch abgesehen davon, dass die Form des Satzes dieses eigentlich ganz ausschliesst — wollte man auch die Partikel (ὅτι), die wir mit „denn“ übersetzt haben, mit „dass“ übersetzen, so würde der Sinn herauskommen, dass sie lernen sollen, dass er (Jesus) sanft und demütig sei,*) nicht aber der, dass sie ihrerseits demütig zu sein lernen sollen — so begreift sich doch der Satz durch die Parallele vom Aufnehmen des Joches. Das Joch soll man aufnehmen, weil es bequem ist; von Jesus soll man lernen, weil er sanft und demütig ist. Und vollends begreift er sich aus dem zu Grunde liegenden Gegensatz zu den Pharisäern und Schriftgelehrten. Von den herrischen und stolzen Lehrern sollen sie sich zu ihm dem sanften und demütigen wenden; ein ergänzender Gedanke, wie: lernet von mir sanft und von Herzen demütig zu sein, ist durchaus unnütz und durch den Zusammenhang auch gar nicht motiviert.

---

*) Das μάθετε ἀπ' ἐμοῦ kann zu dieser Uebersetzung nicht zwingen, als müsste es übersetzt werden, lernet an mir. *Μανθάνειν ἀπό τινος* ist häufig wesentlich gleich dem *μανθάνειν παρά τινος* (z. B. Gal. 3, 2; Kol. 1, 7). Müsste μάθετε ἀπ' ἐμοῦ in jenem Sinn übersetzt werden, dann wäre nur von einem Lernen, dass Jesus demütig ist, die Rede, und der andere Gedanke wäre ganz ausgeschlossen. Aber wie könnte als Folge davon, dass man an Jesus lernt, dass er sanft und demütig ist, bezeichnet sein, dass man Ruhe für seine Seele finde (*καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν*)?

Wohl aber weist ein anderes Wort Jesu auf seine Vorbildlichkeit hin M. 20, 26 ff.; Mk. 10, 43 ff.; auch L. 22, 26 ff. Sie sollen einander dienen, wie der Sohn des Menschen nicht kam, bedient zu werden, sondern zu dienen u. s. w. Dieses ist aber auch das einzige Wort in den drei Evv., in welchem Jesus für eine Seite der von ihm geforderten Bethätigung auf sich als Vorbild hingewiesen hat, was ein eigentümliches Licht wirft auf die Anschauung, welche die Bedeutung Jesu ausschliesslich oder doch vor allem in seiner Vorbildlichkeit für das sittliche Thun sieht.

Dass aber das richtige Verhalten zu seinem Wort nur der hat, der es thut, das hat Jesus gegenüber einem bloss äusserlichen Verhalten zu ihm und seinem Wort aufs energischste betont. Jenem Weibe, welches seine Mutter um deswillen, weil ihr Leib ihn getragen und er ihre Brüste gesogen, glücklich pries, hat er geantwortet (L. 11, 27—28): „Jawohl, glücklich sind, die Gottes Wort hören und beobachten.“ Er hat die Glückseligkeit des in Beziehung zu ihm Stehens bejaht, aber diese Beziehung muss nicht so äusserlicher Art sein, wie die, an welche das Weib dachte, sondern hat darin zu bestehen, dass man das von ihm verkündete (dafür zu vergl. V. 27: Es geschah aber als er dieses sprach, erhob ein Weib u. s. w.) Wort Gottes hört und beobachtet. Ja das von ihm verkündete Wort Gottes hören und thun setzt zu ihm in ein Verwandtschaftsverhältnis, welches näher ist, als die Blutsverwandtschaft, die ihn mit seiner Mutter und seinen Brüdern verbindet.

Als ihm die Nachricht von der Ankunft seiner Mutter und seiner Brüder gebracht wird, offenbar in der Meinung, dass er dadurch veranlasst würde, um ihretwillen seine Thätigkeit zu unterbrechen, sagt er (L. 8, 19): „Meine Mutter und meine Brüder sind diese (offenbar mit Hinweis auf die ihn umgebende Menge, was bei Mk. 3, 35 ausdrücklich besonders gesagt wird), welche das Wort Gottes hören und thun“ (nach M. und Mk. „den Willen Gottes“, doch wohl nicht allgemein, sondern wie er in Jesu Wort zum Ausdruck kommt. Dass seine Verwandten damals bloss in dem physischen und nicht auch in dem von ihm bezeichneten ethischen Verwandt-

schaftsverhältnis zu ihm standen, dafür siehe Mk. 3, 21 im Zusammenhalt mit 31 ff.).

Aber eine noch höhere Bedeutung hat Jesus dem rechten Verhalten zu seinem Wort, wie es erst im Thun desselben völlig gegeben ist, vindiziert. Es wird entscheidend sein beim Endgericht. Nach L. 13, 36 wird es denen nichts helfen, die sich auf das ganz äusserliche Verhältnis zu Jesus (dass ein ganz äusserliches gemeint ist, beweist, dass die Ausgeschlossenen nicht sagen: Wir haben dein Wort gehört, wie sie sagen: Wir haben vor dir gegessen und getrunken, sondern: Auf unsern Strassen hast du u. s. w.) berufen, dass sie vor Jesus gegessen und getrunken haben (d. h. dass Jesus sie hat essen und trinken sehen) und dass er auf ihren Strassen gelehrt hat (sie sagen nicht, dass sie seine Lehre angehört haben, offenbar weil sie es nicht sagen können), mit andern Worten, dass er sie kennen müsse. Aber sie werden abgewiesen werden, weil Jesus nichts von ihnen weiss, da sie Thäter der Ungerechtigkeit sind. Sie sind nicht durch Einhaltung des gerechten Verhaltens, das er fordert, in ein Verhältnis zu ihm getreten, das es ihm ermöglichte, sie als seine Bekannten anzuerkennen, sondern dazu ist ihr Verhalten ein zu sehr von dem von ihm geforderten verschiedenes, als dass eine innerliche Bekanntschaft zwischen ihnen möglich wäre. Nur so kann das Wort Jesu aufgefasst werden: „Ich weiss nicht, woher ihr seid“, und nicht kann Jesus damit gemeint haben, dass er nicht wisse, aus welcher Stadt oder aus welchem Ort sie seien. Denn auch abgesehen davon, dass das, worauf sich jene berufen, als der Thatsächlichkeit entsprechend gedacht ist, so soll ja diese Aussage Jesu motivieren, warum sie vom Reiche Gottes ausgeschlossen werden. Nach Analogie der geistigen Verwandtschaft mit ihm in jenem Wort über seine Mutter und Brüder, die mit der Erfüllung seiner Forderungen gegeben ist, denkt hier Jesus vielmehr an eine geistige innerliche auf ethischer Gleichartigkeit beruhende Bekanntschaft, der gegenüber jene bloss äusserliche keine ist.

Als ein viel tieferes und weitergehendes ist das Verhältnis derer zu ihm, von denen am Schluss der Bergpredigt bei M. die Rede ist, gedacht (M. 7, 21 ff.): „Nicht jeder der zu mir

sagt Herr! Herr! wird in das Reich der Himmel eingehen, sondern der den Willen meines Vaters in den Himmeln thut.“ Es genügt also danach auch nicht, ihn als Herrn, als eine Autorität, vor der man sich zu beugen hat, anzuerkennen, sondern man muss den Willen Gottes thun, wie Jesus ihn eben in der Bergrede dargelegt hat. Die Parallele des L. (6, 46) zeigt näher, wie das gemeint ist: „Was nennt ihr mich Herr! Herr! und thut nicht, was ich sage?“ Danach ist das bezeichnete ein völlig inkonsequentes Verfahren. Ihn Herr! Herr! nennen, als Autorität anerkennen, müsste notwendigerweise zur Folge haben, dass man das von ihm Geforderte thut. Thut man es nicht, so wird es auch mit der Anerkennung seiner als Herrn nicht richtig stehen und um deswillen hat man gar keine innere Berechtigung dazu. Daher die vorwurfsvolle Frage: „Was nennt ihr mich Herr! Herr!?“

Nun aber kann man auch vieles gethan haben, was durch seinen Namen geschehen ist, also doch auch von ihm gewollt ist, ohne doch der Anforderung Jesu zu genügen und ohne daher dem Gericht zu entgehen (M. 7, 22 ff.): Viele werden an jenem Tage sagen: „Herr! Herr! weissagten wir nicht durch deinen Namen und trieben wir nicht durch deinen Namen Dämonen aus und thaten wir nicht durch deinen Namen viele Kraftwirkungen?“ Es sind solche gemeint, die nicht nur auf die Wundermacht Jesu selber, sondern auch schon auf den ihn als das, als was er sich offenbarte, bezeichnenden Namen, weil auf ihn, ein solches Vertrauen setzen, dass sie dadurch zu Wunderwirkungen, wie er sie selbst ausübt, befähigt werden, die also dadurch in einem sehr nahen Verhältnis zu ihm zu stehen scheinen, wie sie es auch annehmen. Aber auch bei ihnen verneint Jesus dieses: „Niemals lernte ich euch kennen. Weichet von mir, ihr, die ihr Ungesetzlichkeit übt.“ Weil sie die von ihm in der Bergrede geforderte Gesetzlichkeit nicht üben, sind sie ihm ihrem religiös-sittlichen Wesen nach Fremde, er weist daher, weil es eben nur auf dieses innerliche, auf religiös-sittlicher Homogeneität beruhende Verhältnis zu ihm ankommt, alle Gemeinschaft und Bekanntschaft mit ihnen von sich weg, sie bestehen das Endgericht nicht.

Daran schliesst sich bei M. unmittelbar ein Gleichnis an (M. 7, 24—27; L. 6, 47—49), welches das ausreichende und das nicht ausreichende Gesamtverhalten zum Wort Jesu versinnbildlicht, wie es im Gericht offenbar werden wird.*) Das Hören seiner Worte mit nachfolgendem Thun derselben vergleicht Jesus einem ausreichend gegründeten Hausbau. Ein solches Verhalten wird, wie ein gutgegründetes Haus dem Unwetter standhält, das Endgericht bestehen, sich als ein ausreichendes Verhalten ausweisen. Das Hören seiner Worte mit nachfolgendem Nichtthun derselben aber wird beim Endgericht einem ungenügend gegründeten Hausbau gleich sein, weil es, wie ein dem gemässes Haus das Unwetter nicht übersteht, sich beim Endgericht als nicht ausreichend ausweisen wird, um den, der es übt, das Endgericht bestehen zu lassen.

Es genügt also weder eine bloss durch äusserliche Bekanntschaft oder durch Blutsverwandtschaft mit ihm gegebene äusserliche Beziehung zu ihm, noch auch ein verständnisloses

---

*) Dass das der Sinn des Gleichnisses ist, wird schon dadurch wahrscheinlich gemacht, dass unmittelbar vorher vom Bestehen im Endgericht die Rede war. Auch weist das Futurum ὁμοιωθήσεται V. 26 darauf hin. V. 24 ist wohl trotz der besseren Bezeugung nicht ὁμοιωθήσεται zu lesen, sondern ὁμοιώσω αὐτόν, denn es bliebe unverständlich, wie aus jener Lesart diese werden konnte, während das Umgekehrte sich aus Anpassung an V. 26 leicht erklärt. Das ist dann freilich wohl nicht so zu verstehen, als ob Jesus damit gemeint habe, dass er in Zukunft (beim Endgericht) vergleichen werde, da er doch eben jetzt schon den Vergleich macht, wird also im Sinn von „ich will vergleichen“ (jetzt) zu verstehen sein. Dass aber mit jener durch ὁμοιωθήσεται V. 26 ausgedrückten Zukunft nicht etwa ein zukünftiges Bestehen von Anfechtungen in diesem Leben gemeint sein kann, zeigt der Umstand, dass jene verschiedenen Erscheinungen des Unwetters offenbar als zugleich über das Haus herfallend gedacht sind, wie auch der Einsturz in der zweiten Hälfte des Gleichnisses nicht als ein allmählich, sondern plötzlich auf einmal eintretender geschildert ist. „Es kam herab der Platzregen und es kamen die Ströme (nämlich die durch den Platzregen entstandenen) und es wehten die Winde und stiessen auf das Haus.“ Bei L. ist es noch deutlicher, dass nur an einmaliges Geschehnis der Zukunft zu denken ist: „Als aber der Platzregen entstand, stiess der Strom an jenes Haus,“ und in der zweiten Hälfte hat er nur ein Bild: „Der Strom stiess an und es fiel sofort zusammen“. Mit dem Unwetter ist also das Endgericht verbildlicht.

Hören seines Worts; auch nicht ein verständnisvolles Hören an und für sich schon und eine darin schon liegende Anerkennung seiner als Autorität; es genügt auch noch nicht eine in seinem Namen, im Vertrauen auf ihn als den, als welchen er sich darin offenbart, geübte erstaunliche Wunderthätigkeit; sondern das, worauf Jesus immer wieder als die Grundforderung zurückkommt, ist die Bethätigung des von ihm in seinem Wort geforderten Verhaltens, wie sie notwendiger Ausfluss des richtigen Verhaltens zu seinem Wort und zu ihm ist und wodurch erst dieses als ein rechtes und nicht auf Schein beruhendes sich ausweist und womit zusammengeschlossen es erst das für das Bestehen des Endgerichts ausreichende Verhalten repräsentiert.

Nun aber findet sich in eben der Parabelrede, wo diese Forderung ihren ausführlichsten Ausdruck findet, und zwar in dem Bericht des L., in enger Verbindung mit dem geschilderten Verhalten zum Wort noch ein andersartiges berührt. Von denen, die das Wort nicht verstehen, wird gesagt, dass es von ihren Herzen genommen wird, „damit sie nicht vertrauen und errettet werden“ (8, 12); und von denen, die das Wort nur für eine Zeit verständnisvoll aufgenommen haben, heisst es dem analog, dass sie nur für eine Zeit vertrauen und dann abfallen (8, 13). Während hier als das (nicht genannte) Objekt, auf welches sich das Vertrauen zu richten hat, nicht ohne weiteres das Wort Jesu gedacht werden kann, so findet sich ein anderes Wort und zwar ist es das, womit Jesus nach Mk. seine Thätigkeit eröffnete, in welchem diese Beziehung deutlich zum Ausdruck (kommt Mk. 1, 15): „Denket um und setzt euer Vertrauen in die Frohbotschaft.“ Wenn von einem Thun des Worts Jesu die Rede war, so kann letzteres nur, sofern es Forderungen enthält, gemeint sein. Hier tritt nun eine andere Seite desselben hervor und demgemäss auch ein andersartiges Verhalten zu ihm. Auf eine Forderung, die an einen ergeht, kann man nicht sein Vertrauen setzen, sondern man hat sie zu erfüllen. Wenn hier Jesus seine Verkündigung, mit der er jetzt beginnt, eine gute Verkündigung, eine Frohbotschaft nennt, so kann er sie nur so bezeichnen, nicht sofern sie Forderungen enthält, sondern wenn und sofern sie

ein Gut in Aussicht stellt, insofern sie, um einen solennen Ausdruck zu benützen, Heilsverkündigung ist. Das rechte Verhalten dazu ist dann, dass man sein Vertrauen in sie setzt, dass man von ihr mit Gewissheit erwartet, man könne und werde durch sie wirklich zum Heil kommen.

Jesus hat also, wenn wir zurückblicken, als Verhalten zu ihm gefordert, dass man auf seine Wundermacht vertraue, dass man durch seine Wunderwirksamkeit, wie durch seine Verkündigung sich zum Umdenken bestimmen lasse und sich dann um Sündenerlass an ihn wende, sich aber für die erwiesene leibliche und seelische Hilfe dankbar erweise ihm gegenüber; er hat näher als das rechte Verhalten zum Wort seiner Verkündigung bezeichnet, dass man diesem gegenüber sich empfänglich erweise und es mit Verständnis anhöre, aufnehme und in sich bewahre und sofern es Forderungen enthält, es thue, sofern es Heilsverkündigung ist, darein sein Vertrauen setze.

D. Die Nachfolge.

In der Sämannsparabel traten uns die Schüler*) Jesu entgegen als solche, welche die Anforderung Jesu, sein Wort verständnisvoll aufzunehmen, von Anfang an, sobald sie es vernommen, erfüllt und dadurch gegenüber ihren Volksgenossen hinsichtlich der weiteren Verkündigung Jesu in eine bevor-

*) *Μαθητής* (von *μανθάνειν*) = der Lernende, der Schüler. Freilich liegt in *μαθητής* ein Moment, das in „Schüler“ nicht ebenso deutlich zum Ausdruck kommt, nämlich das Moment des persönlichen Verhältnisses zum Lehrer. In dieser Hinsicht wäre „Jünger“ die entsprechendere Uebersetzung für *μαθητής*. Aber auch abgesehen davon, dass hierin wiederum das Moment des Lernens mehr zurücktritt, als in *μαθητής*, so verbinden sich leicht mit dem Ausdruck „Jünger“ für die *μαθηταί* Jesu unwillkürlich eine ganze Reihe von Vorstellungen, die, wenn überhaupt, nur auf die Zwölf passen, nicht aber auf seine sonstigen *μαθηταί*. Um deswillen wählen wir die Übersetzung „Schüler“ und thun das desto eher, da jenes Moment, welches das Wort „Jünger“ deutlich zum Ausdruck bringt, genügend, um alles Missverständnis auszuschliessen in dem, was von den Schülern Jesu ausgesagt wird, sich geltend macht.

zugte Stellung gekommen sind. Für sie vor allem war der Gedankengehalt jenes Gleichnisses bestimmt, also auch das darin geschilderte rechte Verhalten zu Jesu Wort vor allem von ihnen gefordert. Hier ist also das von Volk und Schülern geforderte Verhalten dasselbe. Aus der Allgemeingültigkeit, in welcher die vorher besprochenen Forderungen Jesu auftreten, nämlich auf seine Wundermacht zu vertrauen und auf seine Wunderwirksamkeit und Verkündigung hin umzudenken und sich an ihn um Sündenerlass zu wenden, ist zu schliessen, dass sie sich auch auf die Schüler beziehen.

Nun finden wir freilich in den zwei ersten Evv., dass Jesus gleich beim Beginn seiner Thätigkeit, ohne dass irgend welche andere Forderung an sie als vorausgegangen erwähnt wäre, etwas verlangt hat (durch dessen Erfüllung sie eben seine Schüler wurden), was er als allgemeine Forderung an das Volk damals nicht aufgestellt hat, nämlich hinter ihm herzugehen, sich ihm anzuschliessen zur fortlaufenden Nachfolge (M. 4, 19; Mk. 1, 17). Aber L. zeigt uns, wenn auch zum Teil nur andeutungsweise, an einem Einzelfalle, wie auch an sie speziell alle jene Forderungen ergangen sind, nämlich in dem Bericht von dem wunderbaren Fischzug des Petrus (L. 5, 1—11).

Nach einer Rede von Simons Boote aus an das Volk richtet Jesus an ihn die Aufforderung: „Fahre auf die Höhe und (seine Genossen Jakobus und Johannes mit einschliessend) werfet eure Netze aus zum Fange". Petrus erklärt das Geforderte für etwas an sich Aussichtsloses, aber auf Jesu Wort hin will er es thun. Aus diesem Vertrauen des Petrus auf Jesu Wort geht nun freilich nicht hervor, dass er ein Wunder im eigentlichen Sinn erwartet hat, aber wohl, dass er von der Ausführung der Aufforderung Jesu einen ungewöhnlichen, aller auf Fischererfahrung beruhenden Voraussicht widersprechenden Erfolg erwartet hat, den er nicht als zufälligen gedacht haben kann, sondern irgendwie mit Jesus in Zusammenhang stehend, also wenn auch nicht als ein Wunder, so doch als ein einem Wunder nahekommendes Geschehnis. Freilich ist nun der Erfolg ein seine auf das Wort Jesu gegründete Erwartung so weit übertreffender, dass er ihn nicht nur zur Anerkennung von dessen Wundermacht, sondern auch zum Bekenntnis seines sündigen Zustandes

treibt, um deswillen er von der Gegenwart eines weil so wundermächtigen auch heiligen Mannes für sein Leben eine Gefahr erwartet („Petrus selbst, beschämt durch den Erfolg, erzittert in seiner Nähe wie die alttestamentlichen Frommen vor der Nähe Gottes“ H. J. Holtzmann im Handkommentar zum Neuen Test. I. Band zur Stelle). Wenn in diesem Verhalten des Petrus auch noch nicht ohne weiteres Umänderung der Denkweise und Hinwendung zu Jesus mit der Bitte um Sündenerlass liegt, so steht es doch damit in naher Beziehung, wie auch die Antwort Jesu „Fürchte dich nicht“ mit seiner gewöhnlichen Antwort auf jenes sich zu ihm Wenden, der Zusicherung des Sündenerlasses, in naher Beziehung steht. Jesus belohnt aber dieses vertrauensvolle und demütige Verhalten mit der Berufung in seine Nachfolge. In analoger Weise wird jene Berufung, wo sie uns ganz unvermittelt begegnet, vorbereitet zu denken sein, nicht nur M. 4, 19; Mk. 1, 17, wo wohl derselbe Vorgang kurz berührt wird, sondern auch die sich auf eine andere Person beziehende M. 9, 9; Mk. 2, 14; L. 5, 27 (sonst bliebe unverständlich, wie ihr sofortige Folge geleistet worden sein kann).

Dass Jesus für seine Nachfolge eine bestimmte innere Beschaffenheit als Vorbedingung gefordert hat, zeigt seine Antwort an jenen Schriftgelehrten, welcher ihm erklärte, er wolle ihm folgen, wohin er auch immer gehe (M. 8, 19 ff.; L. 9, 58 ff.), in welcher er ihn darauf aufmerksam macht, dass er nicht habe, woran er sein Haupt zur Ruhe lehnen könne, dass man also um seiner Nachfolge willen im stande sein müsse, die feste Häuslichkeit mit ihren Bequemlichkeiten mit einem unsteten Leben, wie er es führt, zu vertauschen. Die Antwort versteht sich nur, wenn Jesus damit seinem Zweifel Ausdruck geben wollte, dass der Schriftgelehrte sich dazu verstehen könne.

Involviert schon dieses Aufsichnehmen eines unsteten Lebens ein Aufgeben der bisherigen Lebensweise, so zeigt das auf jenes folgende Wort an einen, den Jesus nach (L. 9, 59) selbst aufforderte, ihm zu folgen, dass jenes Aufgeben der bisherigen Lebensweise einen völligen Bruch mit ihr und zwar einen sofort zu vollziehenden bedeute. Auf die von jenem offenbar in kindlicher Pietät gethane Bitte, zuvor seinen Vater begraben zu

dürfen, hat Jesus das hart scheinende Wort gesprochen: „Folge mir und lass die Toten ihre Toten begraben“. Den religiös-sittlich Toten soll er solches überlassen, er selbst aber, der nicht Tote, soll ihm folgen. Welchen Wert Jesus damit auf seine Nachfolge gelegt hat, dass er sie über die Pietät gegen die Eltern gestellt hat, lässt sich ermessen an dem harten Tadel über die Pharisäer, dass sie eine dem Kultus zu gute aufgestellte Satzung über das Gebot der Elternliebe gestellt (M. 15, 3—8). Auch nur von einem geringen Aufschub seiner Nachfolge um der Pietät gegen den verstorbenen Vater willen hat er nichts wissen wollen. Sofort, sobald der Ruf zur Nachfolge ergeht, soll man ihm Folge leisten. Das hat Jesus direkt ausgesprochen in jenem nur bei L. überlieferten dritten Wort im selben Zusammenhang (L. 9, 61—62). Jenem „anderen“, der seine Bereitwilligkeit ihm zu folgen ihm erklärt, mit dem Vorbehalt, dass er ihm zuerst gestatte, sich von seinen Hausgenossen zu verabschieden, hat er geantwortet: „Niemand, der die Hand an den Pflug legt und rückwärts schaut, ist in der rechten Verfassung für das Reich Gottes“. Danach ist ersichtlich, dass er sofortigen Bruch mit allen früheren Lebensbeziehungen zwecks seiner Nachfolge gefordert hat, weil sich darin die rechte Verfassung, das völlige Entschiedensein für ihn und seine Sache dokumentiert. Ist man nicht im stande, einen solchen sofortigen und völligen Bruch zu vollziehen, so zeigt sich darin, dass man die rechte innere Verfassung nicht besitzt.

Noch schroffer erscheint der geforderte Bruch in der vielumstrittenen Erzählung vom reichen Jüngling (M. 19, 16 ff.; Mk. 10, 17 ff.; L. 18, 19 ff.). Jesus nennt ihm auf seine Frage, was er thun solle, um das ewige Leben zu ererben, zunächst die altbekannte göttliche Forderung, wie sie in den zehn Geboten zum Ausdruck kommt, aber nur, um die neue hinzuzufügen: „Gehe hin, verkaufe deine Besitztümer und gib (den Erlös) den Armen ... und (komm) hierher (und folge) mir nach.“*) Man hat diese Forderung des Aufgebens alles Besitzes

*) Dass hier nicht die Forderung besonderer Vollkommenheit im Sinne völliger Armut, wie sie nur an Fortgeschrittene gerichtet worden sein soll,

für eine seelsorgerische nur für diesen Fall erklärt. Aber gleich im Anschluss daran findet sich ja die Aussage des Petrus, dass sie, seine Schüler, alles verlassen und ihm gefolgt seien, dass sie also geleistet, was Jesus vom reichen Jüngling vergebens gefordert. Es muss also jenes etwas sein, was um der Nachfolge willen stets von Jesus gefordert wird. Freilich lässt sich nicht nachweisen, dass seine Schüler das, was sie verlassen haben, auch verkauft und den Erlös an die Armen gegeben haben. Nun ist aber auch an sie alle nach L. genau dieselbe Forderung ergangen (12, 33): „Verkaufet euren Besitz und gebt (den Erlös hin als) Almosen". Wie sind sie denn der nicht nachgekommen? Und wie haben sie um deswillen

---

vorliegt, wird von den evangelischen Gelehrten heutzutage meistens anerkannt. Wenn H. J. Holtzmann (Handcommentar zum N. T., 2. Aufl.) im Unterschiede von L. u. Mk. im M.-Bericht noch dieses ausgesprochen sehen will, so müsste man von vornherein annehmen, dass das bei M. am wenigsten der Fall sein könnte, der allein die letztlich an alle gerichtete Forderung Jesu überliefert hat: „Seid nun ihr vollkommen, wie euer Vater der Himmlische vollkommen ist" (M. 5, 48). Doch ist es auch völlig ausgeschlossen durch V. 23—24, wonach den Jüngling sein Nichtnachkommen der an ihn ergehenden Forderung vom Reich der Himmel völlig ausschliesst, was undenkbar wäre, wenn M. meinte, dass er nur nicht dieser ausserordentlichen Forderung genügt, die allgemeingültige Forderung für den Eintritt in das Reich Gottes aber erfüllt habe. — Wenn aber für das Eingehen in das Reich für den Jüngling notwendige Vorbedingung gewesen wäre, dass er die neue Forderung Jesu erfüllt hätte, dann kann Jesus auch nicht gemeint haben, dass die Erfüllung der von ihm genannten alttestamentlichen Gebote genüge, um ins Leben einzugehen. Jesus sagt ja nach Mk. u. L. ausdrücklich: „Eins fehlt dir (noch)", wozu nach dem Vorhergehenden hinzugedacht werden muss: um ins Leben einzugehen; wie auch bei M. die Frage des Jünglings: „Worin stehe ich noch zurück?" doch in Beziehung steht zu seiner ersten Frage: „Lehrer, was Gutes muss ich thun, damit ich ewiges Leben habe?" Er fühlt, dass er mit seiner Erfüllung des Gesetzes noch nicht alles Gute gethan habe, das gethan werden muss, um ins Leben einzugehen. Daher seine zweite Frage. — Mit Mk. u. L. steht also M. nicht in Widerspruch, da bei dem εἰ θέλεις τέλειος εἶναι . . . die Voraussetzung ist, dass für das Eingehen in die ζωή die in Frage kommende τελειότης notwendige Bedingung ist. Es tritt hier also der bedeutsame Gedanke zu Tage, dass die Erfüllung der alttestamentlichen Gebote dem Menschen das Heil noch nicht sichert, sondern dass man, um es zu erreichen, sich in die Nachfolge Jesu begeben muss.

nicht auch von der Nachfolge abstehen müssen wie der reiche Jüngling? Der Ausspruch steht in Zusammenhang mit dem, was vorhergeht. Dort aber ist davon die Rede, dass die Schüler nicht sorgen sollen um Essen und Trinken und sich nicht in Unruhe befinden sollen um das, was sie zur Notdurft brauchen. Vielmehr sollen sie nach dem Reich streben und solches wird ihnen hinzugefügt werden. Sie haben keinen Grund sich zu fürchten, denn der Vater will ihnen den unendlich wertvollen Schatz des Reichs geben. So sorglos können sie sein, dass sie ruhig ihren Besitz verkaufen und den Erlös weggeben sollen. Es kann ihnen auch dann an nichts fehlen.

Mit dem ängstlichen Sorgen um die Notdurft wird in den Reden Jesu häufig zusammengenannt das Hängen an Reichtümern (M. 6, 24—25; L. 8, 14 und sonst). Beides bedeutet ein Haften des Herzens an Irdischem, das eine an nicht besessenem, aber erstrebtem irdischen Gut, das andere an besessenem. Dann wird aber die Forderung an den reichen Jüngling nach Analogie jener an alle Schüler zu verstehen sein. Weil sie nicht sorgen sollen, sollen sie ruhig ihr geringes Besitztum weggeben; weil sein Herz an seinen Schätzen hängt, soll er alle seine Besitztümer verkaufen und den Armen geben. Wenn nun Jesus an jene die Forderung wohl ausgesprochen, aber nicht auf ihrer Erfüllung bestanden hat, so wird das sich daraus erklären lassen, dass das ängstliche Sorgen, vor dem er sie warnte, nicht bei ihnen in solcher Weise sich zeigte, dass ihr von ihnen verlassener Besitz es immer wieder hervorrief; Jesus muss es bei ihnen für möglich gehalten haben, dass sie jene von ihm geforderte Sorglosigkeit hinsichtlich des irdischen Besitzes auch ohne völlig von ihm sich zu trennen, wie es noch nicht durch ein Verlassen, sondern erst durch ein Verkaufen gegeben wäre, erreichen würden. Hatten sie diese Sorglosigkeit ja schon durch das Verlassen bewährt. Bestand er bei dem reichen Jüngling aber auf dem Verkauf seiner Güter, so muss er ihm angemerkt haben, dass, wenn er seinen Besitz behielte, er dadurch immer wieder dazu versucht werden würde, sein Herz daran zu hängen, dass er dabei nicht zu jener innerlichen Freiheit vom Irdischen gelangen würde. Darum fordert er radikalen Bruch.

Doch muss bemerkt werden, dass dieses sich nicht direkt aus den Worten Jesu ergibt, sondern nur den Wert einer Hypothese beanspruchen kann, die das verschiedene Verhalten Jesu hinsichtlich seiner Forderungen den Schülern und dem reichen Jüngling gegenüber erklären soll, die aber doch wohl mit der Art Jesu, immer auf die Gesinnung zu dringen und auf ein äusseres Verhalten nur, sofern es notwendiges Produkt der Gesinnung oder notwendig ist, um die Gesinnung zu dokumentieren und als rechte zu erweisen, in Einklang steht.

In seiner Antwort auf die berührte Frage des Petrus, in welcher jener darauf hinweist, dass sie alles verlassen haben und ihm nachgefolgt sind, und nach dem Lohn fragt, versichert sie, die ihm gefolgt, Jesus (nach dem M.-Bericht 19, 28) einer bevorzugten Stellung in der Weltwiedergeburt und spricht im Zusammenhang damit von solchen, welche „Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Kinder oder Äcker um seines Namens willen", um seinetwillen, weil er der ist, als den er sich kundgethan hat, verlassen haben, und spricht solchen vielfältige Vergeltung und die Ererbung des ewigen Lebens zu. Es ist also jenes ein von ihm gewolltes Verhalten. Nicht allein Besitztümer gilt es aufgeben, sondern sich auch von Personen trennen, hinsichtlich derer ein liebevolles sich Bekümmern sonst höchste Pflicht ist. Dieses hat zurückzustehen hinter der Pflicht der Nachfolge Jesu, welche von ihm so hoch gewertet wird, dass er den Besitz des ewigen Lebens davon abhängig macht.

Nach dem Mk.-Bericht (10, 29) spricht Jesus in seiner Antwort mit Einschluss seiner Schüler, aus deren Mitte die Frage an ihn gekommen war, von solchen, die alles jene verlassen haben um seinet- und der Frohbotschaft willen (was wohl nicht heisst, um des darin verheissenen Heils teilhaftig zu werden, sondern um sie zu verkündigen. Siehe dazu unten.) und sichert ihnen dafür sowohl reichliche zeitliche Entschädigung, die sie in der Gemeinschaft mit denen, die sich wie sie an ihn angeschlossen, finden werden, als auch in der kommenden Weltzeit das ewige Leben zu (damit stimmt der kürzere L.-Bericht wesentlich überein 18, 29).

Während die andern Berichte für sich allein und nur

dem Wortlaut nach betrachtet es zweifelhaft lassen,*) im Hinblick auf wen er das Wort gesprochen, wer eigentlich seine Mutter und seine Brüder seien, zeigt der M.-Bericht (12, 49) deutlich, dass es seine Schüler sind: Und seine Hand über seine Schüler ausstreckend sagte er: „Siehe meine Mutter und meine Brüder. Denn wer immer den Willen meines Vaters in den Himmeln thut, der ist mein Bruder, meine Schwester und meine Mutter.“ Seine Schüler also stehen in einem ethischen Verwandtschaftsverhältnis zu ihm, im Vergleich mit der die leibliche Verwandtschaft keine ist. In dem begründenden Satz ist nun aber der Wille des Vaters ganz gewiss nicht als der gemeint, wie er im Gesetz zum Ausdruck kommt. Ob in der Gesetzeserfüllung seine Schüler solche Helden gewesen sind, lässt sich billig bezweifeln, sie, die Jesus gelegentlich als böse bezeichnet und denen er die einfachsten sittlichen Sätze immer wieder so nachdrücklich einschärfen muss. Nach dem Gleichnis von den beiden ungleichen Söhnen (M. 21, 29 ff.) haben die Zöllner und die Huren den Willen des Vaters gethan, die dem Johannes vertrauten, die Pharisäer, die letzteres nicht gethan, nicht. Und nimmt man die Veranlassung zum Gleichnis hinzu, so würden die Pharisäer den Willen des Vaters thun, wenn sie anerkennen würden, in welcher Vollmacht Jesus handelt. Und M. 16, 24—27 redet Jesus im engsten Zusammenhang mit seiner Forderung der Nachfolge auf dem Leidenswege und im Rückblick darauf davon, dass im Endgericht jedem nach seinem Thun (πράξις = Gesamtbethätigung) vergolten werden wird (zu vergl. M. 7, 23; L. 13, 27). Danach lässt sich annehmen, dass, wenn auch nicht ausschliesslich, so doch mit unter dem

*) Doch wird wohl bei Mk. (3, 32—34) unter dem Haufen, der um ihn sass, und unter den ringsum sitzenden, die er ringsum anschaute, als er das Wort sprach, und bei (L. 8, 21) unter den οὗτοι, auf die er hinwies, ebenso an Schüler zu denken sein. Auch ist nicht anzunehmen, dass er von anderen als seinen Schülern so Hohes ausgesagt, etwa von solchen, die es weit gebracht hinsichtlich der Erfüllung des göttlichen Willens, wie er im alttestamentlichen Gesetz zum Ausdruck kommt (zu vergl. Phil. 3, 6). Dem reichen Jüngling, der alle Gebote erfüllt, fehlt immer noch etwas, und jener Schriftgelehrte ist wohl nicht fern vom Reiche Gottes, aber immer noch nicht drin (M. 12, 34. Das wäre er erst gewesen, wenn er sich in Jesu Nachfolge begab.).

Thun des Willens des Vaters die Nachfolge Jesu zu verstehen ist. Es ist auch darauf zu achten, dass es nicht heisst: „den Willen Gottes", sondern „den Willen meines Vaters", wodurch ja schon eine Beziehung des Thuns des Willens Gottes auf Jesus ausgedrückt ist. Bei L. steht statt dessen: „die das Wort Gottes hören und beobachten" (11, 28). Das von Jesus verkündigte Gotteswort kommt hier in Betracht, insofern es Forderungen enthält. Eine Forderung Jesu ist es, ihm nachzufolgen. So ist auch hier dieses mitgedacht, wo es sich darum handelt, wer Jesus eigentlich verwandt ist.

So muss also derjenige, der Jesus folgen will, sich innerlich loslösen von allem Irdischen, seien es Besitztümer, seien es Personen, mit denen man durch starke natürliche Bande verbunden ist. Der Bruch muss mit Entschiedenheit und sofort, sobald der Ruf ergeht, vollzogen werden, ohne dass ein allmählicher Übergang gestattet wäre. Wer das thut, tritt damit zu Jesus in ein Verwandtschaftsverhältnis, das ihm unendlich höher gilt, als die natürlichen Verwandtschaftsverhältnisse, in denen er steht.

Wo Jesus Bereitschaft, ihm zu folgen, entgegentrat, er aber zögerte, den Ruf zur Nachfolge ergehen zu lassen, lässt sich aus seinen diesbezüglichen Worten entnehmen, dass die Bereitschaft nicht ausreichend war. Wo sie ausreichend, da wird, so wird man annehmen können, auch der Ruf zur Nachfolge ergangen sein, oder, wo dem das entsprechende Anerbieten zuvorkam, niemand zurückgewiesen worden sein.*)

Andererseits wird Jesus jene Bereitschaft als etwas, was alle haben müssten, gedacht haben. Der reiche Jüngling geht des Reiches verlustig, weil er sie nicht hat, also ist sie eine

---

*) Dass jener geheilte Dämonische im Gerasenergebiet von Jesus abgewiesen wurde (Mk. 5, 9; L. 8, 39), erklärt sich wohl daraus, dass jener ein Heide war (wie das ganze Gebiet ja grösstenteils heidnisch war. Siehe dafür Schürer: Gesch. des jüd. Volks zur Zeit Jesu II S. 117) im Zusammenhalt mit der von Jesus energisch festgehaltenen Beschränkung seiner Berufsthätigkeit auf Israel. War er aber doch ein Jude, so muss ihm (der bisher ganz besonders in der Gewalt der Dämonen gewesen) Jesus angemerkt haben, dass er die Bereitschaft nicht besass.

unerlässliche Bedingung für das Aufgenommenwerden ins Reich. Dann wird aber niemand ins Reich aufgenommen, der sie nicht hat. Demnach müssen alle ihm nachfolgen. Wenn Jesus diese Forderung als eine allgemeingültige während seiner Wirksamsamkeit in Israel, soviel wir wissen, direkt nicht ausgesprochen hat, so wird er es nicht gethan haben, weil er eben die allgemeine Bereitschaft nicht vorfand.

Indirekt aber findet sie sich ausgesprochen in jenem Wort an die ihn insgeheim lästernden Pharisäer (M. 12, 30; L. 11, 23): „Wer nicht mit mir ist, ist gegen mich, und wer nicht mit mir sammelt, zerstreut.“ Die Pharisäer hatten zunächst weder mit ihm, noch gegen ihn sein, sich neutral verhalten wollen. Das ist aber nach Jesu Wort unmöglich. An ihrem Lästern ist ja zu sehen, dass sie von ihrer Neutralität zu einem feindlichen Verhalten sind fortgetrieben worden. Sie hatten sich nicht in seine Nachfolge begeben wollen, um mit ihm zu sammeln. Die Folge davon ist, dass sie seine Gegner geworden sind und als solche seine Thätigkeit zu nichte zu machen, das, was er gesammelt, zu zerstreuen suchen. Niemand darf sich also ihm gegenüber isolieren, sondern man muss sich ihm anschliessen.

Damit steht in keinem Widerspruch, weder in wirklichem, noch in einem scheinbaren, das andere Wort hinsichtlich dessen, der, ohne ihm zu folgen, in seinem Namen Dämonen austrieb und den seine Schüler daran hinderten (Mk. 9, 39 f.; L. 9, 49 f.): „Hindert (ihn) nicht, denn niemand wird eine Kraftwirkung thun auf meinen Namen und mich bald (darauf) schmähen können. Denn wer nicht gegen uns ist, ist für uns“ (Mk. gegen euch — für euch, was keine sachliche Abweichung ist, da, wer sich der Schülerschaft Jesu anschliesst, damit sich Jesus anschliesst). Dieses Wort erklärt sich auch eben daraus, dass Jesus eine neutrale Stellung zu ihm für unmöglich hält. Wenn jemand auf seinen Namen Wunder thut, so ist auch seine innere Stellung entschieden (ohne Vertrauen auf Jesus hätte er jene Wunderthaten auch gar nicht thun können: siehe unten S. 56 ff.), er hat sich damit für ihn erklärt und kann nicht den nächsten Augenblick sich gegen ihn er-

klären. Innerlich ist er damit schon in Jesu Nachfolge getreten. Nur wenn man in die beiden Worte wieder das hineinbringt, was Jesus mit beiden gerade ausschliessen will, dass es nämlich noch ein drittes Verhalten (ein neutrales) zu ihm gäbe, besteht ein Widerspruch zwischen ihnen, der dann freilich so gross ist, dass alle aufgebrachte Mühe und aller Wortreichtum nicht im stande war, ihn auszugleichen.*)

Ist aber ein neutrales Verhalten zu ihm nicht möglich, so müssen alle sich in seine Nachfolge begeben oder sie sind seine Feinde. Also ist auch die Forderung der Nachfolge im Grunde eine allgemeingültige.

In der Antwort Jesu auf die Frage des Petrus nach ihrem Lohn tritt (bei M.) nun aber deutlich die Unterscheidung zwischen den Zwölf, die seine ständige Begleitung gebildet, und anderen, die um seinetwillen gleiches aufgegeben haben, und denen ebenfalls ewiges Leben zugesichert wird, entgegen. Aus der Verschiedenheit des Lohnes, der jene und diese erwartet, wird zu schliessen sein, dass auch was jene leisten, besonders viel ist, wie auch, dass ihre Bereitschaft zur Nachfolge eine ganz besonders tiefgehende gewesen, um dessentwillen Jesus sie in eine noch nähere Nachfolge als andere gezogen hat. An sie richtet sich das im Tone der Anerkennung gesprochene Wort Jesu kurz vor seinem Lebensausgang, das uns L. (22, 28) berichtet: „Ihr seid es, die ihr ausgeharrt habt mit mir in meinen Anfechtungen“ u. s. w. Das, was sie von den andern Schülern unterschied, wird eben diese ausharrende Nachfolge gewesen sein, dass sie ständig, nicht nur zeitweilig oder mit Unterbrechungen, ihm nachgefolgt sind. Doch geben darüber die Worte Jesu nur eben die aufgezeigten Andeutungen.

---

*) Ist nur eines von beiden, für ihn zu sein oder gegen ihn zu sein, möglich, so ist der eine Satz die genaue Umkehrung des andern: der nicht gegen mich, ist für mich = der nicht für mich, ist gegen mich. Der Satz z. B.: Wer nicht gut ist, ist schlecht, und seine Umkehrung: Wer nicht schlecht ist, ist gut, sind nur dann richtig, wenn man hier schlecht und gut als ausschliessende Gegensätze fasst und kein Mittelstadium zugibt. Nimmt man freilich ein solches an, so ist jener Satz wie seine Umkehrung bereits falsch und aus dem Zusammenhalt beider ergibt sich dann natürlich erst recht kein logischer Sinn.

(Eine genauere Verhältnisbestimmung der Zwölf und der übrigen Schüler wird, wenn überhaupt, nur aus der Geschichtserzählung der Evangelien entnommen werden können.)

E. Die fortlaufende Bewährung des Vertrauens zu ihm in seiner Nachfolge und die Mitbeteiligung an seiner Wirksamkeit.

Durch ein Wunder Jesu war die Berufung der ersten Schüler eingeleitet worden (L. 5) und das entsprechende Verhalten ihm gegenüber war Vertrauen. Jesus hat nun aber dieses Vertrauen auf seine Wundermacht als ein fortgehendes Verhalten während der ganzen Zeit, da er bei ihnen war, von seinen Schülern gefordert. Das zeigt sich z. B. in den tadelnden Worten an sie während jener stürmischen Überfahrt (M. 8, 26; Mk. 4, 41; L. 8, 25) nach ihrem angstvollen Ruf, der die Furcht vor dem Umkommen zum Ausdruck brachte, und seiner sie davon befreienden Wunderthat: „Was seid ihr furchtsam, ihr wenig Vertrauenden (M.), wie habt ihr kein Vertrauen (Mk. Wo ist euer Vertrauen? L.)?“ Man hat nun freilich vielfach gemeint, dass Jesus hier nicht von einem Vertrauen auf ihn wegen seiner Wundermacht, sondern von einem unmittelbar auf Gott geredet habe, der sie nicht untergehen lassen könne. Bei M. wäre das schon deswegen unwahrscheinlich, weil die Schüler ja zu ihm sagen: „Rette“ (σῶσον), und offenbar nur, weil sie es dabei nicht belassen, sondern noch hinzufügen: „Wir kommen um“ und weil sie es angstvoll rufen, jenes Tadelwort an sie ergeht. Aber könnte denn wirklich Jesus in dieser Weise die Furcht vor dem Tode getadelt haben, er der selbst im Hinblick auf die ihm bevorstehende Bluttaufe gerufen: „Wie bin ich bedrängt, bis dass sie vollendet werde“ (L. 12, 50), und man denke nur an Gethsemane. Nicht weil sie sich überhaupt vor dem Tode ängstigen, sondern weil sie es trotz seiner Gegenwart thun, werden sie getadelt. Dass sie, die so vielfach Zeugen seiner Wunderwirksamkeit gewesen, es doch für möglich halten, dass sie in seiner Gegenwart untergehen könnten, beweist, dass

sie das rechte Vertrauen auf seine Wundermacht nicht haben.*) Dass dieses die richtige Auffassung ist, wird auch durch ein anderes, zum Teil ganz gleichlautendes Tadelwort Jesu an seine Schüler nahegelegt, hinsichtlich dessen jene andere Auffassung völlig ausgeschlossen ist (M. 16, 8—10; Mk. 8, 17—21).

Als Jesus bei einer Überfahrt über den See die Schüler vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer (Mk.: des Herodes) warnt und sie darin eine tadelnde Anspielung auf ihre Vergesslichkeit, die sie keine Brote mitgenommen, sehen, spricht er zu ihnen (nach der längeren Fassung des Mk.; bei M. wesentlich gleichlautend): „Was beunruhigt ihr euch, dass ihr keine Brote habt? Erkennt ihr noch nicht und versteht ihr nicht? Habt ihr als ein verstocktes euer Herz? Augen habend seht ihr nicht und Ohren habend hört ihr nicht? Und seid ihr dessen nicht eingedenk, als ich die fünf Brote brach für die Fünftausend, wieviel Körbe voll Brocken ihr aufhobt? ..... Als ich die sieben für die Viertausend, wieviel Flechtkörbe mit Brockenfüllungen hobt ihr auf?“ Und nach der Antwort der Schüler, wieviele es gewesen: „Versteht ihr noch nicht?“ — Wie können sie glauben, dass er sie wegen Brotmangels tadele, er, der eben wiederholentlich bewiesen, dass seine Macht, auf wunderbare Weise Brot zu verschaffen, für Tausende ausreiche? Wieviel mehr würde er ebenso für seine Schüler sorgen, wenn sie es nötig haben? Ja weil sie dieses Vertrauen auf seine Wundermacht nicht in genügendem Masse besitzen, müssen sie ähnlichen Tadel auf sich gerichtet hören, wie er ihn in der Sämannsparabelrede mit Beziehung auf das Volk, welches seine Anfangsverkündigung nicht verstanden, ausgesprochen hatte. — Wie sie sich dort bei der stürmischen Überfahrt nicht vor dem Untergang fürchten sollten wegen seiner Wundermacht, so sollen sie sich hier nicht um ihre Nahrung beunruhigen, als ob es ihnen und

*) Man braucht nicht hinzuzunehmen, dass sie, weil er der war, als der er bekannt sein wollte, es nicht für möglich hätten halten sollen, dass er und sie, seine Mitarbeiter, untergehen könnten, ehe ihr Werk vollbracht. Dieses ist durch den Zusammenhang mit nichts motiviert und das von ihm allüberall geforderte Vertrauen zu seiner Wundermacht genügt zur Erklärung. Wie sollte er, der so vielen Fernestehenden wunderbar geholfen, sie ohne solche Hilfe lassen können?

ihm fehlen könnte, — wegen seiner Wundermacht. Es tritt hier zu Tage, dass Jesus mit seinen Wunderwirkungen, wie sie sich an das Vertrauen wandten, wiederum dieses Vertrauen erzielen wollte. Die wunderbaren Speisungen hätten die Schüler zur Erkenntnis und zum Verständnis dessen, was Jesus vermag, führen sollen, nicht zu einem äusserlichen, sondern einem, das mit einem Herzensverhalten identisch ist.

Wie Jesus von seinen Schülern die innere Vertrauensstellung zu ihm als dem Wundermächtigen gefordert hat, so hat er auch ein Thun auf Grund des Vertrauens zu seiner Wundermacht oder doch zu seinem wunderbaren Wissen gefordert. Um eine Forderung eines solchen Thuns handelte es sich bereits in jenem seiner Berufung zur Nachfolge vorausgehenden Wort an Petrus, dessen Erfüllung den überreichen Fischzug zur Folge hatte (L. 5). Späterhin ist an Petrus eine ähnliche Aufforderung ergangen, als es sich um Leistung der Tempelabgabe handelte (M. 17, 27): „Mache dich zum Meere auf, wirf eine Angel aus und den zuerst heraufkommenden Fisch nimm, und nachdem du sein Maul geöffnet, wirst du einen Stater finden". Diese Aufforderung setzt das Vertrauen des Petrus voraus, wenn nicht, dass Jesus alles das wirken werde, so doch, dass er alle diesbezüglichen Umstände so genau voraus wisse, dass, wenn er jetzt seinem Befehl Folge leiste, der vorhergesagte Erfolg eintreten werde (letzteres anzunehmen, genügt). Jenes Vorauswissen kann Petrus ja nur als wunderbares gedacht haben.

Unter der Voraussetzung eines solchen Vertrauens bei seinen Schülern ist auch nur die Aufforderung Jesu vor seinem Einzuge in Jerusalem, welche die Beschaffung des Reittiers, auf dem er seinen Einzug halten wollte, zum Ziele hat, begreiflich (M. 21, 2—3; Mk. 11, 2—3; L. 19, 30—31). Einem gewöhnlichen Wissen konnte die Kenntnis jener Einzelumstände nicht zugetraut werden, da er ja jetzt gar nicht in dem Dorfe, in welchem sie vorhanden sein sollten, gewesen sein konnte. Ebenso verhält es sich (nach dem Mk.- und L.-Bericht) mit der Aufforderung an seine Schüler, welche die Auffindung einer passenden Räumlichkeit zur Abhaltung des letzten Passahmahls zum Zweck hatte (Mk. 14, 13—15; L. 22, 10—12).

Dass jener erste beste Wasserträger, dem sie auf ihrem Weg n die Stadt begegnen sollten, durch sein Hineingehen das rechte Haus bezeichnen würde, konnte nur einer annehmen, der dem, welcher es voraussagte, ein über das gewöhnlich-natürliche hinausgehendes Wissen zutraute.

Nun hat aber Jesus nicht allein, wo seine Wundermacht in Betracht kam, sondern auch sonst das Vertrauen zu ihm als das seinen Schülern charakteristische und daher fortlaufend notwendige Verhalten bezeichnet. Freilich finden wir dieses in den uns überlieferten Worten nur selten. Direkt werden als auf ihn Vertrauende seine Schüler nur zweimal (oder eigentlich nur einmal) bezeichnet und zwar sind es beide Male nicht die Zwölf. In M. 18, 6 sind „die kleinen, die auf mich ihr Vertrauen setzen", nach dem Zusammenhange solche, die demütig und anspruchslos wie Kinder sich ihm angeschlossen haben, deren Vertrauen aber offenbar noch als schwach, im Anfangsstadium befindlich gedacht ist. Sie sind ja als kleine bezeichnet. Und nach Mk. 9, 42 sind „diese kleinen, die auf mich ihr Vertrauen setzen", solche, deren Vertrauen noch ein so schwaches ist, dass sie sich nicht einmal öffentlich an Jesus angeschlossen haben, wenngleich ihre Stellungnahme für ihn entschieden ist. Denn es war ja in engstem Zusammenhang damit vorher die Rede von einem, der mit dem Namen Jesu Dämonen austrieb, aber Jesus nicht nachfolgte: im Hinblick darauf, dass die Schüler ihn daran gehindert hatten, heisst es: „Wer einen dieser kleinen, die auf mich ihr Vertrauen setzen, zum Straucheln bringt" u. s. w.

Das Verhalten der Zwölf, oder vielmehr nur eines von ihnen, zu ihm, findet sich auch nur ein einziges Mal (L. 22, 32), ohne dass seine Wundermacht dabei in Frage kommt, als Vertrauen bezeichnet, in dem Wort an Petrus beim letzten Mahl: „Simon, Simon, siehe der Satanas hat euch sich ausbedungen, um (euch) zu sieben wie Getreide. Ich aber habe für dich gebeten, dass nicht dein Vertrauen aufhöre." Nach dem gleich darauf Folgenden (32—34) kann unter dem, wozu sich der Satan sie ausbedungen hat, nur etwas verstanden sein, womit die vorhergesagte Verleugnung Jesu von seiten des Petrus im Zusammenhang steht. Daher kann auch sein Vertrauen, das

trotzdem nicht aufhören soll, nur als ein auf Jesus bezügliches gedacht sein; und zwar ist es etwas, was er bisher gehabt hat und das auch die satanische heftige Versuchung nicht vernichten soll, also sein fortlaufendes Verhalten zu Jesus.

Ist es nun aber nicht im höchsten Grade verwunderlich, dass dieses, wie man doch meinen sollte, fundamentale und ganz unerlässliche Verhalten zu Jesus so selten in seinen Worten genannt ist? Aber eben gerade daraus erklärt es sich. Weil das Vertrauen zu ihm ein ganz unerlässliches für die Schüler war, so lange sie eben dieses waren — denn sobald sie jenes verloren, wären sie doch Jesus nicht mehr nachgefolgt, hätten aufgehört, seine Schüler zu sein —, so war es auch das ganz selbstverständliche. Seine Nachfolge bedeutet für sie doch ein Getrenntsein von allem dem, was ihnen lieb und teuer war, das sie um seinetwillen verlassen hatten. Letzteres hätten sie nicht gethan, wenn sie zu ihm nicht ein Vertrauen gefasst hätten, grösser als das, welches man auf Verwandte und Freunde und Besitztümer setzt, und wären zu ihnen wieder zurückgekehrt, sobald sie dieses verloren. Also ist das Vertrauen eine ganz selbstverständliche Voraussetzung ihrer Nachfolge. Ist es aber etwas ganz Selbstverständliches, der Nachfolge notwendig zu Grunde Liegendes, so ist es doch auch nicht verwunderlich, wenn selten davon besonders geredet wird.

Übrigens fordert Jesus von seinen Schülern in seiner Nachfolge eine Bethätigung, die auch ihrerseits jenes Vertrauen zu ihm zur Voraussetzung hat. Wenn er nach allen drei Evv. die Zwölf, wie nach L. später siebzig Schüler in die Dörfer und Städte zu längerer Wirksamkeit sandte, ihnen aber verbot, Geld, Speisevorräte und ausser dem allernächsten Bedarf Kleider mitzunehmen (M. 10, 9 ff.; Mk. 6, 8 ff.; L. 9, 3 ff.; 10, 4 ff.) mit dem Bedeuten, dass sie von denen, unter denen sie arbeiten, als Lohn ihrer Arbeit das nötige erhalten würden; wenn er ihnen (nach M. 10, 10; L. 9, 3) auch die primitivste Schutzwaffe verbietet, ja ihnen ausdrücklich sagt, dass er sie (schutzlos) wie Schafe inmitten von Wölfen sende (L. 10, 3; M. 10, 16), so konnten sie auf solches nur eingehen, wenn sie auf ihn vertrauend der Zuversicht waren, dass es ihnen als seinen Schülern nicht fehlen könne, dass ihnen als

solchen sich die Häuser öffnen würden und dass ihnen als seinen Schülern, trotzdem dass sie schutzlos sind wie Schafe, auch inmitten von ihnen ebenso feindlich, wie jenen die Wölfe, gesinnten Menschen, immerhin eine Thätigkeit möglich sein werde, da er es ist, der sie sendet (ἐγὼ ἀποστέλλω M. 10, 16). — Doch würden wir vorgreifen, wenn wir das sonst noch von Jesus geforderte Verhalten zu ihm dafür, dass das Vertrauen das Grundverhalten ist, geltend machen wollten.

Es muss übrigens noch bemerkt werden, dass die Unterscheidung zwischen dem Vertrauen zu Jesus als dem wundermächtigen und dem Vertrauen zu ihm abgesehen von jener seiner Wundermacht doch nur eine relative Berechtigung hat. Das Vertrauen auf seine Wundermacht geht doch gewiss niemals ganz darin auf, dieses zu sein, wenn sich das auch nicht aus den diesbezüglichen Worten Jesu nachweisen lässt, und zumal bei seinen Schülern wird sie auch die innere Vertrauensstellung zu ihm als dieser Person in sich tragen. Von dem Vertrauen aber zu ihm als dem Wundermächtigen war ja, wie wir sahen, viel die Rede. — Dessen wird man sich auch bewusst bleiben müssen, wo es sich nun darum handelt, dass Jesus nicht allein das Vertrauen, dass er Wunder thun könne, von seinen Schülern gefordert hat, sondern auch, dass sie im Vertrauen auf ihn ihrerseits Wunder thun sollen, nachdem er ihnen die Vollmacht dazu gegeben.*)

In eben jener Aussendungsrede ist von einem derartigen Thun die Rede (M. 10, 8; L. 10, 9): „Kranke heilt, Tote erweckt, Aussätzige reinigt, Dämonen treibt aus". Eben dieselben Wunder, die er thut, sollen auch sie thun. Bevor er die Tausende wunderbar speiste, hat er eben dazu zuerst seine Schüler aufgefordert (M. 14, 16; Mk. 6, 37; L. 13, 3): „Gebet ihnen ihr zu essen" (statt dass sie in die Dörfer gehen und sich kaufen). Man hat keinen Grund anzunehmen, dass Jesus diese Aufforderung nicht ernst gemeint habe (besonders angesichts

*) Den zurückkehrenden über ihre Dämonenaustreibungen jubelnden siebzig Schülern sagt Jesus mit Beziehung auf dieses ihr Thun (L. 10, 19): „Siehe, ich habe euch gegeben die Vollmacht, zu wandeln über Schlangen und Skorpionen und über jegliche Gewalt des Feindes und es wird euch gewisslich nichts Schaden thun".

des betonten ὑμεῖς), aber angesichts der Menge der zu Speisenden und auch dem grösstmöglichen Mass von Vorräten, der ihnen etwa zu Gebote stehen konnte, konnte jene Aufforderung nur so gemeint sein, dass sie im Vertrauen auf ihn ein Wunder thun sollen. Auffallender ist dieses doch keineswegs, als etwa die Aufforderung, Tote zu erwecken (M. 10, 8).

Die Schüler haben freilich nach dem Bericht der Evv. jener Aufforderung nicht zu entsprechen vermocht. Und als ein ander Mal (M. 14, 29 ff.) dem energischsten von ihnen auch zuerst ein Wandeln auf dem Wasser, wie er es von Jesus sah, auf die auf seine Bitte erfolgte Aufforderung Jesu gelingt, so tritt doch sehr bald an Stelle des Vertrauens zu Jesus die Furcht vor den Elementen und er muss sich von Jesus zurufen lassen: „Wenig Vertrauender, wozu zweifeltest du?“ Als die Schüler einen Dämonischen nicht zu heilen vermochten, hat Jesus ihnen des nähern dargelegt, weshalb sie solches zu thun nicht im stande gewesen waren und was hingegen sie dazu befähigen könne. Auf ihre Frage gibt er ihnen zur Antwort (M. 17, 20): „Um eurer Vertrauenslosigkeit*) willen (vermochtet ihr nicht, den Dämon auszutreiben). Denn ich sage euch, wenn ihr Vertrauen habt wie ein Senfkorn, so werdet ihr zu diesem Berge sagen: Gehe von hier dort hinüber! und er wird hinübergehen und nichts wird euch unmöglich sein.“ Nun legt ja freilich die Mk.-Parallele (9, 29. V. 21 des M. ist als aus Mk. hereingekommen zu streichen), wo von Gebet und Fasten als Mittel der Dämonenaustreibung die Rede ist, es nahe, und das der Antwort Jesu hier fast gleichlautende Wort im Hinblick auf die Verdorrung des Feigenbaumes infolge seiner Verfluchung (M. 21, 21; Mk. 11, 23) nötigt geradezu, hier als Objekt des Vertrauens Gott hinzuzudenken (M. V. 22 und Mk. geradezu πίστις θεοῦ). Aber es kann doch nicht ein allgemeines Vertrauen auf Gott, wie es jeder beliebige haben kann, gemeint sein, sondern nur ein

*) Es wird wohl mit C D ἀπιστία zu lesen sein, und nicht mit ℵ B ὀλιγοπιστία. Denn ersteres ist entschieden die schwierigere Lesart, an welcher, weil darin etwas auf die Schüler nicht Passendes ausgesprochen zu sein schien, leicht Anstoss genommen werden konnte und welche deshalb wohl nach M. 8, 26; 14, 31 u. a. St. korrigiert wurde.

solches, welches nur die Schüler Jesu auf Grund seiner ihnen verliehenen Vollmacht und seines Auftrages, Wunder zu thun, zu Gott haben können, dass er das, was sie im Vertrauen auf die Vollmacht und den Auftrag Jesu thun, ihnen gelingen lassen werde. Dass Gott bei allen Wundern als die letzte wirkende Ursache gedacht ist, ist ja ganz selbstverständlich. Aber das nächste Objekt des Vertrauens ist für ihre Wunderwirkungen Jesus, ohne welchen ein solches Vertrauen auf die letzte und oberste Instanz gar keine Berechtigung hat. Daher haben denn nun auch (nach L.) die Schüler Jesus selber um Mehrung ihres Vertrauens gebeten (17, 5—6). Jesus hat auf ihr: „Lege uns Vertrauen zu" das Wort gesprochen: „Wenn ihr Vertrauen habt wie ein Senfkorn, so würdet ihr wohl (bei gegebener Veranlassung) diesem Maulbeerfeigenbaum gesagt haben: Entwurzle dich und pflanze dich ins Meer ein! und er würde euch gehorcht haben." Aus der Antwort ist zu ersehen, dass die Schüler um Mehrung des wunderwirkenden Vertrauens gebeten haben. Wie dort bei der Heilung des dämonischen Knaben, so sagt Jesus auch hier, dass es hinsichtlich dieses Vertrauens auf ein geringeres oder grösseres Mass gar nicht ankomme, sondern nur darauf, ob es überhaupt vorhanden sei. Schon das kleinste Mass genügt zu den grössten Wunderwirkungen. Wie dort, wenn Jesus den Schülern das Vertrauen völlig (nicht einmal das Senfkornvertrauen besitzen sie) abspricht, darunter nur das wunderwirkende Vertrauen gemeint sein kann — denn jenes Vertrauen, ohne welches sie nicht seine Schüler wären, könnte er ihnen nicht völlig abgesprochen haben, ohne das Schülerverhältnis, in welchem sie zu ihm standen, zu lösen — so ist es auch hier zu verstehen. Hinsichtlich des Vertrauens zu ihm, das nicht als wunderwirkendes näher charakterisiert ist, hat auch Jesus sich durchaus nicht mit einem geringsten Mass begnügt, sondern ein möglichst grosses verlangt (M. 8, 10; 15, 28; L. 7, 9).*) — Dass jenes Bergeversetzen oder ins Meer Verpflanzen des Maulbeerfeigenbaums nur bildlicher Ausdruck für die grösstmöglichen Wunderwirkungen ist, wie dass sich ihre Art

*) Das kennzeichnet das landläufige Gerede vom „Senfkornglauben" als unbiblisch.

und ihr Mass nach den Wunderwirkungen Jesu bestimmt, bedarf keines weiteren Nachweises.

Jesus hat aber noch im Anschluss an das zuletzt besprochene Wort in einem Gleichnis (17, 7—10) die Schüler darauf hingewiesen, dass auch, wenn ihnen das grösste gelingt, sie damit doch nichts über das Mass dessen, was er ihnen aufgetragen, was also zu der mit ihrem Schülerberuf gegebenen Pflicht gehört, Hinausgehendes gethan haben, sie sich ihm gegenüber also immer nur als solche, die eben nur ihre Pflicht gethan (unnütze Knechte, weil deren Leistung eben gerade nur mit der mit den Kosten, welche sie verursachen, in entsprechendem Verhältnis stehenden Forderung im Einklang steht) zu fühlen haben.*)

Wie nun aber Jesus selber nicht nur als Wunderthäter, sondern auch als Volkslehrer gewirkt hat, so hat er auch seinen Schülern nicht nur Wunder zu thun, aufgetragen, sondern auch, das von ihm Gehörte weiter zu verkündigen. Als er sie in seine Nachfolge berief, da hat er ihnen als seine Absicht dabei angegeben, dass er sie zu Menschenfischern machen wolle (M. 4, 19; Mk. 1, 17. — L. 5, 10 zu Petrus: Von jetzt an wirst du einer sein, der Menschen fängt); und nach Mk. 10, 29 war das, was notwendige Bedingung der Nachfolge war, das Verlassen alles dessen, was einem lieb und teuer, nicht allein um der Nachfolge Jesu, sondern auch um der Verkündigung der Frohbotschaft willen geschehen ge-

---

*) Es ist nicht einzusehen, warum Jesus hier unter dem Herrn Gott verstanden haben soll, da er seine Schüler doch so oft zu ihm als in dem Verhältnis von Knechten zu ihrem Herrn stehend denkt. Wo wie hier, seine zwölf Schüler als die Knechte in Betracht kommen, ist durchweg Jesus selber als der Herr gedacht. Ihn hatten doch die Schüler um Mehrung ihres wunderwirkenden Vertrauens gebeten, doch wohl um dadurch besser in stand gesetzt zu sein, ihren Beruf zu erfüllen und dadurch selbst grösser zu werden, woran ihnen ja soviel lag (M. 18, 1; Mk. 9, 37; L. 9, 46). Da ist es doch auch viel besser motiviert, dass Jesus darauf hinweist, dass sie niemals durch grosse Wunderthaten über die durch ihren Beruf gegebene Stellung von Knechten zu ihm als dem Herrn hinauswachsen würden. *πάντα τὰ διαταχθέντα ὑμῖν* kann doch nur die ihnen von ihm auferlegte Wirksamkeit sein (zu vergl. M. 11, 1 *διατάσσων τοῖς δώδεκα*).

dacht. Gewiss war bereits der Zweck ihrer Wunderthätigkeit, Menschen für ihn zu gewinnen. Aber vor allem ist das der Zweck der ihnen aufgetragenen Verkündigung. In den Aussendungsreden (M. 10; Mk. 6; L. 9 u. 10) an die Zwölf und an die Siebzig steht die Aufforderung, zu verkündigen, stets der anderen, Wunder zu thun, voran.

Diese Forderung des Verkündigens ist nicht etwas, was als ein Neues zu dem bisher Besprochenen äusserlich hinzukäme, sondern etwas mit dem, was die Schüler durch ihren Anschluss an Jesus geworden sind, notwendig Gegebenes. Dieses, was ja schon in der Motivirung des Rufes zur Nachfolge lag, findet sich auch am Anfang der Bergpredigt nach der Matthäustradition in zwei bildlichen Aussprüchen angedeutet (5, 13—16). Sie sind das Salz der Erde. Sie sind das Licht der Welt. Damit haben sie die Aufgabe, die Welt vor religiös-sittlicher Verderbnis zu bewahren, Gott wohlgefällig zu machen (wie das Salz die Speisen vor Fäulnis schützt und schmackhaft macht), wie die, die in religiös-sittliche Dunkelheit und damit gegebenes Elend versunkene Welt daraus zu reissen. Thun sie das nicht, so handeln sie ihrer (damit, dass sie Schüler Jesu geworden sind, gegebenen) eigenen Natur zuwider, wie es der Natur zuwider wäre, wenn eine Stadt, die auf dem Berge liegt, verborgen bliebe; handeln ihrer Bestimmung zuwider, wie es der Bestimmung der Lampe zuwider handeln hiesse, wenn man sie unter das Mass und nicht auf den Lampenhalter stellte; ja sie würden damit beweisen, dass sie das, was sie zu Schülern Jesu machte, verloren haben, welcher Verlust auf keine Weise ersetzt werden kann, wie man das fade gewordene Salz nicht mehr salzig machen kann.

Freilich ist hier noch nicht speziell von Verkündigung die Rede, sondern von Offenkundigmachen ihres religiös-sittlichen Wesens der Welt gegenüber überhaupt. Dabei ist, wie die Auslegung des Bildes vom Licht zeigt (V. 16), zunächst nur an ihre ihrem Wesen entsprechende Bethätigung gedacht („So soll euer Licht vor den Menschen leuchten, damit sie sehen eure guten Werke u. s. w."). Aber Jesus kann, wenn er auch dieses hier zunächst im Auge hatte, doch nicht gemeint haben, dass durch einen stillen, religiös-sittlichen Wandel

allein schon sie für die Welt diesen ihren Weltberuf erfüllen werden. Sie sollen sich ja mitten in die Öffentlichkeit stellen, was doch ohne Verkündigung nicht gedacht werden kann.*)

Hier ist von einem Weltberuf der Schüler die Rede. Aber die Aussendungsrede bei (M. 10) zeigt, dass wie Jesus sich selbst in seiner Wirksamkeit auf Jsrael beschränkte, so er dasselbe (für die Zeit seiner eigenen Wirksamkeit) von seinen Schülern forderte (M. 10, 1). Aber auch unter den Juden sollten sie sich nicht an alle in gleicher Weise mit ihrer Verkündigung wenden, sondern nur an die, welche sich empfänglich zeigen. Wie der Friede, den sie mit ihrem Gruss anbieten, wenn das Haus dessen nicht würdig ist, wieder zu ihnen unverkürzt zurückkehren soll (M. 10, 13; L. 10, 5), so sollen sie denen, die sie nicht aufnehmen, noch sie hören, allen Verkehr und alle Gemeinschaft aufsagen (M. 10, 14; Mk. 6, 11; L. 9, 5 und besonders deutlich in L. 10, 11 „sprecht: Auch den Staub, der uns aus eurer Stadt anhängt, wischen wir euch ab"). Der Grund für ein solches Verfahren ist in jenem Wort der Bergrede angegeben (M. 7, 6): „Gebt nicht das Heilige den Hunden, noch werft eure Perlen vor die Schweine". Es wäre ein Frevel gegen die Hoheit des Wortes Jesu und dessen Inhalt, wenn man diesen heiligen und kostbaren Besitz Leuten, die ihrer religiös-sittlichen Beschaffenheit nach kein Verständnis dafür besitzen können, aufdrängen wollte. Es ist ja nicht ihr, sondern Jesu Wort, das die Schüler verkünden sollen.

---

*) In den Versen vorher (11—12) war das, was ihnen widerfahren wird, mit dem, was die Propheten erlitten, verglichen. Wenn diese Vergleichung zunächst sich auch auf diesen einen Vergleichungspunkt bezieht, so würde sie doch nicht angestellt sein, wenn sie nicht überhaupt in diesem Zusammenhang mit den Propheten auf einer Stufe stehend gedacht wären. Sie, die wie die Propheten verfolgt werden, sind das Salz der Erde, das Licht der Welt. Dieser Zusammenhang begünstigt unsere Annahme. Derselbe Zusammenhang zeigt auch, dass nicht von einem religiös-sittlichen Einfluss im allgemeinen hier die Rede ist, sondern von einem, der von ihm ausgehend durch sie vermittelt wird. Dem, dass sie um Gerechtigkeit willen verfolgt werden, tritt zur Seite, dass sie um seinetwillen verfolgt werden. Dazu kommt noch, dass die ganze Bergrede an Jesu Schüler gerichtet ist.

F. Das Verhalten zu seinen Anhängern (als solchen).

In dem letzten Satze des vorigen Abschnittes liegt bereits, dass Jesu Schüler und ihre Verkündigung verachten, dasselbe bedeutet, wie ihn und seine Verkündigung verachten. Das hat schon hinsichtlich ihrer Wunderthätigkeit seine Geltung. Wie Jesus Vertrauen gegenüber seiner Wundermacht gefordert hat, so hat er auch ein solches gegenüber der Wunderthätigkeit seiner Schüler gewollt und die Vertrauenslosigkeit ihnen gegenüber hart getadelt und zwar als etwas, was ihn selbst angehe. Jenem Vater des dämonischen Knaben, welcher ihm berichtete, dass seine Schüler seinen Sohn nicht hätten heilen können, hat Jesus in seiner Antwort seine Vertrauenslosigkeit als Grund dafür genannt, wodurch er sich als in derselben Verfassung befindlich erweist, wie das ganze Geschlecht, dem er angehört: „O vertrauensloses (und verkehrtes M. L). Geschlecht, bis wann soll ich bei euch sein und euch ertragen?“ (M. 17, 17; Mk. 9, 19; L. 9, 41)*) Was aber das Nichtannehmen ihrer Verkündigung anlangt, so schliesst sich an die Aufforderung, einer unempfänglichen Stadt alle Gemeinschaft aufzusagen, das Wort, dass es dem Lande von Sodom und von Gomorra am Tage des Gerichts erträglicher sein würde als jener Stadt (M. 10, 15; L. 10, 12). Die Unempfänglichkeit gegenüber der Verkündigung der Schüler ist verhängnisvoller als die schlimmste Lasterhaftigkeit. Wir fanden dasselbe schon mit

*) Dieses Wort kann nicht an die Schüler gerichtet sein, deren Vertrauenslosigkeit freilich auch Schuld am Misslingen der Heilung trägt, worauf Jesus später kommt. Denn das Wort ist ja eine Antwort auf den Bericht des Vaters, wie das, was Jesus noch hinzufügt: „Bringt mir ihn (den dämonischen Knaben) hierher“ eine Antwort auf die jenem Bericht vorhergehende Bitte desselben. Aber vor allem: es ist ganz undenkbar, dass Jesus seine Schüler, die doch seine Mitarbeiter sind, vor dem Volk so hätte kompromittieren können, dass er einen so scharfen Tadel vor den Ohren einer grossen Menge Volks ihnen erteilte, was ja ihre Wirksamkeit beeinträchtigen musste, weil ihre Autorität beim Volk erschüttern, das Vertrauen zu ihnen völlig untergraben. Solches hätte er ihnen gewiss *κατ' ἰδίαν* gesagt.

Beziehung auf Chorazin und Bethsaida ausgesprochen wegen ihres Nichtumdenkens auf Jesu Wunderwirkungen hin (M. 11, 23—24; L. 10, 13—15), und in der That hat Jesus die Unempfänglichkeit seinen Schülern gegenüber genau ebenso gewertet, wie die ihm gegenüber. Bei L. findet sich im Anschluss an jenes Wort über Chorazin und Bethsaida das andere: „Wer euch unwirksam macht (dadurch, dass er eure Verkündigung nicht auf sich wirken lässt), macht mich unwirksam".

Wie für das ablehnende Verhalten ihnen gegenüber Jesus das Gericht voraussagt, so thut er dasselbe hinsichtlich der Feindschaft, mit der die Schriftgelehrten und Pharisäer, wie er voraus sieht, die Propheten, Weisen und Schriftgelehrten, die er sendet, behandeln werden M. 23, 34—36. (Ja sie werden nicht allein für ihr Verhalten nach dieser Richtung hin, sondern für das gleiche aller ihrer Väter büssen müssen, weil ihr Verhalten jenen gegenüber ein abschliessendes Sichverschliessen gegenüber der göttlichen Bemühung um sie bedeutet.)

Dem entspricht es dann, dass das gegenteilige Verhalten Jesu Schülern gegenüber ebensoviel bedeuten soll, als hätte man ihm selber sich angeschlossen (V. 13): „Wer euch hört, hört mich." (M. 10, 41): „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf. Wer einen Propheten auf den Namen eines Propheten hin aufnimmt, wird den Lohn eines Propheten erhalten und wer einen Gerechten auf den Namen eines Gerechten hin aufnimmt, wird eines Gerechten Lohn erhalten." (42): „Und wer einem dieser Geringen einen Becher kühlen Wassers zu trinken gibt, bloss auf den Namen eines Schülers hin, wahrlich ich sage euch, es wird ihm gewiss nicht sein Lohn entgehen." (Für letzteren Satz bietet Mk. 9, 42 in anderem Zusammenhang eine Parallele: „Wer euch einen Becher Wasser zu trinken gibt auf den Namen hin, dass ihr Christi seid u. s. w.") Wer einen von Jesus gesendeten (wegen V. 40 und 42 sind auch im dazwischenliegenden Verse die dort genannten Personen als mit Jesus in Beziehung stehende zu verstehen, sonst fällt ja V. 41 ganz aus dem Zusammenhang heraus) Propheten nur darauf hin, dass er als ein solcher zu bezeichnen

ist, aufnimmt, der wird im Endgericht denselben Lohn erhalten, wie der Prophet selber; und wer einen, der die von Jesus geforderte Gerechtigkeit thut, allein um deswillen, weil er ein solcher Gerechter heisst, aufnimmt, der wird einen Lohn erhalten, als habe er selber diese Gerechtigkeit geleistet; und wer einem um deswillen allein schon, weil er ein Schüler Jesu heisst, und sei es auch nur ein geringer, auch nur den geringsten Dienst leistet, dem wird auch solche noch so geringe Wohlthat (beim Endgericht) nicht unvergolten bleiben.

Ja nach M. 25 werden die Wohlthaten, die man den geringsten Anhängern Jesu erwiesen oder nicht erwiesen hat, ausschlaggebend sein für das ewige Geschick, weil Jesus sie als ihm erwiesen ansehen wird. Den einen wird Jesus als den Gesegneten seines Vaters das ewige Erbe zusprechen: „Denn ich hungerte und ihr gabt mir zu essen, ich war durstig und ihr gabt mir zu trinken, ich war ein Fremdling und ihr nahmt mich auf (in die Mitte der Eurigen, eigentlich: führtet mich zusammen, scil. mit den Eurigen), nackt und ihr bekleidetet mich, war krank und ihr besuchtet mich, war im Gefängnis und ihr kamt zu mir“ ..... und nach der verwunderten Frage der Betreffenden, wann sie ihn denn in solcher Lage gesehen und ihm so geholfen hätten: „Wahrlich ich sage euch, wieviel ihr thatet einem dieser meiner Brüder, der geringsten, mir thatet ihr es“. Davon kann nicht die Rede sein, dass es sich hier um aus allgemeiner Menschlichkeit gethane Wohlthaten handelt. Es handelt sich um solche, welche Jesu Brüdern gethan sind, unter welchen nach jenem Worte Jesu, wer seine Mutter und seine Brüder seien und M. 28, 10 nur Anhänger, Schüler Jesu verstanden werden können. Wenn von diesen seinen geringsten Brüdern die Rede ist, so erinnert das doch sofort an den nicht seltenen Ausdruck „diese kleinen“ (zumal mit nachfolgendem: „die auf mich ihr Vertrauen setzen“, M. 18, 6; Mk. 9, 42), welcher (siehe unten) solche bezeichnet, welche sich wohl für ihn entschieden haben, deren Vertrauen zu ihm aber noch schwach ist: Nicht allein den im Vertrauen starken und daher höher stehenden Anhängern Jesu, sondern schon denen, die in dieser Beziehung auch für Jesu Urteil noch als geringe und geringste dastehen, erwiesene oder nichterwiesene

Wohlthaten sind beim Gericht für das ewige Geschick entscheidend. — Die Gesegneten wissen nicht, dass jene ihre Wohlthaten Jesus selbst erwiesen waren, aber wohl wissen sie, dass sie diese Jesu Schülern erwiesen haben, sonst könnte ja die Antwort Jesu ihnen gar keine Erklärung dafür sein, inwiefern das Gute, das sie gethan, Jesus gethan ist. Rede und Gegenrede dienen also dazu, denselben Gedanken auszudrücken, der im Wort: „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf“ und „Wer einem dieser kleinen einen Becher kühlen Wassers zu trinken gibt, nur weil er mein Schüler heisst, dem wird sein Lohn gewiss nicht entgehen“ ausgesprochen ist. Das wird noch deutlicher durch das Gegenbild. Nachdem Jesus sein Verwerfungsurteil damit begründet, dass sie ihm keine Wohlthat in seinen Nöten erwiesen, fragen die Verworfenen erstaunt, wann sie ihn denn in solchen Nöten gesehen und ihm nicht geholfen hätten. Sie erklären also, dass sie, wenn sie nur ihn in solchen Nöten gesehen, ihm sofort zu helfen bereit gewesen wären. Jesu Antwort besagt aber, dass das nicht genügt, man muss auch seinen Brüdern gegenüber sich wohlthätig erweisen. — Es ist ein völliges Missverständnis, wenn man in M. 25,31—46 den Gedanken ausgesprochen findet, dass Jesus nicht ein spezielles Verhalten zu ihm fordert, sondern dass es ihm nur auf die allgemeine Bethätigung der allgemeinen Menschenliebe ankomme, dass jene Wohlthaten gerade deswegen von ihm so hoch gewertet werden, weil die sie übten, sie ohne zu wissen, dass der, in dessen Hand das Weltgericht liegt, sie als auf ihn bezügliche ansehen werde, geübt hatten. Vielmehr ist hier die Forderung Jesu hinsichtlich eines Verhaltens zu ihm so weit gehend, dass es ihm nicht genügt, dass man ihm selber Gutes thut (sich dazu bereit erklärt) sondern er verlangt, dass man auch seinen Anhängern, weil sie dieses sind, weil sie zu ihm gehören, Gutes erweisen solle. Solches wertet er dann ebenso, als ob es ihm selber gethan sei, es gehört mit zu dem von ihm geforderten Verhalten zu ihm. Von diesem aber hängt das ewige Geschick ab.*)

*) Danach können unter *πάντα τὰ ἔθνη* nicht Heiden verstanden werden, denn die einen von ihnen erscheinen als solche, welche sich nicht

So hat denn Jesus ein Verhalten zu seinen Schülern gefordert, das mit dem zu ihm auf gleicher Stufe steht und in welchem das zu ihm zum Ausdruck kommen soll.

---

nur zu einem Verhalten zu Jesus verpflichtet gefühlt haben, sondern auch zur Liebeserweisung gegen die Anhänger Jesu, seien es auch die geringsten, ohne freilich zu wissen, dass dieses ihr Verhalten zu jenen Jesus ebenso hoch wertet, als sei es ein direktes zu ihm; und die andern als solche, welche wohl von einem pflichtmässigen Verhalten zu Jesus wissen, welches auszuüben ihnen nur die Gelegenheit gefehlt, aber geglaubt haben, gegen seine Anhänger sich gleichgültig verhalten zu dürfen. Beide Gruppen haben also Jesus gekannt, wie sie denn ihn auch als Herrn anreden, und wenn die einen als Gesegnete des Vaters angeredet werden, so ist das doch von Heiden kaum denkbar. Wenn man dagegen einwenden wollte, dass ja dann der Unterschied zwischen ihnen und den οὗτοι οἱ ἀδελφοί μου οἱ ἐλάχιστοι verwischt werde, so muss betont werden, dass innerhalb des Bildes diese ja gar nicht als eine besondere Gruppe erscheinen, sondern nur jene zwei, um deren Bethätigung es sich handelt, in welche die gesamte Menschheit geteilt worden ist, die Gesegneten und die Verfluchten. (Gegen R. Kübel im Exeg. hom. Handbuch zum Ev. des M.: „Der Herr ist umringt von diesen Zeugen der christlichen Liebe (‚Bedürftige unter allen Menschen') gedacht". Danach stände also beim Endgericht neben der Gruppe von Gerechten und Ungerechten noch eine dritte von solchen, welche nicht durch ihre Bethätigung, sondern wegen ihrer blossen Bedürftigkeit in ein solch nahes Verhältnis zu Jesus gekommen wären, dass sie beim Endgericht seine nächste Umgebung bilden und unter das Gericht gar nicht fallen. Eine solche Vorstellung wäre ja ein Elionitismus ohne gleichen.) Überhaupt findet das οὗτοι vor ἀδελφοί μου οἱ ἐλάχιστοι innerhalb des Bildes gar nicht seine Erklärung. Auf wen könnte der König denn damit hingewiesen haben? Nun fanden wir uns aber durch diesen Ausdruck an den nicht seltenen οἱ μικροί οὗτοι im Munde Jesu erinnert, der die im Vertrauen auf ihn noch schwachen Schüler gegenüber etwa den Zwölf als den stärkern bezeichnet, aber auch diese, sofern sie ja auch vielfach noch Vertrauensschwache sind (so wohl M. 10, 42, zu vergl. 10, 5. 40). Da ist es denn anzunehmen, dass Jesus aus seiner Gegenwart den Ausdruck in das Zukunftsbild hinübergenommen. Er konnte, während er im Bilde redete, in eigentlicher Weise auf solche hinweisen, deren Behandlung einst das Geschick aller Völker entscheiden wird. Ob πάντα τὰ ἔθνη Heiden oder Christen sind, darauf reflektiert die Bildrede selbst gewiss in keiner Weise; nur auf den oben bezeichneten Gedanken kam es an. Wenn wir aber die durch den zu verbildlichenden Gedanken veranlasste Charakteristik der ἔθνη ins Auge fassen, müssen wir sagen, dass sie auf Heiden nicht passt.

Diese Forderung setzt immer eine Unterscheidung zwischen seinen Schülern und solchen, welche es nicht oder noch nicht sind, voraus. Nun aber hat Jesus auch von seinen Schülern gefordert, dass sie sich unter einander so verhalten, dass das Verhalten des einen zum andern dem entspricht, dass dieser eben ein Schüler Jesu ist. Der Grössere soll den Kleineren nicht verachten (M. 18, 10). Vor allem sollen sie niemand verhindern, zu ihm zu kommen und wenn es auch nur ein Kind wäre (M. 19, 14; Mk. 10, 14; L. 18, 16): „Lasst, die Kindlein (zu mir kommen Mk. und L.) und hindert sie nicht (M:) zu mir zu kommen" sagt er seinen Schülern, die es verhindern wollen, dass sie zu segnender Handauflegung zu ihm gebracht würden. Wie aber das Aufnehmen seiner Schüler gleichbedeutend ist mit dem seiner selbst, so verlangt er wiederum von seinen Schülern, dass sie aus dem gleichen Grunde die Kinder aufnehmen: „Wer ein solches Kind (nach dem Zusammenhang: in seiner Demut und Anspruchslosigkeit) aufnimmt auf Grund meines Namens, nimmt mich auf" (M. 18, 5; fast gleichlautend Mk. 9, 37; L. 9, 48). Auf Grund seines Namens soll man die Kinder aufnehmen, d. h. auf Grund dessen, als was er sich geoffenbart hat, für diesen Fall: auf Grund dessen, dass er sich als den geoffenbart hat, der es haben will, dass man die Kinder aufnimmt; also wer sich eines Kindes zur Erziehung für seine Nachfolge (dass ein Schüler Jesu aus ihm werde) *) annimmt, weil Jesus es will und diesen Willen ausgesprochen hat, der erwirbt sich damit ein solches Verdienst, als ob er Jesus selber aufnähme.

Durch diese Forderung eines Thuns auf Grund seines Namens und die hohe Wertung solchen Thuns bedenklich geworden, ob sie (die Schüler) recht gehandelt, dass sie jemand, der auch auf Grund des Namens Jesu etwas that, nämlich Dämonen austrieb, daran gehindert und es Jesus daher mitteilend, erhält

*) Diese Zweckbestimmung ergibt sich aus dem Vorhergehenden: Wie man selbst demütig und anspruchslos werden soll wie ein Kind, um ins Reich einzugehen, so soll man auch der Kinder, weil sie eben um dieser Eigenschaften willen vor allem disponiert sind für das Reich, sich annehmen und ihnen dazu verhelfen, dass sie das erreichen, wozu sie disponiert sind.

Johannes die Antwort (Mk. 9, 39; L. 9, 51), dass sie einen solchen nicht hindern sollen, weil in seinem Thun sich zeige, dass er, weil er nicht gegen Jesus ist, für ihn ist. Ja Jesus bezeichnet weiterhin solche als ‚auf ihn vertrauende' (Mk. 9, 42), denn ohne dieses Vertrauen könnten sie nicht solche Wunderwirkungen ausüben. Doch nennt Jesus jenen und ihm ähnliche nicht allein wegen ihres wunderwirkenden Vertrauens als solchen auf ihn vertrauende, sondern weil er in jener ihrer auf seinen Namen geübten Wunderwirksamkeit eine Stellungnahme für ihn erblickt, die entschieden ist. Er bezeichnet sie aber als kleine im Hinblick gerade auf dieses ihr Vertrauen, weil es sie noch nicht zum öffentlichen Anschluss an ihn getrieben hat.*)

Er warnt nun seine Schüler aufs nachdrücklichste (M. 18, 6; Mk. 9, 42; zu vgl. L. 17, 2), solche kleine auf ihn vertrauende zum Straucheln in diesem ihrem Vertrauen zu bringen (also etwa dadurch, dass sie solche hindern, im Vertrauen auf den Namen Jesu sich zu bethätigen): „Wer aber zum Straucheln bringt einen dieser kleinen, die in mich ihr Vertrauen setzen, dem ist es nützlich, dass ein Eselsmühlstein um seinen Hals gehängt und er in der Tiefe des Meeres versenkt würde." So verhängnisvoll ist es, jemand am Vertrauen auf Jesus irre zu machen, dass es für einen solchen besser ist, sofort auf die sicherste Weise ums Leben gebracht zu werden, um nicht in diesem Thun fortfahren zu können, offenbar, weil beim Wiederholungsfalle das Endgericht für ihn noch schrecklicher ausfallen würde. (Nach L. soll man bereits vor einem erstmaligen zum Straucheln bringen, wenn man dazu in Gefahr steht, durch eine solche Hinrichtung bewahrt werden.) Ein Wehe! ruft Jesus über die Welt wegen der Anstösse zum Straucheln (M. 18, 7); und wenn es auch bei ihrer religiös-sittlichen Beschaffenheit nicht ohne solche abgehen kann, so doch wehe dem Menschen, durch welchen der Anstoss kommt! (M. 18, 7; L. 17, 1.)

*) Unter jenen kleinen, die auf Jesus vertrauen, die Heiden gegenüber seinen jüdischen Anhängern zu verstehen (so z. B. G. Volkmar: Jesus Nazarenus 1882, zu Mk. 9, 42), dafür bietet der Gedankenzusammenhang auch nicht den allergeringsten Anhalt.

Wie das ablehnende Verhalten Jesus gegenüber ins Gericht bringt, wie der Massstab für die Beurteilung beim Endgericht das Verhalten zu den geringsten Anhängern Jesu sein wird, so wird auch das Irremachen ihrem Vertrauen nach geringer Anhänger Jesu in diesem ihrem Vertrauen in das schwerste Gericht den bringen, der es sich zu schulden kommen lässt, und sei es auch ein Schüler Jesu, dem gegenüber jene kleine sind. Was einen aber veranlasst, solche kleine auf Jesus vertrauende zum Straucheln zu bringen, was in dieser Beziehung einen selbst straucheln macht (M. 18, 8—10; Mk. 9, 43—48), von dem soll man sich losmachen, und sei es einem so unentbehrlich wie die Hand oder der Fuss und das sich Trennen davon so schmerzlich wie das Abhauen von Hand und Fuss oder das Ausreissen des so empfindlichen Auges. Besser, solche schmerzliche Selbstzucht zu üben, als in die Feuergehenna geworfen zu werden.

Daran schliesst sich bei Mk. (V. 49—50*)) das Bild vom Salz: „Schön ist das Salz. Wenn aber das Salz salzlos wird, womit werdet ihr es zurechtbringen? Habt in euch Salz.“ Das Bild vom Salz mit seiner Kraft der Läuterung von fauligen Bestandteilen kann in diesem Zusammenhang nur das innere Vermögen zu einer solchen Selbstzucht, die sich von dem, was zum Straucheln Anlass gibt, reinigt, bedeuten.**) Dieses Vermögen sollen sie in sich haben, um nicht

---

*) V. 49 sind wohl die Worte nach πυρὶ ἁλισθήσεται mit ℵ B L Δ zu streichen. Sie repräsentieren wohl eine sehr früh eingedrungene archäologische Notiz, zu der das Bild vom Salz und Feuer Anlass gab. Für den Zusammenhang wären sie nur störend.

**) Wenn dann noch folgt: Habt Frieden unter einander, so steht dies wohl nicht in dem bisherigen Gedankenzusammenhang, als ob sie damit aufgefordert würden, statt die kleinen an ihrer Thätigkeit auf Jesu Namen zu hindern und sie dadurch irre zu machen, mit ihnen Frieden zu halten (ἀλλήλοις bezieht sich offenbar auf die Zwölf), sondern hat nur die Bedeutung einer Rückkehr dazu, wovon die Rede ausgegangen war V. 35, und der Anschluss dieses anscheinend heterogenen Gedankens an das „Habt Salz in euch“ ist damit gegeben, dass, wenn sie alles, was sie zu Fall bringen kann, sorgfältig entfernen, sie auch zu solchen unnützen Rangstreitigkeiten (V. 34) nicht mehr fähig sein werden. Dieser Satz also kommt für uns hier nicht in Betracht.

selbst mit ihrem grösseren Vertrauen dadurch zu Fall zu kommen und verwerflich zu werden, dass sie andere mit schwächerem Vertrauen auf Jesus zu Fall bringen.

G. Die Anerkennung Jesu als des Lehrers und Leiters schlechthin, des Christus und Sohnes Gottes.

Wenn nun Jesus solche hohe Forderungen, von deren Erfüllung er zum Teil ausdrücklich das ewige Geschick abhängig macht, hinsichtlich des Verhaltens zu ihm stellt, dass man auf ihn als den Wundermächtigen vertrauen, auf seine Wirksamkeit hin seine Denkrichtung umändern und um Sündenerlass sich an ihn wenden soll, dass man ferner vertrauensvoll an ihn zur ständigen Nachfolge unter Aufgabe alles dessen, was einem lieb und teuer, um seinetwillen sich anschliessen und unter steter Festhaltung des Vertrauens zu ihm sich an seiner Wirksamkeit beteiligen soll, dass man ferner denen gegenüber, die solches thun, sich ebenso verhalten soll, wie ihm gegenüber und ja nicht jemand in dem Vertrauen auf ihn irre machen soll, so drängt sich bei der Betrachtung dieser seiner Forderungen immer unabweislicher die Frage auf, als was er, der so grosses hinsichtlich des Verhaltens zu ihm als etwas unerlässliches fordert, denn anerkannt sein will, durch welche Wertung seiner man sich zur Erfüllung jener Forderungen verstehen solle.

Nun bezeichnet sich Jesus in unsern Evv. überaus häufig als den Sohn des Menschen. Aber nie verlangt er direkt oder auch nur indirekt von jemand, dass er ihn als solchen anerkenne, nirgends tadelt er jemand, weil er ihn als solchen nicht anerkannt hätte. Diese Bezeichnung seiner selbst erscheint wie eine von der Stellung der Menschen zu ihm in keiner Weise berührte. Sie erweist sich also hier als unbrauchbar, wo es sich um das von Jesus geforderte Verhalten zu ihm handelt.

Ähnlich steht es mit den Selbstbezeichnungen als Herr und Lehrer. Dass er als solcher anerkannt wird, setzt Jesus von

denen, die in irgend einem (wenn auch ganz ungenügenden) Verhältnis zu ihm stehen, stets voraus. Ebenso redet er von einem ihm Willfahren auf Grund dessen, dass er das ist, als wie von etwas selbstverständlichem (M. 21, 3; Mk. 11, 3; L. 19, 31; M. 26, 18; Mk. 14, 14; L. 22, 11).

Nun aber finden sich auch eine Reihe von Selbstbezeichnungen in den „Herrnworten", die nicht so neutral sind, sondern in die von ihm geforderte Stellung zu ihm hineingezogen werden. Bei seinem Auftreten in seiner Vaterstadt Nazaret spricht er seinen gegen seine Wirksamkeit in Verkündigung und Wunderthat unempfänglichen Mitbürgern gegenüber das tadelnde Wort (M. 13, 57; Mk. 6, 4; L. 4, 24): „Nicht ist ein Prophet ungeehrt, es sei denn in seiner Vaterstadt (und unter seinen Verwandten Mk.) und in seinem Hause" (nach L.: „Kein Prophet ist willkommen in seiner Vaterstadt"). Mit diesem allgemeinen Satz stellt er sich in eine Reihe mit denen, die in Gottes Auftrag mit Wort und That für die religiös-sittliche Erneuerung Israels gewirkt, in eine Reihe mit den alttestamentlichen Propheten (wie L. 4, 25—30 noch deutlicher zeigt) und verlangt die dem entsprechende Ehre und Aufnahme für sich.

Er hat sich aber nicht der Reihe der bisher von Gott gesandten Propheten als einen ihnen eben nur ebenbürtigen angeschlossen, sondern eine höhere Stellung für sich in Anspruch genommen (M. 12, 41—42; L. 11, 31—32). Wenn die Niniviten umdachten auf die Verkündigung Jonas' hin, so sollte das Geschlecht seiner Tage auf seine Verkündigung hin dieses erst recht thun, „denn mehr als Jonas ist hier". Wenn die Königin des Südens von den äussersten Enden der Erde kam, die Weisheit Salomos zu hören, so sollte das Geschlecht seiner Tage sich erst recht hinzudrängen, seine Weisheit zu vernehmen, „denn hier ist mehr als Salomo". Weil er höher zu werten ist als Jonas und Salomo, so soll man desto mehr sich zu ihm so verhalten, wie es jenen Männern gegenüber geschehen. — Und wie Jesus sich über die Propheten und Weisen der Vorzeit stellt, so stellt er sich für die Beuretilung seiner auch über den, der die Gründung des religiössittlichen Bestandes Israels vermittelt, über den Gesetzgeber

des Volkes: „Meint nicht, dass ich kam, Gesetz und Propheten (diese, sofern sie das Gesetz fortgeführt) ausser Geltung zu setzen, ich kam nicht, um ausser Geltung zu setzen, sondern um in volle Geltung zu setzen.“*) Unter Anerkennung des Gesetzes, weil es den Willen Gottes enthält, will er doch, soweit dieser in ihm nur unvollkommen zum Ausdruck kommt, ihm zu vollkommener Anerkennung verhelfen, so das alttestamentliche Gesetz vertiefend und fortführend. Den alttestamentlichen Geboten, insofern sie nur unvollkommen den göttlichen Willen zum Ausdruck bringen, stellt Jesus sein: „Ich aber sage“ (bes. M. 5, 27) entgegen, damit den Anspruch erhebend, als ein grösserer Gesetzgeber angesehen zu werden, als derjenige, der den Vorfahren das Gesetz vermittelte. Jene konservative

---

*) πληρῶσαι muss demgemäss übersetzt werden, dass es durch ἀλλά dem καταλῦσαι gegensätzlich gegenübergestellt ist. Kann nun καταλῦσαι nicht im Sinne von „übertreten“ verstanden werden, so auch nicht πληρῶσαι als „erfüllen“ im eigentlichen Sinn, sondern da jenes nur „auflösen“, „ausser Geltung setzen“ heissen kann, so muss dem gegenüber πληρῶσαι „hinsichtlich seiner Geltung auf sein Vollmass bringen, in volle Geltung setzen“ heissen. Doch kann hier nicht der Ort sein, die im Texte ausgesprochene Auffassung der Stellung Jesu zum Gesetz, welche übrigens ja vielfach anerkannt ist, ausführlich zu begründen. Das kommt der Darstellung des von Jesus geforderten Verhaltens zu Gott zu.

Es sei hier nur noch für das Verständnis von M. 5, 17 auf die Parallele L. 16, 16—18 als auf eine Art Kommentar hingewiesen: Mit Unrecht erklären sich die Pharisäer vor den Menschen für gerecht, während sie doch wissen müssten, dass das, um dessen Einhaltung sie sich bemühen und worauf sie sich steifen, auf Grund wessen sie sich für gerecht halten und als Gerechte anerkannt sein wollen, das Gesetz, nur bis Johannes seine Geltung gehabt hat, während es seitdem darauf ankommt, in das Reich Gottes einzudringen. Freilich (V. 17) soll das Gesetz nie untergehn, aber nur insofern es den Willen Gottes wirklich zum Ausdruck bringt, also z. B. (V. 18) die alte Ordnung am Anfang des Gesetzbuchs, dass die Ehe unlöslich sei (zu vergl. M. 19, 5. Mk. 10, 6), soll bestehen, während jene Zulassung des Moses nicht mehr Geltung haben soll. — Diese Paraphrase dürfte den Zusammenhang von V. 15—18 zum Ausdruck bringen, oder man müsste auf jeden Zusammenhang verzichten, was doch nicht gut angeht. Denn sollte der Evangelist die so bedeutsamen, an und für sich genommen ganz heterogenen Worte nur so einfach zusammengestellt haben in einem Buche, das doch sonst den Zusammenhang nicht vermissen lässt?

Stellung dem Gesetz gegenüber kommt in der Aufforderung an Johannes, ihn zur Taufe, als etwas der ganzen bisher geltenden Gerechtigkeitsforderung Angehörendem, zuzulassen (M. 3, 15), zum Ausdruck, dieses auf Grund seiner höheren Würde sich über dasselbe Erheben in jener Begründung seines Tadels der von den Pharisäern gegenüber seinen Schülern in Szene gesetzten Geltendmachung des Sabbatgebotes (M. 12, 8; Mk. 2, 28; L. 6, 5). „Denn*) Herr (auch. Mk.) über den Sabbat ist der Sohn des Menschen." Er will als der anerkannt sein, der über den durch das alttestamentliche Gesetz festgelegten Sabbat die freie Verfügung hat. Man soll seine Schüler nicht tadeln, weil man anerkennen soll, dass er darüber zu bestimmen hat, ob und inwieweit der Sabbat zu halten ist. Er ist grösser als der Tempel (M. 12, 6), die Stätte des durch das Gesetz angeordneten Kultus, in welchem das durch das Gesetz bestimmte Verhältnis zwischen Gott und Israel sich fortlaufend realisierte, und als solcher, wenn schon jener die Vollmacht zu Abweichungen vom Sabbatgebot gab (12, 5), erst recht befugt, über dasselbe frei zu verfügen. Aber nicht allein über das Sabbatgebot, sondern über das ganze Gesetz ist ihm diese freie Verfügung zuzuerkennen, steht er doch über dem Tempel, auf welchen der grösste Teil des Gesetzes seine Beziehung hat, und sagt er doch nach Mk., dass er auch über den Sabbat Herr sei, d. h. ebenso wie über alles sonst vom Gesetz angeordnete.

Jesus beansprucht aber nicht nur eine, andere Lehrer und Gesetzgeber überragende Stellung und Autorität, sondern eine in dieser Beziehung ganz ausschliessliche (M. 23, 8. 10): „Ihr (die Schüler) lasst euch nicht Rabbi nennen, denn einer ist euer Lehrer . . . Noch lasst euch Führer nennen, denn euer Führer ist einer, der Christus." Indem Jesus sich der Reihe der frühern Gottesgesandten angeschlossen, will er sie auch abgeschlossen haben. Seitdem will er als der Lehrer schlechthin und als der Führer schlechthin (auf dem Wege

*) Das γάρ (M. 12, 8) kann doch unmöglich den unmittelbar vorhergehenden Satz begründen, mit dem dieser ja in gar keinem logischen Zusammenhang steht, sondern muss auf den ganzen vorherigen Ausspruch Jesu zurückweisen.

der Gerechtigkeit: καθηγητής in LXX Übersetzung für מוֹרֶה = Gesetzeslehrer) angesehen sein, dem gegenüber andere Lehrer und Führer gar nicht in Betracht kommen können, weshalb auch niemand diese Titel führen soll.

Inwiefern er aber eine solche ausschliessliche Geltung beanspruchen darf, zeigt das angeschlossene „der Christus“: weil er der Christus ist (wie er ja auch den geringsten Wohlthaten, die man einem seiner Schüler um deswillen anthut, weil sie des Christus (Anhänger) sind, eine ewige Bedeutung beilegte (Mk. 9, 41)). „Der Christus“ ist aber die Bezeichnung dessen, den das jüdische Volk als den von Gott verheissenen gesalbten König und Erretter Israels am Ende der Tage erwartete, der alles was Gott an seinem Volk bisher gethan, zu abschliessender Vollendung bringen wird, der also auch das, was die frühern Gottesgesandten gewesen, in abschliessender und daher auch alle andere Vermittlung ausschliessender Weise sein wird. Er ist der, dessen Erscheinen und Wirksamkeit nach L. 10, 23 (M. 13, 16) viele Propheten und Könige zu sehen begehrt haben und um deswillen, weil sie dieselbe gesehen, die Augen der Schüler von Jesus glücklich gepriesen werden.

Als diesen von Gott verheissenen Christus hat Jesus (nach dem Bericht des L. 4, 17 ff.) bereits bei jenem Aufenthalt in der Synagoge von Nazaret sich bekannt und anerkannt wissen wollen. Das verlesene Jesaiaswort (61, 1—2) von dem, den „der Herr gesalbt hat, Armen Frohbotschaft zu verkündigen und Blinden Gesicht, Verwundete in Freiheit zu entsenden, zu verkündigen ein willkommnes Herrnjahr“, ist jetzt vor ihren Ohren, indem er zu ihnen redet, erfüllt, — also er ist dieser Gesalbte. Und als sie bei sich dem entgegensetzen, dass er ja der Sohn Josephs sei, bekommen sie jene harte Rede zu hören, dass es ihnen mit ihm gehen werde, wie Israel mit Elias und Elisa, die mit ihrer Wunderthätigkeit von Gott in die Fremde gewiesen wurden. Nach diesem Zusammenhang denkt Jesus bei dem in jenen Schriftworten genannten Thun des Gesalbten nicht allein an seelische, sondern auch an leibliche Hilfe.

Demgemäss hat er denn auch sonst gefordert, dass man auf seine Verkündigung wie auf seine Wunderwirksamkeit hin, auf welche hin man ja seine Denkrichtung ändern und sich

an ihn um Sündenerlass wenden sollte, ihn (auch) als den verheissenen Gesalbten anerkennen solle. Das zeigt seine (in der früheren Zeit seiner Wirksamkeit gegebene) Antwort auf die Frage des Täufers, ob er es sei, der da kommt, der nach der Verheissung zu erwarten ist („der Kommende“ aus Psalm 118, 25 stammende landläufige Bezeichnung für den Messias) oder ob sie (wohl er und seine Gesinnungsgenossen) einen andern erwarten sollen: „Verkündet Johannes, was ihr hört und seht: Blinde werden sehend, Lahme gehen umher, Aussätzige werden gereinigt (und) Taube hören, Tote werden erweckt (und) Armen wird die Frohbotschaft zu teil und glücklich ist, wer nicht an mir zu Falle kommt“ (M. 11, 4—6; L. 7, 22—23). Sowohl nach M. („denn als Johannes von den Werken des Christus hörte, sandte er . . . V. 2*)) als auch nach L. („zu derselben Stunde heilte er viele . . . V. 21) antwortet Jesus hier auf die Frage, ob er der Christus sei, mit dem Hinweis wie auf seine Frohbotschaft, so auf seine Wunderwerke. Wenn das wirklich eine Antwort auf die Frage ist, so kann es nicht zufällig sein, dass Jesus hier zum Teil in jesajanischen Worten redet, die von dem, was der Gesalbte thut (Jes. 61, 1 ff.) oder was in der herrlichen Israel bevorstehenden Zukunft geschehen wird (Jes. 35, 5 ff.), handeln, woraus Johannes entnehmen sollte, dass Jesus in der That der verheissene Christus sei, dass mit ihm die verheissene Heilszeit angebrochen. Aus der Thätigkeit Jesu an und für sich hätte Johannes es nicht entnehmen können (wie er es ja auch thatsächlich nicht entnommen hatte), wohl aber aus dem Hinweis darauf, dass sie dem entspricht, was vom Messias verheissen ist. Nach dieser seiner verheissungsgemässen Thätigkeit soll man ihn beurteilen und nicht wegen seiner Unscheinbarkeit, und weil man sich das Auftreten des Christus anders gedacht, an ihm irre werden. Seine Wirksamkeit, weil sie der von dem Christus geweissagten

---

*) Ausserdem ist das βλέπειν (V. 4) wie sonst, so auch bei den Synoptikern fast immer vom leiblichen Sehen gebraucht, in den seltenen Fällen aber, wo darunter ein geistiges Sehen zu verstehen ist; wird das doch immer durch den Zusammenhang nahegelegt (z. B. M. 13, 14), was hier in keiner Weise der Fall ist.

entspricht, soll dazu führen, dass man ihn als den Christus anerkennt. Das ist die Forderung.

Wie als Helfer aus aller Not, so erschien der erwartete Christus als König und zwar als einer aus dem Hause Davids. So hat denn Jesus, wenn er als Sohn Davids von leibliche Hilfe suchenden angerufen wurde, sich durch Erfüllung ihrer Bitte zu diesem Namen bekannt. Auch hier zeigt sich die nahe Beziehung seiner Berufsthätigkeit zu seiner Anerkennung als Christus (M. 15, 22 ff.; M. 9, 27 ff., 20, 30 ff.; Mk. 10, 47 ff.; L. 18, 38 ff.). Und seinen Schülern entlockt Jesus als Frucht ihres Zusammenseins mit ihm und des Miterlebens alles dessen, was er gethan und gesagt, am Ende seiner Wirksamkeit im Gegensatz zu den verworrenen Meinungen des Volks über ihn das Bekenntnis zu ihm als dem Christus, auch hier beweisend, dass es ihm nicht genüge, als mit den früheren Gottesgesandten, und sei es auch ein Johannes der Täufer, auf gleicher Stufe stehend angesehen zu werden. (M. 16, 15 ff.; Mk. 8, 27—30; L. 9, 18—21.) Danach scheint Jesus seine Christuswürde trotz jener messianischen Bekenntnisse nicht zu einem Gegenstand ausführlicher Belehrung gemacht zu haben, denn sonst hätte er seine Schüler wohl nicht in so ostensibler Weise danach gefragt. Er wird also gewollt haben, dass sie durch seine Thätigkeit auf dieses Bekenntnis zu ihm geführt würden (Ritschl, die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II S. 31: „Diese Anerkennung seiner persönlichen Würde rief er nicht in doktrinärer Weise hervor, sondern liess sie sich durch Erfahrung seiner Jünger in dem engern Umgang mit ihm allmählich entwickeln"). Doch ist das nur eine im Zusammenhalt mit der Antwort auf die Frage des Johannes sich ergebende Vermutung. Aus den Worten Jesu an seine Schüler lässt es sich nicht direkt entnehmen.

Nun aber hat er ihnen nach jenem ihrem Bekenntnis aufs eindringlichste verboten, jemand zu sagen, dass er der Christus sei M. 16, 20; Mk. 8, 30; L. 9, 22. Hier werden wir hinsichtlich des Verständnisses dieses Verbots von den „Herrnworten" ebenso im Stich gelassen, wie bei jenem an die Geheilten ergehenden Verbot, von der erfahrenen Wundermacht zu reden (welches übrigens auch einmal an die Schüler ergangen ist,

freilich nicht sowohl hinsichtlich dessen, was er that, sondern was mit ihm wunderbares geschah (M. 17, 9; Mk. 9, 9)). Eine beachtenswerte Auslassung über diesen Punkt ist folgende (O. Holtzmann bei Stade, Geschichte des Volks Israel II. II. S. 595):

„Von der Gefahr, die er mit öffentlicher Aufnahme des Messiasberufs über sich und die seinigen heraufbeschworen hätte, hat er sich gewiss nicht einschüchtern lassen. Sein Leben war schon längst durch sein Urteil über die pharisäische Sabbatheiligung, über die pharisäische Beurtheilung von rein und unrein und durch so mancherlei herausfordernde Worte gegen die Führer seines Volks verwirkt, so dass er im Messiastitel ebenso gut einen äusseren Schutz seiner Persönlichkeit hätte sehen können, als eine Gefahr für sie. Das Rätsel muss uns sein eigner Mund lösen. Er hat einst gesagt: Gebt das Heilige nicht den Hunden und werft die Perlen nicht vor die Schweine, sonst möchten sie sie zertreten mit ihren Füssen u. s. w. Es liesse sich recht wohl denken, dass Jesus mit dieser Begründung das Reden von ihm als dem Messias seinen Jüngern verbot. Wer seine Predigt nicht verstand, der hätte sein öffentliches Auftreten als Messias jedenfalls missverstehen und ihm als Aufruhr gegen die bestehende Ordnung deuten müssen. Und wenn sich Jesus auch nicht scheute, im Dienst der Wahrheit seinen Gegnern Worte zu sagen, die seinen Untergang herbeiführen mussten, so hielt er es doch nicht für Recht, ein Missverständnis zu erzeugen, das ihm todbringend war.“ —

Hier muss betont werden, dass eine Beziehung jenes allgemeinen Worts (M. 7, 6) auf die Vorenthaltung des Christusbekenntnisses in den Aussprüchen Jesu fehlt, dass also Jesu Mund uns das Rätsel nicht löst und wir daher auf Kombinationen angewiesen sind. Wie wenig übrigens die Verweisung auf jenes Wort allein genügt, zeigt, dass hier die anfangs verpönte Annahme, als habe Jesus im Hinblick auf die Feindschaft, die er andernfalls voraussehen musste, mit dem Christusbekenntnis zurückgehalten, im Anschluss an jenes Wort unversehens wieder eingeführt wird. Als Jesus es nun wirklich

zum Bruch kommen lassen wollte, da hat er sich frei und vor aller Ohren als den Christus bekannt.

Aber auch beide Annahmen zusammengenommen, dürften noch nicht zur Erklärung der Schwierigkeit genügen. Denn Jesus hat nach den Evv. auch in früher Zeit grösseren Massen gegenüber sich als den Christus bekannt, und wo ihm das Bekenntnis zu ihm als dem Christus entgegentrat, auch wenn andere zugegen waren, es nicht zum Verstummen gebracht. Es wird auch die dritte Annahme notwendig sein, dass Jesus mit dem Christusbekenntnis zurückhielt, weil er wie bei seinen Schülern so auch sonst dem Bekenntnis zu ihm nicht vorgreifen wollte, sondern es sich infolge des Eindrucks von ihm und seiner Thätigkeit in denen, die ihn hörten und sahen, entwickeln lassen wollte. Doch gehört diese ganze Frage, die nähere Untersuchung und Begründung der verschiedenen genannten Annahmen, wie die Bestimmung des Verhältnisses derselben zu einander, als auch die Untersuchung, ob jene Zurückhaltung mit einer zeitweiligen oder fortlaufenden Unsicherheit Jesu hinsichtlich seiner Selbstbeurteilung zusammenhing, und wie umgekehrt von der Thatsache der Verhüllung seiner Messianität aus die dem gegenüberstehende Geltendmachung derselben zu beurteilen sei, in die Untersuchung des „Lebens Jesu", da die Herrnworte eben doch keine Erklärung dafür bieten.

Die Frage liess sich hier nicht ganz umgehen, weil die diesbezüglichen Aussagen Jesu eben in Widerspruch mit einander stehn und andernfalls der Schein bestände, als wäre er ein radikaler, während sich so wenigstens der Ausblick auf die Möglichkeit eröffnet, dass er gehoben werden kann, welche Möglichkeit wenigstens ins Auge gefasst werden muss, will man anders der „Lehre Jesu" gerecht werden. Beides muss hier aber in gleicher Weise anerkannt werden, dass einerseits Jesus sich von einer sehr frühen Zeit seiner Wirksamkeit an als Messias bekennt und anderseits, dass er diese seine Würde verheimlicht. Das eine oder das andere zwecks Überwindung der Schwierigkeit verkürzen, heisst diese umgehn und sich die Sache leicht machen.*)

*) Dass die Aussagen Jesu wenigstens Anhaltspunkte für jene aufgeführten Erklärungsversuche bieten, das wird sich uns noch ergeben.

Es war schon darauf hingewiesen worden, dass Jesus am Ende seiner Wirksamkeit sich voll und ganz als den Christus offenbart hat. Schon seine Anordnung vor dem Einzuge in Jerusalem hinsichtlich der Beschaffung des Reittiers (M. 21, 2—3; Mk. 11, 2—3; L. 19, 30—31) zeigt, dass er als der verheissene Christus empfangen sein will (man müsste die Beziehung dieser Anordnung auf jene Weissagung (Sach. 9, 9) auch annehmen, wenn M. sie auch nicht ausdrücklich geltend machen würde 21, 4—5). Und die Zurufe der nachfolgenden Scharen, die ihn als den Sohn Davids, als den verheissenen im Namen Gottes Kommenden (Ps. 118, 25), als den König (L.) preisen, wehrt er nicht ab, sondern bekennt sich dazu (L. 19, 40) aufs energischste, als ihm so notwendig zukommend, dass wenn diese (seine Schüler) schwiegen, die Steine schreien (es ausrufen) würden, und (nach M. 21, 15—16) nimmt er die im Tempel ihn als den Sohn Davids umjauchzenden Kinder den Pharisäern gegenüber mit einem Schriftwort ausdrücklich in Schutz, mit ihm jenes ihr Thun als ein gottgewolltes bezeichnend. Und demgemäss antwortet er den ihn nach seiner Vollmacht, die ihn dazu berechtige, so als Messias den Tempel Gottes reinigend aufzutreten, Fragenden freilich mit einer Gegenfrage und Verweigerung einer Antwort,*) doch so, dass sich daraus ergab, dass er sein so geartetes Auftreten als in göttlicher Vollmacht geschehend anerkannt wissen wollte (M. 21, 24—27 ff.; Mk. 11, 29—33; L. 20, 3—8).

An jenes sich Bekennen zu der Verkündigung seiner

*) Jesus gibt ihnen keine Antwort auf ihre Frage, weil sie durch ihre Behauptung des Nichtwissens, in welcher Vollmacht Johannes aufgetreten, beweisen, dass sie jenem nicht vertraut haben (M. 21, V. 32). Nur wenn sie ihm vertraut hätten und daher bekennen würden, in wessen Vollmacht Johannes aufgetreten, hätte er sie einer Antwort darüber gewürdigt, in wessen Vollmacht er so auftrete, offenbar weil er dann einen Anknüpfungspunkt dafür bei ihnen gefunden hätte, um sie zur Anerkennung seiner Vollmacht zu führen. Weil ihnen aber so wegen ihres ablehnenden Verhaltens seinem Vorläufer gegenüber die Vorausbedingungen für eine rechte Würdigung Jesu fehlen, so verweigert er ihnen die gewünschte Auskunft. Sollte sich hier nicht ein Anhaltspunkt (freilich n u r ein solcher) in den Worten Jesu selber darbieten für die Erklärung der allgemeinen Thatsache des eben besprochenen Verhüllens seiner Messianität (M. 7, 6)?

Messiaswürde seitens der Schüler gegenüber der Aufforderung der Pharisäer, ihnen das zu wehren, schliesst sich bei L. (19, 41 ff.) jene Klage Jesu über Jerusalem: „Wenn doch auch du erkannt hättest an diesem Tage, was zum Frieden gereicht . . . . . erkannt die Zeit deiner Heimsuchung“. Wie die Schüler durch ihr öffentliches Bekenntnis zu ihm als dem Christus beweisen, dass sie solches erkannt haben, so sollte auch Jerusalem sich zu ihm als dem Christus bekennen, erkennen die Zeit, da Gott es durch die Sendung des Christus mit seiner Gnade heimgesucht hat.

Damit berührt sich jenes bei M. im Anschluss an die nicht lange nach seinem Einzuge in Jerusalem an die Pharisäer gerichtete Strafrede überlieferte ähnliche Klagewort über Jerusalem (M. 23, 37 ff.), dass seine Bewohner sich nicht um ihn haben scharen lassen wollen, nämlich, wie das folgende zeigt, um ihn als den Messias. Jene Forderung der Anerkennung seiner als des Messias wird trotz ihrer jetzigen Nichterfüllung von seiten der Bewohner Jerusalems aufrecht erhalten bleiben, bis sie sich zu seiner Erfüllung verstehen werden: „Denn ich sage euch, ihr werdet mich von jetzt an gewiss nicht sehen, bis ihr sprecht: Gesegnet der im Namen des Herrn kommt“. In anderem Zusammenhang und als in früherer Zeit gesprochen, aber auch im Anschluss an ein an die Pharisäer gerichtetes Wort hat denselben Ausspruch L. (13, 34 ff.).*)

Und schliesslich bekennt sich Jesus dazu, dass er der Christus sei, mit einem Eidschwur vor der jüdischen Obrigkeit

---

*) Wenn H. Holtzmann (Handkommentar z. N. T. I S. 256) meint, dass, „da Mk. 11, 9 = M. 21, 9 = L. 19, 38 den fraglichen Ruf die Festkarawane angestimmt, wenigstens L. die Sache so verstanden haben könnte, dass Jesus, der hier von Galiläa Abschied nimmt, das Wiedersehen bis zur nächsten Osterzeit hinausschiebt“ (mit Verweisung auf Wieseler's Chronol. Synopse S. 322, wo aber auch kein Beweis dafür beigebracht wird), so steht dem entgegen, dass dieses Wort ja nach L. Pharisäern gegenüber gesprochen ist, nach L. gerade aber die Pharisäer bei dem Einzug in Jerusalem jenem Ruf sich nicht nur nicht angeschlossen, sondern entgegengestellt haben. Auch ist es nach L. besonders deutlich, dass Jerusalem selbst sich nicht an jenem Ruf beteiligt (siehe L. 19, 41—44), sondern ihn lediglich die Menge seiner Schüler angestimmt hat (19, 37).

(M. 26, 23; Mk. 14, 62; L. 22, 67 ff.). Nach dem Bericht des L. freilich hat er in seiner Antwort damit zunächst zurückgehalten: „Wenn ich es euch sagte, werdet ihr gewiss nicht (dem) vertrauen, wenn ich euch aber fragte, werdet ihr gewiss nicht antworten.“ *) Damit hat Jesus aber indirekt die Forderung ausgesprochen, dass man seinem Wort, dass er der Christus sei, vertrauen, ihn auf sein Wort hin als solchen anerkennen und wenn er danach frage, ein demgemässes Bekenntnis zu ihm ablegen soll.**)

Jesus hat sich also vielfach als den verheissenen, vom jüdischen Volk erwarteten Christus kundgethan. Wohl hat er sich nicht allein als König bezeichnen lassen (L. 19, 38; was auch schon in der Zulassung der Anrede als Sohn Davids liegt; denn dieses ist der Christus doch nicht allein wegen der Abstammung von David, sondern weil er ein König wie David ist), sondern direkt gesagt, dass er dieses sei. Dem Pilatus hat er seine Frage, ob er der König der Juden sei, rund bejaht (M. 27, 11; Mk. 15, 2; L. 23, 3). Wenn aber das jüdische Volk in dem erwarteten Christus einen mit irdischer Machtherrlichkeit ausgerüsteten König sah, so wollte Jesus nicht als ein solcher angesehen sein. Jenem, der ihn darum bat, seinen Erbstreit mit seinem Bruder zu seinen gunsten zu schlichten, hat er geantwortet: „Mann, wer hat mich zum Richter oder Erbteiler über euch gesetzt?“ (L. 12, 14). Damit, dass er sich als messianischen König weiss und als solcher anerkannt sein will, will er sich nicht den Entscheid über die rechtlichen Verhältnisse seiner jüdischen Zeitgenossen zugesprochen haben, eine Autorität als eines obersten weltlichen Richters, was zum Begriff eines irdischen Königs besonders nach damaliger Vorstellung notwendig gehört, für sich nicht in Anspruch nehmen.

---

*) Auch dieses Wort bietet einen Anhaltspunkt für die Beurteilung des Verhüllens seiner Messianität.

**) So ist wohl in Analogie mit seiner Bekenntnisfrage an die Schüler (L. 9, 18—20) hier das Fragen und Antworten zu verstehen, und nicht eine Frage gemeint, die „den Sinn der Fragestellung der Richter feststellen sollte (H. Holtzmann: Handkommentar). Dieser konnte doch wohl nicht zweifelhaft sein.

Die Pharisäer und Herodianer, die ihn durch ihre Frage, ob es erlaubt sei, den Zins, die Steuer dem Kaiser zu geben, offenbar zu einer Verneinung derselben veranlassen wollten und damit zum Bekenntnis seiner mit der Christuswürde gegebenen Königswürde im Sinne einer weltlichen, die Abhängigkeit der Juden von den Römern, wie sie in der Zahlung des Zinses an diese zum Ausdruck kommt, ausschliessenden Stellung, hat Jesus mit seinem: „Was versuchet ihr mich?“ von sich gewiesen, — um der heuchlerischen, aus feindlicher, ihn nicht als das, als was er anerkannt sein wollte, anerkennenden Gesinnung entsprungenen Absicht ihrer Frage willen; und den Anspruch, den er erheben sollte, durch die Aufforderung, dem Kaiser das ihm Gebührende zu geben. Und seinen Schülern, die ihn gegen das Andringen seiner Feinde mit dem Schwerte verteidigen wollten, hat er das verwiesen (bes. M. 26, 52; auch L. 22, 51).*)

Also nicht weil er eine irdische Machtstellung in Anspruch nahm, sondern um seiner Berufsthätigkeit in Wort und That willen, wie sie der messianischen Verheissung entspricht, in welcher Thätigkeit er sich als der Helfer in leiblicher und seelischer Not, aber auch als der Lehrer und Leiter erwies, hat er als der Christus, als der gesalbte König seines Volks anerkannt sein wollen. (Doch ist damit der Christusanspruch Jesu noch nicht erschöpft, er ist auch ein auf die Zukunft gehender. Davon kann hier aber noch nicht geredet werden.)

Aber auch seine Berufsthätigkeit entsprach, wie die diesbezüglichen an ihn als Bedingung seiner Anerkennung gestellten Forderungen zeigen, nicht den messianischen Vorstellungen des Geschlechts seiner Tage. Statt ihnen ein Wunderzeichen vom Himmel an Stelle der ihnen nicht genügenden Wunderthaten zu geben, verlangte er, dass sie sich mit seiner Verkündigung begnügen sollten. Helfer in seelischer

*) Auch hierin, dass sein Christusanspruch nicht ein auf eine weltliche Herrscherstellung gehender war, liegt ein Anhaltspunkt für die Beurteilung der Verhüllung seiner Messianität. Da das jüdische Volk den erwarteten Christus in erster Linie als weltlichen Herrscher dachte, so musste jener Anspruch Jesu notwendig zu Missverständnissen Anlass geben, weswegen Vorsicht bei seiner Geltendmachung anzuwenden war.

Not dagegen wollte er in einem Umfang sein, der ihnen als gotteslästerlich erschien. Wie er verlangt hat, dass man um Sündenerlass an ihn sich wenden solle, so verlangt er auch ausdrücklich, dass man anerkenne, dass er Vollmacht besitze, auf der Erde Sünden zu erlassen, und hat solcher Forderung durch Hinweis auf seine Wundermacht (und durch Anwendung derselben) Nachdruck gegeben. Den Schriftgelehrten und Pharisäern, die jenes als Gotte ausschliesslich zukommendes Thun und daher seinen Anspruch als gotteslästerlich bezeichneten, hat er das verwiesen: „Was erwägt ihr solches (M.: Böses) in eurem Herzen?“ (M. 9, 5; Mk. 2, 8; L. 5, 23 zu vergl. L. 7, 49).

Wie er hier sich dadurch, dass er sich etwas zusprach, was den Juden als göttliche Prärogative erschien, den Vorwurf der Gotteslästerung zuzog, so geschah dasselbe am Ausgange seines irdischen Lebens infolge dessen, dass er sich eine nächste Beziehung zu Gott gab, den Anspruch erhob, der Sohn Gottes zu sein (M. 26, 64; Mk. 14, 62; L. 22, 70).

Wie sich nicht nachweisen lässt, dass bei den Juden „Messias“ und „Sohn Gottes“ identische Begriffe waren,*) so kann davon nicht die Rede sein, dass Jesus sein messianischer Anspruch als Gotteslästerung hätte ausgelegt werden können. Dass er der Christus sei, das hatte er wie schon früher, so bei seinem Einzug in Jerusalem aufs unzweideutigste und aller Welt gegenüber bekannt, ohne dass ihn ein solcher Vorwurf getroffen (weder erzählen die Evv. davon, noch auch, dass das Synedrium — was doch sonst so nahe gelegen und die Frage des Hohepriesters ganz unnötig gemacht hätte, weil es unmöglich geleugnet werden konnte — ihm seinen messianischen Einzug

*) „Den Juden war es zwar geläufig, im Anschluss an die messianisch gedeuteten Stellen 2. Sam. 7, 14. Ps. 2, 7 dem Messias auch den Titel „Sohn Gottes“ beizulegen. Aber dieser Titel war doch nur ehrender Nebentitel, welcher eine Auslegung in verschiedenem Sinn zuliess, er bezeichnet zwar die eigentümlich nahe Beziehung des Messias zu Gott, nicht aber dasjenige Merkmal des Messias, welches nach jüdischer Vorstellung das wichtige und entscheidende war. Als charakteristische Bezeichnungen des Messias erschienen den Juden die Namen „Sohn Davids“ und „König“ (so mit vollem Recht H. H. Wendt: Zeitschrift für Theol. u. K., hrsg. v. Gottschick, 1894 1. Heft S. 39).

zum Vorwurf gemacht hätte).*) Übrigens erfolgt der Vorwurf der Gotteslästerung gar nicht direkt auf die Bejahung der Frage des Hohepriesters, ob er der Christus, der Sohn Gottes (des Gepriesenen Mk.) sei, sondern auf das Wort Jesu: „Übrigens sage ich euch: Von jetzt an werdet ihr den Sohn des Menschen zur Rechten der Macht (Gottes) sitzen sehen und kommen auf den Wolken des Himmels". Nach dem L.-Bericht zieht erst aus diesem hier an die indirekte Bejahung der Frage, ob er der Christus sei (L. hat für die eine Frage zwei zeitlich getrennte, zunächst, ob er der Christus sei, und nach Jesu Antwort darauf erst die andere, ob er der Sohn Gottes sei), angeschlossenen Worte der Hohepriester die schlussfolgernde Frage: „Bist du nun der Sohn Gottes?" Das Bekenntnis, dass er der Sohn Gottes sei, steht also auf einer Stufe mit dem andern, dass er sitzen werde zur Rechten der Macht. Dass er sich als Sohn Gottes, als den, der die höchste Würde- und Machtstellung nächst Gott im Himmel einnehmen wird, an dessen Thronen über der Welt partizipierend,**) bekennt, das veranlasst den Vorwurf der Gotteslästerung.

Nun hat man aber dafür, dass Jesus hier indem zur Gottessohnschaft sich nur zur Messianität bekannte, auf das von ihm hervorgerufene Bekenntnis seiner Schüler zu ihm (M. 16, 16 ff.; Mk. 8, 29; L. 9, 20) sich berufen, insofern, wenn nach M. Petrus bekannte: „Du bist der Christus, der Sohn

---

*) Übrigens zeigt auch der Wortlaut der Beschwörung bei M., dass es dem Hohepriester auf das offene Bekenntnis zur Gottessohnschaft (welches Jesus ja kurz vorher in jener Lehrfrage hinsichtlich der Sohnschaft des Christus [M. 22, 44, siehe unten] indirekt ausgesprochen) ankam: *Ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος .... εἰ σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.* Hier weisen deutlich *κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος* und *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* aufeinander hin. Vor Gottes Angesicht soll er sich zu der von ihm in Anspruch genommenen Sohnstellung zu ihm bekennen, wenn er es wage.

**) Denn wenn hier auch Jesus in alttestamentlichen Worten redet, die wohl auch auf den Messias gedeutet wurden, so war doch diese Beziehung gar nicht ohne weiteres klar, zumal da sie Jesus gar nicht direkt citiert, sondern als seine eigenen Worte braucht und sie sich gar nicht ohne weiteres und in dem nackten Wortsinn, in dem sie hier verstanden werden mussten, in die landläufige Messiasvorstellung einfügten.

Gottes des lebendigen", dazu den Kommentar die Mk.- und L.-Parallele lieferten, wonach jenes Bekenntnis nur gelautet: „Du bist der Christus."

Dass es Jesus nach allen drei Berichten auf das Bekenntnis zur Messianität ankam, das steht ja ganz ausser Frage und ist davon ganz unabhängig, wie man den matthäischen Zusatz „der Sohn des lebendigen Gottes" auffasst. Gegenüber den verschiedenen, ihn aber immer mit den Propheten auf eine Stufe stellenden Ansichten über ihn, muss auch nach M. Jesus es auf das Bekenntnis zu seiner Messianität angekommen sein. Aber es ist doch gewiss nicht zufällig, sondern steht damit in einem innern Zusammenhang, dass bei Mk. und L., bei denen der Zusatz „der Sohn des lebendigen Gottes" fehlt, auch jene überschwengliche Glücklichpreisung des Petrus fehlt. — Und in der That, wie konnte M., wenn bei ihm das Bekenntnis des Petrus auch nur ein Bekenntnis zu Jesu Messianität war, diesem einen solch hohen Lobpreis von seiten Jesu anreihen, wenn im Kapitel vorher (M. 15) auf das gleiche Bekenntnis nichts derartiges erfolgt, sondern es noch der Beweisung eines grossen Vertrauens bedurfte, um ihn auch nur zu einer bloss leiblichen Hilfeleistung, die er bereits vielen erwiesen, zu veranlassen (15, 22 ff.). Und wollte man hiergegen darauf verweisen, dass es sich dabei um eine Heidin handele, so verhilft auch den beiden blinden Juden M. 9, 27 ff. (und M. 20, 30 ff.) das Bekenntnis zu seiner Messianität nicht nur nicht zu einem Lobe, sondern sie mussten noch das einfache Vertrauen auf seine Wundermacht beweisen, ehe er ihnen half (V. 28). Bei diesem Sachverhalte ist es ganz undenkbar, dass bei demselben M. unter dem Bekenntnis des Petrus nur ein Bekenntnis zu Jesu Messianität zu verstehen sei. Dass Petrus nicht nur das Bekenntnis zu seiner Messianität aussprach, worauf die Intention Jesu bei seiner Frage gegangen war, sondern auch das Bekenntnis zu ihm als dem Sohn Gottes, welches Jesus nicht erwartet — in Jesu Worten an Petrus malt sich deutlich die freudige Überraschung — hat ihm jene Glücklichpreisung eingetragen: „Glücklich bist du, Simon Barjoná, denn Fleisch und Blut offenbarte es dir nicht, sondern mein Vater in den Himmeln".

Das „mein Vater in den Himmeln“ steht deutlich in Beziehung zu „Sohn des lebendigen Gottes“. Weil er ihn als den Sohn Gottes bekannt, daher die Glücklichpreisung.

Nun aber erhebt sich die grosse Frage, in welchem Sinn Jesus als der Sohn Gottes*), wenn dieses also nicht ein andrer Name nur für „Christus“ ist, anerkannt und bekannt sein wollte.

Da ist nun in der theologischen Litteratur heutzutage die verbreitetste, ja man kann fast sagen, allbeherrschende Auffassung die, dass Jesus als solcher anerkannt sein wollte, weil er in einem einzigartigen Liebesverhältnis zu Gott als dem Vater sich stehend wusste und erkannt wissen wollte und nur, weil dieses der Fall war.

Hier muss ich nun auch trotz der Aussicht, zu den Altmodischen gezählt zu werden, von vornherein bekennen, dass wenn irgend etwas, so dieses auf diesem Gebiete mir feststeht, dass darin ganz unmöglich die von Jesus gemeinte Gottessohnschaft aufgeht. Das wäre bei der so konkreten Vorstellungsweise der Juden und auch Jesu eine ganz unerhörte Sublimierung, ganz abgesehen davon, dass wenn Jesus sich nur deswegen als Sohn Gottes wusste, weil er in einem innigsten Liebesverhältnis zu Gott stand, er sich wohl gescheut hätte, dieses zarte Verhältnis vor aller Welt kund zu thun. In der ganzen hebräisch-jüdischen Litteratur ist mit dem Wort für Sohn stets, auch wo es in offenbar übertragenem Sinn, mit dem Genitiv eines Worts, das gar keine Person, sondern etwas Sachliches ausdrückt, steht, anerkanntermassen stets ein Wesensverhältnis ausgedrückt, stets kommt damit zum Ausdruck, dass der dadurch zu einem andern in Beziehung gesetzte Begriff seinem in Betracht kommenden Wesen nach zu diesem gehört. Steht es aber mit dem Genitiv einer Person, so geht auch die Übertragung der Bedeutung nie so weit, dass beides, was im Wort seinem eigentlichen Sinn nach liegt, das Ursprungsverhältnis und das damit gegebene Wesensverhältnis dadurch vollständig eliminiert würde, so dass nur das ethische Verhältnis nachbliebe. Das wird, in dieser Allgemeinheit ausgesprochen, wohl auch allgemein anerkannt.**)

*) Es sei hier noch ausdrücklich betont, dass Jesus nicht als „ein Sohn Gottes“, sondern als „der Sohn Gottes“ anerkannt sein wollte.

**) Dass dieses auch hinsichtlich des Begriffs Sohn Gottes bei den

Jene Sublimierung aber, die das Wort in der Verbindung „Sohn Gottes“ mit Beziehung auf Jesus in jener gewöhnlichen Auffassung erleidet, kommt lediglich auf Rechnung jenes so verbreiteten und starken, freilich ja auch leicht zu erklärenden Triebes, die Gedanken Jesu unserer modernen Denkweise durch eine ‚Auslegung der Abstriche‘ möglichst anzupassen. Der geschichtliche Sinn aber erfordert, dass man die Gedanken Jesu bei ihrer Altertümlichkeit belässt.

Nun aber werden wir durch die „Herrnworte“ selbst in den Stand gesetzt, die Gültigkeit jener allgemeinen Bedeutung des Worts Sohn auch hinsichtlich des in Frage kommenden Ausdrucks (und in welchem Sinne sie näher besteht) nachzuweisen.

In jener berühmten Lehrfrage Jesu an die Pharisäer (M. 22, 41—46; Mk. 12, 35—37; L. 20, 41—44) ist er nach ihrer Antwort auf seine Frage, wessen Sohn der Christus sei, die dahin lautete, dass er Davids Sohn sei, fortgefahren: „Wie nennt ihn nun David (selbst Mk. L.) im Geiste Herrn, indem er sagt: Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde unter deine Füsse gelegt habe? Wenn ihn nun David Herr nennt, wie ist er sein Sohn?“ Jesus kann, wie meistens anerkannt wird, damit nicht geleugnet haben, dass er Davids Sohn sei, er der sich so oft ohne Widerspruch dagegen so hat nennen lassen. Das „wie ist er sein Sohn?“ leugnet nur, dass der Christus darin aufgeht, Sohn Davids zu sein. Wenn letzteres der Fall wäre, wie könnte ihn David seinen Herrn nennen, da das seinem Vaterverhältnis zu ihm gar nicht entspräche? Er muss noch eines andern, Höheren Sohn sein, wenn er zugleich Davids Herr sein kann. Wer dieser andre ist, zeigt Davids Wort: „Es sprach (Gott) der Herr zu meinem Herrn“. So wäre denn die richtige Antwort auf die Frage Jesu gewesen: Gottes Sohn (dass das der Fall ist, zeigt ausser diesem Gedanken-

---

Juden und andererseits des Begriffs Sohn Gottes, welchen Jesus auf seine Schüler anwendet, gilt, was freilich bereits nicht mehr allgemein zugegeben wird, und in welchem Sinn es gilt, kann hier nicht nachgewiesen werden, da ein solcher Nachweis aus dem Rahmen der Arbeit herausfällt.

zusammenhang auch der Wortlaut des L.-Berichts deutlich, insofern nämlich Δαυίδ die Tonstelle im Satz hat: „Wie sagt man, der Christus sei Davids Sohn?“, was sich nur aus einem intendierten Gegensatz, dass er eines andern Sohn sei, erklärt). Nach dem Psalmwort (110) findet die Gottessohnschaft darin ihren Ausdruck, dass Gott ihn den Platz zu seiner Rechten, die nächste Würdestellung nach ihm, einzunehmen auffordert. Worin sie aber besteht, zeigt deutlich der Gegensatz, in welchem der Begriff der Gottessohnschaft zur Davidssohnschaft hier erscheint. Davids Sohn aber kann der Christus sein, nicht weil er in einem ethischen Verhältnis zu David steht, sondern weil er von David abstammt, seinen Wesensbestand von ihm her bezogen hat. Also kann hier die Gottessohnschaft auch nur in dem Sinne gemeint sein, dass damit auf den Ursprung aus Gott hingewiesen ist, darin zum Ausdruck kommt, dass er seinen Wesensbestand aus Gott hat. Wenn dieses jenes nicht ausschliesst, dass er auch Davids Sohn ist, so muss das dahin näher bestimmt werden, dass er sein eigentliches innerstes Wesen aus Gott hat. Sein eigentliches Wesen hat er nicht durch die natürliche Abstammung von David, sondern aus Gott her. Um deswillen ist er Gottes Sohn.

Dass Petrus in seinem Bekenntnis (M. 16, 16) in diesem Sinne Jesus den Sohn Gottes genannt hat, dafür liegt auch ein direkter Anhalt in dem Attribut „des lebendigen“, das er Gott gibt. Gewiss wird Gott den toten Götzen gegenüber so genannt. Aber in diesem Gegensatz geht doch der Begriff nicht auf, sondern es bleibt dabei doch die Vorstellung bestehen — zumal wo jener Gegensatz gar nicht intendiert ist, wie hier —, dass Gott der lebendige ist, weil alles Leben aus ihm stammt. Da nun mit dem Begriffe Sohn die Vorstellung der Abstammung eng verknüpft ist, so kann doch eine Wortverbindung wie „Sohn Gottes des lebendigen“ nicht anders aufgefasst werden, als dass hier die Begriffe „Sohn“ und „lebendiger“ in Beziehung mit einander stehn: er ist der Sohn Gottes des lebendigen, aus dem alles Leben stammt, weil er aus Gott sein Leben hat. Diese Erkenntnis ist dem Petrus nach Jesu Wort nicht durch natürlich-menschliche Vermittlung gekommen, sondern es bedurfte dazu einer Offenbarung Gottes

selber. Wie weit aber die durch die Abstammung gegebene Wesensähnlichkeit hier gemeint ist, das ist weder hier noch in jener Lehrfrage irgend angedeutet. Das Mass der Gottgleichheit könnte an und für sich, ohne dass das Moment des Ursprungs dadurch verletzt würde, auch als ein im Vergleich zu Gott nur geringes gedacht sein. Nur soviel lässt sich aus jenem Wort entnehmen, dass, da der Christus von David als Herr in religiöser Beziehung anerkannt wird und der Welt gegenüber zur Rechten Gottes thronen wird, obgleich Mensch dadurch nicht auf seiten der Menschen, sondern Gottes für die Menschen, für deren Verhalten zu ihm, zu stehen kommt.

Freilich ist diese nächst Gott höchste Würde- und Machtstellung, wie das Bekenntnis vor dem Hohepriester (mit dem „Von nun an“ M. 26, 64; L. 22, 69) ganz deutlich zeigt, nicht etwas, was Jesus für die Zeit seines irdischen Wandels und Wirkens für sich in Anspruch genommen hat. Aber was ihn schon jetzt dazu befähigt, dass Gott jene Aufforderung an ihn einst ergehen lassen wird, infolge deren er in eine nächst Gott höchste Macht- und Würdestellung eintreten wird, von der die Welt Erfahrung bekommen soll, ist seine Gottessohnschaft, sein Ursprung aus Gott und was damit gegeben ist, dass sein eigentliches Wesen göttlich ist und nicht menschlich.

Das einzigartige Liebesverhältnis zu Gott ist mit diesem einzigartigen Wesensverhältnis ja gegeben. Aber nirgends in den drei Evv. hat Jesus direkt auf jenes hingewiesen, noch gefordert, dass man anerkenne, dass er in einem solchen Liebesverhältnis zu Gott stehe (auch M. 11, 27 u. L. 10, 22 nicht; dort ist von einem gegenseitigen Kennen die Rede, von dem immer nur auf Grund einer Wesensähnlichkeit geredet wird zu vergl. M. 7, 23; L. 13, 25 f. u. sonst).*)

Dass Jesus aber nicht nur das Bekenntnis seiner Gottessohnschaft sich hat abringen lassen oder es, wo es ihm bei

*) Ich lege dagegen energische Verwahrung ein, dass ich mich bei dieser Feststellung des Sinnes, in welchem Jesus als der Sohn Gottes anerkannt sein wollte, von irgend welchen dogmatischen Vorurteilen hätte leiten lassen. Übrigens wüsste ich keine dogmatische Richtung, die dessen benötigt wäre, dass ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ in den synoptischen Reden Jesu im Sinne eines Wesensverhältnisses aufgefasst werde.

seinen Schülern entgegentrat, gelobt hat, sondern dass er deren allgemeine Anerkennung fordert, zeigt wie jene Lehrfrage an die Pharisäer, so auch das Gleichnis von den bösen Weingärtnern (M. 21, 33—43; Mk. 12, 1—12; L. 20, 9—18). Danach hätten die Hohepriester und Schriftgelehrten Jesus, weil er der von Gott gesandte Sohn Gottes ist, als Erben des Weinbergs Gottes anerkennen sollen. Daraus freilich geht noch nicht hervor, dass hier der Sohngottesbegriff ein auf Ursprung beruhendes Wesensverhältnis ausdrückt, dass es heisst: „er sandte seinen Sohn", also müsse dieser schon vor der Sendung Sohn Gottes gewesen sein. Denn von den Knechten, die nur auf die vor Jesus an Israel gesandten Gottesmänner gedeutet werden können, wird dasselbe gesagt, woraus doch nicht hervorgeht, dass sie schon vor der göttlichen Sendung Sendboten Gottes waren. Aber wohl daraus, dass der Sohn als der Erbe bezeichnet ist, das Erbverhältnis aber doch nicht seinen Grund in einem ethischen Liebesverhältnis hat, sondern auf die Abstammung sich gründet.

So schwerwiegend ist das Missverhalten gegenüber dem Sohne Gottes*), dass es den Verlust des Reiches und das ewige Verderben zur Folge haben wird. Denn wer über den Stein, der trotz seiner Verwerfung zum Eckstein werden wird, fällt, weil er über ihn strauchelt, der wird zu scheiter

---

*) Wie gesagt werden kann, dass Jesus unter dem Sohn in der Parabel nicht sich selbst verstanden hat (K. Weizsäcker: Untersuchungen über die evangelische Geschichte S. 534), ist unerfindlich, da nach der Auslegung Jesu (M. V. 43) unter den bösen Weingärtnern jedenfalls die Pharisäer zu verstehen sind (wie sie es nach M. V. 45, Mk. V. 12, L. 20, 19 auch selbst verstanden haben). Das Gleichnis wird aber auf die Frage der Pharisäer nach Jesu Vollmacht, in welcher Frage eine Verneinung dessen, dass sie eine göttliche sei, lag, erzählt (bei Mk. und L. in unmittelbarem Zusammenhang damit), wie (nach M.) das Gleichnis von den beiden ungleichen Söhnen auf ihr Bekenntnis ihres Nichtwissens hinsichtlich der göttlichen Vollmacht des Täufers. Unter dem Eckstein kann aber Jesus sich doch nur selber gemeint haben; wenn dieser aber nicht denselben bedeutet, wie der Sohn, so ist gar kein Zusammenhang zwischen dem Psalmwort (M. V. 42, Mk. V. 10, L. V. 17) und der Parabel, der doch offenbar intendiert ist.

gehn (L. 20, 18)*). Er wird aber nach der Ausdeutung zum Eckstein, weil das Reich Gottes einem andern Volk gegeben wird, das dem Sohn gegenüber das gebührende Verhalten einnimmt. Demgemäss ist denn auch nach der Glücklichpreisung des Petrus (M. 16, 18) das Bekenntnis zu Jesu Gottessohnschaft das spezifische Verhalten der Gemeinde Jesu, des neuen Gottesvolkes: „Ich meinerseits aber sage dir, dass du ein Petrus bist und auf dieser Petra will ich meine Gemeinde aufbauen und die Pforten des Hades werden sie nicht übermögen". Durch sein Bekenntnis zu ihm als dem Sohn Gottes ist Simon ein Felsenmann, ein Felsen geworden, der erste feste Stein und das Fundament, auf welchem sich die Gemeinde Jesu aufbauen wird. Darin liegt, dass Jesu ganze Gemeinde sich zu ihm als dem Sohn Gottes bekennen soll, ja dass in diesem Bekenntnis zu ihm das Einigende liegt, das sie zum Anschluss an jenen ersten festen Stein und ihre Glieder zum Anschluss an einander bringen und ihr eine solche Festigkeit geben wird, dass das sonst alles Irdische in sich hineinzwingende Totenreich sie nicht wird übermögen können, dass sie unvergänglichen Bestand haben wird. Eine solche Bedeutung schreibt Jesus dem Bekenntnis zu ihm als dem Sohne Gottes in dem dargelegten Sinne zu.

Weil er sich so als den Sohn Gottes wusste, wird er sich auch die Macht der Sündenvergebung zugeschrieben und die Anerkennung dessen, dass er sie besitze, gefordert haben. Aus diesem seinem Selbstbewusstsein wird sich auch erklären, dass er sich als den Bräutigam bezeichnet, dessen Gegenwart für die Seinigen eine Freudenzeit bedeutet (M. 9, 15; Mk. 2, 20; L. 5, 34), die das Fasten als etwas für sie Unnatürliches erscheinen lässt. Denn jene Selbstbezeichnung wird nicht aus dem in jenem Zusammenhang notwendigen Gedanken als zu dessen Versinnbildlichung gehörend vollständig begreiflich, erinnert aber unwillkürlich daran, dass Gott selbst im Alten Testament oft genug als in ehelichem Verhältnis zu seiner

*) Bei M. fehlt der Satz (V. 44) gerade in der vielfach so zuverlässigen abendländischen Texttradition (aber auch sonst) und ist offenbar aus L. hereingekommen.

Gemeinde stehend erscheint. Den hiermit bereits angedeuteten Zusammenhang zwischen der Selbstbezeichnung „Bräutigam“ und „Sohn Gottes“ zeigt deutlich das Gleichnis vom Hochzeitsmahl (M. 22, 2 ff.), wonach Jesus fordert, dass man der Einladung, die zu der Hochzeit, die Gott seinem Sohne ausrichtet, ergeht, Folge leiste. Dass Jesus unter dem Sohn des Königs im Gleichnis sich selbst versteht, das anzunehmen zwingt das unmittelbar vorausgehende Gleichnis von den bösen Weingärtnern und vom Eckstein.

Vor allem aber weiss sich Jesus, weil er sich als den Sohn Gottes weiss, als den Christus. Nicht ist, dass er als der Sohn Gottes anerkannt sein will, etwas davon Unabhängiges, dass er sich zur Christuswürde bekennt. Daraus erklärt es sich, dass die Sohngottesbezeichnung des öftern in unmittelbarer Verbindung mit der Messiasbezeichnung erscheint (was zu jener unglücklichen Identifizierung beider Begriffe Anlass gegeben hat), wonach die rechte Vorstellung vom Messias damit gegeben ist, dass man in ihm nicht nur den Sohn Davids sieht, sondern den Sohn Gottes, der aus Gott seinen Ursprung hat.

Nun aber hat Jesus wiederholt ein Verhalten zu ihm gefordert, resp. von einem solchen geredet, welches in Widerspruch damit zu stehen scheint, dass er als der Sohn Gottes im dargelegten Sinn anerkannt sein will. Mit seinem Ursprung aus Gott und dem damit gegebenen Wesensverhältnis zu Gott müsste, so möchte man denken, eine ethische Vollkommenheit, ein Freisein von jeglichem Vergehen gegen Gott und göttliche Ordnung, notwendig gegeben sein. Nun aber finden wir nirgends in den drei Evangelien, dass Jesus ausdrücklich fordert, dass man ihn als den Sündlosen anerkenne, ja wir finden im Gegenteil das Befremdliche, dass er die Anrede „Guter Lehrer“ mit dem Wort zurückweist: „Was nennst du mich gut, niemand ist gut, ausser Gott allein“ (Mk. 10, 18; L. 18, 19). Dass nun Jesus freilich damit nicht gesagt haben kann, dass er ein religiös-sittlich Schlechter sei, er, der auch die ihm nächsten als Schlechte bezeichnet hat, ohne sich einzuschliessen (M. 7, 21; L. 11, 12), der überaus viel von den Sünden aller andern, nie von einer eigenen geredet und sich doch demütig genannt, ja der sich die Vollmacht, den Menschen

ihre Sünden zu erlassen, zugesprochen hat, was doch schon voraussetzt, dass er sich selbst eines Sündenerlasses nicht bedürftig weiss, das bedarf keines weiteren Nachweises. Es ist nun aber hinsichtlich der hier vorliegenden Schwierigkeit nicht mit der Aushilfe gedient, dass Jesus vom Standpunkt des reichen Jünglings aus diese Anrede zurückgewiesen, weil jener ihn als einen blossen Menschen angesehen, welche Beurteilung ihn nicht zur Anerkennung seiner Gutheit im Sinne der Sündlosigkeit berechtige. Aber wann hätte sich Jesus in seiner Selbstbeurteilung so dem Standpunkt anderer anbequemt? Wenn jenes Jesu Meinung war, so hätte er wohl gesagt: Wenn du mich gut nennst, musst du mich auch als das und das anerkennen. Übrigens wo ist denn hier davon die Rede, dass der Jüngling ihn für einen blossen Menschen und für nichts anderes gehalten?

Aber auch damit ist nicht geholfen, wenn man sagt, dass Jesus sich freilich für von jeder Schuld frei, also auch für religiös-sittlich gut gehalten habe, aber er habe hier den Begriff des Guten im Sinn der absoluten ethischen Vollkommenheit genommen und nur eine solche sich ab- und Gott allein zuerkannt wissen wollen, da er während seines irdischen Wandels doch immer nur im Streben nach Erfüllung des Guten, wenn auch ohne dass je die Erfüllung hinter dem Streben zurückgeblieben wäre, sich befand. — Aber das ergibt doch keinen klaren Gedanken. Wenn das ethisch Gute in Übereinstimmung des Denkens und Thuns mit dem Willen Gottes besteht, so ist man entweder gut oder nicht, entweder stimmt man in allen Stücken mit dem Willen Gottes überein oder nicht. Diese Übereinstimmung kann vorhanden sein oder nicht, aber wenn sie einmal vorhanden ist, dann kann sie doch nicht grösser oder geringer sein. Die geringere Übereinstimmung müsste der absoluten gegenüber doch wieder als eine fehlsame gedacht werden.

Es ist hier zunächst ins Auge zu fassen, dass der Jüngling Jesus nicht „Guter“ nennt, sondern „Guter Lehrer“, womit er ihn doch nur als einen Lehrer, der dem Begriff eines solchen vollkommen entspricht, bezeichnet haben kann, der also dem, der von ihm lernen will, nur vollkommen gute Be-

lehrung zu teil werden lassen würde, hier also hinsichtlich der Frage, was man thun solle, um das ewige Leben zu ererben. Ferner ist zu beachten, dass das „mich“ in „Was nennst du mich gut“ (με nicht ἐμέ) nicht betont ist, was doch sein müsste, wenn Jesus sich hier Gott gegenüberstellen wollte, indem es ihm dabei darauf ankäme, sich die Eigenschaft der ethischen Gutheit abzusprechen, weil sie allein Gott zukomme. Auch kann nach dem Zusammenhange dieses nicht Jesu Intention gewesen sein. Der Jüngling hatte ihn ja „Guter Lehrer“ genannt, weil er von ihm eine gute Belehrung haben wollte. Jesus weist ihn auf die Gottesgebote hin. Also war es Jesu Intention, den Jüngling, der sich an seine Belehrung wandte, an die Quelle aller guten Belehrung, an Gott zu weisen: Was nennst du mich einen guten Lehrer und bittest mich um eine gute Belehrung, da du doch wissen musst, dass es einer ist, von dem alle Belehrung im Guten herkommt, der eine gute Lehrer, neben dem es niemand gibt, der noch eine andere Belehrung im Guten zu bieten hätte, also auch ich nicht? Diese Belehrung aber ist in den dir bekannten Geboten gegeben. — Jesus will also hier betonen, dass man, um zu erfahren, was man zu thun habe, sich an Gott und an niemand anders zu wenden habe, weil er der ist, von welchem alle Belehrung im Guten herstammt, der gute Lehrer, neben dem niemand als ein solcher in Betracht kommen kann. Wenn er sich dabei nicht sowohl in der Frage: „Was nennst du mich gut?“ als in dem „Niemand ist gut“ das Gutsein abspricht, so kann das nur in dem Sinne zu verstehen sein, dass er eine eigene Belehrung im Guten neben der Gottes gar nicht zu geben habe, wie überhaupt niemand, weil das Gute bereits von Gott normiert ist. Wenn er ihm hernach doch eine gute Belehrung gegeben hat, so wird er ihm damit nur den Willen Gottes haben sagen wollen.

Dass die immerhin schwierigen*) Worte so aufzufassen sind, dafür spricht auch der M. Bericht. Hier antwortet Jesus

---

*) Die Schwierigkeit liegt vor allem in den Worten „*Οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ κτλ*“. Hiesse es *Τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστιν ἀγαθός, ὁ θεός. Τὰς ἐντολὰς οἶδας*, so wäre, zumal με und nicht ἐμέ steht, nach der

auf die Frage des Jünglings (Lehrer, was Gutes soll ich thun, damit ich ewiges Leben habe?): „Was fragst du mich hinsichtlich des Guten? Einer ist der Gute. Wenn du aber ins Leben eingehen willst, so halte die Gebote". Hier ist ganz deutlich, dass Jesus über das Gute nicht befragt sein wollte, weil es Gott ist, der über das, was gut ist, ein für allemal bestimmt hat, von dem man sich auch Belehrung darüber holen soll. Der Gedankengehalt der Antwort Jesu an den Reichen ist demnach in allen drei Evv. der gleiche.

So liegt also in jenem Wort Jesu nicht ein Widerspruch dagegen, dass er als der Sohn Gottes anzuerkennen ist, als ob er dort seine ethische Fehlsamkeit hat anerkannt wissen wollen. Nur der Gedanke findet sich dort, dass Jesus keine besonderen ethischen Forderungen aufzustellen habe neben denen, die Gott festgestellt, was sich ja für den, der sich als den Sohn Gottes weiss, ganz von selbst versteht. Was aber Jesu Sündlosigkeit anlangt, so hat er sich zu der der Schmähung des einen Übelthäters: „Bist du nicht der Christus? Rette dich und uns" vom andern entgegengesetzten Geltendmachung seines Eindrucks, den er von Jesus erhalten: „Dieser hat nichts Unstatthaftes gethan" durch seine Verheissung an ihn bekannt*) (zu vergl. auch L. 23, 31; aber das „grünende

---

entwickelten Auffassung der Satz fast ebenso durchsichtig, wie der bei M. Jene die Schwierigkeit verursachenden Worte sollen aber nur offenbar noch den Gedanken ausdrücken, dass, wie man sich um Belehrung über das zum Leben nötige Thun nicht an Jesus, so überhaupt an niemand zu wenden braucht, da man das von Gott erfahren kann, dem einzigen, der das Gute normiert. — Man muss sich durch den Schein, als ob mit dem Satz eine allgemeine ethische Beurteilung, unter die auch Jesus fällt, gegeben sein wolle, nicht irreführen lassen für die Beurteilung des Ganzen. Übrigens ist ja der Gedanke des hier Schwierigkeit verursachenden Satzes implicite auch bei M. gegeben, bei dem man doch kein Bedenken trägt, die Worte Jesu dahin zu verstehen, dass er den Jüngling zwecks Belehrtwerdens darüber, was zur Erlangung ewigen Lebens nötig ist, von sich ab zu dem, der alles Gute normiert, weist. Denn wenn Jesus dort sagt εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός, so schliesst er doch damit aus, dass sonst noch jemand, also auch er, Jesus selbst, gut sei.

*) Wenn zunächst gewiss die Meinung ist, dass Jesus durch nichts den Verbrechertod verdient, so zeigt der Ausdruck πράττειν, der doch immer im Sinne der Gesamtbethätigung zu verstehen ist, als auch dass

Holz“ im Bilde nötigt nicht, an völlige Sündlosigkeit zu denken).

Der andere Ausspruch, der mit Jesu Bezeugung seiner Gottessohnschaft im Widerspruch zu stehen scheint, findet sich in der Streitrede gegen die seine Dämonenaustreibungen mit dem Beelzebul in Verbindung bringenden Pharisäer (M. 12, 31—32): „Jede Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben werden (doch heisst es auch im selben Zusammenhang: Über jedes eitle Wort, welches die Menschen sprechen werden, werden sie Rechenschaft abgeben (müssen) am Gerichtstage V. 36), des Geistes Lästerung aber wird nicht vergeben werden den Menschen. Und wer immer ein Wort sagt gegen den Sohn des Menschen, es wird ihm vergeben werden, wer aber gegen den heiligen Geist sagt, dem wird nicht vergeben werden, weder in dieser Weltzeit, noch in der kommenden.“ Danach scheint also ein ganz gewaltiger Abstand zwischen einem sich Vergehen gegen Jesus und einem gegen den heiligen Geist zu bestehen, der sich nicht zu vertragen scheint mit der Gottessohnschaft Jesu. Aber nach dem Zusammenhang kommt hier ja der Geist als der in Betracht, in welchem Jesus die Dämonen austreibt (V. 28), so dass also gerade die Lästerung seiner als des Dämonenaustreibers eine Lästerung des heiligen Geistes bedeuten kann, sofern man weiss, dass er jene seine Thätigkeit im Geiste Gottes ausübt. Danach wird unter dem Wort gegen den Sohn des Menschen, das vergeben wird, eine Lästerung Jesu zu verstehen sein, welche ausgestossen wird, ohne dass man weiss, dass er, der Menschensohn, mit dem Geiste Gottes in Verbindung steht. Dass darin die Lösung des scheinbaren Widerspruchs liegt, zeigt auch der andere Zusammenhang, in welchem das Wort bei L. steht (12, 9 ff.). Dort ist davon die Rede, dass jeder, der Jesus vor den Menschen verleugnet, auch vor den Engeln Gottes verleugnet wird, es wird ihm jenes also nicht vergeben. Dann

---

im Gegensatz zu der in der Frage des andern liegenden Verneinung, dass Jesus der Messias sei, der Übelthäter seinen Eindruck von Jesu Handeln geltend macht, dass er hier den Eindruck von Jesu Fehllosigkeit überhaupt ausspricht.

heisst es aber weiter: „Aber jeder der ein Wort sagt gegen den Sohn des Menschen, es wird ihm vergeben werden. Dem aber gegen den heiligen Geist Lästernden wird es nicht vergeben werden.“ Hier stehn in Parallele die Verleugnung Jesu und die Lästerung des heiligen Geistes als unvergebbar und ihnen gegenüber das ein Wort Sagen gegen den Sohn des Menschen als vergebbar, wonach also ein Verhalten zu Jesus, das ihn als in Kraft des heiligen Geistes wirkend erkannt, aber doch verleugnet hat, nicht vergeben wird, ein sich gegen ihn Vergehen aber ohne eine solche Erkenntnis vergebbar ist. Danach liegt hier also kein Widerspruch mit der Forderung Jesu, als Gottes Sohn anerkannt zu werden, vor.

So hat sich also Jesus als den die früheren Gottesgesandten überragenden Lehrer und Gesetzgeber, weil als den Lehrer und den Führer schlechthin angesehen wissen wollen, und dieses, weil als den verheissenen gottgesandten Christus, nicht im Sinne eines weltlichen Herrschers, sondern im Sinn eines Erretters aus Leibes- und Seelennot und Führers auf dem Wege zum Heil, solches aber, weil als den Sohn Gottes, der aus Gott seinen Ursprung hat.

H. Die Nachfolge auf seinem Leidens- und Todeswege.

Zum Bekenntnis zu ihm als dem Christus, das dann Petrus durch sein Bekenntnis zu ihm als dem Sohne Gottes überbot, hat Jesus, wie der Zusammenhang zeigt, um deswillen seine Schüler veranlasst, um an jenes die Voraussagung seines Leidens und Sterbens zu schliessen.

Den ihn davon, dass er es dazu kommen lasse, abmahnenden Petrus hat er aufgefordert, statt ihm in dieser Weise versucherisch in den Weg zu treten, vielmehr hinter ihn zu gehen, hinsichtlich dieses Gottgewollten sich in seine Nachfolge zu begeben*) (M. 16, 23; Mk. 8, 33), und dann zu seinen Schülern, nach

*) Wenn man sich gegen diese Auffassung von ὕπαγε ὀπίσω μου darauf berufen wollte, dass Jesus dies Wort bei der Wüstenversuchung auch zum Satan gesprochen (M. 4, 10), so sind dort die Worte ὀπίσω μου

Mk. u. L. auch zum Volk, das Wort gesprochen: „Wenn jemand hinter mir hergehn will, so sage er sich von sich selbst los (L.: verneine sich selbst) und nehme sein Kreuz auf und folge mir. Denn wer seine Seele (= sein Leben) erretten will, wird sie (seine Seele) verlieren. Wer aber seine Seele (= sein Leben) verliert um meinetwillen (Mk. statt dessen „um der Frohbotschaft willen"; denn ἐμοῦ καί fehlt bei D. und vier Codices der Itala und ist wohl aus M. und L. hereingekommen), wird sie (seine Seele) finden" (M. 16, 24 ff.; Mk. 8, 34 ff.; L. 9, 23 ff.). Dazu findet sich noch bei M. in anderm Zusammenhang die Parallele (10, 38): „Wer nicht sein Kreuz aufnimmt und hinter mir nachfolgt, ist meiner nicht wert. Wer seine Seele (= sein Leben) fand, wird sie (seine Seele) verlieren und wer seine Seele (= sein Leben) verlor um meinetwillen, wird sie (seine Seele) finden."

Jetzt beim Ausblick auf sein Leiden und Sterben gewinnt auch sein Ruf zur Nachfolge die entsprechende Orientierung. Wer ihm bereits nachfolgt, sein Schüler bereits ist, muss ihm jetzt auf seinem Leidens- und Todeswege nachfolgen, sich gleichsam von neuem im Hinblick darauf zur Nachfolge entschliessen, da sie von nun an mit der Bereitschaft, Jesu Geschick zu teilen, verknüpft sein muss. Wer aber jetzt erst in die Nachfolge Jesu tritt, muss es von vornherein mit der Bereitschaft thun, mit Jesus zu leiden und zu sterben. Für die Nachfolge Jesu kommt hier eine neue Bedingung zum Vorschein. Nicht allein im Vertrauen auf ihn Verwandte und Besitz verlassen, resp. sich von letzteren völlig trennen, sondern sogar sich von sich

---

nach ℵ B C zu streichen, sie sind offenbar von hier dorthin eingetragen. Was sollte es dort auch heissen, dass der Satan hinter Jesus gehn solle, wo Jesus ihn doch offenbar ganz von sich wegweisen will? — Hätte Jesus hier nur die Versuchung, die in den Worten des Petrus lag, abweisen wollen, so hätte ὕπαγε genügt. Das hinzugefügte ὀπίσω μου bringt zum Ausdruck, dass Jesus es nicht bei dieser Abweisung bleiben lassen will, sondern dass er dem Petrus die Stellung zu ihm anweist, die für ihn im Gegensatz zu jenem versucherischen in den Weg Treten vielmehr die rechte ist. Das ὕπαγε ὀπίσω μου V. 23 und das ὀπίσω μου ἐλθεῖν V. 24 können bei ihrem nahe Beieinanderstehn doch unmöglich ganz verschiedenartiges bezeichnen, zumal da der Zusammenhang nicht den geringsten Anhalt dafür bietet.

selbst lossagen, es aufgeben, sein eigenes Selbst und die Befriedigung von dessen Wünschen und Neigungen zum Mittelpunkt und Ziel seines Strebens zu machen, dieses Ziel vielmehr vollständig aus sich und dem eigenen Interesse heraus in Jesus und seine Nachfolge zu verlegen, und so, indem man sich von sich selbst frei macht, die rechte innere Verfassung zu gewinnen, um bereit zu sein, sein Leben in Jesu Nachfolge in den Tod zu geben, ja in den schimpflichsten Verbrechertod (V, 24: Sein Kreuz aufnehmen und tragen, wie die zur Kreuzigung verurteilten Verbrecher das Kreuz, an das sie geschlagen werden sollten, selbst zur Richtstätte trugen). Will man seine Seele retten, so darf man nicht sein Leben erhalten wollen, sondern muss bereit sein, es zu verlieren.*) Wenn man es aber um Jesu willen verliert, so wird man seine Seele erretten.**) Wer solches nicht vermag, der ist Jesu nicht würdig, ist nicht würdig, in seiner Nachfolge zu stehen, ist nicht würdig, einen solchen Führer zu haben. Nach Mk.

*) Die Worte in dem Sinn, wie es z. B. Godet thut (Kommentar zum Ev. des Lukas II. deutsche Aufl. 1890 zu L. 9, 24: „Um das natürliche Leben vor Vernichtung zu schützen, gibt es nur ein Mittel: Man muss sich darin ergeben, es freiwillig zu verlieren, indem man es dem tötenden und zugleich lebendig machenden Hauch des göttlichen Geistes hingiebt, welcher es mit einer höhern Kraft erfüllt und ihm ewigen Wert und ewige Schönheit mitteilt. Aber Jesus sagt „um meinetwillen", denn nur in der Form der Hingebung seiner selbst an Christus kann der Mensch diesem tiefen Gesetz des menschlichen Seins genügen") oder ähnlich umzudeuten, ist durch den Zusammenhang völlig verwehrt, da eben von der Nachfolge Jesu auf seinem Leidens- und Todeswege die Rede ist, und wird besonders durch das ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ, das anerkanntermassen nur im Sinn der völligen Bereitschaft auf den gewaltsamen Tod verstanden werden kann, verboten.

**) Wenn das griechische σῶσαι (εὑρεῖν) und ἀπολέσαι τὴν ψυχην in doppeltem Sinn hier gebraucht ist, einmal im Sinn vom Erhalten und Verlieren seiner Seele für das irdische Leben, das andere Mal für das ewige, so können wir im Deutschen diesen doppeldeutigen Ausdruck schwer wiedergeben, da wir bei ‚erretten und verlieren der Seele' ausschliesslich an das ewige Geschick denken, während andererseits auch das Wort „Leben" sich dafür als unbrauchbar erweist, da wir bei ‚erretten und verlieren des Lebens' ausschliesslich an das irdische Leben denken. Es ist daher in der Übersetzung durch Benutzung beider Worte für ψυχή und Zuhilfenahme von Klammern jene Doppeldeutigkeit zum Ausdruck zu bringen versucht worden.

hat man sich auch darin in der Nachfolge Jesu zu bewähren, dass man bei der Ausübung seines Schülerberufs, der Verkündigung der Frohbotschaft, auch sein Leben in die Schanze schlägt, Jesus darin nachfolgend.*)

Dem entspricht es, dass Jesus einige seiner Schüler gefragt hat, ob sie im stande seien den Kelch zu trinken, den er trinke, den Kelch des Leidens und des Sterbens (bei einem solchen Trinken des Kelchs ist doch offenbar die Vorstellung, dass man ihn bis auf den Grund leert),**) und sich mit der Taufe, mit der er sich taufen lasse, taufen zu lassen (wobei wohl nicht die Vorstellung eines Getauftwerdens mit Blut vorliegt, sondern dem vergleichbar, wie das Wasser über dem Täufling zusammenschlägt, an den Untergang, den Tod, allgemein), und dass er ihre Bejahung seiner Frage nicht zurückgewiesen hat (M. 20, 22—23; Mk. 10, 38—39).

Aber wie man alles verlassen haben muss, um Jesus nachzufolgen, so muss man auch gemäss der Stellung zu sich selber, zu seinem Leben, die mit der Nachfolge im Hinblick auf Jesu Leiden und Sterben gegeben ist, seine Stellung gegenüber dem, was man verlassen hat, bestimmt sein lassen, oder wenn man jetzt, wo jener Ausblick sich eröffnet, sich Jesus anschliesst, von vornherein eine derartige Stellung auch zu den nächsten Verwandten einnehmen. Das zeigt der Zusammenhang, in welchem das Wort von der Kreuzaufnahme und dem Verlieren der Seele bei M. (10, 34—35) auftritt. Weil Jesus nicht gekommen ist, „Frieden (nämlich irdischen, wie der Gegensatz

---

*) Doch nur so darf das ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου aufgefasst werden, nicht: sofern man sich ihm angeschlossen hat, weil es ein Gut anbietet. Εὐαγγέλιον kommt, abgesehen von der einzigen Stelle Mk. 1, 15, in den drei Evv. immer in Verbindung mit κηρύσσειν vor, wie ja der Begriff selbst dementsprechend geartet ist. Wollte man den Ausdruck hier nach jener einzigen (Setzt euer Vertrauen in die Frohbotschaft) dahin verstehen, dass man um seines Vertrauens auf die Frohbotschaft willen selbst den Tod auf sich nehmen soll, so ist das doch nur möglich, sofern man dieses sein Vertrauen auf die Frohbotschaft bekennt. Dieses Bekennen ist aber mit einem κηρύσσειν der Frohbotschaft identisch.

**) Gegen C. Wittichen (das Leben Jesu in urkundlicher Darstellung, 1876, zu M. 10, 28): „Speziell an den Tod und Blutvergiessung (Bluttaufe) zu denken, gibt das Bild keine Veranlassung".

zeigt) auf die Erde zu bringen, sondern das Schwert“ (nach der L.-Parallele 12, 51: Zerteilung), gekommen ist, „den Menschen gegen seinen Vater in Zwietracht zu bringen und die Tochter gegen die Mutter und die junge Frau gegen ihre Schwiegermutter“ (sehr ähnlich bei L, mit dem Zusatz: „und Feinde des Menschen sind seine Hausgenossen“, 12, 51—53), da man ihm gegenüber nicht neutral sein kann (siehe S. 49), sondern entweder für oder wider ihn Stellung nehmen muss, dadurch aber notwendig in Konflikt mit den Hausgenossen, welche eine andere Stellung zu Jesus einnehmen, als man selbst, geraten muss; darum gilt es (M. 10, 38): „Wer Vater oder Mutter über mich hinaus liebt, ist meiner nicht wert. Und wer Sohn oder Tochter über mich hinaus liebt, ist meiner nicht wert.“ Wer also zwischen Vater oder Mutter u. s. w. und Jesus zu wählen hat, der soll beweisen, dass er Jesus mehr liebt, als jene. Aber darin geht die Forderung nicht auf. Wie der nächste bereits besprochene Satz zeigt, ist eine solche Stellung zu Vater und Mutter u. s. w. im Hinblick auf die Nachfolge Jesu auf seinem Todeswege gemeint. Man wird also (auch wo vielleicht jener Zwiespalt gar nicht vorliegt), dadurch, dass man bereit ist, sein eigenes Leben für Jesus in den Tod zu geben, beweisen müssen, dass man Jesus mehr liebt, dass er einem mehr wert ist als Eltern und Geschwister, um der Gemeinschaft mit welchen und um derentwillen es einem daran liegen müsste, sein Leben zu erhalten.

Noch deutlicher kommt das zum Ausdruck in der so oft bemängelten Rede L. 14, 26 ff. an die vielen Volksmassen, die ihn auf dem Wege nach Jerusalem (9, 51; 13, 22) begleiteten: „Wenn jemand zu mir kommt und nicht hasst seinen Vater, seine Mutter, sein Weib, seine Kinder, seine Brüder und Schwestern, dazu auch noch sein Leben, so kann er nicht mein Schüler sein. Wer nicht sein Kreuz trägt und hinter mir einher geht, kann nicht mein Schüler sein“. Zunächst kann hier vom Hassen unmöglich in dem Sinn die Rede sein, wie etwa L. 6, 27 in dem Wort: „Liebt eure Feinde, thut wohl denen, die euch hassen“, wo es, wie der Gegensatz zeigt, von einer feindlichen Gesinnung und einem demgemässen Thun zu verstehen ist, was ja dem gewöhnlichen Sinn des Worts entspricht.

Wie sollte auch bei demselben L. Jesus das eine Mal das Hassen sogar der Feinde in jenem Sinn verboten und ein Lieben derselben gefordert, und das andere Mal dazu aufgefordert haben, sogar den nächsten Angehörigen feindlich gesinnt zu sein und ihnen Übles anzuthun? Und wie sollte Jesus aufgefordert haben können, dass man in diesem Sinn sein Leben hasse? das hiesse ja zum Selbstmord auffordern. Gegen ein solches Verständnis jenes Wortes wäre auch die Art der ganzen ethischen Denkweise Jesu, wie sie in den „Herrnworten" zum Ausdruck kommt. — Nun steht hier aber das Hassen seines eigenen Lebens offenbar in Parallele mit dem sich selbst Verneinen (L. 9, 23), sich von sich selbst Lossagen (M. 16, 24; Mk. 8, 34) und Jesus in den Tod Folgen und demgemäss wird dann auch das Hassen des übrigen zu verstehen sein. Man soll sich von den Angehörigen lossagen, sich von ihnen so vollständig abwenden, wie man sich sonst von denen abwendet, die man hasst, um dann Jesus nachzufolgen. Nun ist gewiss diese Forderung hier ganz ohne Klausel und Einschränkung gesetzt und man hat, wie es J. Weiss H. H. Wendt und andern gegenüber geltend macht, gewiss kein Recht, hier eine solche gedacht zu finden (J. Weiss: Jesu Predigt vom Reiche Gottes, S. 46—49; Wendt: Inhalt der Lehre Jesu, S. 380). Weiss spricht nun seine Erklärung der in Frage stehenden Forderung folgendermassen aus: „Wie will man diese heroischen Worte, durch die unzählige zarte Gemütsbande zerrissen werden sollen, wie will man sie anders verstehn, als von dem Standpunkt aus, dass die Dinge dieser Welt, wie hoch und göttlich sie an sich sein mögen, jetzt, wo die Welt reif ist zum Untergang, allen Wert verloren haben. Jetzt können sie nur hindern und hemmen. Werft sie von euch und greift mit beiden Händen nach dem, was von oben kommt."

Es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, ob Jesus diese auf den in kürzester Frist zu erfolgenden Untergang der Welt gerichtete Stimmung gehabt hat. Jedenfalls aber kommt in diesem Zusammenhang diese Stimmung mit nichts zum Ausdruck. Wohl aber kommt etwas anderes aufs deutlichste zum Ausdruck, nämlich dass Jesus hier in seine Nachfolge beruft, resp. davon abmahnt, als der, der dem Tode entgegengeht,

dessen Nachfolge daher die Bereitschaft, sein Schicksal zu teilen, voraussetzt. „Wer nicht sein Kreuz trägt und hinter mir hergeht (ihm also auf die Richtstätte folgt), kann nicht mein Schüler sein", heisst es in dem sich an jenes gleich anschliessenden Verse (27). Und vollends zeigen es die beiden Gleichnisse vom Turmbau und vom kriegführenden Könige (28—32), dass, wenn man sich jetzt der Nachfolge Jesu anschliesst, man sich wohl überlegen soll, ob man sie auch bis ans Ende durchzuführen im stande sein werde. Wenn man so mit der Aussicht und Bereitschaft, sein Leben zu verlieren, sich von ihm loszusagen, Jesus nachfolgen soll, so steht es damit auf derselben Linie, dass man auch bereit sei, alles was einem lieb und teuer ist, völlig aufzugeben, sich von seinen nächsten Verwandten so vollständig zu trennen, als ob man sie hasse, und Jesus in den Tod nachzufolgen. „So nun jeglicher von euch, der nicht allem, was er besitzt, entsagt, kann nicht mein Schüler sein" (V. 33).

Dieses sich Trennen von allem, was man hat, um Jesu willen, ist aber nur möglich, wenn man die demgemässe Gesinnung, die Willensstärke, das innere Vermögen dazu besitzt. Das kommt im angeschlossenen Bilde vom Salze zum Ausdruck (34—35): „Schön nun ist das Salz. Wenn nun das Salz fade wird, womit werdet ihr es zurecht bringen?" Sie sollen das Vermögen in sich haben, sich von allem zu scheiden, was festzuhalten sich mit der Nachfolge Jesu nicht verträgt, wie das Salz scheidend auf die Stoffe wirkt. In den noch folgenden Zügen des Bildes kommt hier die Nutzlosigkeit einer dem nicht entsprechenden Gesinnung, die das Ausscheiden aus der Schülerschaft Jesu mit sich bringt, zum Ausdruck.

So soll man denn um der Nachfolge des seinem Leiden und Sterben entgegengehenden Jesus willen sich von allem, was einen an die Erde bindet, lossagen, um ihm in jeder Beziehung und bis zuletzt nachfolgen zu können. Mit dieser Forderung bereits gegeben, aber von Jesus noch ausdrücklich ausgesprochen ist die, dass man gegenüber denen, die mit Martern und Tod drohen, sich seiner nicht schäme, ihn nicht verleugne. So heisst es bei seiner ersten Leidensverkündigung im Anschluss an das Wort vom Erretten und Verlieren der

Seele bei Mk. (8, 38) und L. (9, 26): Denn wer sich meiner und meiner Worte schämt (in diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlecht L.), dessen wird sich der Sohn des Menschen schämen, wenn er kommt in seiner Herrlichkeit. Und damit steht in Parallele das Wort M. 10, 32—33; L. 12, 8—9: „Jeder der sich zu mir bekennt unter den Menschen, zu dem werde ich mich bekennen vor meinem Vater, dem in den Himmeln. Wer mich aber verleugnet vor den Menschen, den werde auch ich verleugnen vor meinem Vater, dem in den Himmeln (L.: der wird abgeleugnet werden vor den Engeln Gottes)." Wer den Leiden, die ihm in der Nachfolge Jesu von Jesus feindlichen Menschen auferlegt werden, dadurch zu entrinnen sucht, dadurch sein Leben zu erretten sucht, dass er sich von Jesus lossagt, weil die Zugehörigkeit zu ihm Unehre vor den Menschen bringt und auch von der Verkündigung der Worte Jesu ablässt, weil diese Verkündigung ihm Unehre bringt, wer sich nicht als Jesu Schüler bekennt, sondern leugnet, in Beziehung zu ihm zu stehen, der wird dadurch sein wahres Leben verlieren. Ja die Verleugnung Jesu steht nach dem bei L. darauf Folgenden auf derselben Stufe mit der unvergebbaren Lästerung des heiligen Geistes. Freilich hat Jesus in der Leidensnacht seinen nächsten Schülern vorausgesagt, dass sie in dieser Nacht an ihm zu Fall kommen würden (an seinem Leiden und Sterben, dessen Notwendigkeit ihnen, offenbar wegen ihrer Messiasvorstellungen (zu vergl. L. 24, 20 ff.) ja nie recht eingeleuchtet hat), und dem Petrus, dass er ihn verleugnen werde (L.: ableugnen werde ihn zu kennen), hat aber doch dabei dem letzteren Nichtaufhören seines Vertrauens und Wiederzuwendung zugesagt und ihn aufgefordert, dann auch die (an ihm irre gewordenen) Brüder zu stärken (L. 22, 31 zu vergl. ff. M. 26, 31 ff; M. 14, 27 ff). Jesus muss also mit jenem Verleugnen, das auf einer Linie steht mit der unvergebbaren Lästerung des heiligen Geistes, ein bewusstermassen ins Werk gesetztes und bis zuletzt festgehaltenes gemeint haben, während er das der Schüler als ein auf menschlicher Schwäche (M. 26, 41; M. 14, 38) und Verwirrung durch das Schreckliche, was ihm angethan werden

soll, beruhendes und daher als etwas nur Zeitweiliges beurteilt haben wird.

An jene Vorhersagung ihres Strauchelns und Verleugnens hat Jesus nach L. (22, 35—38) noch ein Wort geschlossen, das sie auffordert, sich in die durch seinen Tod eintretende Änderung ihrer Lage zu schicken: „Als ich euch ohne Beutel und Quersack und Sandalen aussandte, da habt ihr doch nicht an etwas Mangel gehabt? . . . Aber jetzt, wer einen Beutel hat, nehme (ihn) und wer nicht hat, verkaufe sein Kleid und kaufe sich ein Schwert . . .“ Während sie früher auf ihren Berufsreisen nichts mitnehmen sollten, weil sie das Vertrauen haben sollten, dass ihres Lehrers Name und Botschaft die Menschen veranlassen würde, ihnen entgegenzukommen, so sollen sie jetzt, wo er dem Tode entgegengeht, sich gefasst machen auf die Feindschaft der Menschen, die mit ihnen nicht besser umgehen würden, als mit ihm. Als sie, die sonst für alles, was sich auf sein Leiden und Sterben bezog, so Unzugänglichen, ihm Waffen weisen, da hat er darin den Beweis gesehen, dass sie den Ernst der Lage zu begreifen angefangen und dem Ausdruck gegeben mit seinem „Es ist genug“. Wie gering freilich dieser Anfang war, zeigt, dass Jesus kurz vor seiner Überlieferung sie vergeblich mahnen muss, doch mit ihm zu wachen in Erwartung des Schrecklichen, das ihm bevorsteht (M. 26, 38 ff.; Mk. 14, 34 ff.; L. 22, 40 ff.). Darin sollten sie ihre Bereitschaft, ihm bis in den Tod nachzufolgen, zu bewähren anfangen. Angesichts der Schwäche ihrer menschlichen Natur sollen sie, deren Geist ja dazu bereit ist (zu vergl. M. 26, 33, 35; Mk. 14, 29, 31; L. 22, 33) wachen und beten, um nicht in Versuchung zu geraten, an ihm zu Fall zu kommen und ihn zu verleugnen (zu vergl. M. 26, 31; Mk. 14, 27; L. 22, 34).

Es muss übrigens noch bemerkt werden, dass Jesus schon vor seiner ersten Leidensankündigung und daher auch ohne Beziehung auf sein eigenes Leiden und Sterben seinen Schülern voraussagt, dass sie um seinetwillen zu leiden haben würden. In der Bergrede heisst es (M. 5, 11—12; L. 6, 22—23): Glücklich seid ihr, wenn man euch schmäht und verfolgt und jeg-

liches Böse gegen euch redet*) um meinetwillen (L.: wenn euch die Menschen hassen und schmähen und euren (Schüler-) Namen als einen schlimmen verwerfen um des Sohnes des Menschen willen). Freuet euch und jubelt u. s. w. Die Leiden, die man um Jesus willen auf sich nimmt, sollen also nicht mit widerwilliger Betrübnis und stumpfer Niedergeschlagenheit getragen werden, sondern in froher und zuversichtlicher Stimmung, ja mit Jauchzen, weil man sie eben um seinetwillen trägt, mit dem alles Heil verknüpft ist. Ja, Jesus hat nach L. (6, 26) den Schülern ein Wehe zugerufen, für den Fall, dass ihnen die Menschen wohlreden.

I. Die Anerkennung seines Todes als gottgewollten und die Aneignung des mit demselben in Zusammenhang stehenden Gutes durch Vereinigung mit ihm als dem in den Tod Gehenden.

Jesus hat nicht allein gefordert, dass man ihm auf seinem Todeswege unter Verzicht auf jedes auf sich selbst oder die Angehörigen gerichtete Streben und unter Festhalten am Bekenntnis zu ihm unter Leiden bis in den Tod nachfolge, sondern er hat auch eine direkte Stellung zu seinem eigenen bevorstehenden Tode gefordert. Hatte er schon in jenem Wort von sich als dem Bräutigam und seinen Schülern als den Söhnen des Brautgemachs für das rechte und naturgemässe Verhalten seiner Schüler, so lange er bei ihnen ist, eine frohe Stimmung erklärt, die alles Fasten ausschliesst, nach seiner Hinwegnahme aber eine Stimmung, die im Fasten ihren natürlichen Ausdruck finden wird, seinen Tod also als einen entscheidenden Wendepunkt für das Leben seiner

*) *ψευδόμενοι* fehlt vielfach in der abendländischen Tradition (D, sechs codices der Itala), aber auch sonst, und ist wohl eine alte Glosse, die den zu allgemein und daher missverständlich scheinenden Gedanken dahin einschränken wollte, dass nur um ein lügnerisches Geschmähtwerden und nicht etwa um ein verdientes Jesus glücklich preise. Diese Einschränkung liegt aber schon in dem *ἕνεκεν ἐμοῦ*.

Schüler hingestellt (M. 9, 15; Mk. 2, 20; L. 5, 35), so hat er ihnen nach jenem ihrem Christusbekenntnis immer wieder aufs nachdrücklichste seinen Tod vorausgesagt (M. 16, 21; Mk. 8, 31; L. 9, 22; M. 17, 22; Mk. 9, 22 und sonst) und (nach L.) auch direkt gefordert, dass sie sich solches gesagt sein lassen sollten (9, 44): „Nehmt in eure Ohren diese Worte auf. Denn der Sohn des Menschen wird überliefert werden in der Menschen Hände."

Jesus hat den Petrus, weil er den Versuch machte, ihn von solchen Gedanken abzubringen, bei jener seiner ersten Leidens- und Todesankündigung mit den schärfsten Worten zurechtgewiesen, ja denselben Petrus, den er eben noch um seines Sohngottesbekenntnisses willen so überschwenglich gepriesen, hat er mit Beziehung auf sein Bemühen als ein Werkzeug des Satans bezeichnet, ihm in diesem Sinn den Namen des Bösen selbst beilegend. Er hat also gewollt, dass man seinen Todesweg als den gottgewollten erkenne und ihn nicht mit natürlich-menschlichen Gedanken davon abzuhalten suche (M. 16, 18; Mk. 8, 33).

So hat er denn auch den überschwenglichen Liebesbeweis des Weibes, das ihn in Bethania salbte (M. 26, 7 ff.; Mk. 14, 4 ff.), den diesen (auf dreihundert Denare berechneten) Aufwand mit Grimm aufnehmenden Schülern gegenüber gerade deshalb in Schutz genommen, weil er ihn in Beziehung zu seinem bevorstehenden Tode setzte: „Was macht ihr dem Weibe Unannehmlichkeiten? Eine schöne That hat sie an mir gethan. Allezeit habt ihr Arme bei euch (und sobald ihr wollt, könnt ihr ihnen wohlthun, Mk.), mich aber habt ihr nicht allezeit bei euch. (Was sie gehabt hat, hat sie gethan, Mk.) Denn indem sie dieses Salböl auf meinen Leib goss, hat sie es zu meiner Bestattung gethan (Mk.: „Hat sie im voraus meinen Leib zur Bestattung gesalbt"). Wie Jesus den auffälligen Liebesbeweis der Sünderin (L. 7) als etwas ihm als dem, der Sünden erlässt, durchaus Gebührendes bezeichnet hatte, so hat er den überschwenglichen Liebesbeweis der Bethanierin im Hinblick auf den Wert dessen, dass man ihn bei sich hat, zumal aber, da dieses nur eine gemessene Zeit der Fall ist, in Schutz genommen und vor allem denselben danach gewertet, dass er ihn als in Erkenntnis seines nahen Todes und

dessen Notwendigkeit erwiesen ansah, dass ihm nicht wie einem, der von einem eigenwillig eingeschlagenen Todeswege abzubringen wäre, sondern wie einem, dem man nur noch die letzten Ehren erweisen könne, begegnet wurde. Ja, Jesus hat diesen Liebesbeweis zu ihm, als dem in den Tod Gehenden, so hoch gewertet, dass er demselben als mit ihm in Beziehung stehend, ein mit der Verbreitung seiner Frohbotschaft gleich weit verbreitetes Bekanntwerden zugesagt hat und damit der, die ihn erzeigt, einen ehrenvollen Weltruf: „Wahrlich ich sage euch, wo immer diese Frohbotschaft in der ganzen Welt verkündet werden wird, wird auch gesagt werden, was diese gethan hat, zu ihrem Andenken".

Als gottgewollten, weil von der Schrift geweissagten, soll man seinen Tod anerkennen und deswegen ihn nicht daran hindern wollen, ihn auf sich zu nehmen. Daher hat er bei der Gefangennehmung dem ihn mit dem Schwert verteidigenden Schüler zugerufen (M. 26, 52 ff. zu vergl. L. 22, 51): „Stecke dein Schwert in die Scheide . . . . . oder meinst du, dass ich nicht den Vater anrufen könnte und er mir nicht gleich mehr als zwölf Legionen Engel zur Verfügung stellen würde? Wie nun würden die Schriften erfüllt (die besagen), dass es so geschehen muss?" Der Schüler sollte wissen, dass es nicht menschlicher Hilfe bedürfe, um dem, was ihm jetzt droht, zu entgehen, sondern dass er dazu nur von seiner Stellung als Gottes Sohn Gebrauch zu machen nötig hätte. Darauf verzichtet er aber, damit die Schrift erfüllt werde.

Freilich die, die sich zu Werkzeugen dessen machen, dass die Schrift erfüllt werde, haben dadurch keine Entschuldigung. In vorwurfsvollem Ton hat Jesus denen, die ihn gefangen nahmen, vorgehalten, dass wie gegen einen Räuber sie gegen ihn ausgezogen (M. 26, 55; Mk. 14, 48; L. 22, 52) und dieses ihr Thun als mit der Macht der Finsternis in Verbindung stehend bezeichnet (L. 53). Aber noch ganz anders spricht sich Jesus hinsichtlich dessen aus, der aus dem Kreise derer, die ihm am nächsten standen, aus dem Kreise der Zwölf, die seine Tischgenossen waren, sein Verräter wurde, in schnöder Weise dieses sein nahes Verhältnis zu Jesus sich zum Verrat zu nutze machend, ja sogar das Zeichen der innigsten Lebens-

und Liebesgemeinschaft, zu dessen Anwendung ihn seine Stellung zu Jesus berechtigte, zum Mittel des Verrats missbrauchend. In schmerzlich vorwurfsvollem Ton sagt Jesus beim letzten Mahle: „Wahrlich ich sage euch, dass einer von euch mich überliefern wird, der mit mir zusammen isst“ (M. 26, 21; Mk. 14, 18, derselbe Gedanke auch bei L. 22, 21). Einer von den Zwölf, der mit mir in die Schüssel taucht (Mk. V. 20). Der mit mir seine Hand in die Schüssel getaucht hat, wird mich verraten (M. V. 23).“ Also einer seiner Tischgenossen, der noch eben diese Tischgenossenschaft bethätigt hat. Und in vorwurfsvollem Ton spricht Jesus bei der Gefangennehmung zum Verräter: „Freund, zu welchem (Thun) bist du anwesend!“ (M. 26, 50). „Judas, mit einem Kuss überlieferst du den Sohn des Menschen?“ (L. 22, 48). Was das verräterische Thun des Judas aber auf sich habe, das sagt Jesus bei eben jenem letzten Mahle mit dem Wort (M. 26, 24; Mk. 14, 21; L. 22, 22): „Der Sohn des Menschen geht dahin, gemäss dem wie über ihn geschrieben steht (nach dem wie es bestimmt ist, L). Wehe aber jenem Menschen, durch welchen der Sohn des Menschen überliefert wird. Gut wäre es für ihn, wenn nicht geboren wäre jener Mensch.“ Es ist eine Notwendigkeit, die Jesus hat anerkannt wissen wollen, dass er den Todesweg geht. Aber derjenige seiner Schüler, der dazu seine Hand bietet, dass er in den Tod geht, der thut damit etwas, was über sein ewiges Geschick entscheidet. Sein Verlorengehn ist so sicher, dass nur um seiner selbst willen der Wunsch bleibt, er möchte nie geboren sein. Von solch verhängnisvoller Bedeutung ist ein solches Verhalten zu Jesus.

In dem bisher Besprochenen liegt bereits, dass Jesus seinen Tod als einen unverdienten hat angesehen wissen wollen. Wie er zu jenem Wort des Übelthäters am Kreuz sich bekannt hat (L. 23, 40 ff.), so hat er solches in jenem, seine Aufforderung an die Frauen auf dem Wege zur Kreuzigung, nicht über ihn zu weinen, begründenden Bildwort selbst ausgesprochen (L. 23, 28. 31).

So ist von Jesus sein Tod als ein schwerwiegendes Geschehnis hingestellt worden. Welche Bedeutung er nun aber habe, was seine Schüler in ihm sehen und was sie

ihn sich sein lassen sollten, in welche Beziehung sie zu Jesus als dem in den Tod Gehenden treten sollten, das hat Jesus in den sogenannten „Einsetzungsworten des h. Abendmahls“ ausgesprochen. Sie lauten bei M. (26, 26 u. 28): „Nehmet esset, dieses ist mein Leib . . . . . Trinket aus ihm alle, denn dieses ist mein Blut des Bundes,*) das um vieler willen vergossen wird zum Erlass von Sünden“. Nach der kürzeren Fassung des Mk. (14, 23. 24): „Nehmet, dieses ist mein Leib, dieses ist mein Blut des Bundes, das vergossen wird für viele“. Und nach der nur andeutenden, schnell als über etwas allen Christen bekanntes hinweggehenden Fassung des L. (22, 17 u. 19), der wie auch sonst des öftern so auch hier eine andere Reihenfolge der Worte Jesu hat als M. u. Mk.: „Nehmt (den Kelch) und verteilt unter euch“ . . . und: „dieses ist mein Leib.“ Was darauf noch folgt, ist späterer Einschub.**)

---

*) Das καινῆς vor διαθήκης ist nach ℵ B Z wohl zu streichen. Denn wenn es echt wäre, wäre es wohl nicht ausgefallen, während seine Einfügung in sehr früher Zeit sich im Hinblick auf die paulinische Fassung leicht erklärt. Freilich, sicher ist die Unechtheit keineswegs im Hinblick auf die Bezeugung durch A C D und ganz undenkbar ist es doch nicht, dass es durch Versehen ausgefallen, zumal da es Mk. nicht hat. Doch kommt es für den Gedanken kaum in Betracht, ob es echt ist oder nicht.

**) Die Worte fehlen im codex Cantabrigensis, ausserdem in sechs codices der Itala und zwar gerade in den zuverlässigsten, und in dem Syrus Curetonis, also gerade in der so wertvollen und gewiss noch viel häufiger, als es bisher geschehen, vorzuziehenden abendländischen Texttradition. Wenn die Worte echt sind, wie soll man sich ihr Ausfallen erklären? Welcher Abschreiber hätte so nachlässig sein können, die Abendmahlsworte auszulassen (P. W. Schmiedel hat das doch in keiner Weise plausibel zu machen vermocht: Handkommentar zum N. T. 2. Aufl. Band II S. 164. Dafür siehe auch W. Brandt: Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums 1893 S. 584); oder aus welcher Absicht liesse sich die Auslassung erklären? Ihr Hineinkommen, wenn sie ursprünglich fehlten, in sehr früher Zeit, erklärt sich leicht, da die Kürze der Einsetzungsworte notwendig jedem auffallen musste, zumal dass beim Kelch nicht gesagt ist, als was er zu trinken sei. Ebenso musste die Reihenfolge jedem auffallen. Es ist doch wohl ein Erleichterungsversuch hinsichtlich dieser auffallenden Erscheinung, wenn zwei codices der Itala (b, e) und syr. cur. V. 17 u. 18 hinter τὸ σῶμα μου V. 19 gestellt haben,

Jesus setzt hier also das von ihm seinen Schülern dargereichte Brot und den dargereichten Wein mit seinem Leibe und Blute in ein Identitätsverhältnis, er setzt sie einander gleich und zwar nicht an und für sich, sondern hinsichtlich des

---

so dass nun die gewöhnliche Reihenfolge besteht (syr. cur. hat noch zwischen *τὸ σῶμα μου* und V. 17 u. 18 *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν . τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*). Wie soll man sich bei den letztgenannten codices, wenn die fraglichen Worte echt sind, neben ihrem Ausfallen noch die merkwürdige Umstellung von 17 und 18 nach 19 erklären? Waren die Worte unecht, dann ist die gewöhnliche Lesart ein zweiter Erleichterungsversuch, eine frühzeitige Ergänzung zur Vernichtung des Auffälligen. Doch lässt sich kaum annehmen, dass die Worte aus I. Kor. 11 aus dem Paulinischen Bericht entnommen sind, denn dann wären sie wohl mehr in Übereinstimmung mit der Originalstelle hier eingefügt, während sich doch nicht unwesentliche Verschiedenheiten zwischen L. 22, 19b u. 20 und I. Kor. 11, 24—25 vorfinden, die dann gar nicht zu erklären sind. Paulus berichtet ja aber die Einsetzungsworte als etwas, was er überliefert bekommen hat (11, 23), sie werden also den Typus der in den Gemeinden bekannten Abendmahlsworte repräsentieren. Also liegt wohl näher anzunehmen, dass jener Einschub aus der mündlichen Gemeindeüberlieferung, hinsichtlich deren sich ja kleine Variationen leicht denken lassen, geschöpft ist. Sind also jene Worte unecht, dann fällt auch die Schwierigkeit hinsichtlich des sonst ausserhalb des „Abendmahles" stehenden Bechers V. 17 weg, dessen feierliche Darreichung, wenn er nur einer der vier beim Passahmahle üblichen Becher war, nicht recht verständlich ist, wie auch dass nur dieser eine erwähnt ist, ferner dass Jesus von ihm zu geniessen ausdrücklich von sich weist, was einen harten Verstoss gegen die Passahsitte bedeutete, während er so eben der Abendmahlskelch ist, der mit jenen vier solennen nichts zu thun hat; dass Jesus von diesem nicht selbst genoss, liegt in der Natur der Sache. V. 17 u. 18 sind aber zu gut bezeugt (nur einige Versionen haben sie nicht, offenbar wegen des Anstosses an dem Becher neben dem Abendmahlskelch), als dass man sie zu gunsten von 19—20 streichen dürfte. Auch dass jene Abweisung des Genusses des Weins bei M. und Mk. in unmittelbarem Anschluss an die Darreichung des Abendmahlskelches referiert wird, begünstigt die Annahme, dass der fragliche Kelch bei L. der Abendmahlskelch ist (M. 26, 29; Mk. 14, 25; L. 22, 16). Die Umstellung ist nach der bei L. des öftern, auch wo sie offenbar den Gedankenzusammenhang beeinträchtigt, was man hier kaum behaupten kann, vorkommenden Umstellung von Worten Jesu im Vergleich mit den M.-Berichten (L. 4, 8 u. 12 zu vergl. M. 4,7 u. 10; L. 11, 30—32 zu vergl. M. 12,40—42) zu beurteilen. Und was die Kürze anlangt, so brauchte der Evangelist ja dieses, was doch jedenfalls zu den bekanntesten Herrnworten gehörte, nicht ausführ-

Essens und Trinkens*): Das Essen des Brots ist identisch mit dem Essen seines Leibes und das Trinken des Weins identisch mit dem Trinken seines Blutes.

Diese Gleichsetzung kann natürlich entweder sinnbildlich oder eigentlich gemeint sein. Ein Sinnbildliches liegt zunächst jedenfalls darin, dass dieses Identitätsverhältnis eben in Hinsicht auf Essen und Trinken gesetzt ist. Leib und Blut eines Menschen sind ja kein Gegenstand des Essens und Trinkens; wenn nun Brot und Wein mit ihnen für das Essen und Trinken gleich gesetzt sind, so kommt eben durch diese Gleichsetzung mit Brot und Wein, die ja ganz gewöhnliche Objekte des Genusses sind, der Gedanke zum Ausdruck, dass nun auch Fleisch und Blut Gegenstand des Genusses sein, zur Speise dienen sollen. Die Frage ist nun aber, in welchem Sinne dieses gedacht ist. Versinnbildlicht hier das Essen und Trinken von Brot und Wein einen vielleicht sonst und ganz andersartig zu vollziehenden Genuss von Leib und Blut oder soll eben damit, dass man Brot und Wein geniesst, wirklich ein wie auch immer gedachter Genuss von Leib und Blut vor sich gehen.

Es fragt sich nun zuerst, ob Jesus von seinen Schülern verlangen konnte, dass sie sich dieses Essen und Trinken hinsichtlich des dargereichten Brotes und Weines das Sinnbild eines Genusses seines Leibes und Blutes sein lassen sollten. War dieses ihr Thun geeignet, in ihnen die Vorstellung eines wie auch immer gearteten sonstigen Geniessens von Leib und

---

lich zu berichten. Aus dem Zusatz zum Brot geht ja genügend hervor, um was es sich hier handle (zu vergl. für die ganze Frage The New Testament in the original Greek by Br. F. Westcott and F. J. A. Hort. Appendix p. 63 (1881).

*) Eine Auseinandersetzung mit alledem, was wissenschaftliche Forschung, aber auch konfessionelle Voreingenommenheit und die Sucht, die Gedanken Jesu der modernen Denkweise möglichst konform und damit plausibel zu machen, über das Abendmahl aufgehäuft, kann hier nicht am Platze sein, zumal wir es ja auch hier nur mit dem von Jesus geforderten Verhalten zu ihm zu thun haben. Ebenso ist für eine nähere Begründung der zu berührenden alttestamentlichen Voraussetzungen, als auch für eine Auseinandersetzung mit diesbezüglichen abweichenden Ansichten der Rahmen der Arbeit zu eng.

Blut Jesu hervorzurufen? Ist das zu bejahen, so muss sich nachweisen lassen, dass sie von einem Geniessen des Leibes und Blutes Jesu wussten, welches nun ihnen hier im Essen von Brot und Trinken von Wein versinnbildlicht wird. Denn doch nur etwas, was im Bereich der Gedanken und Vorstellungen eines Menschen liegt, kann durch ein Sinnbild ihm zum Bewusstsein gebracht werden. Denn davon kann doch keine Rede sein, dass Jesus hier den Schülern etwas sagt, was ihrem Verständnis notwendig fern liegen musste. Gewiss hat er ihnen oft genug gesagt, was sie thatsächlich nicht verstanden, aber dann auch betont, dass das ihre Schuld sei, aber doch nicht etwas, was sie ganz unmöglich verstehen konnten. Das wäre ja ein ganz sinnloses Thun, wie für ihn, so überhaupt für jeden denkenden Menschen. Es ist aber auch ganz durch den Wortlaut ausgeschlossen. Sie sollen den Wein trinken: „denn (γάρ) dieses ist mein Blut“ heisst es. Also weil der Wein sein Blut ist, sollen sie ihn trinken. Ist das sinnbildlich zu verstehen, so musste ihnen doch der begründende Gedanke bekannt sein, sonst wäre er ja für sie gar keine Begründung gewesen.

Nun hören wir nirgends in den Synoptikern davon, dass Jesus von dem Geniessen seines Leibes und Blutes in irgend einem Sinn geredet. Aber vielleicht gehörte zu dem jüdischen Vorstellungskreise, der auch der ihre war, Analoges, was ihnen sofort verständlich machen konnte, was für ein Essen und Trinken seines Leibes und Blutes Jesus hier meine. Nun ist an irgend ein Geniessen von Leib und Blut eines Menschen dabei zu denken ja ganz ausgeschlossen, aber Jesus hatte dieses im Anschluss an das Passahmahl gesprochen und da handelte es sich ja um das Essen vom Fleisch des Passahlammes und auch sonst war eine religiöse Mahlzeit etwas jedem Juden Bekanntes. Also sie hätten, wenn er von dem Essen seines Leibes sprach, dabei an das von ihnen eben gegessene Lamm denken und so den Gedanken darin finden können, dass Jesus sich hier dem Passahlamm vergleiche. Aber dann hätte er doch auch Fleisch und Blut vom Passahlamm zur sinnbildlichen Darstellung des Essens seines Leibes und Trinkens seines Blutes und nicht Brot und Wein nehmen müssen. Die Schüler konnten doch unmöglich beim Essen des

Brotes auf den Gedanken kommen, dass Jesus sich hier in Vergleich setze mit dem Passahlamm. Aber auch wenn jenes letztere ihnen, obwohl das nicht denkbar, deutlich geworden wäre, so käme doch wieder nicht zum Ausdruck, worin denn nun das Geniessen seines Leibes und Blutes, von dem sie doch nichts wussten, bestehe, welches mit dem Geniessen des Passahlammes versinnbildlicht würde.

Nun aber vor allem, wie sollte ihnen durch das Trinken des Weines ein irgendwie geartetes Trinken seines Blutes versinnbildlicht werden? Kannten sie denn überhaupt irgend ein Geniessen von Blut? Sie als Juden hatten doch nie Blut genossen, ja solches war ihnen nicht allein etwas durchaus Fremdes, sondern etwas Verabscheuungswürdiges, ein heidnischer Greuel. Hatte das Gesetz es doch aufs ausdrücklichste und immer wieder verboten (1. Mos. 9, 4; 3. Mos. 17, 10 ff.; 3, 17; 7, 26; 19, 26; 5. Mos. 12, 16. 23—25; 15, 23), wird doch in den fünf Büchern Mosis immer wieder, auch wo es durch den Zusammenhang gar nicht nahegelegt ist, auf das Verbot des Blutgenusses zurückgekommen, gehörte es doch zu jenen noachischen Geboten, die man auch den Heiden, die sich an Israel anschlossen, ohne Juden zu werden, auferlegte. Und wie tief dieser Abscheu vor dem Blutgenuss in den Schülern Jesu selber wurzelte, beweist, dass sie später denen, die aus den Heiden Christen wurden, das Verbot des Blutgenusses anempfohlen haben (Apostelgesch. 15, 20).*) In keiner Weise hätten sie also das Sinnbild verstehen können, sondern es ist etwas ihnen völlig Fremdes und Neues, ja Unerhörtes, was Jesus hier ihnen mit dem Essen und Trinken von Brot und Wein gleichsetzt.

Dann bleibt aber nur die andere Möglichkeit übrig, dass die Gleichsetzung eigentlich zu verstehen ist. Indem sie Brot essen, essen sie seinen Leib, indem sie Wein trinken, trinken sie sein Blut. Es ist etwas ganz Neues, was er von ihnen

---

*) Merkwürdigerweise findet sich in der ganzen riesigen Literatur über das Abendmahl, soweit ich auch blicke, nirgends eine Auseinandersetzung mit dem Blutgenussverbot im Hinblick auf die sinnbildliche Auffassung, ja nicht einmal ein Hinweis auf dieses in solchem Zusammenhang.

fordert. Damit, dass er sie zu etwas ganz Gewöhnlichem und Bekanntem auffordert, damit, dass er ihnen Brot zum Essen und Wein zum Trinken darreicht, gibt er ihnen seinen Leib zu essen und sein Blut zu trinken. So und unmöglich anders mussten die Schüler die Gleichsetzung verstehen, wie unverständlich ihnen auch dieses Neue, das er ihnen mit dem Altbekannten gab, sein mochte.

Es war schon darauf hingewiesen worden, dass ein Sinnbildliches freilich darin steckt, dass mit dem Essen und Trinken des Brotes und Weines sein Leib und Blut gegessen und getrunken werden soll. An ein ebenso eigentliches Essen und Trinken hinsichtlich seines Leibes und Blutes, mit welchen er ihnen gegenübersass, konnten sie ja unmöglich bei den Worten Jesu denken, sie mochten ihn noch so sehr missverstehn. Nun ist ja Essen und Trinken ein leibliches sich Aneignen von etwas, was zur Ernährung des Leibes und Erhaltung des leiblichen Lebens dient. Also sollten sie sich — und dass sie das verstanden, konnte Jesus verlangen — den Leib und das Blut Jesu mit dem Essen des Brotes und Trinken des Weines innerlich aneignen und als eine Speise in sich aufnehmen zur Ernährung und Erhaltung des Lebens, das im Verhältnis zu Jesus überhaupt nur in Betracht kommen konnte. Wie das näher zu verstehen sei, musste ihnen die gegebene Charakterisierung des Blutes zeigen.

Aber es ist doch immer sehr verwunderlich, dass Jesus überhaupt von einem Geniessen seines Blutes geredet hat, weil er, der doch sonst Anstoss vermied (M. 17, 27), dadurch notwendig das Gefühl seiner Schüler aufs empfindlichste verletzen musste. Ja, er selbst hat als Jude dieses Gefühl gewiss geteilt. Wie hat er nun davon reden können?

Ein Ausweg aus dieser Schwierigkeit würde sich bieten, wenn das Wort „Leib“ hier Übersetzung des aramäischen Wortes für „Fleisch“ wäre, und man hat das behauptet, und es liesse sich auch dafür anführen, dass in der Septuaginta mitunter das hebräische Wort für „Fleisch“ mit dem griechischen für Leib wiedergegeben wird (בָּשָׂר mit σάρξ z. B. 4. Mos. 8, 7 und sonst). Dann hätte also Jesus vom Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes gesprochen. Nun ist aber „Fleisch

und Blut“ im Aramäischen wie auch im Neuen Testament (M. 16, 17; 1. Kor. 15, 50; Eph. 6, 12) Umschreibung des Begriffs „Mensch“, so dass also Jesus hier mit dem Essen des Brotes und Trinken des Weines nicht einen zwiefachen Genuss zuerst seines Leibes und sodann seines Blutes hätte verbinden wollen, sondern ein einheitliches Geniessen seiner ganzen Person, wie sie mit einer Leiblichkeit verbunden ist (denn auf diese fällt ja natürlich bei dem Ausdruck „Fleisch und Blut“ für „Mensch“ der Ton).

Aber es ist bisher nicht bewiesen worden und es ist auch durchaus fraglich, ob wirklich hier „Leib“ eine Übersetzung des aramäischen Wortes für Fleisch ist. Es liegt viel näher anzunehmen, dass auch im Aramäischen das entsprechende Wort dafür gestanden hat.*) Aber es bedarf jener Annahme auch nicht, um aus der Schwierigkeit herauszukommen. Denn als getrennte Gaben kann sich doch Jesus, so oft das auch behauptet worden ist, Leib und Blut unmöglich gedacht haben. „Leib“ ist nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauch immer beseelte Leiblichkeit und zu ihr gehört ja ganz unabtrennbar das Blut, zumal nach der jüdischen Vorstellung, dass das Blut die Seele (ihr Träger) ist (dafür z. B. 3. Mos. 17, 10—14). Es ist ja auch nicht von vergossenem Blute die Rede, sondern von Blut, das die Bestimmung hat, vergossen zu werden, wie es also im Leibe ist. Jesus hätte also nach jener Ansicht zunächst seine beseelte Leiblichkeit, sich selbst als den leiblich Lebenden (denn das ist ja im Grunde dasselbe wie beseelte Leiblichkeit, wie ja auch häufig σῶμα geradezu für Person,

---

*) A. Wünsche sagt zuviel, wenn er behauptet („Neue Beiträge zur Erläuterung der Evv. aus Talmud und Midrasch“ 1878: zur M.-Stelle): „Jesus kann unmöglich gesagt haben: das ist mein Leib, da der hebräisch gefärbte aramäische Dialekt kein entsprechendes Wort für Leib hat. Denn das Wort גוף, welches zwar häufig im Talmud und Midrasch vorkommt, bedeutet den Leib im Verhältnis zu נשמה oder נפש Seele.“ Aber der Ausdruck גוף bedeutet doch durchaus nicht in jenen Schriften den Leib ohne die Seele (das beweist auch das von Wünsche [ebenda] angeführte Beispiel nicht), sondern immer die belebte Leiblichkeit, ja die ganze menschliche Person und dem entspricht ja durchaus der Begriff des σῶμα im Neuen Test. und zum Teil auch in der Profanlitteratur.

Individuum steht, im N. T. z. B. Offenb. Joh. 18, 13, wo σώματα Sklaven bezeichnen) zum Genusse dargereicht und dann nachher noch sein Blut? Wie hätten die Schüler das verstehen sollen? Ist es doch überhaupt völlig sinnlos. So kann es nicht gemeint sein.

Warum aber Jesus des Blutes noch besonders Erwähnung thut, das zeigt die Hinzufügung „das um vieler willen vergossen wird (M.:) zum Erlass von Sünden". Damit, mit dieser Charakterisierung seines Blutes konnte nur die Vorstellung vom Opfer hervorgerufen werden, und zwar vom Sündopfer; Jesus bezeichnet sich also damit als ein Sündopfer. Nun war aber das Sündopfer nicht ein solches, weil ein Tier geschlachtet oder mit dessen Leibe etwas gethan wurde, sondern für die Bedeckung der Sünden, deren Sühnung, kam nur das vergossene Blut in Betracht, weil dieses Träger der Seele ist. Die unschuldige Tierseele bedeckt die schuldige Seele des Sünders, tritt zwischen sie und den zürnenden Gott, entzieht so gleichsam die Sündigkeit der Seele dem Blicke Gottes und sühnt dadurch, versöhnt Gott. Danach also hat Jesus das Blut noch besonders genannt, weil er nicht allgemein den Gedanken ausdrücken wollte, dass er, der im Leibesleben Stehende als solcher, innerlich angeeignet werden solle, sondern den Gedanken, dass er angeeignet werden solle, insofern er als solcher die Bestimmung hat, als Sündopfer für viele dargebracht zu werden. Man soll sich ihn innerlichst aneignen, weil sein Blut vergossen wird zum Erlass der Sünden: „Trinket aus ihm alle, d e n n dieses ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zum Erlass von Sünden." Während beim Satz vom Essen des Leibes jede Begründung fehlt, so tritt hier und zwar mit stärkster Betonung (im griechischen Text) die Begründung auf. Weil aber dieses sühnende Blut nur durch Dahingabe der Leiblichkeit in den Tod beschafft werden kann, so hat Jesus hier von einem Geniessen seines Leibes geredet, seiner beseelten Leiblichkeit, nicht von einem Geniessen seiner schlechtweg. Man soll sich ihn als den im Leibesleben Stehenden aneignen, weil sein Leibesleben zur Sühnung von Sünden und damit deren Erlass dient. Die Geniessenden sollen sich nicht überhaupt Jesus

zur Speise sein lassen, sondern sofern er die Bestimmung hat, mit seinem vergossenen Blut Sündenerlass zu beschaffen.

Also es ist ein und derselbe einheitliche Vorgang, der durch die beiden Akte des Essens und Trinkens sich vollzieht, die innerste Vereinigung mit Jesus, sofern er in einem Leibesleben steht, das dem Tod entgegengeht. — Jene Begründung aber schliesst die Annahme völlig aus, dass die Schüler mit jenem Geniessen nicht auch der Frucht dessen, wozu die Leiblichkeit Jesu bestimmt ist, teilhaftig werden sollen.*) Wenn es heisst, dass das Blut für viele vergossen wird, so kann das nicht im Gegensatz zu den Schülern stehen, sondern sie müssen darin eingeschlossen sein, es kann damit nur gesagt sein, dass sie nicht die einzigen sein werden, denen das vergossene Blut Jesu zu gute kommt.

Wenn so Jesus durch jene Begründung notwendig bei den Schülern die Vorstellung von einer durch das Gesetz geordneten Opfergattung hervorrufen musste und so ihr Verständnis des Neuen, das er ihnen hier bot, erleichtern konnte, so musste nach dem M.-Bericht ein anderes Wort in ihnen ebenfalls eine aus dem Alten Testament bekannte Vorstellung hervorrufen, die ebenfalls ihnen zum Verständnis der Bedeutung dessen, was er ihnen hier bot, dienen konnte. Er bezeichnet sein Blut als ein Blut des Bundes. Damit mussten seine Schüler an jenen Vorgang am Sinai (2. Mos. 24) erinnert werden, wo Moses auf Grund des gegebenen Gesetzes nun die Verfügung Gottes hinsichtlich seines von nun an bestehenden Verhältnisses zum Volk durch die Besprengung des Altars und des Volkes mit dem Blut der geopferten Tiere festmachte, den Bund Gottes durch das „Blut des Bundes“ vollzog. Jesus spricht aber nicht allgemein von Bundesblut, als ob es sich hier um eine Wiederholung jenes Geschehnisses handelte, sondern sagt:

---

*) Wenn man sich für jene Annahme darauf beruft, dass den Schülern ja schon Sündenvergebung zu teil geworden sei (J. Weiss: Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes S. 28), so ist daraus nicht zu schliessen, dass das vergossene Blut Jesu für sie keine Bedeutung habe, sondern umgekehrt (doch ist das nur ein Schluss), dass Jesus um deswillen ihnen früher die Sünden vergeben habe, weil er die Bestimmung hatte, sein Blut zur Sühnung der Sünden zu vergiessen.

„mein Blut des Bundes“, mein Bundesblut. Es ist also ein anderer, es ist sein Bund, den er schliesst, eben durch sein Blut, als das die Bestimmung hat, um vieler willen zum Sündenerlass vergossen zu werden, seine Verfügung*), die er trifft, also eine neue Verfügung, die eben darin besteht, dass man sich durch das Blut Jesu versöhnen lassen soll (auf etwas anderes weist der Zusammenhang in keiner Weise hin). Dadurch tritt man also mit ihm in ein Bundes- und Gemeinschaftsverhältnis (und damit selbstverständlich auch mit Gott), wie dort das Volk mit Jahwe in ein Verhältnis trat.

Schliesslich musste den Schülern das Verständnis auch noch erleichtert werden durch die Anknüpfung dieser feierlichen Handlung an das Passahmahl. Wie den Israeliten vor dem Auszuge das Essen des Lammes eine Stärkung für den Weg war, so sollen sie ihn sich zur Speise sein lassen für den Weg, den sie nun ohne ihn zu gehen haben. —

Wenn man sich darüber verwundern wollte, dass Jesus hier an so Mannigfaltiges und Verschiedenartiges aus dem Alten Testament und dem jüdischen Kultus anknüpft, so lässt sich doch zeigen, dass dieses Verschiedenartige eine durchgehende Analogie aufweist. Wenn sich auch nicht nachweisen lässt, dass das Blut des Lammes, das beim Auszug aus Ägypten an die Thürpfosten und die Schwellen der Häuser gestrichen werden musste, sühnende Bedeutung haben sollte, so trat doch bei der späteren Wiederholung jenes Passahmahls an die Stelle jenes Anstreichens des Blutes an die Pfosten und Schwellen der Häuser eine Manipulation mit dem Blut des Lammes im Tempel, welche identisch war mit der Manipulation mit dem Blute der Brandopfer, die ebenfalls sühnende Bedeutung hatten, wenn auch nicht so spezielle wie die Sündopfer. Und bei jener Bundesschliessung am Sinai war es das Blut von Brand- und Heilsopfern, das verwendet wurde. Wie jene sühnend waren, so waren diese mit einer Opfermahlzeit verknüpft, und wenn uns auch speziell von einer solchen bei jener Gelegenheit nicht

---

*) Wie בְּרִית in erster Linie Verfügung, Ordnung, Stiftung heisst und erst in abgeleiteter Bund, so ist das ja erst recht bei διαθήκη der Fall, ist doch das eigentliche Wort für Bund συνθήκη.

erzählt wird, so wird doch erzählt, dass nach jener Bundesschliessung die siebzig Ältesten mit Mose, Aaron, Nadab und Abihu auf den Berg stiegen und vor Jahwe assen und tranken (2. Mos. 24). Und schloss sich auch an die Sündopfer selbst eine Opfermahlzeit nicht an, so war das doch hinsichtlich der mit ihnen häufig verbundenen Heilsopfer der Fall. So tritt überall das Moment des Sühnens der Sünde und der Opfermahlzeit zu Tage; und dass es sich sowohl beim Passah, als beim Sündopfer um eine Verfügung und ein darauf beruhendes Verhältnis zu Gott handelt, bedarf nicht des Nachweises.

So ist denn also der Sinn des Abendmahls, dass die Schüler den Tod Jesu als den um ihrer, wie um vieler Sünden willen — um ihnen Erlass der Sünden zu verschaffen durch Sühnung mit seinem Blut — zu geschehenden werten und dieser Frucht seines Todes sich dadurch teilhaft machen sollen, dass sie mit ihm als dem um ihretwillen in den Tod Gehenden, ihm als dem in einem zu solchem Tod bestimmten Leibesleben Stehenden, in eine innerlichste Vereinigung eintreten. Wie diese Vereinigung näher vorzustellen sei, ist nicht gesagt, und das zu untersuchen liegt ausserhalb unserer Aufgabe; ist es doch auch mehr als fraglich, ob die Schüler damals und auch hernach das Bedürfnis gehabt haben, darüber zu reflektieren. In keiner Weise aber darf der Versuch einer Verständlichmachung dadurch erleichtert werden, dass man das hier von Jesus Gewollte verkürzt und umdeutet.

Es muss auch festgehalten werden, dass hier mit nichts angedeutet ist, dass Jesus an etwas anderes als seine Leiblichkeit, mit der er unter ihnen sass, hat gedacht wissen wollen, wenn er von der innerlichsten Aneignung durch das Essen von Brot und Trinken von Wein redet. Auch dass an ein anderes Verhalten der Schüler zu denken wäre, als dass sie das Dargebotene von Jesus empfingen als das, als was er es bezeichnet, ist durch nichts angedeutet. Ausser der Annahme des Dargebotenen hat er nur an ihr Verständnis appelliert. Dass Jesus von den Schülern verlangt hätte, dass sie dieses Essen und Trinken wiederholen und auch andere dazu anweisen sollten, davon lesen wir in den drei Evv. nichts. Man könnte zu einer solchen Vermutung kommen, durch die Anknüpfung

an das Passahmahl, das doch ein immer wiederkehrendes Gedächtnismahl war, und weil der Sündenerlass, dessen die Schüler doch eben im Abendmahl teilhaft werden, als ein durch Vergiessung des Blutes für viele zu beschaffender bezeichnet ist, denn daraus könnte man schliessen, dass auch diese vielen sich in dieser Weise jene Gabe aneignen sollen. Doch ist das nicht zwingend, da ja der Sündenerlass nicht die einzige Gabe des Abendmahls ist und er ja auch wie zu Lebzeiten Jesu so auch später als noch auf andere Weise anzueignender gedacht sein könnte. Und die Analogie mit dem Passahmahl brauchte ja nicht so weit zu gehen, dass sie sich auch auf die Wiederholbarkeit bezog. So bietet also die synoptische Tradition dafür keinen Anhalt.

Demnach ist denn also das von Jesus von seinen Schülern geforderte Verhalten zu ihm als dem in den Tod Gehenden einerseits, dass sie ihm auf diesem Wege mit Hintansetzung alles dessen, was ihnen lieb und teuer, ja ihrer selbst, und mit Festhaltung des Bekenntnisses zu ihm unter Leiden bis in den Tod getreu nachfolgen (welche Forderung auch an solche ergeht, die ihm bisher noch nicht nachgefolgt), und andererseits, dass sie seinen Tod als einen gottgewollten erkennen, dass sie sich die Frucht seines Todes, den Sündenerlass, dadurch aneignen und sich unter diese neue Verfügung dadurch stellen, dass sie mit ihm, dem im Leibesleben stehenden Jesus, als dem in den Tod Gehenden in der von ihm geordneten Weise in innerlichste Vereinigung treten. Nach der Analogie von Opfer und Opfermahlzeit hat Jesus seinen Tod und die Aneignung der Frucht desselben verstanden wissen wollen.

K. Das Verhalten zu ihm als dem einst Kommenden.

Mit der Ankündigung seines Todes hat Jesus fast stets die Verheissung seiner Auferstehung (Auferweckung) am dritten Tage verbunden (M. 16, 21; 17, 23; Mk. 8, 31; L. 9, 22 u. sonst). Aber eine Stellung zu seiner künftigen Auferstehung

finden wir in den Worten Jesu (vor seinem Tode) nirgends gefordert. Nur dass sie sich ihn auch nach seinem Tode als lebendig wirkungskräftig in ihrer Mitte Weilenden*) denken und um deswillen sich auf seinen Namen, auf Grund dessen, als was er sich offenbart hat, zu gemeinsamem Gebet versammeln sollen, weil eben seine Gegenwart ihnen, mögen sie auch in noch so geringer Zahl versammelt sein, die Erhörung von seiten des Vaters gewährleistet, findet sich indirekt in dem Wort M. 18, 20 im Zusammenhalt mit dem Vorhergehenden ausgesprochen: „Denn wo zwei oder drei versammelt sind auf meinen Namen, da bin ich in ihrer Mitte". Im Hinblick auf seine Auferstehung finden sich nur einige wenige indirekte Forderungen hinsichtlich dessen, was sie nach seiner Auferstehung, und weil er auferstanden, thun sollen (M. 17, 9; Mk. 9, 9; M. 26, 32; Mk. 14, 28).

Mit jener ersten Todesverkündigung hat aber Jesus im Anschluss an die Aufforderung zur Nachfolge auf seinem Leidens- und Todeswege auch von einem Kommen in Herrlichkeit als Richter über die Bethätigung eines jeden geredet (M. 16, 27; Mk. 8, 38; L. 9, 29). Und diese Ankündigung eines Wiederkommens finden wir überaus häufig, besonders in den eschatologischen Reden Jesu, den Reden über das Weltende, das an seine Wiederkunft geknüpft ist, aber auch sonst. Den sich um ihn nicht sammeln lassen Wollenden hat er gesagt (M. 23, 39; L. 13, 35): Gewiss werdet ihr mich von jetzt an nicht mehr sehen, bis ihr sprechet: „Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn". Also die Bedingung dafür, dass man ihn wiedersehe, ist, dass man vertrauensvoll ihn als den im Namen Gottes Kommenden anerkenne. Die Bezeichnung als des im Namen des Herrn Kommenden war eine Bezeichnung für den Christus. Als der Christus will auch der Wiederkommende anerkannt sein, als der Christus kommt er wieder. Hier tritt ein neuer Zug der Christusvorstellung Jesu zu Tage,

*) Wie diese Gegenwart vorzustellen ist, ist nicht gesagt. Doch wird man sich hüten müssen, sie so oder anders umzudeuten, etwa dahin, dass mit einem solchen sich Versammeln auf seinen Namen zum Gebete sich sein Wille in Übereinstimmung befände. Alles derartige trägt den Stempel moderner Sublimierung deutlich an der Stirn.

der dem der Juden nicht entsprach. Von einem nochmaligen Kommen des Christus wussten sie nichts.

Doch genau genommen redet Jesus nie von einem Wiederkommen, sondern bezeichnet jenes zukünftige Ereignis stets als seine Parusie, seine Ankunft, sein Kommen. An das Bekenntnis zur Messianität und Gottessohnschaft vor dem Synedrium knüpft er die Aussage, dass von jetzt an man ihn sehen werde kommend auf den Wolken des Himmels. Als der Christus und der Sohn Gottes kommt er. So hat er in den eschatologischen Reden stets von seinem Kommen geredet. Ja, indem er sich, wenn als den Messias, als den der da kommen soll, bezeichnet oder bezeichnen lässt, so scheint er bei diesem Kommen vor allem oder gar ausschliesslich an seine Ankunft am Ende der Tage gedacht zu haben. Das von der Schrift verheissene Kommen des Christus erfüllt sich erst durch sein Kommen am Ende des Weltlaufs. Doch kann das hier nicht näher untersucht werden. — Wenn er aber früher jegliche richterliche Gewalt von sich ablehnte, so will er als der Kommende, als der Richter über alle Menschen erkannt sein. Als der König wird er kommen (M. 25) und diejenigen, welche nicht wollen, dass er als solcher wiederkehre, wird ein schweres Gericht treffen (L. 19, 12—14. 27). So ist also sowohl das Christusbewusstsein Jesu auch eschatologisch orientiert,*)

*) Dafür sei hier in Kürze (s. S. 70) auch auf die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschensohnes hingewiesen. Denn wie in der diesbezüglichen jüdischen Litteratur in Anknüpfung an Daniel 7 „der Menschensohn“ Bezeichnung des einst vom Himmel zum Gericht über die Welt kommenden Messias ist, so bezieht sich auch Jesus (M. 24, 30; Mk. 13, 26; L. 21, 27; M. 26, 24; Mk. 14, 62; L. 22, 69) mit dem „Sohn des Menschen, kommend auf den Wolken des Himmels“ wörtlich auf Daniel 7, 13 und in fast der Hälfte der sonstigen zahlreichen diesbezüglichen Stellen in den „Herrnworten“ erscheint „der Sohn des Menschen“ als der einst (am Ende der Weltzeit in Herrlichkeit zum Gericht) kommende (M. 10, 23. 13, 41. 16, 27. 28. 19, 28. 24, 27. 44. 25, 31; Mk. 8, 38; L. 9, 26. 12, 40. 17, 24. 18, 8 und sonst). Ja, L. 17, 22 und 26 wird die schliessliche messianische Endzeit geradezu als „Tage des Sohnes des Menschen“ und L. 17, 30 als „der Tag, an welchem der Sohn des Menschen offenbart wird“ bezeichnet.

Über diese Bedeutung der Selbstbezeichnung Jesu als des Menschensohnes hinauszugehen, nötigen die übrigen Stellen in keiner Weise und es

wie das mit jenem wesentlich identische Königsbewusstsein und das demgemäss von ihm geforderte Verhalten zu ihm. Weil

---

bedarf nicht der den Stempel philosophischer Denkweise, wie sie Jesus sicher fremd war, an der Stirn tragenden Annahmen, als bezeichne „der Menschensohn" auch noch den Idealmenschen, das Urbild der Menschheit und dergl. Die Herrnworte (wie auch die jüdische Litteratur) bieten für derartiges keinen Anhalt. Die einzige Stelle, auf welche man sich mit einem Schein von Recht beruft, Mk. 2, 27—28, erklärt sich bei dem bezeichneten Sinn jenes Ausdrucks, wenn doch daraus, dass der Sabbat um des Menschen willen wurde und nicht der Mensch um des Sabbats willen, gefolgert werden kann, dass der bestimmte Mensch(ensohn), welcher einst in Herrlichkeit zum Gericht über die Welt kommt, also eine alle Menschen überragende Stellung inne hat, auch über der ihre Entstehung aus dem Interesse der Menschen herleitenden Sabbatinstitution steht.

Weil der Menschensohn der verheissene Messias ist, der in der Endzeit in Herrlichkeit kommen soll, so hat er Vollmacht, auf Erden Sünden zu erlassen (M. 9, 6; Mk. 2, 10; L. 5, 24), ist Herr über den Sabbat (M. 12, 8; Mk. 2, 18; L. 6, 5), muss thun und erleiden, was sonst noch von dem Messias geweissagt ist und zu seinem Berufe gehört (M. 20, 28; Mk. 10, 45; L. 19, 10; M. 13, 37; 17, 9. 12. 22; 20, 18; 26, 2; Mk. 8, 31; 9, 12; 10, 33; 14, 2; L. 9, 22. 44 und sonst). Nun ist aber das letztere teilweise im Vergleich mit der Herrlichkeit, in der er einst kommen wird, so ganz anders geartet, und daraus erklärt es sich, dass aus den diesbezüglichen Aussagen deutlich ein Kontrast herausklingt zwischen dem Subjekt des Menschensohnes und dem, was von ihm prädiziert wird (so auch bes. M. 8, 10; L. 9, 58). Dieser Kontrast bleibt unerklärt, wenn man in jener Bezeichnung auch das Moment des schwachen, geschöpflichen Menschen ausgedrückt findet. Denn zu einem solchen würden ja jene Prädikate sehr wohl stimmen. Wie sollte auch in ein und demselben Begriff so an sich Disparates, wie der himmlische Messias in seiner Herrlichkeit und der geschöpfliche Mensch in seiner Hinfälligkeit, beschlossen sein?

Dass aber diese so häufige, die Herrnworte förmlich durchziehende messianische Selbstbezeichnung Jesu damit nicht in Widerspruch tritt, dass Jesus seinen Messiasanspruch, wie wir gesehen, zum Teil verheimlicht, das ist damit gegeben, dass diese Bezeichnung nicht ohne weiteres und allgemein verständlich gewesen sein kann. Wie hätte Jesus sonst, das Bekenntnis zu ihm als dem Messias intendierend, fragen können, für wen man ihn, den Sohn des Menschen, halte (M. 16, 13)? Und wenn nach Jesu Aussage im Gegensatz zu der Lästerung des heiligen Geistes das ein Wort Sagen gegen den Sohn des Menschen vergeben werden soll (M. 12, 31—32; L. 12, 10), so setzt das doch voraus, dass Jesus hier annimmt, dass, die sich solches zu schulden kommen lassen, nicht wissen, was der Menschensohn sei, dass er der Messias ist, der einst in der Herr-

er neben der Anerkennung seiner Sündlosigkeit auch die Erwartung seiner Ankunft ausgesprochen, hat Jesus dem Übelthäter jene trostreiche Antwort gegeben (L. 23, 43).

Die eschatologischen Reden nun M. 24 u. 25; Mk. 13; L. 21, wie der eschatologische Teil*) der Instruktionsrede an die Schüler M. 10, 17 ff., wie auch die Bruchstücke eschatologischer Reden, die sich bei L. in anderem Zusammenhang 12, 11 ff. und 17, 22 ff. finden, enthalten zum grössten Teil Schilderungen des rechten Verhaltens im Hinblick auf seine zu erwartende Ankunft, Forderungen der rechten Vorbereitung auf ihn als den, der da kommen wird.

Wenn uns auch hier die Forderung begegnet, um Jesu willen zu leiden, so ist das eine einfache Weiterführung der Forderung Jesu, ihm auf seinem Leidens- und Todeswege zu folgen, nur dass sie hier unter den Gesichtspunkt der rechten Vorbereitung auf seine Ankunft gestellt ist. Die diesbezüglichen Aussagen der eschatologischen Reden der drei Evv. (M. 24, 9—14; Mk. 13, 9—13; L. 21, 12—18; M. 10, 17 ff.) stehen nun in einem durchgehenden Parallelismus. Im Hinblick darauf, dass sie nicht allein in die jüdischen Synedrien überliefert und in den Synagogen gegeisselt, sondern auch vor die heidnischen Statthalter und Könige, um Jesu, um seines Namens willen, gestellt, und in Drangsal und Tod überliefert werden würden — und das nicht allein von Fremden, sondern von den nächsten Verwandten, von Eltern und Geschwistern, ja dass sie von allen (Völkern Mk.) gehasst werden würden

lichkeit Gottes vom Himmel kommen wird. Denn andernfalls müsste jenes sich Vergehen gegen den Menschensohn auf derselben Linie stehen mit der Lästerung des heiligen Geistes (zu vergl. S. 104).

Die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschensohnes zeigt also demnach, wie sehr sein Christusbewusstsein eschatologisch orientiert ist.

*) Es bedarf wohl kaum eines Nachweises, dass die M.-Instruktionsrede über den Kreis der durch die damalige Situation bedingten Forderungen hinausgeht, indem dort nicht allein Vorschriften für die damalige Aussendung zur Frohbotschaftsverkündigung und Heilthätigkeit in den jüdischen Städten, sondern darüber hinaus Vorschriften für ihre spätere Wirksamkeit nach Jesu Tode im Hinblick auf sein Kommen gegeben sind. Das hier in Betracht Kommende (von V. 16 an) hat genau denselben Gedankengang wie die in Frage kommenden Teile der eschatologischen Reden und stimmt mit ihnen vielfach bis auf den Wortlaut überein.

um Jesu willen, ergeht einerseits die Aufforderung Jesu, sich in acht zu nehmen vor den Menschen (Mk. 13, 9; M. 10, 17), sich also nicht unnütz in Gefahr zu begeben (auch M. 10, 22, wonach sie in der einen Stadt verfolgt, in die andere fliehen dürfen), andererseits furchtlos zu sein und im Unterschied von den vielen, die sich durch solches zu Fall bringen lassen und nun einander ausliefern und hassen (offenbar um selbst der Verfolgung zu entgehen, den Verräterlohn zu ernten), bis zuletzt, bis ans Ende, bis Jesus kommt, auszuharren. Und demgemäss, wie ihnen den Juden und Heiden gegenüber das Geschlepptwerden vor deren Obrigkeiten zu einem Zeugnis ausschlagen soll, einem Verkündigen der Frohbotschaft, ja die Frohbotschaft auf der ganzen Welt zum Zeugnis für alle Heiden (zuvor, vor Jesu Wiederkunft Mk.) verkündet werden soll, so ergeht die Aufforderung an sie, nicht vorher Fürsorge für eine Verteidigungsrede zu treffen, sich um eine solche zu sorgen, denn Jesus selbst will (L. 21, 15) ihnen Mund und Weisheit geben, dem nicht zu widersprechen im stande sein werden noch zu widerstehen alle ihre Widersacher, und (M. 10, 27) furchtlos das, was er ihnen im Finstern sagt, am hellen Tage auszusprechen, und was sie als ihnen ins Ohr gesagt hören, auf den Dächern zu verkünden. Denn das Verhüllte hat nun einmal die Bestimmung, offenbar zu werden, und das Verborgene, erkannt zu werden (M. 10, 26). — Dass diese Forderung des furchtlosen Ausharrens unter Leiden und Verfolgungen im Hinblick auf die Ankunft Jesu zugleich an der Leidensnachfolge orientiert ist, das tritt deutlich M. 10, 24 hervor: „Nicht ist ein Schüler über den Lehrer, noch ein Knecht über seinen Herrn (sofern er Schüler und Knecht ist und bleibt). Es ist für den Schüler ausreichend, dass er werde wie der Lehrer und der Knecht wie sein Herr. Wenn sie den Hausherrn Beelzebul (zu vergl. M. 12, 24 ff.; L. 11, 15 ff.) benannt haben, um wie vielmehr seine Hausgenossen.“ Seine Schüler dürfen kein anderes Schicksal erwarten, als welches Jesus gehabt hat.

Eingerahmt und durchgezogen sind diese Mahnungen durch die anderen, sich nicht durch falsche Christus und falsche Propheten irre führen zu lassen (M. 24, 5; Mk. 13, 6; L. 21, 8

M. 24, 23—27; Mk. 13, 21—23; L. 17, 23—24). Sie sollen zusehen, dass sie nicht jemand in die Irre führe. Den vielen, die kommen werden auf seinen Namen sprechend: ‚Ich bin der Christus (ich bin es, Mk. u. L.) und (L.:) die Zeit ist da', sollen sie nicht nachfolgen. Und wenn nun falsche Propheten auftreten, die sich durch grosse Zeichen und Wunder legitimieren und dadurch auch die Auserwählten in die Irre zu führen suchen, und sagen: hier sei der Christus oder dort, so sollen sie dem nicht trauen, noch sollen sie, wenn sie sagen: „Siehe, er ist in der Wüste" hinausgehen oder wenn sie sagen: „Siehe in den Gemächern", dem trauen; denn die Ankunft Jesu wird mit einem Male überall in die Erscheinung treten und bekannt werden. Statt den falschen Propheten und falschen Christus nachzulaufen, sollen sie vielmehr auf die Zeichen, die er ihnen vorausgesagt, die seiner Ankunft vorausgehen müssen, achten und nicht etwa durch jeden Krieg und jedes Kriegsgerücht oder Aufstand sich in Unruhe versetzen lassen, als ob damit schon das Ende gekommen wäre. An dem Feigenbaum sollen sie ein Gleichnis lernen (M. 24, 32—33; Mk. 13, 28—29; L. 21, 29—31). Wie sie an dem Saftigwerden der Zweige und an dem Hervortreiben der Blätter merken, dass der Sommer nahe ist, so sollen sie, wenn sie alles dieses (was er ihnen im Vorausgehenden an Zeichen genannt) geschehen sehen, erkennen, dass die Ankunft Jesu nahe sei. Dann sollen sie (L. 21, 28) sich aufrichten und ihre Häupter erheben (die sie in der Drangsal und den Verfolgungen gebückt und gesenkten Hauptes gewesen), weil ihre Erlösung sich naht.

Um aber die Zeichen zu bemerken, dazu gehört, dass sie wachen. Und das ist nun die Hauptforderung Jesu im Hinblick auf seine Ankunft, die immer wiederkehrt und aufs nachdrücklichste mit nackten Worten und durch eine ganze Reihe von Gleichnissen ihnen nahegelegt wird. Die Wachsamkeit, die wachsame Erwartung der Ankunft ist das von Jesus geforderte Verhalten zu ihm als dem einst Kommenden. Wie er dort in Gethsemane seine Schüler wiederholt und nachdrücklich aufgefordert hat, mit ihm als dem in den Tod Gehenden zu wachen, so fordert er hier aufs nachdrücklichste, auf ihn als den zum Gericht und Erlösung der Seinen Kommen-

den wachend zu warten. Im Gegensatz zu dem sorglosen Geschlecht der Zeit Noahs oder den Zeitgenossen Lots, welche sich durch die Aussicht auf das ihnen drohende Gericht in ihrem gewohnten, im Irdischen versunkenen Treiben nicht stören liessen (M. 24, 37—39; L. 17, 26—28), daher aber vom Untergang überrascht wurden, sollen sie wachen und um deswillen sich frei halten von alledem, was das wachsame Achten auf die Zeichen der herannahenden Ankunft Jesu behindern könnte: „Hütet euch, dass ja nicht euer Herz beschwert würde durch Schwindel (infolge von Rausch) und Trunkenheit und auf dieses Leben bezügliche Sorgen und plötzlich jener Tag über euch komme, wie ein Fallstrick“ (L. 21, 34—36). Das Wachen ist zumal um deswillen unumgänglich notwendig, weil sie ja nicht wissen, wann ihr Herr kommt (M. 24, 42; Mk. 13, 35; L. 12, 40; M. 25, 13). Sie sollen jeder Zeit so wachen, als ob sie in jeder Stunde wüssten, dass eben zu dieser ihr Herr kommt, allezeit so wachen, wie ein Hausherr für die Stunde wachen würde, von der er wüsste, dass in ihr der Dieb kommt (M. 24, 41; L. 12, 39).

Sie sollen stets vollständig gerüstet sein, den wiederkommenden Herrn zu empfangen: „Es seien eure Hüften umgürtet und eure Lampen brennend und ihr Leuten gleich, die ihren Herrn erwarten . . . .“ (L. 12, 35 ff). Ihre Kleider sollen aufgeschürzt sein, so dass sie dem Herrn sofort, ohne noch an ihrem Gewande zu thun zu haben, entgegengehen können und ihre Lampen brennend, so dass sie sie nicht erst anzuzünden brauchen, um dem Herrn hineinzuleuchten — beides Bilder für die völlige Bereitschaft. Glücklich werden solche Knechte gepriesen, die der Herr wachend findet und in einer je späteren Stunde — denn die Ankunft des Herrn kann sich verzögern — das geschieht, desto glücklicher (L. 12, 37—39). Man braucht nur dieses Wort mit den sonstigen Glücklichpreisungen seitens Jesu in Parallele zu stellen, um zu erkennen, welche Bedeutung er hier der völligen steten Bereitschaft auf seine Wiederkunft beilegt. Aber hier ist noch das weitere zu lesen, dass der Herr sich aufschürzen und sie sich zu Tisch legen lassen und ihnen hinzutretend dienen werde. Weil sie als wachsame Knechte ihn als den Herrn recht empfangen

haben, so wird er nun ihr Verhältnis umkehren, selbst nun ihnen dienen, — womit der hohe Wert, den der Herr jenem Thun der Knechte beilegt und der dem entsprechende hohe Lohn zum Ausdruck kommt.

Mit diesem Gleichnis in Parallele steht das andere (bei M.) von den zehn Brautjungfrauen, den fünf klugen und den fünf thörichten (M. 25, 1—13). Die klugen haben sich durch Mitnahme von Öl in die völlige Bereitschaft gesetzt, um den Bräutigam zu empfangen, die thörichten nicht. Wie bei den Knechten durch die brennenden Lampen, so kommt hier durch die Mitnahme von Öl, welches beim Kommen des Bräutigams zur Auffüllung der Lampen dienen soll, der Gedanke der völligen Bereitschaft zum Ausdruck, wie sie als Wachen bezeichnet wird (V. 13). Das Öl ist nicht speziell auszudeuten. Der Zug des zeitweiligen Einschlafens gehört nur dem Bilde an, war eben dazu nötig, um zu zeigen, dass es nicht gilt, sich für eine kurze Zeit in Bereitschaft zu setzen, als ob man wüsste, wann der Herr kommt (V. 13), sondern für eine eventuell über Erwarten lange Zeit, für den Fall, dass die Ankunft Jesu sich verzögert. Um eben das Verstreichen einer solchen längern Zeit auszudrücken, während deren die Lampen brennen mussten (man in Bereitschaft sein muss), wird das Moment des zeitweiligen Schlafens benutzt, da ein Weg, den Brautjungfrauen machen, um den Bräutigam einzuholen, doch nicht gut als ein sehr langer dargestellt werden konnte. Der ganze Zusammenhang, der aufs energischste die völlige Wachsamkeit fordert, ist dagegen, dass hier zum Ausdruck käme, dass man auch zeitweilig nicht wachen dürfe. Ebenso ist alles übrige, die Bitte der Thörichten an die Klugen, ihr Eilen zu den Kaufleuten nicht speziell auszudeuten, sondern soll nur das zum Ausdruck bringen, dass die stete Bereitschaft auf das Kommen Jesu eine unbedingte Notwendigkeit ist, deren Versäumnis durch nichts gut gemacht werden kann, sondern unbedingt vom Heil ausschliesst. Das Wort des Herrn, mit dem sie abgewiesen werden: „Wahrlich ich sage euch, ich kenne euch nicht", ist dasselbe, welches diejenigen zu hören bekommen, welche nur in einem äusserlichen Verhältnis zu ihm gestanden, oder auch grosse Machtwirkungen gethan auf seinen Namen,

aber ohne den in seinem Wort zum Ausdruck kommenden Gotteswillen gethan zu haben (L. 13, 25; M. 7, 21—23). Ebenso verhängnisvoll ist die mangelnde Bereitschaft auf seine Wiederkunft.

Nach Mk. (13, 37) gilt die Mahnung zu wachen nicht allein den nächsten Schülern, sondern allen: „Was ich aber euch sage, allen sage ich es, wachet!“ Nun hat aber Jesus von seinen Schülern noch eine besonders geartete stete Vorbereitung auf seine Ankunft gefordert, eine solche nämlich, die ihrer Stellung als Mitarbeiter Jesu und den damit übernommenen Verpflichtungen andern gegenüber entspricht (M. 24, 45—51; L. 12, 41—46). Dass das der Sinn des Gleichnisses vom treuen, klugen Knecht und dem schlimmen ist, ist bei L. unzweifelhaft. Denn auf die Frage des Petrus hinsichtlich des vorausgegangenen Gleichnisses von den wachsamen Knechten, denen der Herr dafür zu Tische dient, ob das Gleichnis auf sie Bezug habe, oder auf alle, antwortet Jesus: „Wer ist nun der treue Hausverwalter, der verständige, den der Herr über seine Dienerschaft setzen wird, zur Zeit die Portion zu geben?“ Diese rethorische Frage bejaht die Frage des Petrus (Wer sonst könnte ein solch treuer Knecht, ein solch treuer Hausverwalter sein, als einer von euch, wenn ihr euch recht verhaltet?) in dem Sinn, dass noch ein spezieller Zug hervorgehoben wird, der nur die Deutung auf die Schüler erlaubte, indem Jesus, während vorher von Knechten überhaupt die Rede war, jetzt vom Hausverwalter redet, der über andere gesetzt ist. Aber auch bei M., wenn dort auch nicht vom treuen Hausverwalter, sondern vom treuen Knecht die Rede ist, der aber doch, da er über das Hausgesinde gesetzt ist, die Stellung eines Oberknechtes einnimmt, was dasselbe ist wie ein Hausverwalter, muss an die nächsten Schüler Jesu gedacht werden. Sollte denn von allen schlechthin, die sich zu Jesus bekennen, gesagt werden können, dass sie über andere gesetzt sind? Denn der Zug, dass der Knecht über das Hausgesinde gesetzt ist, kann doch unmöglich nur dem Bilde angehören. Es will doch hier, nachdem vom Wachen im allgemeinen vorher die Rede war, offenbar etwas Neues gesagt werden, nämlich dass das Wachen, die stete Vorbereitung auf

die Ankunft des Herrn sich auch zu bethätigen habe denen gegenüber, die von einem abhängig sind. Die Schüler sollen sich zu denen, die auf sie angewiesen sind, weil sie ihrer Leitung unterstehn — einer solchen natürlich, wie sie gegenüber Anhängern Jesu als solchen nur in Betracht kommen kann — demgemäss verhalten, dass der Herr jeden Augenblick kommen und von ihnen Rechenschaft fordern kann. Glücklich, wer sich so verhält! Wer aber im Hinblick darauf, dass der Herr sein Kommen verzögert, die Pflichten gegen die ihm Unterstellten ausser acht und die Wachsamkeit völlig fahren lässt, indem er sich der Völlerei hingibt, vor der Jesus gewarnt, den wird der Herr zu einer Stunde überraschen, da er es nicht erwartet und ihn einem schwersten Gericht überantworten.

So gilt denn für die Schüler die Pflicht der Wachsamkeit auf die Ankunft des Herrn in einem durch ihre Stellung als Jesu Mitarbeiter gegebenen Sinne. Und wie hinsichtlich der Bereitschaft auf das Kommen des Herrn überhaupt, so ist auch hier immer von ihnen in Betracht zu ziehen, dass die Ankunft des Herrn sich verzögern kann. Mit dem Besprochenen berührt sich das kurze Bildwort bei Mk. (13, 33—35): „Sehet zu, wachet, denn ihr wisset nicht, wann die Zeit ist. Wie ein verreisender Mann, der sein Haus verliess und seinen Knechten die Vollmacht gab, jedem sein Werk und dem Thürhüter, dass er wache. Wachet nun, denn ihr wisst nicht, wann der Herr des Hauses kommt u. s. w.“ Die Beschränkung auf die Schüler fällt hier weg, wie V. 37 zeigt. Es ist hier ja auch nicht von einem Verhältnis, in welchem der eine zum andern steht, die Rede, sondern allen Knechten in gleicher Weise wird die Vollmacht gegeben, nämlich einem jeden über das, worauf sich seine Arbeit beziehen soll. Während die Bereitschaft auf die Ankunft des Herrn hier beim Thürhüter seiner Stellung gemäss im Wachen zum Ausdruck kommt, so bei den andern in der Verrichtung der ihnen befohlenen Arbeit im Hinblick auf des Herrn Rückkehr.

Die stete Bereitschaft auf die Ankunft Jesu hat also nicht allein in einem wachsamen Achten auf die Zeichen der Zeit und in einem steten inneren Vorbereitetsein auf jenes Gescheh-

nis zu bestehen, sondern auch im Thun dessen, was Jesus anbefohlen, für die Schüler und Mitarbeiter Jesu speziell im Verhältnis zu den ihnen Unterstellten, für alle, soweit ein allgemeingültiges von Jesus angeordnetes Thun in Betracht kommt. Das Motiv für ein solches pflichtmässiges Thun bildet die stete Erwartung seiner Ankunft, die zu jeder Stunde erfolgen kann und vielleicht gerade, wann man es am wenigsten vermutet.

Von einem pflichtmässigen Thun in Erwartung des kommenden Herrn ist nun in sehr ausführlicher Weise in den Gleichnissen von den anvertrauten Talenten (M. 25, 14—30) und den zehn Minen (L. 19, 11—27) die Rede, und zwar erscheint hier die Verpflichtung als durch ein anvertrautes Gut gegeben. Dass beide Gleichnisse unter dem Gesichtspunkt der Vorbereitung auf die Ankunft Jesu stehen, zeigt bei M. die unmittelbare Anknüpfung an das Gleichnis von den zehn Jungfrauen und an die aus ihr gefolgerte Ermahnung: „Wachet nun, weil ihr nicht den Tag wisst, noch die Stunde“. Das „denn“ (γάρ), womit das neue Gleichnis angeknüpft ist, zeigt, dass dieses eine begründende Weiterausführung des Gedankens des vorherigen sein soll. Bei L. geht es aus der Motivierung des Evangelisten hervor, Jesus habe das Gleichnis erzählt, weil man wegen seines Naheseins bei Jerusalem geglaubt, dass gleich das Reich Gottes erscheinen werde, also um zu zeigen, dass dieses nicht der Fall sein werde, sondern dass noch eine Zeit der Vorbereitung und Bewährung für sie diesem mit seinem Kommen identischen Geschehnis vorhergehe. Auch kann im Gleichnis selbst die Rückkehr des Edlen mit der erlangten Königswürde doch nur auf die Ankunft Jesu als des messianischen Königs gedeutet werden (siehe S. 123).

Was ist nun aber unter den Talenten, resp. Minen, die der Herr seinen Knechten, damit sie sich durch rechte Benutzung derselben in der Zeit seines Ferneseins bewähren, übergibt, zu verstehen? Wie oft das auch geschehen, so darf doch gewiss nicht an irdische Güter dabei gedacht werden. Denn wo hätte Jesus gefordert, dass man das irdische Gut vermehre und aufhäufe? Er hat vielmehr aufs eindringlichste gezeigt, dass die treue Verwaltung der irdischen Güter darin

bestehe, dass man sie durch Weggeben an die Dürftigen in himmlische Schätze umsetze: man soll sich nicht Schätze auf Erden sammeln, sondern im Himmel (M. 6, 21—22; L. 12, 16—22. 16, 9—12). Und wie sollte er, der um seinetwillen Verlassen alles Besitzes, ja Verkaufen und Weggeben an die Armen gefordert hat, andererseits von irdischen Gütern geredet haben, die er verleihe, damit man durch weltkluge Verwendung derselben sie vermehre? Mit einer solchen Auffassung bleibt man ja ganz im Bilde, versteht das, was doch offenbar als Gleichnis gemeint ist, eigentlich. Denn das bedeutet doch keine Auslegung eines Gleichnisses, wenn man das in jenem Gesagte nur etwas verallgemeinert, etwa den kaufmännischen Umtrieb und das Anlegen des Geldes in ein Vermehren irdischen Gutes überhaupt auf welche (erlaubte) Weise auch immer.

Nun hat man sonst noch unter den Talenten und Minen natürliche oder geistliche Fähigkeiten oder angewiesene Thätigkeit, verschieden oder gleich grosse Wirkungskreise verstehen wollen. Aber durch das Gleichnis selbst ist doch auf nichts derartiges hingewiesen. Will man nicht auf blosses Raten angewiesen sein, so wird man nach einem Schlüssel des Verständnisses suchen müssen.

Nun aber ist keine Auslegung gegeben und die Züge des Gleichnisses sind auch durchaus neue, sonst in den Worten Jesu nicht vorkommende — ausser einem einzigen, nämlich dem Bildwort, mit welchem der Herr sein Gebot, das eine Talent, die eine Mine des untreuen Knechts dem der zehn Talente, zehn Minen hat, zu geben, motiviert: „Jedem der da hat, wird gegeben werden (und im Überfluss gegeben werden M.), von dem aber, der nicht hat, wird genommen werden, auch was er hat.“ Dieses Wort kommt in den Reden Jesu noch einmal vor, nämlich in der Sämannsparabel (M. 13, 12; L. 8, 18; Mk. 4, 24—35). Dort war (siehe S. 30) der Besitz, zu dem neuer hinzugefügt wird, das mit Verständnis aufgenommene Wort Jesu (L.: „sehet zu, wie ihr hört“) — seine Verkündigung; und der hinzugefügte das auf Grund dessen neuverliehene Verständnis der Geheimnisse des Reiches, also Einführung in noch höheres Verständnis durch Mitteilung noch höherer Erkenntnis durch die Verkündigung Jesu; das

Nichtbesitzen aber war die auf der Unempfänglichkeit beim Hören des Worts beruhende Nichterkenntnis des Worts Jesu, wodurch auch das anfänglich vorhandene Erkenntnisvermögen und der dadurch vermittelte Erkenntnisbesitz schwindet und abhanden kommt.

Benutzen wir nun diesen einzigen und durch die Worte Jesu selbst gegebenen Schlüssel zum Verständnis des hier in Betracht kommenden Gleichnisses, so wird demnach unter den Talenten und Minen die durch das Wort Jesu mitgeteilte Erkenntnis zu verstehen sein, welche es nun im Hinblick auf seine Rechenschaft fordernde Ankunft zu vermehren gilt. Bei dem Geschäftemachen und Spekulieren mit den Talenten und Minen wird in der Ausdeutung an eine dem Wesen des Worts und der damit gegebenen Erkenntnis entsprechende Beschäftigung damit zu denken sein. Diese kann nun an und für sich sowohl ein sich Versenken in das Wort Jesu und dessen Erkenntnis, eine innere Beschäftigung mit demselben sein, als auch ein Ausbreiten des Worts Jesu und der damit gegebenen Erkenntnis, also eine nach aussen gehende Beschäftigung mit ihm. Aber da es sich hier um Vermehrung des eigenen Besitzes handelt und entsprechend dem, was durch die Sämannsparabel an die Hand gegeben ist, wird man hier nur an ersteres denken dürfen und an das andere höchstens insofern, als eine solche nach aussen gehende Beschäftigung auch zur Vermehrung des eigenen Schatzes dient. Dass bei L. der grössere oder geringere Erfolg der treuen Verwaltung der Minen die Einsetzung über eine entsprechende Zahl von Städten zur Folge hat, soll doch nur ausdrücken, dass die Grösse des Lohnes der Leistung entsprechen wird, und man darf daher nicht die Minen in Analogie mit den Städten etwa von einem Wirkungskreise, über den man gesetzt ist und den man zu erweitern hat, verstehen.

In der gegebenen Deutung hat auch die Verschiedenheit bei M. u. L. Raum, dass nach M. eine verschiedene Anzahl von Talenten je nach ihrem Vermögen an die Knechte zur Verteilung kommt, nach L. an alle die gleiche Summe. Denn die Verkündigung Jesu und die durch sie dargebotene Erkenntnis lässt sich einerseits als eine identische Grösse an-

sehen: das Wort Jesu; aber andererseits lässt sie sich auch als eine Summe von Worten und Erkenntnissen, leichter und schwerer zu verstehender und anzueignender, ansehen, die den Menschen je nach ihrem Verständnisvermögen, ihrem mitgebrachten oder in Jesu Nachfolge gewonnenen, in grösserem oder geringerem Masse zu teil wird, wie in der Sämannsparabel die Geheimnisse des Reiches den Schülern, aber nicht dem Volke zu teil wurden.

Dass so die Parabel von den Talenten und Minen nach der Sämannsparabel und der damit in Zusammenhang stehenden Erklärung über den Zweck der Parabelrede überhaupt zu verstehen ist, weil dort wie hier derselbe bildliche Ausspruch von Jesus zur Verständlichmachung benützt wird, dass also zunächst dieses Bildwort dort und hier in gleichem Sinne verstanden werden muss, wird dadurch besonders nahegelegt, dass ein Zug des Bildworts in jener Rede unausgeführt bleibt, der erst hier in dem Gleichnisse seine nähere Ausführung erhält. Bei M. heisst es dort (13, 12) nicht nur, dass dem, der da hat, gegeben wird, was darin seine Erklärung findet, dass den Schülern, die Jesu Anfangsverkündigung verständnisvoll aufgenommen, auch die Geheimnisse des Reichs zu verstehen gegeben werden; es wird noch hinzugefügt, dass ihnen im Überfluss gegeben wird, was nach der Mk.-Parallele dahin zu verstehen ist, dass ihnen nicht allein ein ihrem bisherigen Verständnis entsprechendes Mass von Erkenntnis gegeben wird, sondern auch darüber hinaus: „Sehet zu, was ihr höret. Mit welchem Mass ihr messt, wird euch gemessen werden und es wird euch zugelegt werden. Denn wer da hat dem wird“ u. s.w. (Mk. 4, 24 bis 25). In unserem Gleichnis wird nun jener dort nur berührte Zug des Hinzugelegtwerdens näher ausgeführt. Der Knecht, der die fünf Talente zu den fünf erhaltenen hinzu, der die zehn Minen mit der einen gewonnen hat, darf nicht nur das Hinzugewonnene behalten, sondern es wird ihm noch das eine Talent, die eine Mine des schlimmen Knechts hinzugelegt, mit der Begründung (M. 25, 29): „Wer da hat, dem wird gegeben werden und es wird ihm ein Überschuss gegeben werden“, noch darüber hinaus, wessen er durch sein Vermögen sich würdig gemacht hat, wird ihm gegeben werden. — Daraus

dürfte sich mit Evidenz die Berechtigung ergeben, jenen bildlichen Ausspruch hier wie dort als auf dasselbe bezüglich zu verstehen und als Schlüssel für das Verständnis der Parabel von den Talenten und Minen zu verwerten. Verschmäht man diesen Schlüssel, so bleibt man auf ein blosses Raten angewiesen.

Der Gedanke des Gleichnisses ist demnach der, dass sich die Bereitschaft auf die Ankunft Jesu auch darin zu bewähren hat, dass man die einem durch sein Wort gegebene Erkenntnis durch Beschäftigung mit demselben vertieft und erweitert, wodurch man bei der Ankunft Jesu mit Ehren bestehen wird. Wer da glaubt, es genüge, das Wort Jesu und die damit gegebene Erkenntnis von ihm überliefert bekommen zu haben, ohne dass er sich um eine innere Aneignung und Vertiefung des Verständnisses durch Beschäftigung mit demselben zu bemühen brauche, der hat die von Jesus geforderte Wachsamkeit nicht bewährt und wird die im Gericht geforderte Rechenschaft nicht ablegen können, und daher nicht bestehen. Das kommt im Bilde vom schlimmen Knecht zum Ausdruck. Alles übrige, die Motivierung seines Thuns von seiten des Knechtes und die Überführung der Haltlosigkeit derselben von seiten des Herrn gehört lediglich dem Bilde an.

Wie die Forderung des wachsamen Harrens auf den kommenden Herrn auch unter Leiden und Verfolgungen eine Weiterführung der Forderung Jesu war, ihm auf seinem Leidenswege nachzufolgen, und auch die Mahnung, sich vor falschen Propheten seiner Ankunft zu hüten, an die Warnung Jesu in der Bergrede vor den in Schafskleidern kommenden, innerlich aber wölfischen Pseudopropheten (M. 7, 15 ff.) erinnert, so liegt in den Gleichnissen von den anvertrauten Talenten und Minen eine Weiterführung der Forderung Jesu vor, sein Wort mit Verständnis aufzunehmen und zu bewahren, wie sie besonders in der Sämannsparabel zum Ausdruck kam. Wenn dort aber das rechte Verhalten zum Wort sich erst im Thun desselben abschloss, so entspricht hier in den eschatologischen Reden Jesu dem, dass die Knechte das vom Herrn aufgetragene Werk thun sollen. Und kam für die Schüler als Verhalten zum Wort noch die Weiterverkündigung

desselben hinzu, so entspricht dem hier die Mahnung, sich die Leiden und Verfolgungen zur Zeugnisabgabe gereichen zu lassen und wohl auch die Forderung des rechten Verhaltens zu den ihnen Unterstellten. Alles dieses aber wird hier unter ein ganz neues Licht gerückt und gewinnt eine ganz neue Bedeutung, weil es geschehen soll in Erwartung des kommenden Herrn, sich darin die rechte Bereitschaft auf Jesu Kommen beweisen soll.

Wenn nun aber der Herr kommt, dann gilt es, ihm ohne Zögern entgegenzugehen. Das kommt besonders bei L. zum Ausdruck (L. 17, 31—33): „Wer an jenem Tage auf dem Dache sein wird und sein Geräte befindet sich im Hause, der steige nicht hinab, es zu holen, und der auf dem Acker soll gleicherweise sich nicht zurückwenden. Gedenkt des Weibes Lots. Denn wer seine Seele (= sein Leben) zu gewinnen suchen wird, der wird sie (seine Seele) verlieren, wer sie (= sein Leben) verlieren wird, der wird sie (seine Seele) beim Leben erhalten.“ Wenn also Jesus im Wetter des Gerichts kommt, dann soll man sich nicht noch nach dem Irdischen umwenden und nicht noch darum sich bekümmern, noch etwa sich bemühen, sein irdisches Leben vor den mit dem Kommen Jesu in Verbindung stehenden schrecklichen Geschehnissen zu retten, sondern soll sofort seine ganze Aufmerksamkeit und sein ganzes Trachten auf den kommenden Herrn richten, ohne sich dabei um sein Leibesleben zu bekümmern, dann wird man, weil man dadurch beweist, dass man die rechte Bereitschaft besitzt, dass man in stetem Wachen die Ankunft des Herrn erwartet hat, seine Seele (für das ewige Leben) lebendig erhalten, sie erretten (vor dem ewigen Tode).

So geht denn Jesu Forderung des Verhaltens zu ihm als dem, der als der Christus (und der Sohn Gottes) kommen wird, dahin, dass man unter Leiden und Verfolgungen im Hinblick auf sein Kommen ausharre und diese sich nur dazu dienen lasse, die Frohbotschaft desto weiter zu verkündigen, im Vertrauen auf Jesus, der dazu die rechte Weisheit geben wird; dass man nicht falschen Christus nachlaufe, die seine Ankunft als durch sie erfolgt verkünden, oder falschen Propheten, die auf Jesu Ankunft als irgendwo bereits erfolgt hinweisen, auch

nicht durch gewöhnliche Schreckensereignisse die Ankunft Jesu als bereits eingeleitet ansehen, sondern auf die Zeichen achten, die er selbst angegeben. Dazu gehört aber Wachsamkeit, stetes völliges Vorbereitetsein auf Jesu Ankunft, da man nicht weiss, wann sie erfolgen wird und sie sich verzögern kann. Diese stetige wachsame Bereitschaft hat sich bei den Mitarbeitern Jesu in rechtem Verhalten den ihrer Leitung Anvertrauten gegenüber im Hinblick auf den kommenden Herrn zu bewähren, bei allen aber in Erfüllung des von Jesus Gebotenen und (bei einem jeden nach Massgabe seines Vermögens) in steter Beschäftigung und dadurch zu erlangender Vertiefung und Erweiterung der durch Jesu Wort ihnen gebotenen (religiös-sittlichen) Erkenntnis. Und zwar sind, wie durchaus betont werden muss, alle diese Forderungen nicht etwa nur andeutungsweise und im Vorübergehen gestellt, sondern aufs eindringlichste, in einer Fülle von Ausführungen und verdeutlichenden Bildern, in überaus häufiger Wiederholung, eingeschärft. Es ist angesichts dieses Sachverhalts gewiss nicht zufällig, dass L. die Ermahnungen zur Bereitschaft auf Jesu Ankunft so verteilt, dass sie gleichsam seine Schrift durchziehen, so diese Forderung Jesu als eine immer wieder von neuem eingeschärfte zu desto deutlicherem Bewusstsein bringend (Kap. 12. 17. 19. 21).

Ja gegenüber dieser Fülle und Deutlichkeit und immer wieder hervortretenden direkten Beziehung auf sich selbst wird man sagen müssen, dass weder die Forderungen Jesu, ihm als dem Wunderthäter Vertrauen zu schenken, auf seine Wunderwirkungen und seine Verkündigung hin seine Denkweise zu ändern, um Erlass der Sünden sich an ihn zu wenden und sich für seine leibliche und seelische Hilfeleistung dankbar zu erweisen —; noch die Forderungen, sein Wort von Anfang an mit Verständnis zu hören und zu bewahren, sofern es Forderungen enthält, zu erfüllen, sofern Verheissung, darauf sein Vertrauen zu setzen; mit Hintansetzung alles dessen, was einem lieb und teuer ist, sei es irdisches Gut, seien es die nächsten Verwandten, ihm nachzufolgen und in seiner Nachfolge das Vertrauen auf seine Wundermacht wie das Vertrauen zu ihm überhaupt stetig bewährend selbst

Wunder zu thun und sein Wort weiter zu verkündigen, ihn in seinen Gesandten aufzunehmen und die im Vertrauen auf ihn noch Schwachen nicht zu Fall zu bringen; und all dieses Verhalten zu ihm als dem, der als der Lehrer und Führer schlechthin, der verheissene Christus und der Sohn Gottes anzuerkennen ist, einzuhalten; und ihm, weil er als solcher anzuerkennen ist, auf seinem Leidens- und Todeswege nachzufolgen, seinen Tod als einen gottgewollten zu erkennen und dessen Frucht sich durch innerste Vereinigung mit ihm als dem in den Tod zur Sündensühnung Gehenden anzueignen — man wird sagen müssen, dass keine dieser Forderungen so ausführlich und so nachdrücklich und unzweideutig und mit so deutlicher Beziehung auf ihn von Jesus geltend gemacht worden ist, wie die Forderung, ihn als den einst kommenden Herrn in völliger Bereitschaft zu erwarten. Daraus ergibt sich, welches Gewicht Jesus auf das Verhalten zu ihm als dem am Ende des Weltlaufs zum Gericht über die Welt und zur Erlösung der Seinen kommenden Christus gelegt hat.

L. Das von Jesus als dem Auferstandenen geforderte Verhalten zu ihm.

Nun aber finden wir bei M. und L. (denn das, wie wir jetzt wissen, von Aristion stammende sechzehnte Kapitel des Mk. (V. 8—20) kann natürlich hier nicht in Betracht kommen) noch eine Reihe von Worten Jesu als des auferstandenen Herrn, die, da sie von einem ganz anderen Standort, als die Worte des Jesus vor seinem Tode, gesprochen erscheinen, einer gesonderten Besprechung hinsichtlich des in ihnen geforderten Verhaltens zu Jesu bedürfen.

Wie er im Hinblick auf seinen geschehenen Tod, wie schon vor seinem Tode im Hinblick auf den zu geschehenden, die Anerkennung fordert, dass dieser gottgewollt, weil schriftgemäss sei, so fordert er ausdrücklich eine gleiche Beurteilung seiner Auferstehung (was vor seinem Tode höchstens noch

durch das „muss“ in dem „des Menschensohn muss . . . . . am dritten Tage auferstehen“ (M. 16, 21 und oft) angedeutet war) und tadelt um deswillen scharf seine Schüler, weil sie bei seinem Tode ihre Hoffnung, die sie auf ihn gesetzt, aufgegeben: „O, ihr Unverständigen und Herzensträgen zu vertrauen auf alles, was die Propheten geredet. Musste nicht dieses der Christus leiden und in seine Herrlichkeit eingehen“ (L. 24, 25—26)? Wenn sie ihn als den Christus anerkannten, so hätten sie, wenn sie das rechte Verständnis des von den Propheten hinsichtlich des Christus Verheissenen und das rechte Vertrauen darauf gehabt hätten, wissen müssen, dass er als der Christus nur den Tod erleiden werde, um durch seine Auferstehung in seine Herrlichkeit einzugehen, und eine solche Erkenntnis hätte sie vor ihrer vertrauenslosen Hoffnungslosigkeit bewahren müssen. Hatte er ihnen doch, als er mit ihnen war, ausdrücklich gesagt, dass alles über ihn Geschriebene erfüllt werden müsse (L. 22, 44). Er hat es seinen Schülern verwiesen (L. 24, 38), dass sie durch sein plötzliches Erscheinen in ihrer Mitte in Furcht gerieten und sie nachdrücklich aufgefordert, sich zu überzeugen, dass er dennoch derselbe sei, der mit ihnen gewandelt, nicht ein leibloser Geist, sondern ein Mensch mit Fleisch und Blut, ja, dass seine Leiblichkeit dieselbe sei, in welcher sie ihn gekannt: „Was seid ihr in Unruhe und um wes willen steigen Bedenken in euren Herzen auf? Sehet meine Hände und meine Füsse, dass ich es bin, ich selbst. Betastet mich und sehet, denn ein Geist hat nicht Fleisch und Gebein, wie ihr schauet, dass ich es habe“ (L. 24, 38—39). Also dass er wirklich und leibhaftig vom Tode auferstanden sei, dass es sein in den Tod gegebener Leib ist, in dem er nun wieder vor ihnen steht. (Der Hinweis auf die Hände und Füsse ist doch wohl ein Hinweis auf seine Nägelmale, sonst fände sich eher ein Hinweis auf sein Gesicht, um die Schüler von der Identität zu überzeugen.) Davon sollen sie sich überzeugen lassen. Und als dies alles noch nicht völlig zu genügen scheint, so fordert Jesus sie auf, ihm etwas zu essen zu geben, um sie so von seiner wirklichen, nicht etwa scheinbaren Leiblichkeit zu überführen: „Habt ihr etwas Essbares hier“ (L. 24, 41)?

Aber dieses Überführen von der Wirklichkeit seiner durch die Schriftverheissung notwendig gemachten Auferstehung ist bei L. nur die Einleitung zu einem an die Schüler gemäss ihrer Berufsstellung ergehenden Auftrage: „So steht es geschrieben, dass der Christus leide und von den Toten auferstehe am dritten Tage und dass verkündigt werde auf Grund seines Namens Umänderung der Denkweise und*) Sündenerlass in alle Völker hinein, indem ihr anfangt**) von Jerusalem. Ihr seid dessen Zeugen.“ Sie haben nunmehr von Jesu Tode und seiner Auferstehung als etwas, wodurch die Schriftweissagung erfüllt ist, zu zeugen und sie sind als solche Zeugen Träger der von der Schrift verheissenen Verkündigung vom Umdenken und Sündenerlass an alle Völker. Während Jesus in der Instruktionsrede die Thätigkeit seiner Schüler auf die Juden beschränkt (M. 10), aber schon in der Bergrede in jenen Bildworten vom Salz und Licht, vom Weltberuf seiner Schüler redete und in seinen eschatologischen Reden davon sprach, dass die Frohbotschaft allen Völkern verkündigt werden würde (M. 24, 14; Mk. 13, 10; L. 21, 22), so gibt er hier den ausdrücklichen Auftrag dazu, wobei immerhin von Jerusalem angefangen werden soll, also in erster Linie noch immer die Juden zu berücksichtigen sind. Was nun den Inhalt der Verkündigung anlangt, so ist es nichts Neues, dass sie Umänderung der Denkrichtung predigen sollen, aber wohl ist es etwas Neues, dass sie Sündenerlass verkünden sollen, während vor seinem Tode wir wohl gehört, dass Jesus solchen, die vertrauensvoll sich an ihn wandten, Sündenerlass erteilte, aber nirgends, dass er die Vollmacht dazu seinen Schülern gegeben. Ferner ist es etwas Neues, dass sie solches auf Grund seines Namens als des Christus, auf Grund dessen, dass er sich als der Christus

---

*) *καί*, welches übrigens auch durch A C D besser bezeugt sein dürfte als *εἰς* durch ℵ B, dürfte als das Ungewöhnlichere bei dieser Wortverbindung das Echte sein. In den Synoptikern findet sich die Verbindung *μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* Mk. 1, 4 u. L. 3, 3, aber (sonst) nirgends *μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (nur noch acta 5, 31 im N. T.).

**) *ἀρξάμενον* ist offenbar Erleichterung (wie wohl auch *ἀρξαμένων* D). Es wird mit ℵ B C L aeth. cop. *ἀρξάμενοι* zu lesen sein, das die härteste, in die Konstruktion am wenigsten passende Lesart repräsentiert.

offenbart, verkünden sollen, während vor seinem Tode sie vielmehr es verheimlichen sollten, dass er der Christus sei. Weil er sich als der Christus offenbart hat und als solcher verkündet wird, sollen die Völker umdenken und soll ihnen auf solches Umdenken hin Sündenerlass verkündet werden auf Grund seines Namens.

Noch viel deutlicher kommt die Beziehung, in welche alle Völker infolge der Verkündigung seiner Schüler zu ihm treten sollen, in den Worten des Auferstandenen bei M., im sogenannten Taufbefehl, zum Ausdruck: „Gegeben wurde mir alle Vollmacht im Himmel und auf der Erde, macht euch nun*) auf und macht zu Schülern alle Völker, damit dass ihr sie (die Menschen) tauft (badet)**) in den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, sie alles beobachten lehrt, wieviel ich euch anbefohlen. Und siehe, ich bin mit euch alle Tage bis zur Vollendung der Weltzeit.“ Weil ihm alle Vollmacht auch über die Erde gegeben wurde, so sollen sie nun in seinem Auftrage alle Völker der Erde zu seinen Schülern machen und sie sollen es um so eher thun, da er mit seiner wirksamen Hilfe für die ganze Zeit, welche für seinen Auftrag nur in Betracht kommen kann, bei ihnen sein wird. Was durch die Übersetzung schwer nachgeahmt werden kann, kommt im griechischen Text zum Ausdruck, dass das Taufen als ein einmaliger Akt gedacht ist, während das Lehren als ein fortlaufendes Thun erscheint. Dann wird sich aber das zu Schülern Machen durch die Taufe vollziehen, worauf dann ein fortlaufendes Lehren folgen wird, wodurch die mit jenem gesetzte Verfassung immer völliger wird.

---

*) Das οὖν dürfte mit B für echt zu halten sein, zumal D ein ähnliches bietet (νῦν).

**) βαπτίσαντες wird mit B D zu lesen sein und nicht βαπτίζοντες, da sich im Hinblick auf das nachfolgende präsentische Partizip (διδάσκοντες) sehr leicht erklärt, wie aus dem βαπτίσαντες βαπτίζοντες geworden, das Umgekehrte aber nicht erklärt werden kann. Dann ist aber mit dem Taufen ein einmaliger Akt benannt (Aorist), durch welchen das zu Schülern Machen sich zunächst vollzieht und mit dem Lehren ein fortlaufendes Thun (Präsens), wodurch jenes immer mehr zu stande kommt.

Diesen Auftrag, andere zu Schülern zu machen, finden wir in den Worten Jesu vor seinem Tode nicht, sondern wir finden nur, dass er selbst solche, die in Umänderung ihrer Denkrichtung sich vertrauensvoll an ihn um Sündenerlass wandten, zu seinen Schülern machte und zwar dadurch, dass er sie in seine Nachfolge berief, oder einem ausgesprochenen Wunsche danach willfahrte. — Während bei L. nur von einer Verkündigung an alle Völker gesprochen wird, freilich mit der Anerbietung von Sündenerlass verbunden, so hier von einem alle Völker in die Nachfolge Jesu Ziehen, in jenes nahe und innige Verhältnis, das Jesus als ein auf ethischer Verwandtschaft beruhendes über alle leibliche Verwandtschaft gestellt hat, und womit eine Berufsstellung der Mitarbeit an Jesu Werk gegeben ist.

Das zweite Neue ist nun hier, dass fortan durch ein Taufen die Menschen zu Schülern Jesu gemacht werden, dadurch in seine Nachfolge eintreten sollen. Denn nirgends hat Jesus früher von der Notwendigkeit eines Taufens im Hinblick auf die Stellung zu ihm geredet. Ja ausser in der Aufforderung an Johannes, ihn zu taufen (M. 3, 15) und in der Frage an die Pharisäer, woher die Taufe des Johannes sei (M. 21, 25; Mk. 11, 30; L. 20, 4), hat Jesus nach der Überlieferung der drei Evv. nie von einem Taufen im eigentlichen Sinn geredet. Es muss also als etwas den Schülern Jesu Bekanntes gedacht sein, wenn Jesus hier so unvermittelt die Aufforderung an sie ergehen lässt, die Menschen zu taufen, ohne genau zu sagen, was für eine Bedeutung ein solches Taufen, ein solches Baden habe, inwiefern es geeignet sei, in eine Beziehung zu seinem Namen, wie zum Namen des Vaters und des heiligen Geistes zu setzen.

Nun waren aus dem alten Testament und der religiösen Volkssitte jedem Juden religiöse Waschungen etwas sehr Bekanntes. Die Waschungen, die im Gesetz vorgeschrieben sind (2. Mos. 19, 10; 3. Mos. 14, 18; 15, 5. 13. 18; 17, 6; 22, 6; 4. Mos. 31, 1), haben nun zunächst gewiss die Bedeutung einer Reinigung von einer physischen Unreinheit, aber doch nur insofern eine solche mit einer ethischen Unreinheit in Verbindung stehend gedacht ist, ja in manchen Fällen kann von

einer physischen Unreinheit kaum noch geredet werden (z. B. wenn das Berühren eines Toten, offenbar weil der Tod in enge Beziehung zur Sünde gesetzt wurde, sieben Tage Unreinheit mit sich brachte). Daher tritt zuweilen, besonders bei hochgradiger Unreinheit mit dem Bade auch ein Sündopfer in Verbindung (3. Mos. 15, 20; 4. Mos. 19, 17). Und bei den Propheten tritt die Waschung in nahe Beziehung zur Reinigung von Sünden, zum Sündenerlass (Jes. 1, 16; Sach. 13, 1; Jer. 4, 14; Ps. 51, 9 und sonst). Und gerade für die messianische Zeit verheissen sie eine solche mit Sündenerlass in Verbindung stehende Waschung (Jes. 4, 4; Jer 4, 14; Ez. 36, 24 ff.; Sach. 13, 1). Auch die Johannestaufe, jenes Bad des Umdenkens zum Sündenerlass (Mk. 1, 4; L. 3, 3) musste ja den Schülern etwas Wohlbekanntes sein. Eine direkte Beziehung seiner Taufe auf die des Johannes lässt sich aus den Worten Jesu nicht nachweisen. Andererseits musste den Schülern die Taufe als ein Aufnahmeritus bekannt sein, da sie angewandt wurde bei der Aufnahme von Heiden in das Judentum.*)

Dass nun aber beide Momente von Jesus mit der Taufe wirklich zusammengedacht wurden, lässt sich teils aus der Analogie seiner sonstigen Forderungen, wie auch aus dem Tauf-

---

*) Auf die vielumstrittene Frage nach dem Alter der Proselytentaufe kann hier nicht näher eingegangen werden. Aber ganz abgesehen von der Bezeugung derselben in der jüdischen Litteratur, ist es wirklich denkbar, dass zur Zeit Jesu, wo doch Waschungen von den Juden selbst pedantisch betrieben wurden und auf sie ein so grosses Gewicht gelegt wurde (dafür z. B. Mk. 7, 3), die Beschneidung, die doch nur als Reinheit nach einer bestimmten Richtung vermittelnd gedacht wurde, für die durch und durch als unrein geltenden Heiden ihnen genügt habe, um mit ihnen als von nun an reinen in Volks- und Kultusgemeinschaft zu treten? Wird dazu nicht die den ganzen Körper reinigende und daher als mit völliger ethischer Reinigung in Verbindung stehend gedachte Taufe als unbedingt notwendig angesehen worden sein? Und wie hätten die Frauen ganz ohne Reinigungsritus in die theokratische Gemeinde aufgenommen werden können? Und dann, wenn der Taufritus für die Aufnahme von Heiden in die jüdische Gemeinde vor der christlichen Taufe nicht bestand, so ist es doch sehr unwahrscheinlich, dass die gegen alles Christliche mit Hass erfüllten Juden einen Ritus neu eingeführt hätten, der den Anschein erwecken musste, dem christlichen Aufnahmeritus nachgeahmt zu sein.

befehl selbst nachweisen. Wenn die von den Schülern zu vollziehende Taufe an Stelle der Berufung in seine Nachfolge von seiten Jesu selber in der Zeit seines irdischen Lebens tritt, so wird doch auch hier das als vorausgehend zu denken sein, was dort vorausging, nämlich Umänderung der Denkrichtung und Verlangen nach Sündenerlass. Nun ist ja die Taufe zunächst jedenfalls eine sinnbildliche Handlung. Die Waschung des Leibes war ein Sinnbild der Reinigung der Seele von der Sünde und der damit gegebenen Schuld. Es fragt sich nun, geht darin die Bedeutung der Taufe Jesu auf? Wie es damit hinsichtlich der alttestamentlichen Waschungen und der Taufe des Johannes gestanden hat, kann hier nicht entscheidend sein, da ja, wenn auch Jesus die Kenntnis jener Handlungen voraussetzte, damit doch nicht gesagt ist, dass er seine Taufe in völliger Analogie mit jenen dachte. Nun hat Jesus denen, die sich an ihn mit dem Verlangen nach Sündenerlass wandten, diesen direkt erteilt. So könnte man meinen, dass, was er früher durch seine Zusprechung that, jetzt von seinen Schülern durch die Taufe gethan, Sündenerlass gegeben werden soll. Doch kann das nur den Wert einer Vermutung beanspruchen.

Nun aber heisst es, dass in den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes getauft werden soll, d. h. die Taufe soll in ein Verhältnis zu dem Namen des Vaters u. s. w. setzen, in ein Verhältnis zu dem Vater als dem, wie er sich offenbart hat, dem Sohn u. s. w. Dadurch, dass man durch die Taufe in ein Verhältnis zu dem Sohne Gottes als dem, als welchen er sich offenbart hat, gesetzt wird, wird man eben sein Schüler, tritt damit in seine Nachfolge. Davon nun, dass die Taufe nur eine sinnbildliche Darstellung der Aufnahme in Jesu Nachfolge sei, kann doch nicht gut die Rede sein. Wodurch sollte sich dann diese selbst vollziehen? Es ist doch gesagt, dass das zu Schülern Machen aller Völker durch die Taufe geschehen soll, also vermittelt diese wirklich die Aufnahme in Jesu Schülerschaft.*) Nun kann

*) Dass zur Taufe notwendig die Sprechung „der Einsetzungsworte“ Jesu gehörten, lässt sich aus Jesu Wort nicht entnehmen, nur dass das

aber dieser Eintritt in das Schülerverhältnis zum Sohne Gottes doch unmöglich gedacht werden, ohne dass einem die Sünden erlassen würden, die ja sonst notwendig von ihm trennen müssten, ein so nahes Lebensverhältnis wie die Schülernachfolge unmöglich machen würden. Also muss mit dem Akt, durch welchen man Schüler Jesu wird, da zur Annahme dessen, dass er ihm vorausgeht, nichts berechtigt, notwendig der Sündenerlass verbunden gedacht sein, d. h. das sündenreinigende Moment der Taufe nicht bloss sinnbildlich, sondern als den Sündenerlass wirklich vermittelnd gedacht werden. Das zweite und Hauptmoment, welches in der Proselytentaufe bereits vorgebildet war, ist die dadurch erfolgende Aufnahme in die Schülerschaft Jesu.

Das völlig Neue ist nun, dass man durch die Taufe in Beziehung tritt zu Jesus als dem Sohne Gottes, ebenso wie zu Gott und dem heiligen Geiste. Als der Sohn Gottes, als der aus Gott seinen Ursprung hat und daher in einem Wesensverhältnis zu Gott steht, der dadurch für die Welt, obgleich Mensch, auf die Seite Gottes tritt, hatte Jesus schon vor seinem Tode angesehen sein wollen. Es fragt sich nun, ob er hier mit seiner Taufe eine noch höhere Anforderung hinsichtlich der Anerkennung seiner geknüpft hat. Man hat auf Grund dessen, dass das „auf den Namen" nicht vor „Sohn" und „heiliger Geist" wiederholt sei, behauptet, dass hier der eine Gott als der bezeichnet sei, der sich in gleicher Weise wie als Vater, so als Sohn, so als heiliger Geist offenbare; dass der Name hier den Gesamtnamen Gottes bezeichne, dass damit also Jesus hier seine völlige Wesensgleichheit mit Gott hinsichtlich der Offenbarung ausspreche, seine Gottgleichheit. Aber auch angenommen, dass es überaus verschiedenwesentliche religiöse Faktoren wären, die hier genannt sind, so könnte doch rein sprachlich unmöglich das „auf den Namen" vor jedem wiederholt sein. Was ergäbe das für eine monströse Schwerfälligkeit des Ausdrucks! Also dass das „auf den Namen" nur einmal gesetzt ist, geschieht der Kürze des

---

Taufen mit der Intention geschehe, in ein Verhältnis zum Namen des Vaters u. s. w. zu setzen.

Ausdrucks wegen und muss in Gedanken wiederholt werden. Dass alles das, wessen der Name ist, Gott sei, steht doch nicht da (etwa: sie taufend auf Gottes Namen, des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes). Freilich soviel liegt in dem Ausdruck, dass für die Menschen hier, sofern sie Schüler werden sollen, Sohn und Geist auf eine Linie treten mit dem Vater hinsichtlich des religiösen Aktes der Taufe. Damit ist aber hinsichtlich Jesu nichts gegeben, was über das mit dem Sohngottesnamen Bezeichnete hinausginge.

Die Ansicht freilich, dass der Sohngottesbegriff identisch sei mit dem Christusbegriff, kann hier überhaupt nicht in Betracht kommen. Ebensowenig die Ansicht, dass Jesus der Sohn Gottes lediglich sei, weil er in einem einzigartigen Liebesverhältnis zu Gott stehe. Dann müsste auch der heilige Geist ein solcher sein, weil er in einem speziellen Liebesverhältnis zu Gott steht. Nun besteht doch aber sein Verhältnis zu Gott darin, dass er Gottes Geist ist, es ist also ein Wesensverhältnis, danach muss auch hier das Sohnesverhältnis als ein Wesensverhältnis gedacht werden. Denn das freilich schliesst diese gleichartige Nebeneinanderstellung aus, dass Gott zunächst in einer Reihe mit einem zu ihm nur in einem Liebesverhältnis stehenden Menschen und dann (erst) mit dem zu ihm in innerstem Wesensverhältnis stehenden Geist den Menschen für ihr religiöses Verhalten gegenübergestellt würde. So bietet diese sogenannte „trinitarische Formel“ für unsere Frage nichts Neues.*)

Nun aber soll dem einmaligen Akt der Taufe, durch welchen man Schüler wird, eine fortlaufende Belehrung folgen, welche ebenso wie die Taufe zu dem zu Schülern Machen in Beziehung steht. Freilich kann ja nicht gedacht sein, dass einer, der getauft ist, damit noch nicht Schüler Jesu sei, sondern noch etwas anderes hinzukommen müsse. Schüler sein heisst in Jesu Nachfolge stehen und das ist mit der Taufe ge-

*) Eine Trinitätslehre enthält sie in keinem Sinne, denn dass das Göttliche damit vollständig umschrieben sei, kommt ja gar nicht zum Ausdruck. Es ist nur von der Taufe die Rede, dass sie in gleicher Weise in Beziehung zu dem Vater, zu dem Sohne und dem heiligen Geiste, wie sie sich offenbart haben, setzt.

geben, da man dadurch in ein wirkliches Verhältnis zu Jesus gesetzt ist. Aber auf Grund dessen, dass man Schüler geworden, ergibt sich nun eine mit dem Begriffe desselben schon gesetzte Aufgabe, nämlich fortlaufend von Jesus zu lernen, was, je mehr man es übt, einen dem Idealbegriff eines Schülers Jesu desto näher bringt. Denn dass man Schüler Jesu ist, schliesst noch nicht ein, dass man es in vollkommener Weise ist. Dieses Lernen von Jesus sollen nun die Schüler, an die der Auftrag ergeht, dadurch vermitteln, dass sie den nun in Jesu Nachfolge Eintretenden alles das zu beobachten lehren, was Jesus ihnen anbefohlen, damit sie Jesu Willen kennen und thun. Denn ein Kennenlehren des Willens Jesu allein kann nicht gemeint sein, da es ja heisst, sie sollen sie alles, was Jesus aufgetragen, beobachten lehren, sie lehren, Jesu Willen zu thun. Dieses Lehren erstreckt sich auf das ganze Gebiet des in den Worten Jesu geforderten religiös-sittlichen Verhaltens („alles" beobachten), und zwar soll es sich an alle Völker wenden. Aber darin ist auch eingeschlossen, dass das uns hier interessierende Verhalten, das von Jesus geforderte Verhalten zu ihm, nicht etwas ist, was auf die, an welche es ursprünglich gerichtet war, die näher- und weiterstehenden Schüler Jesu und das jüdische Volk, beschränkt bleiben soll, sondern etwas, was alle Völker angeht, das von allen Völkern und allen Menschen (αὐτούς) von Jesus gefordert wird, das alle, wie es von Jesus gefordert ist, kennen und ihr Thun danach einrichten sollen. Daraus versteht sich dann erst vollständig, wie Jesus das Verhalten aller Völker zu ihm als ausschlaggebend für ihr ewiges Geschick beim Endgericht bezeichnen konnte (M. 25).

Wie Jesus während seines Erdenwandels ein Verhalten zu ihm letztlich auf Grund dessen, dass er als der Christus und der Sohn Gottes anerkannt sein wollte, forderte, so auch in seinen Worten, die uns als die des Auferstandenen überliefert sind. Sollte nach L. die Verkündigung vom Umdenken und Sündenerlass an alle Völker auf Grund dessen, dass Jesus sich als den Christus offenbart, erfolgen, so sollen nach M. alle Völker in die Nachfolge Jesu als des, der sich als den Sohn Gottes offenbart, gezogen werden. So ist hier das Neue nicht

das Verhalten (zu Jesus) selbst, sondern die Art und Weise, wie man zu einem solchen kommen soll, und dass sich die Forderung eines solchen Verhaltens schlechthin an alle Menschen wendet.

Die am Schlusse des synoptischen Evangeliums von Jesus noch zuletzt ausgesprochene Forderung appelliert an der Schüler Vertrauen auf ihn, das ja das Grundverhalten war, auf welchem ihr Schülerverhältnis zu ihm basiert. Wie bei M. das Wort des Auferstandenen: „Gehet hin, verkündet meinen Schülern, dass sie nach Galiläa gehen und dort werden sie mich sehen", welches durch die Frauen an die Schüler sich adressierte, sich an ihr Vertrauen auf sein Wort wendet (M. 28, 10), so auch das Wort am Schluss des L.-Evangeliums (24, 49): „Ihr aber bleibt in der Stadt, bis ihr angezogen haben werdet Kraft aus der Höhe". Denn er, Jesus, ist es nach dem vorhergehenden Satz, der die Verheissung des Vaters aussenden wird auf sie. Es ist das Vertrauen auf sein Wort und seine Macht als des lebenden Herrn, das die notwendige Voraussetzung für das hier geforderte Thun ist.

Vertrauen zu ihm war die Grundforderung Jesu hinsichtlich seiner während seines Erdenwandels; Vertrauen ist das rechte Verhalten zu ihm als dem von den Seinigen hinweggenommenen, und doch bei ihnen seienden Herrn; ausharrendes Vertrauen (L. 18, 8) auf ihn als den am Ende der Weltzeit zum Gericht über die Welt und Erlösung der Seinen kommenden Christus, vertrauensvolles wachsames Harren auf seine Ankunft in Herrlichkeit, das ist nicht nur Grund-, sondern auch das Hauptverhalten zu ihm, das Jesus nach den „Herrnworten" der drei ersten Evangelien gefordert hat.

Das allgemeine Interesse an dem hier dargestellten Ausschnitt der „Lehre Jesu“ ist gewöhnlich sofort mit der Fragestellung bei der Hand, ob Jesus ein Verhalten zu seiner Person oder zu seiner Verkündigung gefordert hat. Aber auch die wissenschaftliche Spezialforschung der Lehre Jesu ist durch diese Fragestellung beeinflusst. In der vorliegenden Arbeit ist sie geflissentlich vermieden worden um der sicheren Einsicht willen, dass diese Fragestellung eine lediglich aus unserem modernen Denken entsprungene ist und im Grunde stets aus so oder anders geartetem rein dogmatischem Interesse gestellt wird. Den modernen Menschen, die es gewöhnt sind, dass ihre Denker ihre Weltanschauung möglichst bald in ein geordnetes Lehrsystem bringen und in Form eines Buches von sich gleichsam ablösen, mag nichts näher liegen, als eine solche Fragestellung. Aber bei Jesus, der kein Lehrsystem entwickelt hat, sondern stets nur zur Erreichung einer bestimmten Absicht, eines bestimmten religiös-sittlichen Verhaltens seitens der Menschen seine religiös-sittliche Weltbeurteilung und -Anschauung bei gegebener Veranlassung geltend machte, dessen ganzes Interesse kein theoretisches, sondern ein praktisches war, der nie etwas von seinen Worten niedergeschrieben hat, von dessen „Lehre“ man nur in recht uneigentlichem Sinne reden darf, dürfte eine geschichtliche Betrachtung mit jener Fragestellung nichts anzufangen wissen.

Weder zu der einen noch der anderen nach jener Fragstellung möglichen Antwort passt das, was Jesus in seinem Wort gefordert hat. Sagt man, Jesus sei es nur auf ein Verhalten zu seiner Person angekommen und seine Verkündigung komme für das Verhalten zu ihm nur deswegen in Betracht, weil es eben seine Verkündigung ist, so stimmt dazu nicht,

dass Jesus mit Nachdruck nicht allein ein Hören, sondern ein verständnisvolles Hören, nicht allein ein verständnisvolles Hören, sondern auch ein Thun des Wortes und eine Weiterverkündigung des Wortes zwecks eines weiteren Thuns desselben gefordert hat. Und davon kann doch nicht die Rede sein, dass Jesus in seinem Wort nur von sich geredet, nur ein Verhalten zu ihm gefordert habe.

Beantwortet man aber die Frage dahin, dass Jesus nur ein Verhalten zu seiner Verkündigung gefordert hat, und dass seine Person ihm nur insofern für das Verhalten der Menschen in Betracht gekommen ist, als sie Träger seiner Verkündigung ist,*) so muss man alle die zahlreichen Aussprüche Jesu, in denen er von einem Verhalten zu ihm, ohne eines Verhaltens zu seiner Verkündigung Erwähnung zu thun, geredet, künstlich umdeuten. Die Fragestellung selbst ist eben verkehrt. Hat man aber in einer Anzahl von Worten Jesu jene gegensätzliche Unterscheidung seiner Person und seiner Verkündigung hinsichtlich des Verhaltens zu ihm als Jesu selbst angehörig nachweisen wollen, so lässt sich stets leicht zeigen, dass es sich hierbei immer um Eintragung eben dessen, was in Frage steht, handelt.

Wenn man in dem Worte Jesu von denen, die seine rechten Verwandten seien (M. 12, 49—50; Mk. 3, 35; L. 8, 21) gegenüber seinen leiblichen diese Unterscheidung hat finden wollen, weil er der bloss äusserlichen Beziehung zu seiner Person das Thun des von ihm verkündeten Willens Gottes entgegensetzt, so kommt hier (siehe S. 35. 47) nicht das Thun des Willens Gottes allgemein, sondern sofern man eben damit in eine ethische Homogeneität, in ein innerliches, auf ethischer Gleichartigkeit beruhendes Verwandtschaftsverhältnis zu Jesus tritt, in Betracht, war es doch an seine Schüler, die in seiner Nachfolge standen, gerichtet. Ebenso ist das Wort an die seine Mutter glücklich preisende Frau zu verstehen (L. 11, 28). Jesus bejaht (siehe S. 35) das Glücklichsein dessen, der in naher Beziehung zu

*) Wie oft geschehen und noch jüngst von H. H. Wendt (Inhalt der Lehre Jesu (1890) S. 579 ff. und 640; Zeitschrift für Theol. und K. herg. von Gottschick 1894 1. Heft S. 65), dessen in mehr als einer Hinsicht so treffliche Darstellung der Lehre Jesu dadurch getrübt wird.

ihm steht, nur darf diese Beziehung nicht eine so äusserliche sein, wie die vom Weibe genannte, sondern muss auf innerer Gleichartigkeit, die sich darin ausprägt, dass man sein Wort hört und thut, beruhen. Auch in der Abweisung solcher beim Endgericht, die ihn als Herrn anerkennen, und solcher, die sich darauf berufen, dass sie in seinem Namen viele Wunder gethan, als gesetzloser (M. 7, 22—23, zu vergl. L. 13, 25—27), liegt nichts von einer Entgegensetzung des Verhaltens zu seiner Verkündigung zu dem zu seiner Person. Denn in der Abweisung ist als Grund derselben zunächst nicht ihre Gesetzlosigkeit genannt, sondern dass Jesus sie nie erkannt habe (in L. 13, 25—27 betont Jesus gar zweimal sein Nichtkennen, bevor er von der Ungerechtigkeit redet), sie nicht kenne trotz „jener nächsten Verkehrsgemeinschaft". Jene Bekanntschaft mit ihm, in welcher sie gestanden, genügt also nicht dazu, dass Jesus sie als seine Bekannte in seine Gemeinschaft aufnimmt (ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ), sie gilt in Jesu Augen soviel wie ein Nichtkennen, weil sie die Gesetzlosigkeit gethan, nämlich dadurch sich von Jesus ethisch so verschieden erwiesen haben, dass von einem sich kennen, einem durch Bekanntschaft gesetzten nahen Verhältnis nicht die Rede sein kann (siehe S. 36). Also auch hier ist dem bloss äusserlichen Verhältnis zu ihm ein innerliches, auf ethischer Gleichartigkeit beruhendes entgegengesetzt, welches erst ausreichend ist, um beim Endgericht zu bestehen. Dass Jesus beim Endgericht das rechte Verhalten zu seinen Anhängern als ausschlaggebend für das ewige Geschick bezeichnet, nicht weil die es geübt, damit nur allgemeine Menschenliebe erweisen, sondern weil sie damit ein Verhalten zu ihm selbst bewiesen, haben wir gesehen (siehe S. 64).

Wenn man für jene Behauptung auch die Erzählung von Martha und Maria geltend macht (L. 10, 38 ff.), so zeigt sich hier am deutlichsten, dass jene Unterscheidung zwischen Jesu Person resp. das Verhalten zu ihr, auf welches es ihm nicht angekommen, und seiner Verkündigung, auf das Verhalten zu welcher es ihm allein angekommen, rein eingetragen ist. Jesus redet hier mit keinem Worte von sich und dem Verhalten zu ihm, sondern macht der um vieles sich bemühenden Martha deutlich, dass es nur eines sei, dessen man, dessen auch sie

bedürfe. Nicht was ihm gegenüber in Betracht kommt, sondern worauf das wirklich notwendige Thun des Menschen und sein Interesse sich richten soll, davon ist hier die Rede. Davon aber, dass in der einzigen Stelle, wo Jesus neben dem Verlassen von dem, was einem lieb und teuer, um seinetwillen, auch eines Verlassens um des Evangeliums willen Erwähnung thut (Mk. 10, 29, hinsichtlich Mk. 8, 38 siehe S. 98), während er in solchem Zusammenhang sich sonst stets allein nennt, durch die „hinzugefügte sachliche Beziehung auf sein Ev. die zuerst bezeichnete Beziehung auf sich erläutert“ (Wendt, S. 579) werde, kann doch nicht im Ernst die Rede sein. Es kommt ja die Frohbotschaft hier als Objekt der Verkündigung in Betracht (siehe S. 46), das Verlassen aber von dem, was einem lieb und teuer, ist offenbar um des Anschlusses an etwas anderes willen, das einem noch höher stehen soll, gefordert, man kann sich aber doch nicht an seine eigene Verkündigung der Frohbotschaft anschliessen. Als das Objekt des Anschlusses kann hier nur Jesus gemeint sein und „um des Evangeliums willen“ ist nur hinzugefügt, um den sonst oft genug ausgesprochenen Gedanken auszudrücken, dass die Nachfolge Jesu die Ausübung eines Berufes involviert. Um beides willen soll man alles verlassen, um Jesus nachzufolgen und um in seiner Nachfolge die Frohbotschaft zu verkünden.

Aber die Verwerfung jener Ansicht ist gar nicht allein von der Auslegung jener einzelnen Worte abhängig. Die gesamte Forderung Jesu hinsichtlich des Verhaltens zu ihm zeigt aufs deutlichste, dass dieses ihm nicht identisch war mit einem Verhalten zu seiner Verkündigung. Wir wollen hier nicht auf die Forderung der Anerkennung als des Sohnes Gottes oder auf die Bedeutung, welche Jesus seinem Tode zuerkannt wissen wollte, auch nicht auf das Abendmahl hinweisen, denn hier hilft man sich doch immer wieder mit Umdeutungen — aber das Verhalten, das Jesus am energischsten und unzweideutigsten gefordert hat, das Verhalten zu ihm als dem einst in Herrlichkeit Kommenden, schliesst jene Annahme völlig aus. Wie will man hier die beliebte Umdeutung, als käme es Jesus nur auf ein Verhalten zu seiner Verkündigung an, anwenden? Nicht als zu einem, der eine Lehre zu verkündigen hätte, sondern

als zum Richter und Herrn der Welt hat Jesus das in Frage kommende Verhalten gefordert. Und wollte man sagen, Jesus rede von sich als dem einst kommenden Richter, insofern als er über das Verhalten zu seiner Verkündigung richten werde, so käme er doch eben nicht als Träger einer Lehre, sondern als Richter über das Verhalten zu einer solchen in Betracht, welche richterliche Funktion doch in keiner Weise von seiner Person gelöst werden kann, wie scheinbar seine Verkündigung. Aber man müsste, wenn man jene Annahme aufrecht erhalten will, vielmehr nachweisen können, dass Jesu Ankunft am Ende der Tage für ihn nur ein besonderes und schliessliches sich geltend Machen seiner Lehre bedeute, welche eine Scheidung in der Menschheit veranlassen, und von der Stellung zu welcher das ewige Geschick eines jeden abhängen wird, was auch nur plausibel zu machen, auch der grössten Kunst nicht gelingen wird. — Jesus kommt aber für seine Gemeinde gar nicht allein als Richter, sondern als Erlöser aus der Drangsal der Endzeit in Betracht. Auf ihn als solchen sollen sie harren. Dass das von Jesus geforderte Verhalten zu ihm als dem einst kommenden Herrn alles Reden davon, dass Jesus nur als „Erlösungsprinzip", nicht als „Erlöserperson" in Betracht kommt, als zu den Aussagen Jesu in striktem Gegensatz befindlich erweist, sollte billig anerkannt werden.

Die beiden Ansichten sind verkehrt, weil eben die Fragestellung, von der sie ausgegangen sind, verkehrt ist. Es muss dabei bleiben, dass Jesus ein Verhalten zu ihm und zu seiner Verkündigung gefordert hat. Der enge Zusammenhang, der zwischen dem geforderten Verhalten zu ihm und dem zu seiner Verkündigung besteht, weil zwischen ihm und seiner Verkündigung, darf nicht dazu verleiten, das eine in das andere aufzulösen. Ein solches Thun muss notwendig das Verständnis nicht allein des hier in Betracht kommenden Ausschnitts der Lehre Jesu, sondern der Natur der Sache nach das Gesamtverständnis der Lehre Jesu trüben. Für das rechte Verständnis der Lehre Jesu kommt alles darauf an, dass man sie nicht an von anderswoher geholten Massstäben misst, sondern an den in ihr selbst liegenden.

Register der verwendeten „Herrnworte“.

Matthäus: **3**, 15 S. 73; **4**, 19 S. 41. 59; **5**, 11—12 S. 105; 13—16 S. 60; 17 S. 72; **7**, 6 S. 61. 77; 21 S. 36; 22—23 S. 37. 152; 24—27 S. 38; **8**, 3 S. 6; 4 S. 14; 10 S. 8; 13 S. 6; 20—22 S. 42; 26 S. 51; **9**, 2 S. 22; 4—6 S. 83; 9 S. 42; 12. 13b S. 15; 15 S. 91. 107; 22 S. 6. 7; 28 S. 76; 29 S. 6; 31 S. 9. 14; **10**, 7 S. 60; 8 S. 56; 9—10 S. 55; 11—13 S. 61; 13—15 S. 61; 16—23 S. 55. 125; 24—25 S. 125; 26—27 S. 125; 32—33 S. 104; 34—39 S. 98. 100; 40—42 S. 63; **11**, 4—6 S. 25. 75; 15 S. 29; 16—19 S. 25; 20—24 S. 10; 27 S. 3; 26. 28—30 S. 20. 33; **12**, 6. 8 S. 73; 30 S. 49; 31—32 S. 96; 33 S. 26; 39—41 S. 11; 41—42 S. 12. 27. 71; 49—50 S. 47. 151; **13**, 3—8 S. 28. 29; 9 S. 29; 11—15 S. 28. 30. 31. 135; 16—17 S. 74; 19—23 S. 28. 29; 24. 37 S. 28; 43 S. 29; 57 S. 71; **14**, 16 S. 56; 29. 32 S. 57; **15**, 10 S. 30; 16 S. 31; 28 S. 9; **16**, 2—3 S. 13; 4 S. 11; 8—10 S. 52; 13. 15 S. 76; 17 S. 84; 18 S. 91. 107; 23 S. 97; 24—25 S. 47. 98; **17**, 9 S. 77. 122; 17 S. 62; 20 S. 57; 27 S. 53; **18**, 5 S. 67; 6—9 S. 54. 68. 69; 10 S. 67; 12—13 S. 17; 20 S. 122; **19**, 14 S. 67; 17 S. 43; 21 S. 43; 28—29 S. 46. 50; **20**, 22—23 S. 100; 28 S. 35; 32 S. 6. 76; **21**, 2—3 S. 53. 71. 79; 16 S. 79; 21 S. 57; 24—25 S. 79; 27 S. 79; 28—32 S. 47. 79; 33—43 S. 90; **22**, 2 S. 92; 18. 21 S. 82; 37—40 S. 43; 42—45 S. 87; **23**, 4 S. 21; 8. 10 S. 73; 34—36 S. 63; 37—39 S. 27. 80. 122; **24**, 4—6 S. 126; 9—14 S. 125; 23—27 S. 127; 32—33 S. 127; 37—39 S. 128; 42—44 S. 128; 45—51 S. 130; **25**, 1—13 S. 129; 14—30 S. 132; 31—46 S. 64; **26**, 10—13 S. 107; 18 S. 71; 21. 23—24 S. 81. 109; 26. 28 S. 110; 31 S. 104; 32 S. 122; 38. 39—40 S. 105; 52—54 S. 82. 108; 55 S. 108; 64 S. 83; **27**, 11 S. 81; **28**, 10 S. 149; 18—20 S. 142.

Markus: **1**, 15b S. 39; 17 S. 41. 59; 41 S. 6; 44 S. 9. 14; **2**, 5 S. 22; 8—11 S. 83; 14 S. 42; 17 S. 15; 19—20 S. 91. 107; 28 S. 73; **3**, 28—29 S. 96; 34—35 S. 35. 151; **4**, 3—8 S. 29. 31; 9 S. 29; 11—12 S. 30; 13 S. 31; 14—20 S. 29; 21—22 S. 33; 23 S. 29; 24—25 S. 31. 135; 41 S. 51; **5**, 19 S. 14; 34 S. 6. 7. 9; 36 S. 8; **6**, 4 S. 71; 8—9 S. 55; 10—11 S. 61; 37 S. 56; **7**, 14 S. 30; 16 S. 29; 18 S. 31; 27 S. 9; 29 S. 9; **8**, 12 S. 11; 17—21 S. 52; 26 S. 14; 27. 29 S. 76; 33 S. 97. 107; 34—35 S. 98; 38 S. 104; **9**, 19 S. 62; 23 S. 6; 37 S. 67; 39—40 S. 49; 41 S. 74; 42 S. 54. 63. 68; 43—50 S. 69; **10**, 14 S. 67; 18 S. 92; 21 S. 43; 29—30 S. 46. 59. 153; 38—39 S. 100;

45 S. 35; 51 S. 6; 52 S. 6. 76; **11**, 2—3 S. 53. 71. 79; 3 S. 71; 23 S. 57; 29—30. 33 S. 79; **12**, 1—11 S. 90; 16 S. 82; 35—37 S. 87; **13**, 5—7 S. 126; 9—13 S. 125; 21—23 S. 127; 28—29 S. 127; 33—37 S. 128. 131; 37 S. 130; **14**, 6—9 S. 107; 13—15 S. 53; 14 S. 71; 18. 20—21 S. 109; 23—25 S. 110; 27. 30 S. 104; 28 S. 122; 34. 37 S. 105; 48—49 S. 108; 62 S. 81. 83; **15**, 2 S. 81.

Lukas: **4**, 17—19. 21 S. 74; 24 S. 71; **5**, 4 S. 41; 10 S. 42. 59; 13 S. 6; 20 S. 22; 23—24 S. 83; 27 S. 42; 31—32 S. 15; 34 S. 91; 35 S. 107; **6**, 5 S. 73; 22—23 S. 105; 26 S. 106; 46 S. 37; 47—49 S. 38; **7**, 9 S. 6. 8; 22—23 S. 25. 75; 31—35 S. 25; 44—47 S. 19. 22. 23; 48 S. 22; 50 S. 22; **8**, 5—8 S. 29; 10 S. 30; 11—15 S. 29. 39; 16—17 S. 33; 18 S. 31; 21 S. 35. 151; 25 S. 51; 39 S. 14. 48; 45—46 S. 7; 48 S. 6. 7. 9; 50 S. 8; **9**, 3 S. 55; 5 S. 61; 13 S. 56; 19—20 S. 76; 23—24 S. 98; 26 S. 104; 41 S. 62; 44 S. 107; 48 S. 67; 50 S. 49; 58—62 S. 42; **10**, 4 S. 55; 9 S. 56; 10—11 S. 61; 12 S. 62; 12—16 S. 10; 19 S. 56; 23—24 S. 74; 41—42 S. 31. 152; **11**, 23 S. 49; 28 S. 35. 151; 29 S. 11; 30—32 S. 12. 71; 31—36 S. 27; **12**, 8—9 S. 104; 10 S. 96; 14 S. 81; 33 S. 44; 35—40 S. 128; 41—46 S. 130; 49—53 S. 101; **13**, 2—5 S. 17. 56; 6—9 S. 18; 25—27 S. 36. 152; 34—35 S. 27. 80. 122; **14**, 26—33 S. 101; 34—35 S. 29. 103; **15**, 4—10 S. 16; 11—32 S. 16. 17. 18; **16**, 16—18 S. 72; **17**, 1—2 S. 68; 6 S. 58; 7—10 S. 59; 14. 17—18 S. 9. 23; 19 S. 9; 23—24 S. 127; 26—30 S. 128; 31—33 S. 137; **18**, 8 S. 149; 16 S. 67; 19 S. 92; 22 S. 43; 29—30 S. 46; 41 S. 6; 42 S. 6. 76; **19**, 5. 9—10 S. 23; 12. 14. 27 S. 123; 13. 15—26 S. 132; 30—31 S. 53. 71. 79; 31 S. 71; 40 S. 79; 42—44 S. 27. 80; **20**, 3—4. 8 S. 79; 9—18 S. 90; 25 S. 82; 41—44 S. 87; **21**, 8—9 S. 126; 12—18. 20 S. 125; 28 S. 127; 29—31 S. 127; 34—36 S. 128; **22**, 10—12 S. 53; 11 S. 71; 17. 19 S. 110; 19—20 S. 110; 22 S. 109; 27 S. 35; 28 S. 50; 31—32. 34 S. 54. 104; 35—38 S. 105; 48 S. 109; 51 S. 82. 108; 52—53 S. 108; 67—68 S. 81; 69—70 S. 81. 83; **23**, 3 S. 81; 28. 31 S. 109; 43 S. 125; **24**, 25—26 S. 140; 38—39. 41 S. 140; 44 S. 140; 46—48 S. 141; 49 S. 149.

Berichtigungen.

S. 17 Anm. 2 statt 1891 lies 1892; statt auf dem Wege l. auf den Weg. S. 19 Anm. Z. 6 v. unten l. ‚sich' vor ‚davon'. S. 31 Z. 8 v. oben l. Mk. 4, 13. S. 33 Z. 12 v. unten ist die Klammer nach ‚wird' zu setzen. S. 35 Z. 8 v. u. l. (L. 8, 21). S. 36 Z. 6 v. oben l. L. 13, 26. S. 47 Z. 12 v. u. l. M. 21, 28 ff.; Anm. Z. 2 v. unten statt ‚drin' l. ‚nahe genug'. S. 56 Z. 4 v. u. l. L. 9, 13. S. 112 in der Anm. zu S. 110 statt 1881 l. 1882.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.