Das Wirken des Christus durch Taten und Worte

Von

Dr. Karl Bornhäuser

Weil. Professor an der Universität Marburg/Lahn

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

Herausgegeben von

D. A. Schlatter
Prof. in Tübingen

und

D. W. Lütgert
Prof. in Halle a. S.

---

2. Reihe

Sammlung wissenschaftlicher Monographien

2. Band

Bornhäuser, Das Wirken des Christus

Gütersloh 1924

Druck und Verlag von C. Bertelsmann

Das Wirken des Christus

durch Taten und Worte

Von

Prof. D. Karl Bornhäuser

Zweite Auflage

Gütersloh 1924

Druck und Verlag von C. Bertelsmann

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit will weder ein „Leben Jesu“ bieten, noch eines der Evangelien oder gar die Evangelien zusammenhängend auslegen. Ihrem an Luk. 24, 19 sich anschließenden Titel entsprechend, bietet sie, ohne auf zeitliche Zusammenordnung oder Vollständigkeit den Ton zu legen, im Anschluss vor allem an das Matthäusevangelium, eine Erklärung namentlich solcher Abschnitte, an denen sich deutlich zeigen lässt, wie wichtig die Berücksichtigung des pharisäischen Rabbinats für das Verständnis der Evangelien ist. Es ergibt sich daraus von selbst, dass eine Symmetrie der einzelnen Abschnitte nicht angestrebt werden konnte noch sollte. Die Darstellung unterscheidet sich übrigens darin nicht von ihren Quellen. Auch die Evangelien erstreben eine solche nicht, sondern verweilen hier und eilen dort. Wichtiger ist immer die klare Herausarbeitung des Inhalts der jeweiligen Perikope auf Grund sorgfältiger Beobachtung.

Möge es gelungen sein, durch die folgenden Ausführungen dem Verständnis der Evangelien einen fördernden Dienst zu leisten.

Freudenstadt im „Palmenwald“, August 1921.

Karl Bornhäuser.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die zweite Auflage ist unerwartet rasch nötig geworden. So wäre es verständlich, wenn sie ohne Veränderungen herausgegeben würde. Was kann im Laufe von nicht ganz drei Jahren sich auch viel gewandelt haben? Nun sind aber gerade diese drei Jahre reich an bedeutsamen Veröffentlichungen auf dem Arbeitsgebiet, das in unserm Buch fruchtbar gemacht werden soll. Ein Zeichen, dass die Einsicht in die Notwendigkeit der Berücksichtigung des zeitgenössischen Judentums zum Verständnisse des Neuen Testamentes im Wachsen begriffen ist.

Da sind zunächst, lange vorbereitet und erwartet, erschienen der erste und zweite Band des aus vier Teile berechneten Kommentarwerks zum Neuen Testamente von Hermann Strack und Paul Billerbeck.[1] Der erste über 1000 Seiten starke Band zu Matthäus enthält (meist in Kleindruck) ein ganz ungeheures Material. Soweit möglich, ist dieses sorgfältig datiert, indem die Zeit des betreffenden Autors oder Tradenten angegeben ist. Dadurch ist die Brauchbarkeit des Buches ganz erheblich gesteigert, und darin liegt ein großer Vorzug gegenüber Weber's „Jüdischer Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften." Was man sonst unter einem Kommentar versteht, ist das Buch allerdings nicht, sondern eine äußerst fleißige, gelehrte und darum hochzuschätzende und fortan unentbehrliche Vorbereitung eines Kommentars. Es wird nicht leicht sein, diese umfassende Vorarbeit richtig zu nützen. Was aus diesem überreichen Stoff soll nun zur Erklärung des Matthäus verwertet werden? Man kann dabei zu wenig und zu viel tun. Man wird ihn zu wenig verwerten, wenn man etwa mit mechanischer Abgrenzung auf die Heranziehung alles dessen verzichtet, was später als 150 n. Chr. datiert ist. Sehr oft ist bei der Zähigkeit der Tradition ein Stoff sehr viel älter, als die Jahreszahl angibt, um die er zuerst auftaucht. Man kann aber auch zu viel tun. Dies dann, wenn man das jeweils Verwandteste unbekümmert um

[1] Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. München bei Beck, 1. Band 1922, 2. Band 1924.

seine Datierung verwertet. Es scheint mir jedoch der eigentliche Wert des Buches gar nicht so sehr darin zu liegen, dass es zur Erklärung des Einzelnen Dienste tut, so wertvoll sie oft sein mögen, sondern dass es hilft, in die Welt des Judentums, wie sie sich im Talmud und den Midraschim offenbart, einzudringen. Daher dürfte es sich, ebenso wie bei Webers Buch, empfehlen, immer und immer wieder darin zu lesen, auch wenn es sich nicht um die Auslegung dieser oder jener Einzelstelle handelt. Dasselbe gilt auch vom zweiten Bande, welcher das Material zu Markus, Lukas, Johannes und der Apostelgeschichte bietet. Es ist dringend zu wünschen, dass es gelingen möge, auch noch die beiden letzten Bände zum Druck zu bringen.

Da ich mich je länger desto mehr auf die Septuaginta, die Apokryphen und Pseudepigraphen, die Mischna und die alten Midrasche zur Thora als Quellen für die Deutung des Neuen Testamentes beschränke, erscheint Strack≈Billerbeck in der neuen Auflage nicht so häufig in ausdrücklichen Zitaten, als erwartet werden könnte. Dagegen habe ich das Rezept immer wiederholten Lesens, das ich so sehr empfehle, selbst kräftig befolgt und bin, je länger desto mehr, für die fast unerschöpfliche Vermittlung von Anschauungsmaterial, welche das Werke bietet, dankbar.

Ähnlich liegen die Dinge bei Fiebig's Texten zur Bergpredigt.[1] Sie haben für mich erhöhte Bedeutung für die zeitgenössische Auslegung der Berglehre Jesu, vermitteln aber darüber hinaus auch für andere exegetische Fragen wertvollstes Material. Besonders wertvoll ist es, dass Fiebig die Texte auch in den Ursprachen bietet.

Leider ist dies vorläufig noch nicht der Fall bei der Herausgabe des Midrasch „Siphre zum Deuteronomium", die Kittel Greifswald begonnen hat.[2] Schon die erste Probe zeigt, wie wichtig es ist, neben der Mechiltha auch Siphre und Siphra einem weiteren Kreis zugänglich zu machen. Durch Nebeneinanderstellung von punktiertem Text und Übersetzung würde die Veröffentlichung an Brauchbarkeit für weitere Kreise noch erheblich gewinnen. Enthalten diese Veröffentlichungen vor allem Quellenmaterial, so bietet Dalman in seinem Buche Jesus≈Jeschua[3] eine Sammlung von Monographien, in denen solches Material mustergültig unter

[1] P. Fiebig, Jesu Bergpredigt, Rabbinische Texte zum Verständnis der Bergpredigt, ins Deutsche übersetzt, in ihren Ursprachen dargeboten und mit Erläuterungen und Lesarten versehen. Göttingen 1924.

[2] Stuttgart 1922, Kohlhammer.

[3] Leipzig 1922.

bestimmten Gesichtspunkten verwertet wird. Wenn er in der Vorrede sagt: „Jesu Person, wie wir sie griechisch kennen, und wie sie sich unter den „Hebräern“ ausnahm, ist das eigentliche Problem,“ dann hat er damit die Aufgabe trefflich umschrieben, die sich die erste Auflage dieses Buches stellte und der auch die zweite wieder dienen soll.

Auf welche Weise sollte aber die Arbeit für die Neuauflage geschehen? So dankbar ich auch den genannten Veröffentlichungen und manchen Bemerkungen meiner Kritiker bin, so sehe ich mich doch nicht genötigt, an den entscheidenden Thesen etwas zu ändern. Die zweite Auflage wird also im Wichtigsten dasselbe Buch sein wie die erste. Infolgedessen habe ich davon abgesehen, den ganzen Text umzuarbeiten. Was zur Klärung, besseren Begründung oder auch zur Korrektur nötig erscheint, ist in der Regel in den Anmerkungen gegeben. Da ich die erste Auflage nicht mit solchen „unterkellert“ habe, um einen Ausdruck eines meiner Rezensenten zu gebrauchen, so wird dieses gewiss nicht ideale Verfahren erträglich sein. Ich sehe mich zu ihm auch dadurch genötigt, dass andere Verpflichtungen mir neben der Lehrtätigkeit eine stärkere Umarbeitung zurzeit unmöglich machen.

Zum Schlusse möchte ich es nicht unterlassen, Herrn Pfarrer lic. Fiebig≈Leipzig für mannigfache Förderung und wertvolle Fingerzeige auch an dieser Stelle herzlich zu danken.

D. Bornhäuser.

Inhaltsverzeichnis

Ziel und Weg. 1
Johannes der Täufer. 12
Die Taufe Jesu. 26
Die Versuchung Jesu. 31
Die ersten Jünger. 36
Der summarische Bericht über Jesu Tätigkeit in Galiläa. 46
Die Austreibung der Dämonen. 49
Die Wunder d e r Propheten. 51
Die Wunder d e s Propheten. 57
Das neue Gesetz. 62
Der Wunderbericht in Matth. 8 u. 9. 68
Die Apostelinstruktionen. 97
Jesu Rede anlässlich der Johannisfrage. 100
Der Kampf. 101
Jesus und die Seinen. 106
Die Gleichnisreden. 107
Der Abfall der Massen. 110
Jesus und die Autoritäten Jerusalems. 122
Jesus und die Heiden. 125
Die entscheidende Frage. 128
Die Verklärung. 137
Die letzte Heilung eines Dämonischen. 140
Jesus und seine Jünger. 145
Das letzte Wirken in Judäa. 147
Die Heilung des Bartimäus. 157
Die Heilung des Blindgeborenen und die Auferweckung des Lazarus. 159
Der Einzug. 166
Der Übernachtungsort. 177
Die letzte Auseinandersetzung mit den Oberen des Volks. 180
Die Rede über die pharisäischen Schriftgelehrten. 186
Die letzten Reden im Jüngerkreise. 192
Die Einleitung zur Leidensgeschichte. 194
Die Leidensgeschichte. 197
Die Kreuzigungsgeschichte. 203
Die Worte und Taten des Auferstandenen. 251
Das Zeugnis vom Prophet-Messias in der ersten Gemeinde. 288
Schluss. 295
Nachtrag I. 297
Nachtrag II. 310
Sachregister. 312
Bibelstellenverzeichnis. 313

Ziel und Weg.

Die Leben-Jesu-Bewegung ist ins Stocken geraten. Das empfinden weite theologische Kreise. Die Frage ist nur die, ob sie haltgemacht hat, weil die gesicherten Resultate nun erreicht sind, oder weil man nicht weiter weiß, oder gar, weil man eingesehen hat, dass, wie Kähler in seiner bedeutsamen Schrift „der sogenannte historische Jesus und der biblische, geschichtliche Christus“ (1896) meint, die ganze Bewegung sich auf dem Holzwege befindet. Die Lage ist, mit groben Strichen gezeichnet, heute so: Die Leugnung der Existenz Jesu ist von der ganzen protestantischen Theologie einmütig abgelehnt. Über die Frage aber: wer war nun dieser Jesus? herrscht keineswegs Übereinstimmung. Wenn man die halbe Buchseite liest, auf die nach Wrede [1] das zusammengeht, was Markus an geschichtlichen oder geschichtlich gearteten Vorstellungen besitzt, und daneben das neuste Buch von Schlatter [2] hält, dann kann man einen Eindruck davon gewinnen, wie weit gespannt die Unterschiede und wie stark die Gegensätze sind. Dort in der Tat nur ein paar dürftige Umrisslinien, hier eine inhaltreiche Darstellung „der Taten Jesu, die seine Geschichte bilden, und mit deren Verständnis uns der herrliche Reichtum seines Wortes zusammen mit dem es einigenden Grunde fassbar wird.“[3]
Mit dieser Tatsache tritt eine schwere Not der protestantischen Theologie und Kirche vor unser Auge. „Die Kenntnis Jesu ist das erste, unentbehrliche Hauptstück der neutestamentlichen Theologie“: mit diesem ersten Satze in Schlatters Buch dürften die meisten neutestamentlichen Forscher einverstanden sein. Die meisten, aber nicht alle. Es gibt solche, die zwar nicht bestreiten, dass es notwendig sei, die Kenntnis Jesu mit allen Mitteln zu gewinnen, die aber gerade von dem Resultat ihrer Forschungen aus sich zu der These gedrängt sehen, dass vieles Wichtige im Christentum dann noch nicht gewonnen sei, wenn man den geschichtlichen Jesus kenne, weil es eben nicht

[1] Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Göttingen 1901, S. 130.
[2] Die Geschichte des Christus. Stuttgart 1921.
[3] Schlatter et. a. O. S. 6.

von ihm stamme. Ja, es fehlt auch nicht die These, dass das Wichtigste bzw. Wirksamste im Christentum nicht von ihm stamme. Man glaubt, ihn selbst noch in das Judentum einreihen zu müssen, und leitet das Christentum nur zu einem Teil von ihm, zum weitaus größeren Teil aber aus der religiösen Geschichte der Menschheit ab. Paulus, die Evangelisten, darunter der vom griechischen Geist auf das stärkste beeinflusste große Unbekannte, welcher das Johannesevangelium verfasst hat, die christliche Gemeinde und die aus der Vergangenheit und Umwelt ihrer Glieder nachwirkenden Einflüsse, schließlich der gesamte Ertrag der religiösen Menschheitsgeschichte bis zu den Tagen Jesu: sie alle haben mit Jesus zusammen gewirkt, um das Christentum des Neuen Testaments zu schaffen. Die sogenannten Lebensbilder, welche die Evangelien bieten, sind ein Aggregat von geschichtlichen Erinnerungen an Jesus und dogmatischen oder mythologischen Anschauungen. Die Anschauungen des Judentums über den Christus und die des Heidentums über seine verschiedenen Heilande (σωτηρ) haben sich um den Jesus von Nazareth herum und über ihn hingelegt, so dass es oft schwer ist, bis zum geschichtlichen Kern vorzudringen.[1]

[1] Die noch über Wrede hinausgewachsene Skepsis hinsichtlich des gesicherten Ertrags einer historisch-kritischen Untersuchung der Evangelien und die kaum mehr überbietbare Auflösung der Überlieferung über Jesus in lauter Splitter und Splitterchen hat als notwendige, teilweise heilsame, aber zu weit gehende Reaktion den sog. Barthianismus erzeugt. Es ist aber nicht von ungefähr, dass Carl Barth seine pneumatische Exegese nicht an einem Evangelium, sondern am Römerbrief des Paulus durchführt. hier bietet auch die historisch-kritische Arbeit ein positives Resultat, insofern sie mit verschwindenden Ausnahmen den Römerbrief und zwar seinem wesentlichen Bestand dem Apostel Paulus zuweist. So hat Paulus gesagt. Das Christentum bzw. der Glaube, der im Römerbrief seinen Ausdruck gefunden hat, war Tatsache in einer bestimmten Persönlichkeit zu einer bestimmten Zeit innerhalb der Geschichte. Weit komplizierter würden die Dinge zu liegen kommen, wenn Barth uns eine mit gleicher Plerophorie geleistete Auslegung etwa des Matthäusevangeliums bieten wollte. Ob hier nicht die von der historisch-kritischen Theologie her noch stark nachwirkende Skepsis hinsichtlich des geschichtlich Tatsächlichen auf Schritt und Tritt die Zuversichtlichkeit der Auslegung dämpfen würde? So lange und so weit das „beinahe nichts“ als Resultat einer „wissenschaftlichen“ Bearbeitung der Evangelien Geltung behält, bedeutet Barth eine Nothilfe, nicht aber eine wirkliche Lösung. Sie wird nur zu gewinnen sein, wenn auch die wissenschaftliche Arbeit an den Quellen wieder ein weitgehendes Zutrauen zu ihrer Zuverlässigkeit zu begründen vermag. Daher ist jeder Fortschritt nach dieser Seite hinzu begrüßen. Es ist nicht von ungefähr, dass der Barthianismus für das Tübingen Schlatters lange nicht dasselbe bedeutet wie für das Marburg Heitmüllers und Bultmanns. In Tübingen liegt man nicht unter dem Drucke der Not, die in Marburg so schwer lastet, darum begrüßt man dort auch in Barth nicht so überschwänglich den Retter.

Ein „Leben Jesu“ zu schreiben im alten Sinne des Wortes unternimmt daher heute niemand mehr. Und es ist nicht von ungefähr, dass auch diejenigen, die den Quellenwert der Evangelien über Jesus höher einschätzen, doch lieber von der „Geschichte des Christus“ als von einem „Leben Jesu“ reden.

Der Titel, der für die folgende Untersuchung gewählt ist, unterscheidet sich mit Absicht von den bisher üblichen Bezeichnungen „Leben Jesu“ oder „Geschichte des Christus“. Schlatter weist darauf hin, dass die Überlieferungen über die großen Lehrer der Juden in ihrer Form den Evangelien nah verwandt sind. Man überliefert von ihnen Worte und Taten. „Es gibt zu den Evangelien stilistisch keine genaueren Parallelen, als die Erinnerungen an die Werke und Worte der Lehrer des ersten Jahrhunderts, wie sie in der kasuistischen Kreatur erhalten sind.“[1] Es handelt sich aber bei dieser Beobachtung um mehr, als nur um ein Formelles, um mehr, als um den Stil. Das geht auch aus den kurzen, aber umso bedeutsameren Ausführungen Schlatters über das Ziel seiner Arbeit[2] klar hervor. „Die Evangelien bestehen aus Sentenzen und Anekdoten, die uns jedes Mal vor einen einzelnen Vorgang aus dem Leben Jesu stellen. Das gibt dem evangelischen Bericht einen Wert, der durch nichts ersetzt und überboten werden kann. Dadurch aber, dass die Quellen uns vor eine Fülle einzelner, deutlich erfassbarer Vorgänge stellen, berufen sie uns zu einer wissenschaftlichen Arbeit, die Frucht bringen kann.“ Schlatter sieht seine Hauptaufgabe nun darin, den die Worte und Werke Jesu erzeugenden Grund sichtbar zu machen, und wendet daher den Blick vor allem auf die inwendige Wurzel der Ereignisse, nicht auf ihre schaubare Seite. Er weist aber gleichzeitig darauf hin, dass von dem mit dem Judentum der Zeit Jesu und mit Palästina Vertrauten auch die schaubare Seite so wiederhergestellt werden kann, dass ihre Erneuerung, wenn sie auch nicht ein gesichertes Wissen ergibt, doch mehr als Dichtung wird und einigen Anteil an der geschichtlichen Wahrheit bekommen kann. Es ist schade, dass Schlatter über dem Hauptziel seiner Arbeit diese

[1] Jochanan ben Zakkai. Gütersloh 1899. S. 8. S. auch die Geschichte des Christus, S. 7.
[2] A. a. O. S. 7f.

Aufgabe hat zurücktreten lassen, man wird wohl sagen können, hat zurücktreten lassen müssen. Ihre Durchführung ergibt mehr als den bescheidenen Ertrag, den Schlatter vorsichtig in Aussicht stellt. Und auch der Blicke in den Grund und das Ziel des Werkes Jesu gewinnt von einer eingehenden Beobachtung der „schaubaren Seite“ oft erhöhte Klarheit.
In der folgenden Arbeit soll eine Lösung dieser Aufgabe versucht werden. wenn der Versuch zuweilen mit nicht ganz zureichenden Mitteln unternommen wird und die Ergebnisse mehr als einmal ein gesichertes Wissen nicht schaffen, dann möchte mancher zu dem Rate geneigt sein, lieber zuzuwarten, bis alle Vorbedingungen zu einer befriedigenden Lösung der Aufgabe gegeben seien. Wenn dieser Rat hier nicht befolgt ist, so hat das folgenden Grund. Die Arbeit, die zu leisten ist, ist so umfassend, dass sie von vielen aufgegriffen werden muss. Und wenn das hier Gebotene nur das erreicht, manchem Lust zur Mitarbeit zu machen, dann ist es schon nicht umsonst. Es ist übrigens eine Aufgabe von hohem Reiz, sich mit dem Judentum der Zeit Jesu bekannt zu machen, die, je länger desto mehr, schon an und für sich, ohne die Zweckbeziehung auf das Verständnis des Neuen Testaments, fesselt.
Wer aber zur Mitarbeit auffordert, muss gleichzeitig versuchen, die Wege zur Mitarbeit zu zeigen, muss die Methode seines Arbeitens mitteilen. Wenn dies nun versucht werden soll, so geschieht es nicht, um ein Vorbild aufzustellen und von dessen Nachahmung den Erfolg abhängig zu machen, sondern um einige für andere vielleicht doch nicht ganz wertlose Fingerzeige zu geben.
Wenn manchem wegen der Unwissenschaftlichkeit meiner Methode die Haare zu Berg stehen sollten, und er anstatt von Methode von Methodelosigkeit zu reden sich versucht fühlt, dann sei ihm das nicht verargt. Wer das Verständnis des Judentums zur Zeit Jesu und von da aus ein Verständnis der Evangelien, ja des ganzen Neuen Testaments zu gewinnen sucht, muss anders arbeiten als mit der gegenwärtig als wissenschaftlich abgestempelten Methode. Der pharisäische Rabbine zur Zeit Jesu und der protestantische Theologe von heute sind zwei so grundverschiedene Größen, besonders auch in ihrer theologischen Arbeitsweise, das ein unvermittelter Dialog zwischen beiden nur aus einer Kette von lauter Missverständnissen bestehen kann. Da wir nun dem Rabbinen nicht mehr zumuten können, sich nach uns zu richten und auf uns einzustellen, sintemalen er längst

tot ist, bleibt nichts anderes übrig, als sich auf ihn einzustellen. Das ist aber nicht so leicht und nicht ohne Mühe und Zeit zu erreichen. Und man muss schon den Mut haben, anderes liegen zu lassen, um auch nur einigermaßen ans Ziel zu kommen.

Da ist es gut, dass das Herübertreten zu dem Rabbinen nach bestimmten Seiten eine ganz gewaltige Entlastung bedeutet. Da sein Kanon inspiriert ist und er sich sogar zur Verbalinspiration bekennt, bedeuten für ihn die Fragen nach der Verfasserschaft und der Abfassungszeit seiner kanonischen Schriften nicht entfernt das, was sie für uns bedeuten, und wir können die ganze alttestamentliche Kritik mit ihren sicheren und unsicheren Ergebnissen hinter uns lassen, ja wir müssen es tun, wenn wir als Rabbinen das Alte Testament lesen. Und was für eine gewaltige Erleichterung kommt von der Beobachtung her, dass es den Rabbinen bei ihren Überlieferungen über die großen Lehrer weder auf Vollständigkeit des Berichts noch auf genaue Zeitfolge des Berichteten ankommt. Man fühlt es ordentlich mit, wie viel, sagen wir es ruhig, Ballast von Schlatter abfällt, wenn er auf Grund seiner Beobachtung von der Gleichartigkeit der Evangelien mit den Überlieferungen über die Lehrer sagen kann: „am vergeblichen Versuch, eine chronologische Reihe der Worte und Handlungen Jesu herzustellen, beteilige ich mich nicht.“

Man braucht auch nicht, um zur Gleichzeitigkeit mit den Tagen Jesu zu gelangen, die verschiedenen „Leben Jesu“ zu lesen, ja man tut gut, sie nicht zu lesen, denn sie tragen fast alle für die Erreichung unseres Zieles wenig oder gar nichts aus. Die Überschau, die Albert Schweitzer über den Weg von Reimarus zu Wrede dargeboten hat, zeigt mit erschütternder Deutlichkeit, wie groß die Gefahr gerade diesem Stoffe gegenüber ist, dass der Biograph sich in seine Quellen hineinträgt und aus ihnen herausliest. Das eben ausgesprochene Urteil über die Leben-Jesu-Literatur, das dieser selbstverständlich nicht jeden Wert absprechen will, darf ich auf die neusten Erscheinungen nicht ausdehnen, denn ich kenne sie nicht. Ich habe weder Wernle noch Lepsius gelesen, und zwar nicht aus Geringschätzung, sondern um von ihnen völlig unbeeinflusst zu bleiben. Als ihre Werke über Jesus erschienen, war ich mit meinen Arbeiten im Interesse der Erlangung der Gleichzeitigkeit mit Jesu Zeit schon so weit fortgeschritten, dass es mir wichtiger schien, sie erst einmal zu einem gewissen Abschluss zu bringen und dann mit den durch sie gewonnenen Voraussetzungen an die Quellen heranzutreten.

Aus demselben Grunde habe ich auch sehr wenige Evangelienkommentare gelesen, und wenn im Folgenden auf den einen oder andern Bezug genommen wird, so kann dazu gesagt werden, dass die betreffende Stelle meist erst dann eingesehen wurde, nachdem eine bestimmte Deutung schon von anderen Voraussetzungen aus gewonnen war.
Dafür habe ich gelesen und immer wieder gelesen: Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud (Leipzig 1897), die Mischnatraktate in der jüdischen Ausgabe, die bei Stzkowski in Berlin erscheint, [1] selbstverständlich nicht alles in ihnen in. gleich häufiger Wiederholung, den Midrasch Mechiltha in der Übersetzung von Winter und Wünsche (Leipzig 1909) unter vergleichender Heranziehung des hebräischen Textes von Friedmann, neuerdings mehr und mehr die Gebetbücher der jüdischen Gemeinde zu den Festen, in der Ausgabe von Heidenheim≈Bamberger, Frankfurt (Rödelheim), sowie Dessauer, der Pentateuch nebst dem Raschi-Kommentar (Budapest, seit 1905). Das ist wenig, sehr wenig und, obschon noch eine Reihe kleinerer Schriften, die hier nicht genannt sind, hinzukommen, lange nicht genügend; aber es ist trotzdem ausreichend, um in vielen, oft gerade entscheidenden Punkten die Bedeutsamkeit einer ernsthaften Berücksichtigung des Judentums für das Verständnis des Neuen Testaments einsehen und nachweisen zu können.[2]

---

[1] Die bei Töpelmann, Gießen erscheinende Ausgabe hat ihre Vorzüge, besitzt aber nicht das reiche Anmerkungsmaterial der jüdischen Ausgabe.

[2] Diese Ausführungen der ersten Auflage sind missverständlich. durch die Fußnote (S. 6): „J. Hamburger, Real-Enzyklopädie des Judentums für Bibel und Talmud (Leipzig I, 3. Aufl. 1892,11, 1883) wurde eingesehen, aber nicht als Quelle benutzt," konnte der Eindruck erweckt werden, als sollte der ganzen übrigen dort genannten Literatur Quellencharakter beigelegt werden. daher sei jetzt deutlicher gesagt, was dort gemeint ist. Als Quellen kommen, wie schon im Vorworte zur 2. Auflage angedeutet wurde, lediglich in Betracht: das kanonische Alte Testament, vor allem die Septuaginta, die Apokryphen und Pseudepigraphen (besonders diejenigen, welche halachischer Art sind und pharisäischen Geist atmen), die Traktate der Mischna und die ältesten annaitischen Midrasche Mechiltha, Siphra und Siphre.
Diese Quellen gilt es zu lesen und immer wieder zu lesen, auch diejenigen Partien, die zunächst unfruchtbar zu sein scheinen. Denn man kann es erleben, dass Stellen, über die man neunmal hinweggelesen hat, beim zehnten Male sich als bedeutsam erweisen, dies meist darum, weil man inzwischen andere Beobachtungen gemacht hat, die das kluge schärfer sehen lehrten. Dieses unablässige kursorische Lesen halte ich für weit wichtiger als die Nutzung und Nachprüfung der Zitate, die man in Büchern findet, auf ihre Richtigkeit und zutreffende Verwertung, welche selbstverständlich auch nötig ist. Man erreicht auf dem letzteren Wege niemals das, worauf fast alles ankommt, das Sicheinleben in die uns so fremde Welt des Rabbinismus. Ohne ein solches Leben in der Welt des Rabbinismus, ohne ein solches Atmen in ihrer Luft bleibt aber gerade das im Dunkeln, was so ungemein wichtig ist: das stillschweigend Vorausgesetzte, das dem Lehrer und

Zu den hebräischen Hilfsmitteln trat je länger desto bedeutsamer die griechische Bibel der Juden. Es ist geradezu unbegreiflich, dass sie bis heute für den Unterricht im Neuen Testament so wenig bedeutet. Eine wiederholt in verschiedenen Semestern gestellte Frage nach dem Besitz einer Septuaginta ergab, und dies bei älteren Semestern, immer wieder, dass noch nicht 10% der Gefragten eine solche ihr eigen nannten, und das leiseste Nachfühlen, wie es um den Gebrauch bestellt sei, zeigte, dass von einem regelmäßigen Gebrauch kaum bei einem der glücklichen Besitzer die Rede war. Und das trotz aller offiziellen Hinweise auf die Bedeutung des Buches. Man sollte aber die Septuaginta nicht nur lesen, man sollte wenigstens bestimmte Teile aus ihr auswendig lernen! Ich denke hier vor allem an die Psalmen und den 2. Jesaja, aber auch

---

dem Hörer Gemeinsame, über das nicht geredet zu werden braucht, weil es einfach da ist, das Hintergründige.

Alles, was dazu helfen kann, in diese Welt des Rabbinismus einzudringen, ist zu beachten und zu benützen. Und unter diesem Gesichtspunkt sind die übrigen Schriften genannt, nicht als Quellen. Webers „Jüdische Theologie auf Grund des Talmud“ (Leipzig 1897) mag im Einzelnen irren und auch als Ganzes nicht voll befriedigen. Das Verdienst, auf die Welt des Rabbinismus hingewiesen und in sie hineingeführt zu haben, wird man ihm nicht nehmen können. Am meisten missverständlich musste sein, dass ich in diesem Zusammenhange auch jüdische Festgebetbücher von heute genannt habe (Heidenheim-Bamberger, Frankfurt, Rödelheim). Was können sie für das Verständnis des Neuen Testamentes helfen? Bei dem staunenswert zähen Traditionalismus des orthodoxen Judentums (von den Reformern und Vermittlern ist weit weniger zu lernen) hilft auch die Lektüre solcher Bücher dazu, in die Frömmigkeitswelt des Judentums einzudringen. Erst recht fruchtbar ist das Lesen (auch hier sei es nochmals gesagt), das stets wiederholte Lesen des Raschi-Kommentars zum Pentateuch. Man wird durch ihn auf manches in den Quellen aufmerksam gemacht. Bücher, wie die Kommentare Samson Raphael Hirschs zum Pentateuch und den Psalmen (Frankfurt, J. Kauffmann), seine jüdische Jugendlehre, „Versuche über Jisroels Pflichten“ (ebenda) können ähnliche Dienste tun. Man muss ja immer wieder darüber staunen, wie unbekannt uns die Welt des Judentums ist. Das sollte wenigstens bei uns Theologen nicht so sein. Darum sind auch die Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums, die bei Schwetschke u. Sohn, Berlin erscheinen, so beachtenswert.

an Abschnitte aus den Sprüchen und Jesus Sirach. Alle die Stücke, von denen wir wissen können, dass sie zur Zeit Jesu bei den Juden besondere Bedeutung gehabt haben, sollten wir nach ihrem Wortlaut unserm Gedächtnis einprägen, so z. B. die zehn Worte und die „höre-Lektion“, das sogenannte Sch^{e}ma. Wir können den Schaden nicht leicht zu hoch einschätzen, den die Abneigung gegen die Übung und Schulung des Gedächtnisses zur Folge gehabt hat. Unsere klägliche Abhängigkeit vom Buche bringt uns um manche Beobachtung, die der, welcher die Texte gedächtnismäßig gegenwärtig hat, mühelos macht.[1]

Es ist nur gut, dass wir an den Konkordanzen eine Art Ersatz für den mangelnden Gedächtnisschatz haben. Leider steht es aber mit dem Besitz und dem Gebrauch der Konkordanz ähnlich wie mit der Septuaginta. Nur eine Minderzahl besitzt z. B. Schmollers Handkonkordanz zum Neuen Testament, und auch unter denen, die sie haben, brauchen sie nur wenige regelmäßig und wissen sie richtig zu gebrauchen. Leider haben wir, wie noch keinen befriedigenden Septuagintatext, so auch noch keine billige, handliche Septuagintakonkordanz. Die Arbeit von Hatch-Redpath (Oxford 1897) ist ein Riesenwerk von Fleiß und in ihrer Einrichtung wohl brauchbar, aber schon der Preis verhindert es, dass sie in des Studenten Hand sei. Sind doch selbst die Dozenten nicht selten, die sie nicht zu eigen besitzen. Und doch ist es unmöglich, selbständige Auslegung des Neuen Testaments zu treiben, ohne stetige Nützung der Septuaginta und der Septuagintakonkordanz. Einen besonderen Wert besitzt das Hatch-Redpathsche Werk darin, dass es auch die hebräischen Worte anmerkt, deren Übersetzung das Griechische bildet. Sie ist dadurch auch eine Art Konkordanz zum hebräischen Text.

Gleichzeitig ermöglicht sie es in vielen Fällen, keineswegs immer, über den hebräischen Sprachschatz des masoretischen Textes zum Neuhebräischen und Chaldäischen vorzudringen, dessen Kenntnis für das Neue Testament, die Mischna, den Talmud und die Midrasche

[1] Die Württembergische Bibelgesellschaft ist eben daran, eine Ausgabe der Septuaginta zu liefern. Das Probeheft über das Buch Ruth zeigt, dass diese Ausgabe deutscher evangelischer Gelehrter, obschon sie selbst mit ihr noch nicht zufrieden sind, einen großen Fortschritt bedeuten wird. Es ist zu hoffen, dass das Buch nicht zu teuer wird. Dann sollte sich aber jeder Pfarrer und jeder Student, der noch keine Septuaginta besitzt, alsbald eine solche kaufen, aber nicht nur um sie zu besitzen, sondern um sie zu lesen.

so wichtig ist. Hier tun sich Aufgaben auf, die noch lange auf ihre völlige Lösung werden warten müssen. Es muss erst ein Forschergeschlecht herangebildet werden, das ihnen gewachsen sein wird. Bis dahin müssen sich die meisten schlecht und recht mit, ob auch unzureichenden, Hilfsmitteln durchschlagen. Ein solches Hilfsmittel von bedeutendem Werte sind die Wörterbücher von J. Levy [1] : Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, Leipzig 1876, und: Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen großen Teil des rabbinischen Schrifttums, Leipzig 1881. Diese Werke von achtungswerter Gelehrsamkeit vermitteln nicht nur den Wörterschatz dieser wichtigen Schrifttümer, sondern bieten uns auch eine unschätzbare Beispielssammlung aus den den christlichen Theologen schwer zugänglichen Quellen.

Schließlich gehört denn doch auch als Voraussetzung für das Gelingen der gestellten Aufgabe hinzu: eine möglichst weitreichende Vertrautheit mit dem neutestamentlichen Text. Die Forderung des Auswendiglernens kehrt hier mit verdoppeltem Gewicht wieder. Wer sich um das Verständnis der Evangelien müht, der müsste mindestens den Text des Matthäus- und des Johannesevangeliums sicher auswendig wissen. Das ist keine zu hohe Forderung, wenn aus dem Verständnis ihrer Wichtigkeit heraus die Einprägung möglichst frühzeitig begonnen und ernsthaft erstrebt wird. Es ist leicht einzusehen, dass man bei der Lektüre etwa der Septuaginta oder der Mischna die sprachlichen Anklänge und die inhaltlichen Analogien und Parallelen viel rascher und leichter bemerkt, wenn und soweit man den Wortlaut des Neuen Testaments gedächtnismäßig gegenwärtig hat, als wenn dies nicht der Fall ist.

Der sicheren Einprägung des Wortlauts des Neuen Testaments steht heute weithin eine Hemmung entgegen, die nicht einfach durch tapferes Memorieren überwunden werden kann. Die Psychologen sagen: Man behält am besten, was man liebt. Sie haben Recht. Viel schwerer behält man, was man kritisiert oder gar negiert. Unsre Gemeinden werden darum zusehends ärmer an bibelfesten Christen, weil die aus der Pietät gegen das heilige Buch und aus dessen unablässigem Gebrauch erwachsene Liebe zur Bibel stetig abnimmt. Die offenkundig mangelhafte Bibelkenntnis der meisten Theologie

[1] Wenn Levy zitiert wird, ist immer, falls nicht etwas anderes bemerkt ist, das größere Werk: über die Talmudim und Midraschim gemeint.

studierenden von heute, sowohl hinsichtlich des hebräischen wie des griechischen und deutschen Textes, hat in der verfrühten kritischen Einstellung zur Bibel ihren tiefsten Grund. Man urteilt darauf los, ehe man den Stoff kennt und ihm die liebevolle Beachtung und Beobachtung geschenkt hat, die jede Quelle, die Bibel aber doppelt, verdient. Man beurteilt und verurteilt, ehe man gesehen, verstanden und gelernt hat.

Die folgenden Ausführungen stehen unter dem methodischen Leitsatz, dass man jeder Quelle zunächst mit Vertrauen entgegenkommen muss. Das Vertrauen ist auch bei wissenschaftlichen Arbeiten, wie überall sonst, fruchtbarer als das Misstrauen. Eine Arbeit an den Quellen, die immer unter dem Gesichtspunkt geschieht: Wo kann man hier den kritischen Haken einschlagen? ist zum mindesten in der großen Gefahr, dass die Quelle durch den Kritiker vergewaltigt wird. Was bedeutet es doch für die neutestamentliche Forschung, dass man es vielfach für ausgemacht hält, das vierte Evangelium sei nicht von dem Apostel Johannes verfasst und gewinne seine Eigenart vor allen Dingen durch den Einfluss des griechischen Geistes!

Im Folgenden soll der Versuch gemacht werden, die Evangelien, allem Befremden über diesen unwissenschaftlichen Standpunkt zum Trotz, so zu lesen, wie sie sich geben, und sie zunächst einmal selber zu Worte kommen zu lassen, ehe man ihnen dareinredet. Das wird uns Menschen von heute schwer und den Theologen vielleicht noch ganz besonders, obwohl niemand das Horchen und Schauen ernsthafter üben sollte, als gerade sie.

Doch nun sei es des Einleitenden genug. Die Ausführung muss zeigen, ob die Stellung der Aufgabe und der Weg zu ihrer Lösung fruchtbar sind. Sie kann nicht unternommen werden, ohne dass vorher der Leser um Geduld gebeten wird. Der Versuch, die Evangelien vom Standpunkt der Gleichzeitigkeit aus zu lesen, hat mit einer großen Schwierigkeit zu rechnen. Was demjenigen, dem es einigermaßen gelungen ist, sich in diese Gleichzeitigkeit zurückzuversetzen, erkennbar und deutlich wird, das muss den andern, der den Weg zu den Juden der Zeit Jesu noch nicht gegangen ist, begreiflicherweise zunächst oft sehr befremden. Es ist eben eine andere Welt als die unsere, in die wir zurückversetzt werden. Und oft würde die Aussicht viel größer sein, von einem orthodoxen Juden, vor allem von einem orthodoxen Rabbiner von heute, alsbald verstanden zu werden, als dies bei Christen, besonders aber bei vor

eingenommenen Theologen, der Fall ist. Glücklicherweise sind manche Ergebnisse so unmittelbar einleuchtend, dass auch der Laie einen starken Eindruck davon bekommt: so ist es! Sehr oft ist aber, um zu diesen Ergebnissen zu führen, ein breites Verweilen auch bei scheinbar Nebensächlichem nötig. Sonst ist der Leser in der unangenehmen Lage, Behauptungen einfach auf Treu und Glauben hinnehmen zu müssen, zu deren Nachprüfung ihm alle Mittel fehlen. Eigentlich müsste man mit dem Leser zusammen die ganze jahre- und jahrzehntelange Arbeit noch einmal machen, die schließlich, auch durch viele Irrgänge und Fehlgriffe hindurch, zu den Ergebnissen geführt hat.

Johannes der Täufer.

Wenn das Wirken des Christus dargestellt werden soll, warum dann die Ausführungen über das Wirken des Täufers? Schlatter gibt[1] auf diese Frage Antwort, indem er unter den drei großen Taten Jesu, in die er die Geschichte des Christus zusammenfasst, als erste die nennt, dass er aus der Botschaft des Täufers seine eigene machte. Ist dem so, dann muss man, um das Wirken Jesu zu verstehen, das des Täufers kennen. Auch die Quellen führen darauf hin, mit dem Wirken des Täufers zu beginnen. Nicht unter das Wirken des Christus fällt die Geburtsund die Kindheitsgeschichte. Von ihr ist daher auch hier nicht die Rede, obwohl auch dazu vom Standpunkt der Gleichzeitigkeit aus manches Interessante und Wertvolle zu sagen wäre. —

Johannes der Täufer! Wer ist er? Er ist eine Stimme, die in der Wüste ruft: Bereitet den Weg des Herrn, macht eben seine Pfade (Jes. 40, 3)! Mit diesem Worte begegnen wir alsbald beim ersten Anfang der Darstellung einem Hinweis auf den zweiten Jesaja. Nehmen wir es ernst mit ihm, nützen wir ihn! Warum beruhigen wir uns dabei, zu konstatieren, dass das Wort in Jes. 40, 8 steht? Hat sich Johannes als diese Stimme in der Wüste angesehen (s. Joh. 1, 23), dann gewinnt für ihn das Kapitel, in dem das Wort steht, nein, das Buch, zu dem es gehört, eine besondere Bedeutung. Wir sagten oben, dass wir ganz anders mit dem Wortlaut der wichtigsten Texte vertraut sein müssten, als wir es sind. Es ist keine Annahme, die in der Luft schwebt, wenn wir uns vorstellen, dass Johannes, der fromme Priestersohn, den 2. Jesaja auswendig weiß. Aber es sei dem, wie ihm wolle; so viel sagen die Quellen, dass in diesem Buche das gesagt sei, was Johannes sein will und ist. Ob er ihm nicht darum besondere Beachtung geschenkt hat? Ob er es so gemacht hat wie wir, dass er sich mit einem Zitat begnügte? Er wird Jes. 40–66 mehr als einmal sinnend gelesen oder sich vorgesagt haben. Und es ist wohlgetan, wenn wir

[1] A.a.O. S.6.

Einmal den Versuch machen, gewissermaßen aus der Seele des Johannes heraus das Buch im Zusammenhang zu lesen, die Theologen am besten in der Septuaginta, die Laien aus ihrer Lutherbibel. War Johannes der Wegbereiter, dann gewann alles, was nun nach Jes. 40—66 kommen sollte, für ihn die höchste Bedeutung. Nun wurde alles akut.
Es ist nicht möglich, diesen Versuch hier auszuführen. Wir werden zudem noch oft auf Jes. 40—66 stoßen. Aber zur Probe seien nur die ersten 9 Verse und die letzten 5 Verse von Kapitel 40 kurz herangezogen. Wir müssen sie lesen wie ein Jude, dem sie inspiriert sind und für den sie darum Gottes Wort und Willen untrüglich offenbaren. Ich übersetze dabei nach der Septuaginta.[1]
„Tröstet, tröstet mein Volk, spricht Gott. Priester(!), redet zum Herzen Jerusalems! Tröstet es, denn seine Erniedrigung neigt sich dem Ende zu. Gelöst ist seine Sünde, denn es hat aus der Hand des Herrn Zwiefältiges für seine Sünde empfangen."
„Es ist die Stimme eines Rufers in der Wüste: Bereitet dem Herrn den Weg, macht gerade die Pfade unseres Gottes. Jede Schlucht soll ausgefüllt, jeder Berg, jede Höhe soll niedrig gemacht werden. Alles Krumme soll gerade, und das Hügelland soll zur Ebene werden. Dann wird erscheinen die Herrlichkeit des Herrn, und alles Fleisch wird das Heil Gottes sehen (τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ), denn der Herr hat es gesagt. Es spricht einer: Rufe! Und ich sprach: Was soll ich rufen? — Alles Fleisch ist wie Gras, und alle Herrlichkeit des Menschen wie die Blüte des Grases. Es verdorrt das Gras, es verwelkt die Blume; das Wort aber unseres Gottes bleibt in Ewigkeit."
„Steige auf einen hohen Berg, der du Zion die Frohbotschaft verkündigst (ὁ εὐαγγελισάμενος Σειών!)! Erhebe deine Stimme mit Macht, der du Jerusalem die Frohbotschaft verkündigst (ὁ εὐαγγελιζόμενος Ἰερουσαλήμ!)! Erhebt sie, fürchtet euch nicht! Saget zu den Städten Judas: Siehe, da ist euer Gott!"

[1] Ihre Bedeutung zur Zeit Jesu wird für Palästina meist Zu niedrig eingeschätzt. Es gab Juden genug auch im heiligen Lande, besonders aber in Jerusalem, die nur Griechisch konnten, und es ist nicht unmöglich, dass der Täufer auch Griechisch verstand. hier soll aber nun nicht gesagt werden, dass er sich nach der Septuaginta richtete. Der Text der Septuaginta ist aus sprachlichen Gründen gewählt. Die Evangelien sind griechisch geschrieben, daher sind von der Septuaginta aus die Beziehungen des Neuen Testaments zum Alten eher und leichter zu bemerken, als vom hebräischen Texte aus.

Der Unterschied zwischen dem Text der Septuaginta und dem masoretischen Text ist bedeutend und bedeutsam. Der Septuagintatext liest sich wie eine nachträgliche Beschreibung dessen, was der Täufer nach den Evangelien wirklich tat. Zwar entspricht das erste, an die Priester gerichtete Wort nicht dem, was nach langer und zäher Tradition der Priestersohn Johannes getan haben soll. Immer noch gilt er, besonders in der Predigt der Kirche, als der ernste, ja man möchte sagen, finstere Bußprediger. Nach Jes. 40, 1 f. aber soll er trösten und freundlich zum Herzen sprechen. Ebenso wird der Rufer auf dem Berge der Wüste ein Evangelist für Jerusalem genannt. Die Differenz ist aber nicht eine solche zwischen dem zweiten Jesaja und den Evangelien. Sie wird erst durch ein irrtümliches Verständnis der evangelischen Berichte über den Täufer erzeugt. Nach dem Neuen Testament verkündigt Johannes dem Volke das Evangelium. Das ist bei Lukas ausdrücklich zu lesen, und die Angleichung des Wortes Luk. 3, 18 an Jes. 40, 1—9 ist eigentlich gar nicht zu übersehen. Luthers Übersetzung: „und viel anderes mehr vermahnte und verkündigte er dem Volk“ lässt das nicht erkennen. Der griechische Wortlaut ist: πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἕτερα παρακαλῶν εὐηγγελίζετο τὸν λαὸν. Es bedeutet wörtlich übersetzt: „Indem er es auch noch mit vielen anderen Worten tröstete, verkündigte er das Evangelium dem Volke.“ Das Wort εὐαγγελίζεσθαι ist weder im Alten noch im Neuen Testamente besonders häufig. Im Alten Testament kommt es mit Beziehung auf das Heil eigentlich nur im 2. Jesaja und in den Psalmen vor; im Neuen Testamente steht es bei Markus und Johannes gar nicht, bei Matthäus ein einziges Mal und nur bei Lukas etwas häufiger, aber auch bei ihm nur siebenmal. Es bedeutet daher schon etwas, wenn es von Johannes heißt, er habe dem Volke mit vielen Trostworten das Evangelium verkündigt. Auch der Inhalt seiner Evangeliumsverkündigung ist in Jes. 40, 1ff. deutlich angegeben; es heißt: „Siehe, da ist euer Gott. Siehe, der Herr, Herr kommt mit Macht“ (V. 10[a]). Das ist nichts anderes als die Botschaft: Es hat sich genaht das Himmelreich (Matth. 3, 2 = der Herr, Herr in Macht, Jes. 40, 10). Auch sonst ist die Verwandtschaft der evangelischen Berichte und der Weissagung eine enge. Priester werden aufgefordert, das Volk zu trösten. Johannes ist Priestersohn, von der Mutter her aus Aarons Geschlecht, vom Vater her aus der Tagesklasse Abia. Jerusalem (Zion) und die Städte Judas sollen

die Empfängerinnen der Frohbotschaft sein. Nach Markus 1, 5 „gehen zu Johannes hinaus das ganze jüdische Land und alle Jerusalemiten“ (s. auch Matth. 3,5). Die Übereinstimmung ist eine so auffallende, dass für einen modernen Kritiker der Gedanke nahe läge, der Bericht über Johannes den Täufer sei nach Jes. 40, 1ff. gestaltet. Es ist aber auch denkbar, dass Johannes der Täufer selbst sein Verhalten von Jes. 40, 1ff. her bestimmt sein ließ, und die Gleichartigkeit der prophetischen Stelle und des neutestamentlichen Geschehens daher kommt.

Nun verkündet aber Johannes der Täufer allerdings Buße oder, wie wir besser sagen würden, Bekehrung durch innerliche Änderung und die Taufe zur Vergebung der Sünden. Um die Bedeutung dieser Tatsache verstehen zu können, ist es nötig, etwas näher darauf einzugehen, was für ihn und das Volk seine Aufforderung zur Bekehrung und die Taufe zur Vergebung der Sünden bedeutete. Nach Hebr. 6,1f. gehört zu den Elementen der christlichen Lehre eine Lehre über „die Bekehrung von den toten Werken weg,“ über „den Glauben an Gott,“ über „die Lehre von den verschiedenen Taufen“ usw. Es wäre sehr viel wert, wenn wir diese elementare Lehre über die verschiedenen Taufen besäßen. Da dies nicht der Fall ist, müssen wir versuchen, so gut es eben geht, das für uns Nötige zu erarbeiten.

Die Juden zur Zeit Jesu kannten eine Taufe. Das war die Taufe der zum Judentum Übertretenden. Bei den Männern war sie mit der Beschneidung verbunden, bei den Frauen vermittelte sie begreiflicherweise allein die Einfügung in das Heilsvolk.[1] Aus der Stellung des Judentums zum Heidentum ergibt sich, dass bei dem Übertritt eine radikale Abwendung von der heidnischen Vergangenheit und deren entschlossene Verurteilung gefordert wurde. Andererseits war mit dieser Einfügung in das Heilsvolk die Vergebung der heidnischen Sünden notwendig verbunden. Ebenso bedeutsam musste für die Beschneidung und Taufe die Anschauung des Judentums sein, dass der Heide gar nicht anders könne als sündigen (jeder Heide ist ein „Mörder“ und „Hurer“[2]). Durch die Einfügung

[1] Die Ausführungen Schürers in seiner „Geschichte des jüdischen Volkes“, Bd. III, Kap. V, § 31, über das Tauchbad der Proselyten sind m.E. etwas zu zaghaft. Wir haben zur Zeit Jesu mit der jüdischen Proselytentaufe ernsthaft zu rechnen und ihr alle Aufmerksamkeit zu schenken.

[2] „Es darf keine (israelitische) Frau mit einem Heiden allein sein, weil er der Unzucht verdächtig ist. Es darf kein Mann mit dem Heiden allein sein, weil er des Blutvergießens verdächtig ist“ (Abodah Sarah II, 1).

in das Heilsvolk wird er von dieser Gebundenheit frei. Nun kann er die Werke des Gesetzes tun.

Man meine nicht, dass diese Anschauungen dem jüdischen Volke zur Zeit Jesu fremd gewesen seien. Die Proselytentaufe ist dank der eifrigen Propagandatätigkeit der Pharisäer nichts so Seltenes gewesen und ganz besonders den Jerusalemiten bekannt. Alljährlich fanden zur Passahzeit Beschneidungen und Taufen in Jerusalem statt.[1]

Gehen wir nun mit diesen Beobachtungen an den Bericht der Evangelien über den Täufer Johannes heran, so gewinnt er Leben und Farbe, und manche Rätsel lösen sich. Wir beachten zuerst, dass er die Forderung der Umkehr und der Taufe zur Vergebung der Sünden an das „Volk", d. h. an alle, Hohe und Niedere, richtet. Wir sind jetzt in der Lage, die Größe und Schwere der Forderung des Täufers zu ermessen. Eine zweite Beschneidung kann er aus begreiflichen Gründen nicht fordern, wohl aber eine Taufe. In ihrer Symbolik, die durch die Predigt des Täufers in ihrer Wirksamkeit verstärkt wird, kommt zum Ausdruck, dass der Täufling zu seinem ganzen bisherigen Leben nein sagen und nur auf die Vergebung der Sünden hoffen soll. Andererseits kommt aber auch durch die Anbietung der Taufe an alle zum Ausdruck, dass sie alle an dem kommenden Gottesreich Anteil haben sollen, und insofern ist das Wort und die Taufe des Johannes Evangelium, Frohbotschaft.

Es kommt nun allerdings alles darauf an, wie man sich zu des Täufers Forderung und Gabe stellt. „Die Massen" (Luk. 3, 10) nehmen die Taufe mit freudigem Dank: an. Für die Zöllner, für die Huren, für die im Dienst des Unterdrückervolkes stehenden Soldaten ist Johannes allerdings Evangelist. Während ihnen sonst aus hartem Rabbinenmund entgegenschallt: „Es ist fraglich, ob auch für euch das Gottesreich kommt," bietet der Täufer es ihnen an.

Es kommen aber nicht nur die Massen, es kommen auch „viele der Pharisäer und Sadduzäer" zur Taufe (Matth. 3, 7). Für sie wird der Evangelist zum gewaltigen Bußprediger. Mit einer uns fast unbegreiflichen Schärfe klingt es ihnen entgegen: „Ihr Otternbrut!" Und doch ist dieser gewaltige, erschütternde Ernst nichts anderes als der heiße Wille, auch diesen in das Gottesreich zu helfen.

---

[1] „Ein Proselyt, der am Vorabend des Passah Proselyt geworden (d. h. beschnitten worden) ist, nehme — so sagen die Schammaiiten — ein Tauchbad und esse sein Passah am Abend" (Pesachim V111, 8[b]). Die Hillekten verlangen, dass er das sog. zweite Passah feiere.

Der gewaltige Mann hat Eindruck auf sie gemacht. Sie wissen, dass, wenn Gott seine Herrschaft aufrichtet, zuvor ein Gericht kommen muss. Aber sie bringen es nun doch nicht zu einem runden und ganzen Verlass auf die angebotene Sündenvergebung, denn sie vermögen auf das Verdienst nicht zu verzichten. Und wenn es auch nicht ihr eignes Verdienst ist, so ist es wenigstens das ihres großen Stammvaters Abraham. Als Abrahams Söhne sind sie nicht ganz nur auf die Gnade angewiesen. Solange sie aber so stehen, können sie nicht in das Gottesreich kommen, und kommt es auch nicht zu den durch die radikale Umkehr ermöglichten guten Früchten. Wohl aber kann Gott aus Steinen Abrahamssöhne machen.

Wir kommen hier zu einem guten Beispiel für den Wert der oben aufgestellten Forderung, sich möglichst viel aus der Bibel gedächtnismäßig einzuprägen. Dem, der den 1. Psalm griechisch auswendig kennt, drängt sich die Beobachtung förmlich auf, dass Johannes sich auf diesen Psalm bezieht. Er und alle seine Hörer wissen selbstverständlich diesen ersten aller Psalmen auswendig. Diese Pharisäer kommen in der stolzen Überzeugung, dass sie jenem Baum an den Wasserbächen gleichen, der seine Frucht bringt zu seiner Zeit, und dass sie darum alles, was sie tun, glücklich hinausführen werden. Johannes sagt ihnen, dass sie bis dahin unfruchtbare Bäume gewesen seien, und wenn sie fortan nicht Frucht brächten, wie sie aus wahrer Buße kommt, verloren gehen müssten. Der unfruchtbare Baum wird abgehauen und ins Feuer geworfen. — Sie waren bis dahin der Meinung, dass sie zum edlen Weizen gehörten, der einst in die Scheunen gesammelt werde. Nun müssen sie sich sagen lassen, dass sie als wertlose Spreu mit unauslöschlichem Feuer verbrannt werden können.

Welchen Erfolg Johannes mit diesen aus der suchenden Liebe geborenen Worten von gewaltigem Ernst gehabt hat, erfahren wir nicht.

Es gibt auch Glieder des Volkes, welche nicht zur Taufe kommen. In Matth. 11 sagt Jesus zu den „Massen“ (11, 7ff.): „Was wolltet ihr in der Wüste draußen sehen?“.“ und geht mit V. 16 über zu „diesem Geschlecht“. „Wem aber soll ich ‚dieses Geschlecht‘ vergleichen?“ Das sind nicht die Massen, sondern das sind die pharisäischen Schriftgelehrten und die Volksführer. Sie sagen: „Dieser Johannes hat den Teufel im Leibe!“ Nach Matth. 21, 28 kommen die Hohenpriester und ältesten des Volkes zu Jesus und verlangen Rechenschaft von Jesus, in welcher Vollmacht „er das tue“. Da

stellt ihnen Jesus die Gegenfrage: „War die Taufe des Johannes von Gott oder von Menschen?“ Sie wagen es nicht, eine Antwort zu geben. Denn wenn sie sagen: „Sie war von Gott,“ dann wird dieser Jesus ihnen sagen: „Warum habt ihr ihm nicht geglaubt?“ Es gab also auch solche, bei denen die Predigt des Johannes nichts fruchtete. Es gab Leute, welche keine Umkehr nötig zu haben meinten (Luk. 15, 7).
Die Wirkung der Predigt des Johannes ist also die: Die Massen (am haarez) kommen zu ihm, ganz besonders die „Sünder“; aus den führenden Volkskreisen, den Pharisäern und Sadduzäern, kommen „viele“ zu ihm, aber ohne sich ganz dem Bußruf zu erschließen; die andern, ganz besonders die in Jerusalem herrschenden, die Hohenpriester und die Ältesten des Volkes, lehnen ihn ab. Er aber bleibt bei dem Bußruf für alle. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass der Täufer in Judäa predigt und zunächst nur von den Judäern gesagt ist, dass sie zu ihm kamen. Wenn Johannes den Jerusalemiten Buße predigt, dann gilt sein Bußruf den Galiläern erst recht. Und so kommen sie denn auch aus Galiläa zu ihm, ja selbst die ferne Diaspora kennt Leute, die die Johannestaufe erhalten haben (Apg. 19, 1ff.).
Die Herrschaft Gottes bricht an, aber niemand, niemand kommt ins Gottesreich anders, als durch Buße und Vergebung der Sünden: das ist die Predigt des Johannes. Damit ist jede Gerechtigkeit aus Werken abgelehnt. Gewiss, es erscheinen Werke in der Predigt des Johannes, aber sie sind Früchte, Früchte der Buße, und nicht Werke des Gesetzes, sondern Werke der Liebe.
Wenn man sich nur ein wenig verdeutlicht, was das heißt und bedeutet, dann versteht man, wie die herrschenden, besonders die Ältesten des Volkes und die pharisäischen Schriftgelehrten, sagen mussten: „Der hat den Teufel im Leibe.“ Man kann nicht sagen, dass bei der Erklärung des Wirkens des Täufers seine Position immer in ihrer ganzen Tragweite gewürdigt worden ist. Noch weniger wird man sagen können, dass man sich ernsthaft um die Lösung der Frage bemüht hat: wie kommt der Täufer zu seiner Predigt? Man kann darauf eine sehr einfache Antwort geben: Er ist eben ein Prophet. Wie ist gewiss nicht ohne Wert. Aber es bleibt auch dann noch Raum für die Frage, ob es für ihn nicht auch sonstige Wegweisung gab.
Wir haben oben gesehen, dass er selbst zum 2. Jesaja führt, haben aber dabei nur die ersten Verse des 40. Kapitels berücksichtigt,

die in so merkwürdiger Weise auf einen aus der Priesterschaft hinweisen, der auf den Bergen der Wüste Jerusalem und den Städten Judäas das Evangelium verkündigen soll. Wir wenden uns nun den letzten Versen des Kapitels zu: V. 27-31. Dabei berücksichtigen wir wieder den Septuagintatext, der von dem masoretischen Texte wieder bedeutsam abweicht. Israel (Jakob) glaubt sich von seinem Gott verlassen. Es sieht so aus, als wisse er nicht um des Volkes Not, oder als könne er ihm nicht helfen. Dem ist nicht so: Jahwe ist der Schöpfer der Erde, und seine Einsicht ist unausforschlich. Er hilft allerdings auf seine Weise, auf eigene Weise. Er gibt den hungernden Stärke (διδοὺς τοῖς πεινῶσιν ἰσχὺν) und denen, die nicht in Not sind, Trauer (τοῖς μὴ Ὀδυωμένοις λύπην).[1] Mit diesem Sätzchen bekommt die ganze Stelle ein anderes Gesicht, wahrscheinlich auch erst ihren richtigen Sinn. Wir sind vom masoretischen Texte her gewöhnt, die Stelle so zu verstehen, dass sie lediglich von der Kraft vermittelnden Bedeutung des Harrens auf den Herrn handelt, und sehen in den Jünglingen und jungen Männern recht eigentlich solche, die in der blühenden Kraft der Jugend stehen. Der Text der Septuaginta führt zu einer ganz anderen Deutung. „Die Jünlinge werden hungern, und die jungen Männer werden müde werden, und die Auserwählten werden kraftlos sein; die aber auf den Herrn harren, werden Kraft um Kraft gewinnen, sie werden Flügel kriegen wie die Adler, sie werden laufen und nicht müde werden, sie werden wandeln und nicht hungern (πεινάσουσιν γὰρ νεώτεροι καὶ κοπιάσουσιν νεανίσκοι καὶ ἐκλεκτοὶ ἀνίσχυες ἔσονται οἱ δὲ υ῾πομένοντες τὸν θεὸν ἀλλάξουσιν ἰσχύν πτεροφυήσουσιν ὡς ἀετοι, δραμοῦνται καὶ οὐ κοπιάσουσιν βαδιοῦνται καὶ οὐ πεινάσουσιν). Durch die Gegenüberstellung der Starken und derer, die auf Gott harren, bekommt die Stelle einen anderen Sinn, und durch die Futura wird sie zur Weissagung auf die Zeit, da Gott sich seines Volkes annehmen wird. Dann wird es so sein, dass die Hungernden Stärke bekommen, und die Starken (Jünglinge usw. bildlich genommen für

[1] Es bedarf zur Rechtfertigung der Wertlegung auf die Septuaginta einiger Worte. Man beachtet nicht genügend, dass der Text der Septuaginta früher festliegt als der masoretische Text. Die Fixierung des letzteren liegt hinter der neutestamentlichen Zeit; die griechische Bibel ist vor ihr entstanden. So ist sehr wohl damit zu rechnen, dass eine Rückübersetzung aus der Septuaginta einen älteren hebräischen Text erreicht, als der ist, der in unserm im Gebrauch befindlichen Texte vorliegt.

solche, die ihre Stärke in sich suchen) schwach werden; dass die, welche die Trauer nicht kennen, d. h. die von dem Schmerz der Buße nichts wissen, Leid haben werden, während die, die sich nicht auf sich, sondern auf den Herrn verlassen, von Kraft zu Kraft eilen, wie die Adler fliegen und keinen Hunger kennen werden. Den Hoffärtigen widersteht Gott, aber den Demütigen gibt er Gnade: das ist der Sinn der Stelle. Hat sie Johannes so verstanden, dann konnte er aus ihr sehr wohl die Richtlinien für seine Predigt gewinnen, die nur dem, der seine Hoffnung ganz auf Gott setzt, Rettung verheißt.

Wir haben bisher noch ein für die Taufe wichtiges Moment nicht besprochen. Die Täuflinge benennen zuvor ihre Sünden. Durch diesen Teil des Berichts wird man sofort an den 32. Psalm erinnert, und wenn man ihn auswendig weiß, bemerkt man auch alsbald, wie nahe die Taufe des Johannes und das, was bei ihr vorgeht, sich mit Ps. 32 berührt. „Wohl dem, dessen Übertretung vergeben ist (μακάριοι, ὧν ἀφέτησαν αἱ ἁμαρτίαι V. 1). Damit es aber zur Vergebung der Sünden kommen kann, ist nötig die Klage über die Sünde, das Stöhnen des Unglücklichen und das Bekenntnis. Dann rechnet Gott die Sünde nicht zu (οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτιαν V. 2). Darum bittet der Fromme, und über die empfangene Vergebung jubelt der Gerechte (V. 6. 11). Wir sahen oben, dass der Täufer den 1. Psalm kennt; der 32. ist ihm gewiss ebenso bekannt (s. seine Verwertung auch bei Paulus Röm. 4, 7. 8).

Die zwei Psalmen, die beide mit einer Seligpreisung beginnen, hatten zur Zeit Jesu große Bedeutung. Das offenbart sich darin, dass sie gleichsam den Hintergrund der Täuferpredigt abgeben. In beiden ist von „Gerechten“ die Rede (Ps. 1, 6; 32, 11, jedes Mal im letzten, abschließenden Vers). Wie verschieden ist aber der Weg zu dieser Gerechtigkeit! Strengste Absonderung von den Sündern, Freude am Gesetz und Beschäftigung mit dem Gesetz Tag und Nacht: das ist das Verhalten des Gerechten nach Ps. 1. Wir haben das Ideal der Pharisäer, genauer der pharisäischen Schriftgelehrten, vor uns, und sie werden mit Stolz den Psalm auf sich bezogen haben. hier war der Weg gezeichnet, auf dem sie gerecht wurden. Die Bäume an den Wasserbächen, das waren sie, und die Früchte waren ihre Werke; darum konnte es ihnen nicht fehlen. Ganz anders der zweite Weg zur Gerechtigkeit. Leid und Last der Sünden werden unerträglich; da bricht das Bekenntnis vor Gott und die Bitte um Vergebung heraus; nichts von Werken, die man geltend machen könnte. Darum

gibt es nur eine Hoffnung, dass Gott die Sünde nicht zurechne. „Die auf den Herrn hoffen, wird er mit Gnade umgeben" (Ps. 32, 10). Und zwar ist der so Begnadete sowohl fromm (chasid 32, 6) wie gerecht (zadik 32, 11). Es fehlt nichts an seiner Gerechtigkeit.

Es gibt zwei Wege zur Gerechtigkeit, einen durch Werke und einen durch Buße und Glauben. Das ist die Meinung des Judentums zur Zeit Jesu. Johannes lässt für alle, aber auch für alle nur einen Weg gelten, den der Abkehr, der Umkehr (μετανοὶα) und des Glaubens an den gnädigen Gott (πιστις εἰσ θεὸν Hebr. 6, 1f.) Der Vollzug der Taufe vermittelt diese Gerechtigkeit aus Gnaden.

Jesus hat, um hier einmal etwas vorwegzunehmen, dieselbe Stellung eingenommen. Nach Luk. 18, 9f. hat er zu solchen, die auf sich selbst vertrauten, dass sie gerecht seien und darum die „andern" verachteten, vom Pharisäer und vom Zöllner gesprochen. Der Pharisäer ist nach seiner Meinung doppelt ein Gerechter: er ist „gerecht" durch Gesetzeswerke („ich bin kein Räuber, Übeltäter, Ehebrecher"), und er ist „fromm", denn er betet und fastet, und er gibt. Er ist zugleich zadik und chasid. Der Zöllner hat nichts zu bringen, als das kurze Gebet, das Bekenntnis und Reue und Glauben in eins zusammenfasst. Er aber geht als ein Gerechter nach Hause, der Pharisäer nicht.

Man hat viel darüber verhandelt, woher die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben an Gottes Gnade stamme, und hat meist Paulus zu ihrem Urheber gemacht. Sieht man nicht auf die Formeln, sondern auf die Sache, so findet sie sich nicht nur schon bei Jesus, sondern auch bereits bei dem Täufer. Und wenn unsere Deutung der letzten Verse von Jes. 40 richtig ist, in bedeutsamen Ansätzen auch schon dort.

Bisher haben wir uns fast ganz nur mit dem Wirken des Täufers beschäftigt, noch nicht mit seiner Person. Wenn wir uns ihr nun zuwenden, so lassen wir auch hier seine Geburtsgeschichte beiseite. Wir sehen auf den aus der Verborgenheit hervortretenden Mann. Die irrtümliche Meinung, dass wir es in ihm mit einem finstern Asketen zu tun hätten, ist auch durch die Beschreibung entstanden, die die Berichte von seiner Lebenshaltung geben. Er trug ein Gewand von Kamelshaar und einen ledernen Gürtel um seine Lenden; seine Nahrung aber bestand in Heuschrecken und wildem Honig. Das alles hat aber mit Askese im allgemeinen Sinne nichts

zu tun. Für den, der als Bote Gottes auftrat, kam alles darauf an, dass seine völlige Uneigennützigkeit über allem Zweifel erhaben blieb. Sie gehörte zu den Kennzeichen des echten Propheten. Indem Johannes die weichen Kleider verachtete und statt in der Könige Häuser in der Wüste war, bewies er seine Uneigennützigkeit vor jedermann. Zu den Kennzeichen des wahren Gottesboten gehörte auch die Demut. Sie beweist Johannes dadurch, dass er, nach den Synoptikern, aus freien Stücken von sich weg auf einen Größeren weist, dem er nicht wert sei, die Schuhriemen zu lösen. Bedeutsamer aber als der synoptische Bericht ist der des Johannesevangeliums. Er bedarf einer besonderen Behandlung. Wir nehmen dabei den Abschnitt 3,22 ff. voraus, weil er sich unmittelbar an das eben Gesagte anschließt. den Jüngern des Johannes geht es schwer ein, dass der, dem ihr Meister Zeugnis gegeben, diesen überholt. An der Antwort des Täufers könnte man versucht sein, herauszulesen, dass die Johannesjünger am liebsten ihren Meister als Messias ausgerufen hätten. Er kann sich aber darauf berufen, dass er diese Würde ausdrücklich abgelehnt und sich damit begnügt habe, ein, allerdings von Gott gesandter, Vorläufer zu sein. Er begnügt sich gern mit der Freude des Freundes des Bräutigams und findet so wenig in den Erfolgen Jesu eine Überraschung, dass er im Gegenteil sagt: Es muss so kommen. Er ist ganz unschuldig daran, wenn sich die Meinung regt, er könne der Messias sein.

Sie regt sich so starke, dass die Leiter des Volkes sich genötigt sehen, ihn offiziell durch abgesandte Priester und Leviten fragen zu lassen, wer er sei. Aus seiner Antwort ergibt sich, dass sie bei ihrer Frage an den Messias denken. Das ist nach verschiedenen Zeiten hin von Bedeutung. Es geht aus der Frage hervor, dass die Bewegung, die der Täufer hervorgerufen, die messianischen Hoffnungen aufgeweckt hat. Kein Wunder auch, wenn er von einem redet, der schon da ist, wenn auch noch unbekannt, und der einmal mit Geist und Feuer taufen wird. Wenn man nun aber trotzdem den Gedanken ernsthaft erwägt, ob er nicht der Christus sei, dann geht daraus hervor, dass es zur Zeit Jesu mancherlei Meinungen über den Messias gab. Der Täufer tut alles, was er kann, um den Gedanken, dass er der Messias sein könne und sein wolle, zu ersticken: „Er bekannte und leugnete nicht und bekannte: Ich bin nicht der Christus.“ Da er aber

nun einmal eine besondere Erscheinung ist, richten sie an ihn die Frage: Bist du Elias? Er verneint sie. Dann die andere: Bist du der Prophet? Auch diese verneint er. Er will nichts weiter sein als ein Rufer in der Wüste, der dem Herrn den Weg bereitet, und dies gemäß dem Jesajawort 40, 3.
Ähnlich stellt er sich zur Frage der Pharisäer, warum er taufe, wenn er weder Elias, noch der Prophet, noch der Christus sei. Er sagt: Ja, ich taufe, aber die rechte Taufe steht noch aus. Sie bringt der euch noch Unbekannte, der größer ist als ich.
Man hat die drei Fragen der judäischen Kommission nicht genügend beachtet und sich damit am Anfang der evangelischen Berichte selbst den Weg zu richtigen und wichtigen Einsichten verbaut. Nach ihnen muss also vor dem Messias noch Elias und der Prophet kommen. Es gehört zu den vielen Unbegreiflichkeiten in der Erforschung des Evangelieninhalts, dass man besonders dem Propheten so wenig Aufmerksamkeit geschenkt hat. Wer die Evangelien als Jude liest, kann und darf das nicht. Da steht ausdrücklich im Gesetz des Moses, dass Gott dem Größten unter den Propheten die Verheißung gegeben habe, es werde einst ein Prophet aus seinen Brüdern kommen wie er; dem werde Gott seine Worte in den Mund legen, und er werde gemäß den Befehlen Gottes zu ihnen sprechen. Jeder aber, der auf jenen Propheten nicht höre, der im Namen des Herrn reden werde, solle bestraft werden (5. Mos. 18,15ff.). Ein solches Wort muss in Erfüllung gehen. Ehe es nicht erfüllt ist, kommt der Messias nun und nimmermehr. Wir müssen uns daher um die Frage ernsthaft bemühen: Wie ist es mit diesem Propheten? Es genügt nicht, einfach mit Zahn[1] zu sagen, dass die aus 5. Mos. 18,15.18.19 erwachsene Vorstellung von dem Propheten wenig entwickelt war. Es ist auch zu wenig, wenn man nur auf die Stellen hinweist, die von diesem Propheten handeln, wie Heitmüller tut.[2] Überraschenderweise hat auch Schlatter in seiner „Geschichte des Christus“ wohl ein Kapitel über Elias, aber keins über den Propheten. Ich stehe nicht an, schon hier zu sagen, dass die Nichtbeachtung der Weissagung vom Propheten wie Mose das Verständnis der Evangelien zum großen, recht großen Teil gehindert hat.

[1] Das Evangelium des Johannes (Leipzig 1908) z. St.
[2] In seiner Erklärung des Johannesevangeliums (Die Schriften des N. T. für die Gegenwart erklärt) z. St.

Das erste, was wir zu tun haben, ist dies, dass wir uns die Stelle recht gründlich, und zwar als Rabbinen, denen jedes Work wichtig ist, ansehen. Der zu Erwartende wird Prophet sein. Sofort schießen dem rabbinischen Erklärer alle Merkmale des Propheten in die Stelle ein. Er soll ein Prophet wie Mose sein. Daraufhin sieht sich der Schriftgelehrte die Mosegestalt auf ihre markanten Züge hin an. Sie müssen bei dem großen Gegenbilde alle vorhanden sein. Er wird aus den Brüdern des Mose erweckt werden. Heißt das: er wird aus Aarons Geschlecht, oder allgemeiner, aus dem Stamme Levi, oder noch allgemeiner: aus dem Hause Israel sein? Er wird neue Gottesworte vermitteln, denen Gehorsam gebührt. Wie werden sie sich zur Thora des Mose verhalten? usw. Das sind alles für den Schriftgelehrten interessante, nein, brennend wichtige Fragen. Und sicher hat man auf sie Antworten fixiert.[1] Ein Blick z. B. in den berühmten Raschi-Kommentar zeigt die zu allerhand Gedanken anregende, überraschende Tatsache, dass die wichtigen Verse 5. Mos. 18,15ff. eigentlich mit einem einzigen matten und farblosen Satz abgemacht werden, während man sonst ganz nebensächlichen Dingen die peinlichste Aufmerksamkeit zuwendet.

Umso mehr müssen wir jede Stelle, an der dieser Prophet in den Evangelien auftaucht, genau berücksichtigen. Sie sind unsere einzigen Quellen über ihn, falls sich nicht von ihnen aus weitere Quellen erschließen sollten. An unserer Stelle (Joh. 1,19ff.) beachten wir zunächst einmal, dass Elias, der Prophet und der Messias als drei verschiedene Personen erscheinen. Ferner, dass Johannes nicht sagt: dieser Prophet wird nicht mehr kommen, denn der Messias ist schon unterwegs, und endlich, dass die Pharisäer es allenfalls verstehen könnten, wenn der Prophet taufte, ähnlich wie auch bei Elias und dem Christus. Das muss für jetzt genügen.

Es bliebe nur noch die Taufe Jesu durch Johannes zu besprechen. Sie ist aber mehr Tat Jesu, als Tat des Johannes, der sich förmlich zu ihr drängen lässt, und ist daher beim Wirken Jesu zu behandeln.

Wir schließen die Ausführungen über Johannes mit dem Ehrenzeugnis ab, das Jesus dem Täufer ausstellt, nachdem die zwei Johannesjünger mit dem Bescheide Jesu weggegangen waren. Johannes ist ein ganzer Mann, kein schwankend Rohr. Er ist kein Weichling, der Fürsten dient. Er liegt ja für den Mut, den er

[1] S. Siphre zur Stelle.

im Königshause bewiesen, im Kerker. Er ist Prophet, ja, er ist noch mehr als das. Er ist als der Gottesbote der Größte unter den Weibgeborenen. Ja, er ist Elias. Nicht umsonst heißt es hinter diesem letzten Wort: „Wer Ohren hat zu hören, der höre.“ Es bedeutet etwas, wenn Jesus sagt: „Elias ist da.“ Dann kann man nicht mehr sagen: Erst muss noch Elias kommen, ehe der Messias kommen kann. Diese Bedingung ist erfüllt. Aber wo bleibt der Prophet wie Mose? Es ist augenscheinlich für ihn kein Raum mehr. Johannes ist der Größte unter den Weibgeborenen und ist der letzte unter den Propheten. Nun ist nur noch Raum für den Messias. So scheint es.
Johannes hat seinen Dienst als Elias erfüllt und stirbt.

Die Taufe Jesu.

Das Taufen des Johannes führt wie manchen Israeliten aus Galiläa so auch Jesus zum Täufer. Uber siehe, derselbe Johannes, der sonst den Satz vertritt: jeder, ohne Ausnahme, muss durch Sündenbekenntnis, Bußе und Taufe hindurch, wenn er am Gottesreich teilhaben will, sagt Jesus gegenüber: „Ich habe es nötig, von dir getauft zu werden, und du kommst zu mir?“ Jesus hat also nach der Meinung des Johannes keine Sündenvergebung nötig. Er muss nicht erst gerecht werden, indem ihm Gott seine Sünde nicht zurechnet. Er ist gerecht, und zwar von sich aus (s. 0.). wenn er nun trotzdem die Taufe der Bußе zur Vergebung der Sünden übernimmt, allerdings ohne dass von einem Bekenntnis der Sünden die Rede ist, so sind damit von Jesus beide Wege, zur Gerechtigkeit zu gelangen, beschritten: er ist gerecht durch sein Verhalten und erscheint als Gerechter durch die Taufe. So erfüllt er jede Gerechtigkeit von den beiden (πᾶσαν δικαιοσύνην Matth. 3, 15)! Fragen wir nun aber, wie Jesus dazu kommt, die Taufe der Bußе zur Sündenvergebung zu übernehmen, und welchen Sinn diese Übernahme hat, dann lässt sich das von Anschauungen aus, die zum großen Versöhnungstag in Beziehung stehen, erklären. Wir haben oben das harte Wort des Täufers gegen die kennen gelernt, die sich, anstatt ganz auf die Gnade, darauf verlassen, dass sie Abrahamssöhne sind. Hinter dieser Zuversicht auf Abraham steht die Anschauung, dass dessen Verdienste stellvertretende Bedeutung haben.[1] Was er für sich nicht nötig hat an Verdiensten, das kommt denen zugut, zu denen er gehört, und die zu ihm gehören. Jesus bedarf der Taufe nicht für sich; wenn er sie dennoch übernimmt, so tut er es darum, weil er zum Volke Israel gehört und gehören will, von dem die Bußtaufe gefordert wird. So wird sie denen zum Segen, mit denen zusammen und für die er sie übernommen hat.

[1] Auch in dem heutigen Gebetbuch zum Versöhnungstage tritt uns immer wieder das stellvertretende Verdienst der Erzväter, besonders aber des Abraham entgegen.

Aus die Taufe Jesu folgt die Erklärung des göttlichen Wohlgefallens vom Himmel her und die Begabung mit dem Geiste. Das richtige Verständnis dieses Vorgangs ist wichtiger als die Aufhellung des Sinns der Taufe. Das zeigt schon die Weise der Darstellung bei Markus und Lukas, bei denen die Taufe gar nicht selbständig behandelt, sondern erzählt wird, dass gelegentlich der Taufe die bedeutsame Erklärung Gottes und die Geistbegabung erfolgt. Es hat den Anschein, als vollziehe sich der Vorgang nur vor und für Jesus und Johannes. Jesus ist eben dem Wasser entstiegen, da lässt sich der Geist auf ihn nieder. Ob der Geist wie eine Taube aussieht oder herniedersteigt, so wie eine Taube sich niederlässt, ist verhältnismäßig bedeutungslos. Viel wichtiger ist das richtige Verständnis der Gottesstimme und der Geistgabe. Die Gottesstimme heißt: „Dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe." Der Inhalt des Wortes ist bei den Evangelisten genau derselbe. Es ist nur bei Markus und Lukas an Jesus gerichtet, bei Matthäus (und Johannes) ist auf die Bedeutung des Ereignisses für den Täufer hingewiesen.

Es ist schon immer beobachtet worden, dass in dem Gotteswort Ps. 2, 7 und Jes. 42, 1 verbunden erscheinen. Genauer ist es so, dass (bei Markus und Lukas) das: „Du bist mein 8ohn" aus Ps. 2, 7 stammt, also das Zitat von dort her dem ganzen Wort die Form der Anrede gibt, während in Matth. 8, 17 von Jes. 42, 1 her die dritte Person beibehalten und der Knecht durch den Sohn ersetzt ist. In jedem Falle aber erscheint in der Gottesstimme ein Wort, das sich auf den messianischen König bezieht, mit einem andern, das auf den Knecht Gottes geht, vereinigt. Das Wort ist inhaltlich aus Jes. 42, 1 genommen, doch so, dass an die Stelle des Subjekts: „mein Knecht" das andere: „mein Sohn" getreten ist. In diesem Falle kommt die Fassung des masoretischen Textes dem des neutestamentlichen näher (hen abdi ethnoch bo; b^{e}chiri raz^{e}tha naphschi). Der Text der Septuaginta weicht, abgesehen davon, dass der Knecht Jakob bzw. Israel heißt, inhaltlich vom hebräischen Text nicht ab. Dass Jes. 42, 1f. die Hauptstelle ist, sieht man auch daran, dass in ihr noch ausdrücklich folgt: „Ich habe meinen Geist auf ihn gegeben" (ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ᾽ αὐτόν). Bei Johannes kommt als etwas Besonderes hinzu das zweimal betonte Bleiben des Geistes (ἔμεινεν ἐπ᾽ αὐτόν 1, 32 und μένον ἐπ᾽ αὐτόν 1, 33). Das bedeutet etwas. Denn man kennt ein Kommen des Geistes zu bestimmten einzelnen Zwecken.

In solchen Fällen zieht sich der Geist wieder zurück, wenn der Zweck, zu dem er gesandt ist, erreicht ist. „Weil die Israeliten an den Ewigen glaubten, ruhte der heilige Geist auf ihnen, und sie stimmten den Gesang an“ und „der heilige Geist ruhte auf Israel“.[1] Als das Lied zu Ende war, zog sich der Geist wieder von ihnen zurück. Auf Jesus blieb er, denn er ist fortan der Christus, d. h. der mit dem heiligen Geist Gesalbte. Er ist es in doppelter Hinsicht, als König (s. Ps. 2, 2: „Die Herrscher versammeln sich gegen den Herrn und seinen Gesalbten, κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ) und als Knecht Gottes (s. Jes. 63, 1: „“Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil Jahwe mich gesalbt hat“).

Es ist nötig, diese Doppelbeziehung zu beachten. Als Sohn Gottes ist Jesus der messianische König. Nirgends im ganzen zweiten Jesaja ist der Knecht Gottes Sohn genannt. Bei dem König fällt die Salbung mit der Thronbesteigung zusammen und vermittelt den Besitz des zur Führung des Königsamtes nötigen Geistes, man könnte sagen, des königlichen Geistes. Wem Gott dies Amt gibt, dem gibt er auch den königlichen Amtsgeist. Durch diese Geistgabe macht er zum König. Daher der Zusatz des 2. Psalms: „heute habe ich dich gezeugt.“ Der Psalm ist ein Krönungspsalm.

Dass diese Gedanken nicht eingetragen sind, zeigt deutlich der 51. Psalm. Mag er ursprünglich einen anderen Sinn haben, zur Zeit der Entstehung der griechischen Bibel ist er, wie die Überschrift zeigt, auf Davids Buße nach seinem tiefen Fall bezogen worden, und so wird er zur Zeit des Neuen Testaments verstanden. So ist er auch für diese Zeit auszulegen. In dem Psalm ist auch vom heiligen Geist die Bede. Und es hat schon manchem Schwierigkeiten gemacht, dass nach ihm der heilige Geist schon im Besitze des Israeliten sein soll, während er doch nach dem Neuen Testament erst zu Pfingsten der Gemeinde gegeben wird. Man übersieht, dass es sich nicht ganz allgemein um den heiligen Geist, sondern um ihn als den königlichen Geist handelt. Die Septuaginta übersetzt darum fein: καὶ πνεύματι ἡγεμονικῷ στήρισόν με „und durch den Geist, den ich zum Regieren brauche, stärke mich“. Diesen Geist möge Gott dem David nicht um seines tiefen Falles willen entziehen, sonst ist er unfähig zum Regieren. Es handelt sich also nicht um einen allgemeinen Geistbesitz des Volkes. Dieser königliche Geist wird aber nicht immer wieder für jeden Regierungsakt besonders gegeben. Er

[1] Mechiltha, übersetzt von Winter und Wünsche, Leipzig 1909, zu 2. Mos. 15, 1 (S. 110 u. 114).

ist als Amtsgeist bleibender Besitz des Königs bis zu dessen Tode, bzw. bis er sich dessen durch Sünde unwürdig macht.
Aus diesem Vorstellungskomplex ist das Psalmwort 2, 7 zu verstehen, Das σήμερον γεγέννεκά σε „heute habe ich dich gezeugt," heißt nichts anderes als: heute bist du mein Gesalbter geworden. Selbst wenn dieser Zusatz ursprünglich zur Gottesstimme bei der Taufe gehörte, ließe sich von ihm aus nicht gegen die Geburtsgeschichte argumentieren, denn die Begabung mit dem königlichen Amtsgeist hat mit der Herkunft durch Geburt nichts zu tun.
Nun weist aber die Gottesstimme auch auf Jes. 42, 1 hin, und wir sahen schon, dass auch von dem Knechte Gottes gesagt ist, dass er gesalbt sei und den Geist bleibend habe. So wird die Frage wichtig, als was der Knecht Gottes erscheint infolge seiner Salbung mit dem Geiste. Sehen wir die Stelle, wo von ihr die Rede ist, näher an, so zeigt sich deutlich, dass die Farben des Bildes vom gesalbten Knecht nicht vom Königtum her genommen sind, sondern vom Prophetentum. Der mit dem Geiste gesalbte und in dauerndem Besitze des Geistes befindliche Gottesknecht verkündigt die Frohbotschaft. Das ist Funktion des Propheten, nicht des Königs. Dass die Stelle zu Jesu Zeit, ja von ihm selbst so verstanden worden ist, zeigt deutlich Luk. 4, 16ff. Da nennt sich Jesus mit Beziehung gerade auf Jes. 61, 1 selbst einen Propheten. Wie der König bei der Krönung den königlichen Geist als Amtsgeist empfängt, so der Prophet bei der Berufung, bzw. wenn er an die Stelle seines Lehrers und Vorgängers tritt, wie Elisa an die des Elias, den prophetischen Geist.
Wir kommen also zu dem Ergebnis: Durch die Gottesstimme mit ihrer Zusammenfügung von Ps. 2 und Jes. 42 wird Jesus in doppeltem Sinn als Geistgesalbter bezeichnet. Er ist als Gottes Sohn der messianische König und als Gottes Knecht der Prophet. Wie er diese beiden Würden und Ämter in seinem Wirken vereinigt, das ist eine spätere Frage. Rein theoretisch wäre es möglich, dass er beide Ämter gleichzeitig oder eins nach dem andern ausübte. Nachdem wir so die Gottesstimme in ihrer bedeutsamen Eigentümlichkeit verstanden haben, wenden wir uns nun der Frage zu, ob auch der Täufer, und ob auch Jesus sie so verstanden haben wird. Dabei haben wir uns daran zu erinnern, dass von ihnen beiden die Verbindung des geistgesalbten Königs und des geistgesalbten Propheten leichter und sicherer aus dem Gotteswort herausgehört werden konnte als von uns, weil ihnen sowohl Ps. 2 wie

Jes. 42 und 61 gegenwärtiger war, als uns. Sollte es sich bewahrheiten, dass Johannes bei Jesus in einer Person die Vereinigung des Gottesknechts in Jes. 40—66 und des messianischen Königs gesehen hat, und sollte sich Jesus selber wirklich als Prophet-Messias angesehen haben, dann wäre damit ein Resultat von vorerst noch unübersehbarer Tragweite erreicht. Die späteren Untersuchungen müssen darüber die Entscheidung bringen.

Wir stellen vorläufig das Resultat hypothetisch in unsere Untersuchung ein und ziehen aus ihm die nächsten Konsequenzen, immer aber unter Vorbehalt des hypothetischen Charakters des Ergebnisses.

Wir haben oben gesehen, dass nach den Worten Jesu über den Täufer (Matth. 11) für den Propheten kein Raum mehr zwischen Johannes-Elias und Jesus freiblieb. Wenn nun aber doch die ausdrückliche Verheißung dieses Propheten nicht unerfüllt bleiben kann, so sehen wir uns notwendig zu dem Schluss gedrängt, dass Jesus selbst dieser Prophet und also, da er fraglos der Messias ist, der Prophet-Messias ist. Nach der Darstellung des Johannesevangeliums ist augenscheinlich die Meinung der Oberen des Volkes und der Pharisäer, dass Elias und der Prophet dem Messias vorangehen. Von hier aus lässt sich die Folgerung ziehen, dass dies auch bei dem Prophet-Messias der Fall sei. Er ist der Messias seit der Taufe so gut wie der Prophet, aber er wirkt zunächst als Prophet, und erst nachdem er seine prophetischen Funktionen erfüllt hat, tritt er als Messias hervor.

Wenden wir diese Erkenntnis nun auf die Stellung des Johannes zu Jesus seit der Taufe an. Er weiß nun, dass Jesus der, ist, der größer ist als er und vor ihm gewesen ist. Der Gedanke der Präexistenz des Messias ist für die Zeit Jesu durchaus anzunehmen, wenn auch mehr in der Form einer idealen Präexistenz und, ohne dass dabei das Menschenmaß überschritten wird. Gleichzeitig weiß aber Johannes nun auch, dass der messianische König der Gottesknecht des zweiten Jesaja ist.

Die Forderung, die wir oben gestellt haben, nämlich, dass man versuche, Jes. 40-66 aus der Seele des Täufers heraus zu lesen, kehrt hier mit doppeltem Gewicht wieder. Wir haben nun in der Tat die Quellen, aus denen wir das Wirken Jesu verstehen können, über die Evangelien hinaus vermehrt, und es wäre bei allem Folgenden sowohl für den Verfasser wie für die Leser von größter Bedeutung, wenn sie wenigstens die Stellen, die vom Gottesknecht handeln, gedächtnismäßig gegenwärtig hätten.

Die Versuchung Jesu.

Alle Evangelien, die die Versuchungsgeschichte erzählen, schließen sie unmittelbar an das Tauferlebnis an. Der Geist, der nun in Jesus dauernd gegenwärtig ist, treibt ihn in die Wüste. Nach vierzigtägigem Fasten tritt der Versucher an ihn heran. Er knüpft an die Gottessohnschaft Jesu an, d. h. an sein Königsein. Kraft der königlichen Macht, die ihm zu Gebote steht, soll er zur Behebung seines Hungers aus Steinen Brot machen. Ist es Jesu Aufgabe, sich zunächst als der Prophet Gottes zu beweisen, dann darf er der Zumutung des Versuchers, alsbald von der Königsmacht Gebrauch zu machen, nicht willfahren. Seine Antwort lautet: „Nicht von Brot allein lebt der Mensch, sondern von jeglichem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt.“ Das Zitat stammt aus dem 5. Buch Mose, aus demselben, in dem auch die Weissagung auf den Propheten steht (8, 3). Man tut gut, die Stelle 8, 1ff. nachzulesen. Dort ist die Rede von dem Weg durch die Wüste, welchen der Herr das Volk führte. Es sollte auf die Probe gestellt werden, damit erkannt werde, was in seinem Herzen sei, ob es des Herrn Gebote bewahre oder nicht. Die Speisung mit dem Manna sollte dem Volk offenbaren, dass der Mensch von Brot nicht allein lebt, sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt. Ob es wohl ganz zufällig ist, dass von dem Propheten (5. Mos. 18) gesagt ist: „Ich werde meine Worte in seinen Mund geben"? Es ist also Aufgabe des Propheten, auf die Worte dessen, der ihn gesandt hat, zu hören und nicht ohne ein solches zu handeln. Von dieser Beobachtung aus wird es zweifelhaft, ob das Zitat ganz allgemeinen Sinn hat. Es ist zum mindesten erwägenswert, ob wir nicht zur Verdeutlichung einmal so übersetzen sollten: „Ich lebe nicht von Brot allein, sondern von einem jeglichen Wort, das aus dem Munde Gottes kommt.“ Wir hätten dann an diesem Wort ein weitreichendes Analogon zu dem Worte Jesu aus Joh. 4, 32f.: „Ich habe eine Speise zu essen, von der ihr nicht wisst. Meine Speise ist die, dass ich tue den Willen des, der mich gesandt hat, und vollende sein Werk.“ Jesus würde

also sagen, ohne zu bestreiten, dass er der Gottessohn = Messias ist: es fehlt mir die göttliche Ermächtigung dazu, meinen Hunger durch die Wundertat, die du mir zumutest, zu stillen.
Wenn bei der freieren Übersetzung an die Stelle von: der Mensch „ich“ gesetzt wurde, so ist damit eine Frage wachgerufen, die, soviel ich sehe, noch nicht genügend untersucht ist. Man hat in den vielen Untersuchungen über den Menschensohn immer wieder darauf hingewiesen, dass der Menschensohn nichts anderes heiße als: der Mensch, und schließlich als: ich. Man hat aber doch auch immer wieder empfunden, dass es etwas Besonderes um den Menschensohn sei, und dass durch die einfache Ersetzung durch „Mensch“ oder durch „ich“ die verschiedenen Aussagen Jesu über den Menschensohn nicht zutreffend erklärt sind. Vielleicht ist es aber fruchtbar, an den Stellen, an denen Jesus vom Menschen in dritter Person redet, obwohl er sich dabei meint, den Ausdruck: Menschensohn einzusetzen. So würde das Wort, mit dem Jesus die erste Versuchung abweist, lauten: „Des Menschen Sohn lebt nicht von Brot allein, sondern von jeglichem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt.“ Es enthält, so verstanden, die erste der oft wiederholten Aussagen, dass Jesus, obwohl Sohn, dem Willen des Vaters gehorsam ist wie ein Knecht.
Dass dies die richtige Deutung ist, ergibt sich auch aus der Beachtung der vierzig Tage und vierzig Nächte, während deren Jesus in der Wüste ist. Jesus ist der Prophet wie Mose. Wie nun Mose in der Wüste vierzig Tage und vierzig Nächte auf dem Berge war, so ist es auch sein großes Gegenbild, und das, was für Mose diese vierzig Tage und vierzig Nächte bedeuteten, das bedeuten sie für ihn auch. Nur die zehn Worte hat Gott mit seinem Finger geschrieben, die übrigen Worte = Gebote hat er Mose in den Mund gelegt, dass er sie dem Volke sage. So soll auch der Prophet „Worte von Gott in seinen Mund gelegt bekommen“, die er dann weitergeben muss. Dies Empfangen der göttlichen Gebote füllt die vierzig Tage und vierzig Nächte aus. Und nun gewinnt die Antwort Jesu auf des Versuchers Aufforderung erst recht deutlichen Sinn. Diese Worte, die Gott ihm gibt, sind Lebensworte, besser als Brot, und der, der sie empfängt und andere zum Gehorsam gegen sie anhalten soll, darf nicht selbst gegen Gott ungehorsam sein.
Wenn aber die oben vollzogene Vertauschung der Selbstbezeichnung „der Mensch“ mit „Menschensohn“ berechtigt sein sollte, dann ergäben sich daraus für das Verständnis des „Menschensohns“ wichtige

Folgerungen. Es ist meiner Meinung nach irreführend, wenn man als die Urstelle für den Menschensohn immer wieder Dan. 7, 12 ansieht. Die Verbindung des Menschensohns mit den Wolken des Himmels, die sowohl bei Daniel wie bei der Antwort Jesu auf die Hohepriesterfrage statthat, ist daran schuld. Man übersieht völlig, dass das Wort Jesu gerade besagt: Von jetzt ab wird der Menschensohn nicht mehr der Menschensohn sein, sondern sich als der Gottessohn, ja als der Jahwesohn offenbaren und beweisen. Dem entspricht auch die leicht zu machende, aber nicht genügend gewertete Beobachtung, dass die Bezeichnung Menschensohn, abgesehen von dem einzigen deutlich zu Jesu Antwort vor dem Hohenpriester in Beziehung gesetzten Worte des Stephanus (Apg. 7, 55), später nicht mehr gebraucht wird. Es ist eine Selbstbezeichnung Jesu für seine Erdentage. Er nennt sich so als der Prophet!!

Nachdem wir nun einmal in Jes. 40-66 das Programm für das Wirken Jesu als des Propheten gefunden haben, gilt es, diese Kapitel daraufhin anzusehen, ob sie irgendetwas zur Lösung der Frage beitragen. Die einzige Stelle, wo die Formel υἱὸς ἀνθρώπου vorkommt, kann nicht in Betracht kommen, denn sie handelt nicht vom Knechte Gottes (Jes. 51, 12). Wenn wir aber bedenken, dass ἄνθρωπος und υἱὸς ἀνθρώπου vertauschbar sind, was die eben erwähnte Stelle auch für den 2. Jesaja beweist (ἐφοβήθης ἀπὸ ἀνθρώπου θνητοῦ και ἀπὸ υἱὸς ἀνθρώπου), dann liegt die Sache anders. In Jes. 58, 3 wird vom Gottesknecht gesagt, dass seine Erscheinung armseliger sei als die der Menschensöhne, da er ein Mensch voll Schmerzen sei (ἄνθρωπος ἐν πλήνῃ ὢν). Ob hier eingesetzt werden darf: der Menschensohn?

Wir dürfen aber auch nicht vergessen, dass es außer dem zweiten Jesaja noch mehr Bücher im Alten Testamente gibt. Da ist es nun merkwürdig, dass man die Bezeichnung des Propheten Ezechiel, die in dessen Buch immer wieder als Anrede an diesen vorkommt, so wenig beachtet hat. Fünfundneunzigmal, also beinahe hundertmal, wird der Prophet so von Gott angeredet, und sehr oft lautet die Formel: προφήτευσού υἱὲ ἀνθρώπου. Mussten nicht Jesu Zuhörer, wenn sie ihn die Formel Menschensohn auf sich anwenden hörten, fast genötigt sein, an diese solenne Bezeichnung eines Propheten zu denken und aus ihr herauszuhören, dass er sich mit ihr als einen Propheten bezeichne? Man kreiste immer um die Frage: Ist diese Selbstbezeichnung Jesu messianischen Inhalts oder nicht? Es ist aber

nicht schwer zu sehen, dass Jesus nach den Quellen sie nicht direkt mit dem Messias verband. Matth. 16, 13 wird sonst geradezu unverständlich! Hat Jesus sich damit als Messias bezeichnet, wie kann er dann fragen: „Wer sagen die Menschen, dass des Menschen Sohn (= der Messias) sei?“ Man hätte aber auf die Antwort mehr achten sollen, die die Menschen geben. „Sie sagen: Du seiest Johannes oder Elias oder Jeremias oder einer der Propheten.“ Das sind lauter Propheten. Dass der Menschensohn ein Prophet ist, steht ihnen allen fest. Nur darüber sind die Meinungen geteilt, welcher der Propheten er sei.

Wir kehren zurück zu unserer Stelle. „Bist du Gottes Sohn?“ So sagt der Teufel. „Ich bin des Menschen Sohn,“ so sagt Jesus. „Bist du der Messias, so greife nach dem Wunder“: sagt der Teufel. „Ich bin jetzt der Prophet, und mein Weg ist darum der des Niedrigseins“: so sagt Jesus und weist damit die erste Versuchung ab.

Wir kommen zur zweiten Versuchung. Es ist nicht von Belang, ob wir die Reihenfolge so oder so wählen. Diejenige bei Matthäus ist die sachlich einleuchtendere, diejenige des Lukas ist augenscheinlich von der Rücksicht auf den Ort der Versuchungen bestimmt. Wir folgen dem Matthäus.

Wieder setzt der Versucher ein: „Bist du Gottes 8ohn.“ Er mutet ihm zu, in der heiligen Stadt, wohl vor vielen Zuschauern. da, wo der Tempelberg am steilsten und am tiefsten abstürzt, hinunterzuspringen und sich so durch ein Mirakel leicht und rasch die Anerkennung des Volkes, dass er der Messias sei, zu gewinnen. Dabei beruft er sich auf das Wort Ps. 91, 11. 12: „Er wird (nicht: er hat) seinen Engeln befehlen mit Beziehung auf dich, und sie werden dich auf Händen tragen, dass du deinen Fuß nicht an einen Stein stößest.“

Es ist nicht zu übersehen, dass die Verwendung, welche Ps. 91, 11. 12 in der Versuchungsgeschichte findet, die Beziehung des Psalms auf den messianischen König zur Voraussetzung hat. V. 7 weist in der Tat deutlich auf den Heerkönig und die Macht über die wilden Tiere, von welcher in V. 13 die Rede ist, weist auf den Messias hin (Jes. 11, 6ff.).

Enthält aber das Psalmwort eine göttliche Verheißung für den Gottessohn (= Messias), dann ist es verständlich, wenn der Versucher sagt: Nimm Gott bei seinem Wort; er kann und darf nicht lügen; er muss dich behüten. Ebenso verständlich ist es aber auch, wenn Jesus, der sich eben als den zum Gehorsam

verpflichteten Menschensohn bezeichnet hat, antwortet: „Wiederum steht geschrieben: Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht versuchen“ (5. Mose 6, 16). Das Wort stammt aus dem berühmten Kapitel des 5. Buchs Mose, in dem das „Höre, Israel, Jahwe, unser Gott, ist Jahwe allein“ steht. Dieses Kapitel kannte Jesus, wie jeder fromme Jude.

Aus ihm nimmt er auch die Waffe, mit der er die dritte Versuchung zurückschlägt. Nun weiß der Teufel kein Bibelwort mehr. Davon, dass man ihn anbeten soll und durch ihn die Reiche der Welt gewinnen, steht nichts in der Bibel. Er spricht auch nicht mehr: „Bist du Gottes Sohn.“ Die Versuchung setzt aber deutlich bei der Spannung ein, die damit gegeben ist, dass Jesus der Prophet-Messias ist. Hat er den zweiten Jesaja gelesen in der Gewissheit, dass darin sein Weg beschrieben sei, dann las er auch Jes. 53 und sah den Weg des Propheten durchs Leiden gehen. Erst hinter dem Leiden kommt die Herrlichkeit des Messias. Mit einem Fußfall vor dem Satan sind alle Reiche der Welt zu gewinnen! Wahrlich ein rechtes Satansstück! Aber Jesus weist den immer zudringlicher werdenden ab. „Fort, Satan! denn es steht geschrieben: Du sollst den Herrn, deinen Gott, anbeten und ihm allein dienen.“

„Da verließ ihn der Teufel, und die Engel traten zu ihm und dienten ihm.“ Was er sich von Gott erzwingen sollte, das wird ihm nun zuteil. Die Engel stehen auch schon dem Propheten, dem Menschensohn, zur Verfügung (s. auch Joh. 1, 51).

Von der Inbeziehungsetzung der vierzig Tage und Nächte zu dem gleich langen Weilen des Moses auf dem Berg in der Wüste aus wird auch die Bemerkung des Markus verständlich: „er war bei den wilden Tieren“ (1, 13). Es ist nur zu begreiflich, dass die Erklärer der Mosegeschichte auch auf den Gedanken kamen, dass dem einsam im wüsten Gebirge Weilenden Gefahr drohen konnte von den dort hausenden Raubtieren. Die Antwort auf die Frage, die daraus entstehen konnte, war einfach. Er stand unter Gottes Schutz. So ist auch das Markuswort zu verstehen: Von Gott behütet und von den Engeln bedient, das ist die Situation dessen, der als Prophet darauf verzichtet, die Macht, die ihm als Messias eignet, für sich zu gebrauchen. Im Übrigen sei auch noch darauf hingewiesen, dass in Ps. 91 es unmittelbar auf die Zusage des Engelschutzes weiter heißt: „Über Löwen und Ottern wirst du schreiten, junge Löwen und Drachen zertreten!“ (Ps. 91, 13).

Die ersten Jünger.

Johannes erzählt das Tauferlebnis nicht. Dass er um es weiß, wird aber deutlich. Es erscheint im Zeugnis des Täufers von Jesus. Von der Versuchungsgeschichte wird bei ihm gar nichts sichtbar. Er weiß aber ebenso gut um sie, wie um das Abendmahl und um manches andere mehr, was er nicht berichtet.

Wenn man das Tauferlebnis und die Versuchungsgeschichte in das Johannesevangelium einreihen will, dann muss man sie vor 1, 19 ansetzen. Das zeigt auch V. 26. 27: Johannes weiß, wer Jesus ist, und das weiß er durch das Tauferlebnis. Nun kommt Jesus wieder zu ihm. Vielleicht, ich sage: vielleicht, ist es so zu denken, dass er als der Sieger aus der eben überstandenen Versuchung zu ihm kommt. Nun hält der Täufer den Augenblick für genommen, in dem es gilt, die zu ihm kommenden Scharen von sich weg und zu Jesus hinzuweisen. Er sagt zu seiner Umgebung: „Siehe da, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt.“ Und er sagt am Ende des Abschnitts 1, 29-34: „Ich habe bezeugt, dass dieser ist der Sohn Gottes“ Dieses Doppelzeugnis des Täufers macht für die traditionelle Auslegung der Evangelien unlösbare Schwierigkeiten. Sie entstehen dadurch, dass damit am Anfang des öffentlichen Auftretens Jesu das Zeugnis von seinem Messiastum steht. Hier ist nichts von dem Messiasgeheimnis, wie man es bei den Synoptikern findet.

Indessen liegen die Dinge auch von unsern Voraussetzungen aus nicht so einfach. Bis jetzt wussten darum, dass Jesus der ProphetMessias ist, nur Jesus, Johannes und der Teufel. Nun wird das Zeugnis davon vor das Volk getragen. wie kann das Volk das verstehen? Wie wird es das Zeugnis aufnehmen? Zu unserm Erstaunen erfolgt zunächst gar nichts darauf. Erst am folgenden Tage hat die wiederholte Rede vom Lamm Gottes zur Folge, dass zwei, sage zwei, der Johannesjünger sich von diesem weg zu Jesus wenden. Woher kommt das?

Wir wenden uns dem ersten Zeugnis zu: „Dieser ist das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegträgt.“ Nach dem Vorhergehenden kann das Wort gar nicht anders verstanden werden als vom 2. Jesaja aus. Nun aber der Zusatz. Wie verstand der Täufer Jesaja 53? Er weist dem Knecht Gottes eine Bedeutung für die ganze Welt zu. Dieser wird durch sein Leiden die Sünde der Welt hinwegnehmen. Es ist ein begreiflicher Wunsch, dass man eine zusammenhängende Darstellung dessen, was man zurzeit Jesu in Jes. 53 fand, haben möchte. Wir müssen darauf verzichten und umso sorgsamer das beachten, was die Evangelien darüber sagen. Der Knecht Gottes ist der, durch den die Sünden der Menschheit weggetragen werden sollen. Das ist auch nach dem Urteil vieler Alttestamentler der eigentliche Sinn des Kapitels. Nur sehen sie im Gottesknecht eine Personifikation des frommen Israel. Anstelle dieser Personifikation ist für den Täufer eine Person getreten, eben der Prophet. Nun vollzieht der Täufer die Gleichung: Jesus von Nazareth ist dieser Prophet, er ist das Gotteslamm, das der Menschheit heil bringt. Er ist zugleich aber auch der Messias, vor Johannes gewesen und später der Geisttäufer: er ist der Gottessohn.

Um nun zu verstehen, warum diese Botschaft zunächst noch gar keine Folgen für das Verhalten der Hörer hat, müssen wir etwas weiter ausholen. Das erste Zeugnis weist in die Zukunft. Jesus ist nicht jetzt schon das Gotteslamm, das der Welt Sünde trägt; er wird es einst sein, wenn die Leiden über ihn gekommen und geduldig von ihm getragen sind. Erst recht wird es nicht jetzt schon wirksam, dass er der Messias ist. Das wird erst geschehen, wenn er zuvor als der Prophet gelitten hat und dann in königlicher Macht hervortritt. Was konnten also auch die, die das Zeugnis des Täufers annahmen, anderes tun, als zunächst einmal warten und hoffen. Der Täufer gab ihnen eine Aufgabe, die jetzt gelöst werden musste. Jetzt gilt es, umzukehren, und gilt es, Früchte, der Umkehr würdig, zu bringen, damit man, wenn der Prophet-Messias nach vollbrachtem Leiden als König kommen wird, für ihn bereit sei. Wann er als solcher kommen wird, das hat er zu bestimmen, bzw. bestimmt der, der ihn sendet. Es ist also wohl zu erwarten, dass durch diese Botschaft des Täufers unter den Johannesjüngern die Erwartung des kommenden Gottesreiches noch stärker erregt und gespannt wird, als dies schon durch die Predigt des Täufers der Fall war. Aber es blieb vorläufig bei dem Warten, man blieb Schüler des Johannes.

Es war aber auch ein anderes möglich. Man konnte aus einem Schüler des Täufers der Schüler des Propheten werden, von dem es ja hieß, dass er neue Gottesworte bringen solle. Am folgenden Tage ist Johannes mit zweien seiner Jünger zusammen. Sie sehen Jesus einhergehen. Da sagt der Täufer, nun nicht mehr so allgemein in die Menge hinein, sondern zu diesen seinen Jüngern: „Siehe, das Gotteslamm!“ Wir haben uns das so zu denken, dass Jesus nicht Hörer dieses Wortes ist, wie er auch nicht am Tage zuvor als Hörer der ersten Botschaft anzusehen ist. Johannes weist also die ersten Jünger Jesu förmlich zu. Sie hören auf ihn und folgen fortan Jesu nach. Er bemerkt sie und fragt sie nach ihrem Begehr. Sie fragen: „Wo bist du Zur Herberge,“ um ihm anzudeuten, dass sie sich ihm anschließen wollen. Jesus lädt sie ein ihm zu folgen und sie bleiben fortan bei ihm. Es war eine denkwürdige Stunde, als Jesus die ersten Jünger gewann. „Es war um die zehnte Stunde.“ Es gehört zu der „Demut“ des Verfassers, dass wir nur erfahren, Andreas sei der eine gewesen. Wir können aber, besonders bei der Lesart πρῶτος, deutlich genug erkennen, dass der andere Johannes war. Beide führen ihre Brüder zu Jesus: Andreas zuerst den Petrus und Johannes dann den Jakobus.

Andreas sagt zu Simon: „Wir haben den Messias gefunden.“ Damit sagt er dasselbe, was Johannes mit dem Worte gesagt hat: „Er ist Gottes Sohn.“ Simon, Jonas Sohn, erhält den Beinamen Κηφᾶς, das ist Petrus, der Fels. Den Philippus ruft Jesus selbst in seine Nachfolge. Dieser bringt Nathanael herbei.

Bei dessen Berufung müssen wir etwas verweilen. Philippus sagt: „Wir haben den gefunden, von dem Mose im Gesetz und die Propheten geredet haben.“ Mose redet von dem Propheten, die Propheten reden ebenfalls von ihm (s. Jes. 40-66). Sie reden aber auch vom Messias. Die messianischen Psalmen sind z. B. auch von Propheten geredet. So spricht David als Prophet den 110. Psalm (Matth. 22, 43 ἐν πνεύματι) und den 16. Psalm (προφήτης ὑπάρχων, Apg. 2, 25 ff.). So soll also das Wort des Philippus heißen: „Wir haben den Prophet-Messias gefunden.“ Es ist Jesus, der Sohn Josephs von Nazareth. Die zweifelnde Frage des Nathanael verstehen wir gewöhnlich zu allgemein. Er sagt nicht: „Aus Nazareth, kann da etwas Gutes her sein?“ Das ἀγαθόν hat einen ganz bestimmten Sinn. Moses ist gut (2. Mos. 2, 2),[1] folglich muss der,

[1] Levy, s. v. tob. II, S. 143.

der wie Moses ist, auch gut sein. Der Prophet kommt aber nicht aus Nazareth. Wir sehen aus dieser Antwort, dass Nathanael auf den Messias gar nicht zu sprechen kommt. Es genügt ihm schon, dass es mit dem Propheten aus Nazareth nichts sein kann.[1] Dennoch geht er wenigstens mit und wird durch das Wort Jesu überwunden. Jesus sagt ihm: „Siehe, in Wahrheit ein Israelite, in dem kein Falsch ist.“ Philippus ist Galiläer, also nicht Judäer, sondern Israelite. Aber das ist nicht das entscheidende Wort. Es ist ein echter Israelite, denn seine Umkehr ist echt. Wir stoßen hier wieder auf den 32 Psalm (V. 2): „Selig der Mann, in dessen Geist kein Falsch ist" (οὐδέ ἐστιν ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ δόλος). Auf die erstaunte Frage: „Woher kennst du mich?“ erinnert ihn Jesus an eine bedeutsame Stunde seines Lebens unter dem Feigenbaum. Dieser Beweis höheren Wissens überwindet den Zweifler. Er gibt jetzt nicht nur zu, dass Jesus ein Lehrer, ein „Rabbi“ sei. Er bekennt sich auch zu ihm als dem Messias, dem König Israels, nicht dem König der Judäer, sondern ganz Israels, aller zwölf Stämme.

Jesus stellt den ersten Jüngern Größeres in Aussicht, als nur diese Probe höheren Wissens. Sie werden den Himmel offen sehen und die Engel Gottes aufsteigen und auf den Menschensohn niedersteigen. Es ist beachtenswert, dass Jesus selbst sich weder den Messias, noch den „Guten“, noch den König in Israel nennt, sondern den Menschensohn = den Propheten. Mögen andere von ihm solches alles sagen: er selbst, und darauf kommt es an, nennt sich nur den Menschensohn. Das Verhältnis des Nathanael zu dem Rabbi Jesus, den er den Gottessohn und den König Israels nennt, wird als „glauben“ bezeichnet (πιστεύεις V. 50). Damit ist das hoffende Warten bezeichnet, das Jesus gegenüber geübt werden muss, weil seine Gegenwart dem noch keineswegs entspricht, was die verschiedenen hohen Bekenntnisse zu ihm in Aussicht stellen. Es gibt für dieses „Glauben“ keine bessere Definition als die, welche Hebr. 11, 1 zu lesen ist: „Der Glaube ist ein festes Beharren bei noch zu Erhoffendem und eine innere Gewissheit von solchem, was noch nicht in die Erscheinung getreten ist.“ Ein solches Glauben ist die dem Prophet-Messias gegenüber gebotene Stellung des Schülers.

[1] Aus Joh. 7, 41 und 52 ergibt sich, dass für die Judäer, weder der Messias noch ein Prophet aus Galiläa kommt. Folglich kann der aus Nazareth kommende Jesus weder der Messias (Joh. 7 41) noch der Prophet sein (Joh. 7, 40).

Das Wort über die Engel erinnert deutlich an 1. Mos. 28, 12. Nach dem Raschikommentar[1] soll das Aufund Niedersteigen der Engel heißen, dass Jakob immer neue Engel zu Diensten stehen sollten. Überall, wo der Menschensohn ist, soll das Tor des Himmels (1. Mos. 28, 17) offen stehen. Sie werden es erleben, dass Gottes Hilfe ihm immer nahe ist. Wenn er den Vater darum bittet, stehen ihm die Engel legionenweise zur Verfügung (Matth. 26, 53). Damit hat Jesus sich unbegrenzte Wundermacht zugeschrieben.

Dass er nicht zu viel versprochen, beweist er bald hernach vor seinen Jüngern, vor den Sechsen, bei der Hochzeit zu Kana in Galiläa. Wir kommen damit zu den eigentlichen Taten Jesu. Denn wenn ihn die zwei Jünger auf dem Wege nach Emmaus, die an ihn als den Messias nicht mehr glauben, doch noch einen Propheten mächtig von Taten und Worten vor Gott und allem Volk nennen, so meinen sie damit seine Wundertaten. Die Wunderberichte der Evangelien gehen aber nicht auf Vollständigkeit aus. Von wie vielen Wundern wird in beiden Evangelien nur summarisch berichtet (z.B. Matth. 4, 23 ff. und Joh. 3, 2)! Die Wundergeschichten jedoch, welche berichtet werden, werden immer aus einem besonderen Grunde und mit einer bestimmten Absicht berichtet. Es kommt nur darauf an, diese zu erkennen. Das Johannesevangelium weist förmlich darauf hin, aber es ist in den Synoptikern nicht anders. Nur sollte man die Wundererzählungen nicht Transparente nennen. Das erinnert an die fatale KluEheit mancher Kritiker, die jede Wundergeschichte als etwas ansehen, hinter das man kommen muss, wenn man an die Wirklichkeit herankommen will. Sie meinen es denn auch fertigzubringen, dahinterkommen und zeigen zu können, wie eigentlich nichts oder nicht viel hinter diesen Wundergeschichten sei. Nach den Quellen sind die Wunder σημεῖα, Zeichen, Hinweise; aber sie sind es darum, weil sie δυνάμεις sind, nicht vorspiegeln, weil sie τέρατα, staunenswerte Geschehnisse sind, nicht gut illustrierende Erfindungen, bzw. Schöpfungen des Gemeindegeistes.

Das Wunder bei der Hochzeit zu Kana gehört noch zur Berufung der ersten Jünger. Es hat ganz nur für sie Bedeutung (und etwa noch für Jesu Mutter). Wer das trotz Joh. 2, 11 nicht sieht, dem bleibt die Eigenart der Wundererzählung verschlossen.

[1] zu 1. Mos. 28, 12, I, S. 226.

Wir halten uns mit der Zeitbestimmung nicht aus. Es ist mehr als wahrscheinlich. dass die Ereignisse, die zur Gewinnung der ersten Jünger führen, auch in ihrem zeitlichen Zusammengeschlossensein dargestellt werden sollen. An einem nicht genauer zu bestimmenden Tage ist die Gesandtschaft von Jerusalem zu Johannes gekommen. Am Tage darauf redet der Täufer zum ersten Male vom Gotteslamm. Am nächsten Tage weist er durch die Wiederholung des Worts die zwei Jünger zu Jesus. An diesem Tage kommt es dahin, dass sie sich diesem anschließen, und zwar ist die entscheidende Stunde die zehnte. Am Tage darauf, im Begriff, nach Galiläa zu gehen, findet Jesus den Philippus und dieser den Nathanael. Am dritten Tage danach ist Hochzeit in Kana, und bei ihr erleben die Sechs das für sie vollends entscheidende Wunder. Es ist nicht gut, zu übersehen, dass, während sonst auch im Johannesevangelium die Zeitangaben nicht unter dem Gesichtspunkt einer zusammenhängenden Darstellung gemacht werden (abgesehen von der Leidens- und Auferstehungsgeschichte, wo dieser Gesichtspunkt wieder gilt), hier von dem Erzähler Wert auf Genauigkeit auch in dieser Hinsicht gelegt wird. Es handelt sich hier nicht um dichtende Sage, nicht um unbewusste Formung durch die Tradition der Gemeinde, sondern um eine ganz bewusste und klare Absicht des Berichtenden, welche nur das Entweder-Oder raffinierter Erfindung oder von ganz bestimmten Gründen aus erfolgter, sorgfältiger Berichterstattung des Miterlebenden gestatten.

Jesu Mutter ist bei der Hochzeit, und auch er selbst wird mit seinen sechs Begleitern dazu gerufen. Es wird wohl so sein, dass man mit Jesus und vollends mit sechs Jüngern nicht gerechnet hat, und dass im Laufe der siebentägigen Hochzeitsfeier bald der Wein ausgegangen ist. Dass das Fest mit Wein, wie das zur Hochzeit gehört, begonnen worden ist, sieht man an dem Worte des Mahlleiters an den Bräutigam.

Als der Mangel da ist, spricht Maria zu Jesus: „Sie haben nicht Wein.“ Um dessen Antwort zu verstehen, müssen wir schon ein wenig Schrifterklärung nach Weise der Rabbinen treiben, d. h. eine ergänzende Auslegung zum knappen Bericht geben, allerdings ohne in rabbinische Spitzfindigkeit und Phantastik zu geraten. Die Antwort Jesu auf die Bemerkung der Mutter in ihrer befremdenden Schärfe und das „meine Stunde ist noch nicht da:“ sie bedürfen der näheren Erläuterung. Sie machen zunächst deutlich, dass in dem

Worte der Mutter etwas gelegen hat, was ihn zu seinen fast erregten Worten veranlasste.

Wir sind hier an einer der vielen Stellen angekommen, wo das Zutrauen zu den Quellen weiter hilft als das Misstrauen. Es ist hier die Stelle, wo Maria im Johannesevangelium zum ersten Male erscheint. Es ist ja ohne Geburtsgeschichte. Wer aber aus dieser Tatsache den Schluss zieht: der Verfasser des Evangeliums weiß nichts von ihr, schließt zu rasch, und wer diesem Schlusse den andern hinzufügt: daraus geht hervor, dass hinter den Berichten des Matthäus und Lukas keine Tatsachen stehen, schneidet sich wertvollere Hilfen für das Verständnis der Evangelien ab, als er ahnt.

Wir haben oben gesagt, dass wir die Quellen zunächst einmal nehmen, wie sie sich geben. Und aus diesem Zutrauen zu dem, was sie über Maria berichten, ist das Folgende gewonnen. Zweimal heißt es im Lukas von ihr: „Sie bewahrte alle diese Worte in ihrem Herzen, sie darin bewegend“ (Luk. 2, 19) und: „Sie bewahrte alle diese Worte in ihrem Herzen“ (Luk. 2, 51). Dabei ist der Ausdruck „Worte“ nicht zu pressen, sondern eher so wiederzugeben: alle diese Worte und das, was mit ihnen und womit sie zusammenhingen. Die Formel – das sind die beiden Verse in ihrem Gleichlaut deutlich – ist gut jüdisch. „Seine Brüder beneideten ihn; aber sein Vater merkte sich die Sache“: so heißt es in der Josephsgeschichte (1. Mos. 37, 11). Wir haben in der Septuaginta genau dieselbe Formel: ὁ δὴ πατὴρ διετήρησεν τὸ ῥῆμα, und das hebräische Wort für ῥῆμα dabar gibt uns volles Recht zu der eben vollzogenen Erweiterung der Bezeichnung „Wort“. Der Raschi-Kommentar bemerkt dazu: er wartete und harrte, wann dies eintreffen sollte, genauer: er spähte nach dem Tage aus, an dem sich das erfüllen würde. Das ist die Haltung und Lage der Mutter Jesu seit den Erzählungen der Hirten und dem Erlebnis mit dem zwölfjährigen Jesus. Sie war auf diese Worte nicht allein angewiesen; auch sie, ob auch eine Frau, wusste um die Schrift und wusste um die Hoffnung, dass einmal einer kommen werde, der wie Mose sein wird, und konnte darum wissen, dass mancher in ihm gleichzeitig den Messias erwartete. (Wir werden darüber später mehr zu sagen haben.) Sie hat gewartet Jahr um Jahr und danach ausgespäht, wann alles sich erfüllen werde. Da steht der Täufer auf mit dem Ruf: „Das Gottesreich kommt.“ Ihr Sohn

zieht zu ihm und kommt wieder im Gefolge von sechs Schülern. So fängt es nun endlich an, zu geschehen, worauf sie wartet. Kühn schießen ihre Hoffnungen auf. Wohlan, so soll er sich auch alsbald offenbaren als der, der er ist. Die Hochzeit zu Kana und die bei ihr entstandene Not soll die Stunde bringen, wo das vor aller Welt anhebt, was sie immer mit sehnender Seele erwartet hat. Das Wort der Mutter ist das Drängen des Mutterherzens, das lange genug geglaubt hat; nun möchte es endlich schauen. Sie muss sich von dem Sohne in die ihr gebührenden Schranken zurückweisen lassen. In dieser Sache entscheidet die Mutter nicht. „Der Vater allein hat zu bestimmen, wann die ‚Stunde' gekommen ist." Alles was Mensch heißt, auch die Mutter, muss warten und glauben. Sie findet sich alsbald darein, denn sie sagt zu den Dienern: „Was er euch auch sagen mag (ὅτι ἂν λέγη), das tut." Sie weiß: er wird helfen, aber auf seine Weise; vielleicht so, dass er durch die Diener Wein kaufen lässt.

Durch die Diener. Wer sind diese Diener? Nun, was ist selbstverständlicher, als dass sie die beim Hochzeitsmahl Dienenden sind! Merkwürdige Leute! Sie wissen, was geschehen ist, haben Wasser in die Krüge gefüllt und Wein daraus geschöpft und schweigen. Der Mahlleiter ist erstaunt über die Güte des Weins und spricht es aus. Die Diener hören es und schweigen. Man sehe doch einmal zu, was heute geschieht, wenn etwas Wunderbares sich ereignet haben soll. Da können die Leute, die es erlebt haben wollen, nicht schweigen. Sie rufen es in alle Welt hinaus; sie erzählen es jedermann. So sind aber die Menschen immer gewesen. Und diese Diener, die Unerhörtes erlebt haben, sie schweigen?!

Warum schweigen sie? Sie sind nicht Leute aus Kana, die beim Festmahl zu Tische dienen, sondern sie sind die sechs Schüler Jesu. Heißt nicht der Schüler meschareth = διάκονος = Diener? Sagt er nicht sogar geradezu Philippus und Andreas, die beide auch auf der Hochzeit zu Kana sind: Wenn mir eine „dient", der folge mir nach, und, wo ich bin, da soll „mein Diener" auch sein (Joh. 12, 26). Also, seine Jünger sind diese Diener.[1]

[1] Für diese viele Leser befremdende Beziehung sei auf die demnächst erscheinende zeitgenössische Erklärung des Johannesevangeliums verwiesen. Dort wird ihre nähere Begründung gegeben.

Setzen wir nun in der Geschichte statt der Diener Jünger ein, dann weicht der Widersinn, dann schwinden die psychologischen Unmöglichkeiten. Er ist für seine Jünger der Prophet-Messias, und darum eignet ihm die Macht, Wunder zu tun (s. Jes. 40-66). Bis jetzt hat er sie nicht gebraucht. Nun greift er nach ihr, aber nicht vor der Öffentlichkeit. Draußen stehen die großen Wasserkrüge, in denen man das Wasser für die vielen Waschungen bereit hält, die für die Judäer Pflicht sind. (Es ist also eine Judäerhochzeit in Galiläa.) Sie sind selbstverständlich nicht ganz leer, allerdings auch nicht mehr voll, man hat ja schon Wasser nötig gehabt, die Hände zu waschen. Uber 700 Liter fassen sie. Jesus sagt zu seinen Dienern (=Jüngern): füllt sie wieder auf. Sie füllen sie bis oben an. Sie mögen es mit Erstaunen getan haben. Denn wenn er auf gewöhnlichem Wege hätte Wein beschaffen wollen, dann hätten die Krüge mindestens zu einem Drittel leer bleiben müssen, damit man den Wein, der etwa zu kaufen gewesen wäre, hätte hinzugießen können. Man trank ihn ja nicht ungemischt. Sie staunen, aber sie tun es, denn sie glauben. Die eigentliche Glaubensprobe kommt aber jetzt. Schöpft und bringt dem Leiter des Mahls. Was denn? Wasser? Was für ein Spott wäre über die Jünger losgebrochen, wenn sie gesagt hätten: hier ist Wein, und der Leiter des Mahles hätte gesagt: das ist ja Wasser! Uber sie schöpfen und bringen ihm. Er erfährt nicht, woher das kommt, was ihm da als Wein angeboten wird, die Diener aber wissen es. Das Wunder, das eben geschehen ist, ist nicht ein Renommierwunder eines eitlen Gauklers. Es ist nur für sie geschehen, nur für sie. Darum schweigen sie. Der Leiter des Mahls fragt auch nicht weiter: wo kommt der Wein her? Er ist froh, dass wieder Wein da ist, und wichtig ist ihm vor allem, wie er schmeckt. Er kostet, und siehe: der Wein ist gut, besser als der bisherige. Das gibt dem Mann noch den Anlass, dem Bräutigam einen scherzhaften Vorwurf zu machen, weil er es so anders macht als die andern, die zuerst den guten Wein geben und dann, wenn die Gäste genug haben, den geringeren, der zudem, noch mit Wasser vermischt, nicht so gefährlich ist. Wo sind da die psychologischen Unmöglichkeiten? Wo die Unstimmigkeiten innerhalb der Erzählung, die den Zweifel an ihrer Richtigkeit begründen könnten? Es bleibt eigentlich nur ein Einwand gegen die Geschichte übrig. Er heißt: Naturwunder gibt es nicht, weil es keine geben kann.

Wir haben noch den abschließenden Satz der Erzählung zu würdigen. Das Wunder bei der Hochzeit zu Kana in Galiläa ist nach dem Bericht eines Augenzeugen das erste Wunder, das Jesus tat. Wenn nach einer früher schon gemachten Bemerkung die einzelnen Wundererzählungen Jesus nach irgendeiner Seite charakterisieren sollen, dann ist es allerdings eine beachtenswerte Charakteristik für Jesus, dass er durch seine erste Wundertat ein junges Paar vor der Beschämung bewahrt und dafür sorgt, dass die Freude einer Hochzeitsfeier nicht getrübt wird.

Die Wirkung, die das Erlebnis des ersten Wunders bei den sechs Jüngern hat, wird so ausgedrückt: „Er offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn.“ Sie haben schon an ihn geglaubt, sonst wären sie nicht seine Jünger geworden. Nun aber glauben sie mit erhöhter Festigkeit, denn sie haben einen Strahl seiner Herrlichkeit gesehen. Dabei bleibt es allerdings auch jetzt noch, dass sie glauben, d. h. stille warten und alles dem Meister anheimstellen müssen.

Es sei niemand verargt, wenn er den Schluss, der nun noch aus diesem: „sie glaubten an ihn“ gezogen werden soll, nicht mitmachen will. Es besteht zwischen dem Johannesevangelium und den Synoptikern scheinbar die Differenz, dass nach dem Johannesevangelium die ersten Jünger in Judäa von Jesus gewonnen werden, während er nach dem Bericht des Matthäus 4, 18 ff. die zwei Brüderpaare Simon und Andreas, Johannes und Jakobus am See Genezareth in seine Nachfolge ruft. Das rechte Verständnis des: „sie glaubten an ihn“, macht es begreiflich, dass sie trotz dieses Glaubens, vielleicht besser: gerade dieses Glaubens wegen, auch wieder ruhig an ihre gewohnte Arbeit gehen und warten können. Mit dem Augenblick, mit dem Jesus seine öffentliche Tätigkeit in Galiläa aufnimmt, ruft er sie dann ganz und dauernd in seinen Dienst und seine Nachfolge.

Der summarische Bericht über Jesu Tätigkeit in Galiläa.

Wir stellen uns nicht die Aufgabe, nachzuweisen, wie sich die Berichte der Evangelisten ineinanderfügen lassen. Daher gehen wir zur Schilderung der Tätigkeit Jesu in Galiäa über, ohne vorher die Frage einer vorausgehenden Tätigkeit Jesu in Judäa, von der Johannes berichtet, erledigt zu haben.
Von da an begann Jesus als Gottes Herold aufzutreten und zu sagen: „Tut Buße, denn das Himmelreich ist nah“ (Matth. 4, 17). Er zieht in ganz Galiläa umher, lehrt in den Schulen und verkündet die Frohbotschaft vom Reich. In ihr unterscheidet er sich nicht von dem Täufer. Was seinen Unterschied von diesem ausmacht, das ist seine Wundertätigkeit. Johannes der Täufer hat kein einziges Wunder getan, von Jesus aber wird berichtet: „Er heilte alle Krankheiten und alle Gebrechen unter dem Volk“. Damit erregt er begreiflicherweise weithin Aufsehen. Durch ganz Syrien hört man von dem großen Wundertäter, und von überall her bringen die Israeliten ihm ihre Kranken. „Sie brachten zu ihm alle, die ein Leiden hatten, mit mancherlei Krankheiten und schmerzhaften Übeln Behaftete, Dämonische, Mondsüchtige und Gelähmte, und er heilte sie.“ In diesem Satze fasst Matthäus eine weit ausgebreitete Heiltätigkeit Jesu in Galiläa, die vor der Bergpredigt liegt, summarisch zusammen. Wir sind damit zu der einen Hälfte des Wirkens des Christus gekommen, zu seinen Taten. Hier gewinnt die Forderung einen großen Ernst, erst einmal die Quellen zu hören, ehe man urteilt. Hier ist die Gefahr groß, dass man von einer bestimmten Natur- und Weltanschauung aus alsbald laut oder leise dreinredet. Wir versuchen es wieder, den Quellen das Wort zu lassen.
Die oben schon erwähnte Tatsache, dass von Johannes dem Täufer, obwohl er ein Prophet ist, kein einziges Wunder erzählt wird, müsste nachdenklich stimmen. Diejenigen, welche zur Erklärung des Wunderberichts der Evangelien auf die schrankenlos wuchernde

Wundersucht zur Zeit Jesu hinweisen, müssen es zu erklären versuchen, warum diese vor dem Täufer Halt macht. Es ist aber nichts mit dieser schrankenlos wuchernden Wundersucht zur Zeit Jesu. Das beweisen die Quellen selbst. Man muss nur Augen gewinnen, aber eben die klugen der damals lebenden Israeliten für die bedeutsamen Unterschiede, welche der evangelische Wunderbericht selbst macht. Ehe wir uns diesen Unterschieden zuwenden, beachten wir, was es bedeutet, wenn von Jesus gesagt wird: „Man brachte alle Kranken zu Jesus, und er heilte sie alle.“ Das unterscheidet ihn charakteristisch von allen bisherigen Wundertätern. Worin der bedeutsame Unterschied zwischen ihm und den anderen Wundertätern besteht, ist aufzuweisen. Das ist dem unmöglich, der nicht beachtet, welche Stellung die Schriftgelehrten zur Zeit Jesu zu den Wundern einnehmen. Zu deren Erkenntnis bietet die kleine Schrift Schlatters über das Wunder in der Synagoge, die noch lange nicht genug beachtet worden ist, eine wesentliche Hilfe.[1] Er teilt zunächst mit, dass Josephus, nachdem er mit breiter Behaglichkeit die biblischen Wunder erzählt hat, aus dem ersten Jahrhundert nach Christus keine einzige Wundergeschichte berichtet. Die Absicht, welche Schlatter mit der kleinen Schrift verfolgt, ließ ihn nicht dazu kommen, die eigentümliche Stellung der Schriftgelehrten zu den biblischen Wundern darzutun. Sie billigen nämlich in der Konsequenz ihres Biblizismus den Wundertätern des Alten Testaments nur diejenigen Wunder zu, von welchen in der Bibel berichtet ist. Keiner von ihnen, auch Mose nicht, hat mehr und andere Wunder getan, konnte mehr und andere Wunder tun, als eben nur diese. Die Anschauung tritt uns innerhalb der Evangelien ganz deutlich entgegen in der Erzählung des Lukas von dem Erlebnis Jesu in der Synagoge zu Nazareth. „Es waren in den Tagen des Elias viele Witwen in Israel, aber zu keiner von ihnen wurde Elias geschickt, außer nach Sarepta im Lande Sidon zu einer Witwe. Und es waren viele Aussätzige zu den Zeiten des Propheten Elisa in Israel, aber keiner von ihnen wurde gereinigt, sondern nur der Syrer Naeman.“ Elias konnte also nur dieser einen Witwe wunderbar helfen, und Elisa nur Naeman vom Aussatz reinigen. Warum? Sie waren nur dazu von Gott geschickt

[1] Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 1912. 5. Heft. S. 49ff Gütersloh, C. Bertelsmann.

und bevollmächtigt. Nun verstehen wir, was das bedeutet, wenn es heißt: „Sie brachten alle ihre Kranken zu Jesu, und er heilte sie alle.“ Das war etwas ganz anderes, etwas ganz Neues und musste neben der Freude über die Hilfe die höchsten Erwartungen hinsichtlich dessen erweckten, der so in Generalvollmacht Gottes Wunder tat. Und nun zur Gliederung der durch Jesus geschehenen Wunder. Schlatter hat Recht, wenn er Gebetserhörungen Vorzeichen, Träume, Inspirationen nicht zu den Wundern zählt. Etwas anders liegt es mit den Dämonenaustreibungen, die Schlatter in diese Reihe einfach einordnet.

Die Austreibung der Dämonen.

Die Dämonenaustreibungen nehmen eine gewisse Mittelstellung ein zwischen den eben genannten Erscheinungen und den Wundern im strengen Sinn. Das kommt schon darin zum Ausdruck, wie unbefangen davon geredet wird, dass die Söhne (= Schüler) der pharisäischen Schriftgelehrten nach Matth. 12, 27 auch Dämonen austreiben. Und die merkwürdige Stelle Apg. 19, 13f. verrät uns, dass es Priestersöhne gab, welche als Exorzisten die Austreibung der bösen Geister im Umherziehen, man möchte sagen, geschäftsmäßig betrieben. Die Tatsache der Dämonenaustreibung beweist also an und für sich noch nichts für die besondere Stellung Jesu als Wundertäter. Seine Besonderheit, die ihn von allen übrigen Dämonenaustreibern unterscheidet, liegt in der Art und Weise, wie er die Teufel austreibt.

Die judäischen Exorzisten und die Schüler der Schriftgelehrten trieben die Teufel aus im Namen Jahwe. Der heilige Name Jahwe, der „Einzige“, hat die Macht, die Teufel zu vertreiben. Vor ihm fliehen und zittern sie (Jake, 2, 19). Die eben angeführte Stelle aus der Apostelgeschichte, nach der jene Priestersöhne es zur Abwechslung auch einmal mit dem Namen des Jesus, den Paulus verkündigte, versuchten, ist ein Beweis dafür. Es ist ihnen allerdings schlecht bekommen. Zur Dämonenaustreibung gehört ein „Name“, und wenn es nicht der Eigenname des Gottes Israels Jahwe ist, dann mag es der Eigenname des Obersten der Teufel, Beelzebuls, sein. Der Vorwurf der Pharisäer, die die Tatsache nicht bestreiten konnten, dass Jesus Dämonen austrieb, ging dahin, dass er bei seinen Austreibungen, wenn auch leise, den Namen Beelzebul aussprach und sich so als Diener des Teufels erwies. Sie konnten erwarten, für diese ungeheuerliche Beschuldigung bei dem Volk Anklang zu finden, weil Jesus befremdlicherweise überhaupt keinen Namen hörbar bei seinen Dämonenaustreibungen verwendete. Und das ist eben das Eigentümliche seiner Dämonenaustreibung.

Man hat übersehen, dass Jesus selbst auf die Eigentümlichkeit seiner Dämonenaustreibungen hinweist. Er sagt Matth. 12, 28:

„Wenn ich im Geiste Gottes die Dämonen austreibe, dann ist ja das Reich Gottes schon zu euch gekommen." In Luk. 11, 20 heißt es mit einer nur scheinbaren Verschiedenheit: „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen." Der Finger Gottes ist ebenso wie die in der Apostelgeschichte wiederholt vorkommende Hand Gottes (4, 28.30; 7, 50; 11, 21; 13, 11) nichts anderes, als eine dem Juden vertraute und verständliche Bezeichnung des heiligen Geistes. Darin besteht also das Eigentümliche der Dämonenaustreibung Jesu, dass er Kraft seines Geistbesitzes ohne ausdrückliche Berufung auf den Gottesnamen den Dämonen befiehlt (ἐπιτάττει), auszufahren. In Mark. 1, 27 heißt es darum auch anlässlich einer Dämonenaustreibung in der Synagoge, welche Jesus durch den Befehl: „Fahre aus und verstumme!" vollzieht, folgendermaßen: „Alle waren vor Staunen starr und sprachen untereinander: was bedeutet das? Er befiehlt den unreinen Geistern, und sie gehorchen ihm" (ganz ebenso Luk. 4, 36).

So unterscheidet sich die Austreibung der Dämonen in der Tat durch die Weise, wie Jesus sie vollzieht, charakteristisch von den Austreibungen anderer. Er ist eben ein anderer als jene und handelt kraft seines Geistbesitzes in Generalvollmacht.

Die Tatsache aber, dass es immerhin auch noch andere gibt, die Teufel austreiben, mag der Grund für die wenig beachtete und noch weniger erklärte Tatsache sein, dass der Evangelist Johannes, der den Wunderbericht auf das Allernotwendigste beschränkt, keine einzige Dämonenaustreibung erzählt. Sie gehören nicht zu dem Bilde des „Propheten wie Mose".

Die Wunder der Propheten.

Nicht alle Propheten tun Wunder. Johannes der Täufer hat keine Wunder getan. Von einem Amos oder Hosea werden keine Wunder erzählt; also haben sie keine getan. Wer aber Wunder tun kann, der ist ein Prophet, ein Lehrer von Gott gesandt. Es ist von höchstem Wert, dass Schlatter[1] nachweisen dann, dass die mischnische Überlieferung keinen Wundertäter kennt und von keinem Rabbinen einen Wunderbericht gibt. Das mit dem Neuen Testamente zeitgenössische Rabbinat findet seinen Beweis nicht im Wunder, sondern im Zitat, zuerst im Satz der Schrift, weiter in dem der Tradition. Das entspricht ganz dem, was von Josephus gilt: nicht vom Schriftgelehrten, sondern vom Propheten hat das erste Jahrhundert, also das des Neuen Testaments, das Wunder erwartet. Es ist also nichts mit der weitverbreiteten Rede, dass rings um Jesus herum das Wunder geblüht habe, so dass die Gemeinde gar nicht anders getrennt habe, als ihm auch solche Wunder, womöglich noch mehr und noch größere, beizulegen.
Es ist aber auch nicht so, dass das Wunder, bzw. dass die Wunder, die von Jesus berichtet werden, ihn ohne weiteres aus der Reihe der Propheten herausheben. In einer Stelle erscheint allerdings ein wichtiger Unterschied zwischen ihm und den alttestamentlichen Propheten. Abgesehen von der Verfluchung des Feigenbaums, die symbolische Bedeutung hat, erscheinen bei Jesus keine Gerichtsund Strafwunder. Seine Wundermacht steht ganz im Dienst der helfenden Liebe. In diesem Stücke ist er nicht wie Mose. Sonst aber hat er manche Berührungen mit den Wundertätern unter den Propheten. Es sind teilweise dieselben Wunder, die von ihm und von den Wundertätern des Alten Testaments erzählt werden. Mit dem Wunder des Man ist die Speisung der 4000 bzw. 5000 Männer verwandt. Weit näher aber berührt sich mit ihm die Speisung des Volkes mit zwanzig Gerstenbroten durch Elisa (2 Kön. 4, 42ff.). Jesus heilt Aussätzige; auch Elisa heilt den aussätzigen

[1] A.a.O. S. 55.57.

Naeman (2. Kön. 2, 1f.). Jesus weckt das Töchterlein des Jairus und den Jüngling von Nain auf; Elias erweckt den toten Sohn der Witwe von Sarepta und Elisa den der Frau von Sunem (1. Kön. 17,17ff.; 2. Kön. 4, 18ff.). Die Berührungen sind so weitgehend, dass man an die Stelle der These, die von den Rabbinen berichteten Wunder hätten den Wunderbericht über Jesus erzeugt, die andere setzte, der Wunderbericht über die Propheten sei der Quell des Wunderberichts der Evangelien.

Immerhin sind auch da, wo gleichartige Wunder erzählt werden, doch ganz bestimmte Eigentümlichkeiten der Wundertätigkeit Jesu vorhanden. Es ist ebenso wie bei den Dämonenaustreibungen: nicht die Taten selbst, sondern die Weise, wie sie getan werden, sind oft charakteristisch verschieden. So die der beiden Totenerweckungen. Elias nimmt den Sohn der Witwe in seine Kammer. Dort ruft er den Herrn an, misst sich dreimal über dem Kinde und betet: „Herr, mein Gott, lass die Seele dieses Kindes wieder zu ihm kommen. Und der Herr erhörte das Gebet des Elias, und die Seele des Kindes kram wieder zu ihm, und es ward lebendig“ (1. Kön. 17, 19). Elisa schließt die Tür hinter sich zu und betet zu dem Herrn. Dann legt er sich über das Kind, legt seinen Mund auf des Kindes Mund, seine Augen auf seine Augen und seine Hände auf seine Hände und breitet sich über ihn, bis der Leib warm wird. Dann steht er wieder auf, geht im Haus einmal hierhin und dorthin, steigt wieder hinauf breitet sich wieder über den Knaben.

Und nun vergleiche man damit die Erzählung von der Auferweckung des Töchterleins des Jairus in Kapernaum. Wie ganz anders verläuft sie! Da die Geschichte in mehr als einem Betracht lehrreich ist, nehmen wir ihre Behandlung hier voraus und beachten auch diejenigen Züge, die nicht streng in den Zusammenhang gehören, in den wir sie hier hineingerückt haben.

Wir beachten zunächst die Sorgfalt und Absichtlichkeit, mit welcher die Wundergeschichte lokalisiert und fixiert wird. Über den Ort, an dem sie stattgefunden hat, kann kein Zweifel sein. Es ist Kapernaum, „seine“ Stadt. Er ist soeben von „drüben“ zurückgekommen. Am Seestrand erwartet ihn viel Volk, und er lehrt es dort (Matth. 9, 18; Mark. 5, 21; Luk. 8, 40). Da kommt einer der

Synagogenvorsteher von Kapernaum, also ein Mann von Gewicht und Ansehen in der Gemeinde, zu ihm. Alle drei Quellen nennen auch seinen Namen: Jairus. Er hat eine einzige Tochter von zwölf Jahren. Ihretwegen kommt er zu Jesus.

Was bedeutet diese Genauigkeit? Was will sie? Wenn das Matthäusevangelium noch vor der Zerstörung von Jerusalem entstanden ist, dann steht in ihm mit der Geschichte von der Auferweckung des einzigen Töchterleins des Jairus eine Erzählung, die man kurz vor dem Jahre 70 noch auf ihre Richtigkeit nachprüfen konnte. Man denke sich einmal, dass der aramäisch geschriebene Matthäus nach Kapernaum gebracht ist. Warum sollte er das nicht? Sein Verfasser ist ja von dort (Matth. 9, 9ff.). Nun steht da: Vor etwa 35 Jahren hat es in Kapernaum einen Synagogen-Vorsteher mit Namen Jairus gegeben. Der hat ein einziges Töchterchen von zwölf Jahren gehabt (sie müsste also inzwischen etwa 47 Jahre alt geworden sein). Dieses Mädchen hat Jesus vom Tode auferweckt. Man denke sich, dass alles das in Kapernaum gelesen worden wäre, wo noch eine große Menge Menschen lebten, die vor 35 Jahren schon erwachsen gewesen waren. Wie, wenn die nun gesagt hätten: Einen Synagogenvorsteher namens Jairus gab es hier vor 35 Jahren nicht, und von der Erweckung eines Mädchens von zwölf Jahren vom Tode durch Jesus von Nazareth weiß hier kein Mensch etwas!

Wahrlich, es wird dieser Absichtlichkeit und Genauigkeit in der örtlichen und zeitlichen Fixierung gegenüber schwer, an die absichtslos dichtende Gemeinde zu glauben, die als die eine große Aushilfe bei den Kritikern eine solche Rolle spielt. Und wenn man diese Einzelheiten auf die zweite große Aushilfe, den Redaktor, der das Evangelium so hergerichtet hat, wie wir es haben, schiebt, dann ist der Mann entweder dumm gewesen, weil er gar nicht merkte, wie gefährlich für ihn solche ins Einzelne gehenden Angaben werden konnten, oder schlecht, weil er absichtlich erfand, oder beides zusammen.

Zu Beginn der Geschichte treffen wir auf eine Differenz, die aber die Hauptsache nicht berührt. Nach Lukas ist das Mädchen noch nicht tot, als der Vater von zu hause weggeht, und er erfährt erst, als er mit Jesus schon unterwegs ist, dass sie eben gestorben. Auf jeden Fall ist das Töchterlein, als Jesus im Hause anlangt, eben erst gestorben. Das ist von Bedeutung. Das macht das

Wunder an dem Mädchen weniger wunderbar und stellt es neben die Totenauferweckungen des Elias und des Elisa. Um das zu sehen, muss man sich allerdings vergegenwärtigen, dass, da der Tod eben erst eingetreten ist, die Zersetzung des Leichnams noch nicht begonnen hat. Also besteht die Tat Jesu lediglich darin, den Geist wieder in den Leichnam zurückzurufen. Man beachte, dass Elia gerade bei der Witwe ist, als ihr Sohn stirbt, und man beachte die Hast, die die Geschichte von der Erweckung des Sohnes der Frau von Sunem durch Elisa zeigt. Schnell einen Knecht und den Reitesel her!: sagt die Frau zu ihrem Manne (2. Kön. 4, 22). Dem Knecht befiehlt sie: Treibe nur immer an; halte mich nicht auf! Kaum hat Elisa von dem Tode gehört, so gibt er Gehasi seinen Stab, dass er ihn auf den Knaben lege: Gurte deine Lenden, nimm meinen Stab in die Hand und gehe hin! Wenn du jemand begegnest, so grüße ihn nicht; wenn dich jemand grüßt, so danke ihm nicht. Aber die Mutter ist damit nicht zufrieden. Der Prophet muss mit ihr, und zwar sofort. Und das ist gut. Denn, ehe er mit der Frau anlangt, kommt ihm Gehasi schon entgegen mit der Kunde: Der Stab hat nichts geholfen. Eben angekommen, macht sich Elisa sofort ans Werk (s. o.), und siehe, es gelingt.

Von dieser Beobachtung herkommend, verstehen wir nun die Erzählung besser. Jairus kommt zu Jesus mit der Bitte: „Komm schnell. Eben ist meine Tochter gestorben.“ Er hält ihn für einen Propheten. hat er doch schon Wunder getan. So wird er auch können, was Elisa konnte. Jesus geht mit ihm. Eine große Volksmenge drängt nach. Wer möchte nicht mit dabei sein und sehen, ob Jesus wirklich helfen kann! Da stockt der Zug. Jesus hält inne. Warum? Es ist eine Beobachtung, die leicht zu machen ist, dass die Heilung des blutflüssigen Weibes in ganz fester Verbindung mit der Jairusgeschichte erzählt wird. Warum dies, während man doch sonst mit der zeitlichen Zusammenordnung so sorglos ist. dieser Zwischenfall bedeutet etwas für Jesu Tat am toten Mädchen. Er unterscheidet sich charakteristisch von Elisa. Der Vater bittet: schnell, schnell! wie dort die Frau. Jesus hat Zeit. Er hat Zeit für das blutflüssige Weib. Er bleibt stehen und redet mit der Frau, der auf so eigentümliche Weise geholfen worden ist. Er sagt ihr noch ein gutes Wort, ehe er sie entlässt. Und währenddessen sehen wir den armen Vater danebenstehen und wenigstens mit den Augen bitten: halte dich nicht auf; es könnte zu spät sein!

Jesus geht weiter und kommt in das Haus. Es ist schon erfüllt von dem Trauerlärm der Klageweiber. Er befiehlt ihnen: „Tretet ab; das Mädchen schläft.“ Sie lachen ihn aus. „Der muss es uns sagen, ob jemand tot ist, oder ob er schläft. Wir haben schon mehr Tote gesehen als er. Die ist tot; dafür bürgen wir.“ — Auch dieser Zug ist nicht ohne Bedeutung. Die uns heute so widerwärtigen schreienden Weiber müssen Zeugnis ablegen dafür, dass das Mädchen nicht etwa scheintot ist. Die Jesus verlachen, müssen dazu helfen, dass seine Größe offenbar wird.

Das Volk ist mit in das Haus eingedrungen. Es muss hinausgeworfen werden (ὅτε ἐξεβλήθη ὁ ὄχλος). (Es wird nicht weiter gegangen sein, als bis vor die Tür.) Jesus will kein öffentliches Schauwunder tun. Er tut es aber auch nicht hinter verschlossener Tür, wie Elias. Er tut sein Wunder vor Zeugen. Drei Jünger hat er mitgenommen: Petrus, Jakobus, Johannes. Vielleicht haben wir uns schon einmal gefragt, warum Jesus aus der Zahl der Zwölf noch wieder drei ausgesondert hat, als seinen engsten Kreis; vielleicht auch nicht. Viele Ausleger fragen wenigstens nicht danach. Hier bietet sich des Rätsels Lösung. Aus zweier oder dreier Zeugen Mund ist jede Sache gewiss. Am besten hat man drei Zeugen. Die drei Apostel sind Jesu Zeugen da, wo er zwar Wert darauf legt, Zeugen zu haben, aber nicht mehr haben will, als nötig sind. (So ist es z. B. auch bei der Verklärung.) Zu den Jüngern kommen noch Vater und Mutter.

Und nun erfolgt vor diesen Zeugen die Tat. Wie tut Jesus die Tat? Ganz anders als Elisa. Man erinnere sich daran, wie dieser sich über den Knaben legt, Mund an Mund bringt, wieder aufsteht, im Hause umhergeht, betet, sich wieder über den Knaben legt. Nichts von all dem! Mit königlicher Majestät gebietet er dem Tode, seine Beute wieder herzugeben. Laut spricht er, so dass es die andern hören: „Mägdlein, ich sage dir, stehe auf!“ Kein heimlich Flüstern, so dass der Verdacht des Zaubers entstehen könnte. Keine Formel, die etwa den „Namen“ (Jahwe) enthält. Nicht einmal ein Gebet, sondern nur das: ich sage dir, das wir noch mehr treffen werden. Wie er den Dämonen befiehlt, so befiehlt er auch dem Tode, und er weicht; so ruft er dem „Geiste“, und er kommt wieder. Wir haben nicht viele Worte Jesu im Urlaut. Bei dieser Totenerweckung hat ihn uns Markus aufbewahrt. Man soll ganz genau wissen, wie er das Mädchen auferweckt hat.

Das Mädchen wacht auf, steht auf, und er gibt es seinen Eltern wieder. Es wandelt und bekommt zu essen. Es ist wirklich und wahrhaftig lebendig. Kein Wunder, dass die Miterlebenden außer sich sind vor Staunen (Mark. 5, 42). Kein Wunder, dass sein Ruf und Ruhm durch die ganze Umgegend dringt. Draußen steht ja die Menge und wartet auf den Ausgang, und das Mädchen ist bald wieder zu sehen. Zum Verwundern ist nur, dass es einen Evangelisten gegeben hat, der schreiben konnte: „Jesus befahl den Eltern, das Geschehene niemand zu sagen“ (Luk. 8, 56). Wenn es hier nicht mit Händen zu greifen ist, dass das nicht Tatsachenbericht ist, sondern Einschub aus einer Messiasdogmatik, wo soll es dann sein! (Doch darüber später.)

Die Dinge liegen also mit einer ganzen Reihe von Wundertaten Jesu ebenso wie bei seinen Dämonenaustreibungen. Was er tut, das haben auch andere schon getan, allerdings nur Männer, die Propheten waren; wie er es tut, das unterscheidet ihn von ihnen allen (auch von Mose, denn er braucht keinen Prophetenstab). Er tut aber auch Wunder, die noch nie jemand getan hat.

Die Wunder des Propheten.

Dass von Jesus Wunder erzählt werden, wie sie noch nie jemand getan, ist leicht zu zeigen. Der Blindgeborene, den Jesus geheilt hat, sagt nach Joh. 9, 32: „Von Urzeit her ist es nie gehört worden, dass einer einem Blindgeborenen die Augen aufgetan. Wäre dieser nicht von Gott, so vermöchte er nichts zu tun.“ Er erntet für dieses Wort den Bann: sie stießen ihn aus. Das Wort ist allerdings bedeutungsvoll. Der Blinde ahnte nicht, was er da sagte. Die Judäer wussten, um was es sich handelte, und griffen daher zum Bann.

Bedeutsamer aber als diese Einzelerzählung ist die Erzählung von den sogenannten Johanneszweifeln (Matth. 11, 1ff.).

Jesus hat nicht nur selbst Wunder getan (Matth. 4, 24.25; 8, 1-9, 38), er hat sogar seinen Zwölfen Wundermacht mit auf den Weg gegeben (10, 8). Sie ziehen aus, und es ist kein Wunder, wenn die Runde von den Taten Jesu und seiner Apostel auch in das Gefängnis des Täufers dringt. „Er hört von den Werken des Christus.“ Das ist wieder eine von den Stellen, die den Auslegern viel Beschwerde machen und den Kritikern Gelegenheit geben, ihren Haken einzuschlagen. Man weiß eben nur von einem, der mit dem heiligen Geiste gesalbt ist, dem messianischen König. Dass im zweiten Jesaja noch von einem andern die Rede ist, der auch mit dem heiligen Geist gesalbt ist, nämlich einem Propheten, von dem Propheten, der noch kommen und wie Mose sein soll, das beachtet man nicht. Von diesem Gesalbten sind nach Jes. 40-66 Wunder zu erwarten, und zwar Wunder in Menge und unerhörte Wunder.

Johannes der Täufer hat bis dahin gemeint, dass der gesalbte Prophet und der gesalbte König in Jesus vereinigt seien. Er hat Jesus sowohl das Gotteslamm wie den Gottessohn genannt (Joh. 1, 29.34). Es wird ihm aber jetzt zweifelhaft, ob er sich darin nicht getäuscht hat. Nicht zweifelhaft wird ihm aber, ob Jesus der messianische König sei. Das weiß er durch eine Gottesstimme, und dabei bleibt er. Es wird ihm zweifelhaft, ob Jesus auch der Prophet sei, oder ob dieser Prophet wie Mose doch am Ende eine andere Person sei, auf deren Auftreten man noch

warten müsse. Albert Schweitzer hat an dieser Stelle recht gesehen. Wir wissen aus den Evangelien, dass die Meinung, welche Johannes der Täufer bisher gehabt hat, keineswegs die allgemeine war. Die Frage der Abgesandten der Judäer an den Täufer setzt eher voraus, dass man den Propheten und den messianischen König für zwei verschiedene Personen hielt. Es gab augenscheinlich keine feste Dogmatik über den Propheten. Die Meinungen schwankten, ob der Prophet und der Messias in einer Person erscheinen würden oder nicht. Warum der Täufer unsicher wurde, ob er mit seiner bisherigen Meinung Recht habe, kann man aus den Quellen noch ersehen, und zwar aus der Antwort, die Jesus ihm gibt. Er sagt: „Gehet hin und berichtet an Johannes, was ihr höret und sehet: blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören; Tote stehen auf und Armen wird das Evangelium gepredigt.“ Also: die Taten des geistgesalbten Propheten geschehen. Da erscheint es befremdend, dass Jesus nicht sagt: hier hast du die Bestätigung dafür, dass du Recht hattest, als du mich für den Propheten hieltest und als solchen verkündigtest. Warum die Mahnung: „Selig ist, wer an mir nicht zu Fall kommt"?

Sie hat ihren ganz bestimmten Grund. Das Prophetenbild des Jesaja hat Züge, von denen bisher nichts in Erscheinung getreten ist. Sie müssen aber, so meint der Täufer, auch noch sich erfüllen, ehe Jesus von Nazareth als der Messias hervortreten kann. Schlagen wir Jes. 61, 1f. auf, so lesen wir dort, dass der Prophet wohl ein Jahr des göttlichen Wohlgefallens, aber auch einen Tag der Rache Gottes ausrufen soll. Der Prophet wird nicht nur Heilsprophet, er wird auch Unheilsprophet sein. Man versteht, dass der Täufer nach dem Tage der Rache ausschaut. Er wird ihm, dem zu Unrecht Gefangenen, die Freiheit bringen. Es heißt ja ausdrücklich: „Er wird den Gefangenen die Freiheit bringen“ (Jes. 61, 1). Soll er der Prophet wie Mose sein, dann darf auch dieser Zug nicht fehlen. Die freundlichen Züge zeichnen ihn nur halb. Nun unterscheidet sich aber Jesus darin von Mose, dass er als der Prophet seine Macht nur zum Wohltun anwendet, und dass seine Botschaft jetzt nicht Gerichtsdrohung, sondern Frohbotschaft ist. So muss auch der Täufer sich darein finden zu glauben, d. h. zu warten, zu hoffen und Jesus machen zu lassen, wie er will, und wenn er auch darüber sterben müsste. Der ganze Zug der Geschichte und, was Jesus nachher vom Täufer sagt, lässt vermuten, dass er sich nicht geärgert hat, sondern glaubend gestorben ist (s. Hebr. 11).

Johannes ist nicht der einzige, der diesen Unterschied Jesu von Mose als befremdlich empfindet. Bei den Leuten von Nazareth ist es nicht anders (Luk. 4, 16ff.). In ihrer Synagoge liest Jesus am Sabbat Jes. 61, 1.2 vor und sagt dann: „Diese Schrift ist heute vor euren Ohren erfüllt." Was für eine Wirkung haben diese Worte und was er zu ihrer Ausführung hinzufügt, auf die Hörer? Luther übersetzt V. 22: „Und sie gaben alle Zeugnis von ihm und wunderten sich der holdseligen Worte, die aus seinem Munde gingen." Auch Weizsäcker übersetzt: „und alle zeugten für ihn und wunderten sich über die lieblichen Worte, die aus seinem Munde gingen." Und was kann man nicht aus Anlass dieses Satzes in erbaulichen Betrachtungen und Predigten über die holdselige Weise Jesu, zu predigen, lesen! Versetzen wir uns einmal in die Synagoge von Nazareth; setzen wir uns einmal als Nazarener neben die Leute von damals. Wir nehmen an, dass wir, wie sie, die Stelle, die Jesus vorliest, auswendig können. Sie ist ja eine bedeutsame Stelle im zweiten Jesaja. Er liest und endet mit dem Worte: „und zu verkündigen ein angenehmes Jahr des Herrn." Dann schließt er die Buchrolle, gibt sie dem Diener und redet über seinen Text „Worte der Gnade". Die Nazarener haben schon mit Befremden bemerkt, dass er unmittelbar vor dem Worte, das von dem Tag der Rache handelt, schließt. Das wollen sie aber auch hören; dessen Erfüllung ersehnen sie mit ganzer Seele. Denn dann werden die Feinde niedergeworfen, und Israel wird frei. Nun warten sie darauf, dass es in der Predigt noch kommt. Umsonst: er redet von Gnade und nur von Gnade, kein Wort von Gericht, kein Wort vom Tage der Rache. Da zeugen sie alle wider ihn.[1] Sie berufen sich wider ihn auf die Bibel. Nein, sie bewundern nicht den herrlichen Redner, sondern sie sind tief befremdet und recht unzufrieden mit ihm, der so unbiblisch nur von Gnade spricht. Wir haben es also nicht mit einem überraschenden Umschwung von hoher Bewunderung zum Hasse, der zu Tode bringen will, zu tun, sondern mit Gegnern, die nicht gewillt sind, zu warten und ihn machen zu lassen, wie er will. Sie glauben ihm nicht, und um dieses Unglaubens willen legt er nur einigen Kranken die Hände auf, die an dem Vorgang in der Synagoge unbeteiligt sind (Mark. 6, 5). Sie ärgern sich an ihm (Mark. 6, 3).

[1] Man kann auch übersetzen: da erhoben sie Anklage wider ihn. Es sind Spuren dafür in der Erzählung, dass sich an die Predigt Jesu etwas wie eine Gerichtsszene anschloss (s. Luk. 4, 29).

Wie dem Johannes gilt: „Selig, wer sich nicht an mir ärgert," so von ihnen: „Unselig, wer sich an mir ärgert."
Wir kehren zu Matth. 11 zurück. Von Werken des gesalbten Propheten hört Johannes. Welches sind diese Werke? Sie sind teils solche, wie sie auch von andern schon getan wurden, teils solche, die noch nicht geschehen sind. Die letzteren sind die eigentlichen Wunder des Propheten. Die Blinden sehen: das ist die erste Kategorie der dem Propheten eigentümlichen Wunder. Von einem Wunder der Blindenheilung ist bis dahin in der Überlieferung des Alten Testaments noch keine Rede gewesen. (Die Heilung des blinden Tobias ist kein Wunder in dem spezifischen Sinn des Wortes.) Es ist beachtenswert, dass es nicht heißt, es werde einmal ein Blinder sehen, sondern: die Blinden sehen. Er hat Macht, alle Blinden zu heilen. Die Lahmen gehen. Auch hier handelt es sich um spezifische Wunder des gesalbten Propheten. Heilungen von Lahmen finden sich weder bei Moses, noch bei Elias oder Elisa. Und auch hier heißt es: die Lahmen gehen. Es folgt: die Aussätzigen werden rein. Hier liegt das dem Propheten Eigentümliche darin, dass er nicht auf einzelne Fälle beschränkt ist wie Elisa. Er kann allen helfen. Die Stummen hören. Darin liegt die richtige Voraussetzung, dass Stummheit in der Regel von der Taubheit herkommt. Die Sprachwerkzeuge sind ganz in Ordnung, aber sie treten nicht in Funktion, wenn man nicht hört. Ist das Ohr hörend, dann stellt die Sprache von selbst sich ein. Das aber ist auch von Anbeginn nicht gehört worden, dass ein Tauber hörend geworden sei. Also auch hier ein spezifisches Wunder des Propheten. Damit sind aber noch nicht alle Wunder des Propheten genannt. In Jes. 85, 3ff. steht eine Schilderung, wie es sein wird, wenn das Volk die Herrlichkeit Gottes schaut. Sie fügt einiges zu Jes. 61, 1.2 hinzu. Da werden schlaffe Hände wieder stark (Matth. 12,9ff.), da werden gelähmte Knie wieder fest (Matth. 9, 1f. die Heilung des Gelähmten: παραλυτικός entsprechend den γόνατα παραλελψμένανon Jes. 31, 3). Da werden die Augen der Blinden aufgetan und die Ohren der Stummen hören (s. o.) Da springt der Lahme wie ein Hirsch (Apg. 3, 8 der von Petrus im Namen Jesu Geheilte springt herum: ἁλλομενος entsprechend dem ἁλεῖται χωλός Jes. 35, 6). Noch aber haben wir keinen Hinweis auf die Toten gefunden, der doch auch da sein müsste. Er findet sich Jes. 42, 7, wo gesagt ist, dass der Knecht Gottes herausführen werde ἐκ

δεσμῶν δεδεμένους καὶ ἐξ οἴκου φυλακῆς καθημένους ἐν σκότει. Das heißt, vom Neuen Testament aus gelesen: er wird die, die im Bergeort der Toten im Finstern sitzen, herausführen (s. 1. Petr. 3, 19). Das heißt aber: die Toten stehen auf. Endlich ist auch noch die Formel: ἐκ δεσμῶν δεδεμένους zu beachten. Sie könnte heißen: die im Totenort Gefesselten. Da aber die, welche im Totenort nicht nur sind, d. h. sich aufhalten, sondern sogar in Fesseln liegen (2. Petr. 2, 4), keine Hoffnung auf Rettung haben, sondern nur auf das Gericht warten müssen, können hier die Gebundenen keine Toten sein. Es sind damit die in verschiedener Weise durch Satan gebundenen Kranken gemeint, deren Fesseln sich lösen werden.

Nun haben wir alle die verschiedenen Leibesgebrechen und Leiden zusammen (und die Toten noch hinzu), von denen der summarische Bericht Matth. 4, 23.24 gesagt hat, dass sie alle von Jesus geheilt wurden. Wir verstehen nun erst recht, was es heißt: er heilte alle Kranken. Es heißt: er ist der gesalbte Prophet.

Es soll durch den „Propheten wie Mose“ in Israel wieder so werden können, wie es zur Zeit des Mose war, als das Volk die zehn Worte empfing. Ehe diese auf die zwei Tafeln geschrieben wurden, wurden sie von Gottes Stimme dem um den Berg Horeb stehenden Volke laut verkündigt. Alle mussten diese Worte hören und die sichtbaren Vorgänge sehen, um durch die zehn Worte verpflichtet zu werden. Da gab es keinen Blinden unter ihnen, denn „das ganze Volk sah“ (2. Mos. 20, 18). Da gab es keine Stummen, denn es heißt: „Und es antwortete das ganze Volk zusammen“ (2. Mos. 19, 8). Es gab keine Tauben, denn wenn sie sagen: „Alles, was der Ewige geredet hat, wollen wir tun“ (2. Mos. 24, 3), dann müssen sie hören. Und es gab schließlich keine Lahmen, denn es heißt: „sie stellten sich unten am Berge hin“ (2. Mos. 19, 17). Wie es war, ehe die Thora gegeben wurde, so soll es wieder sein, ehe der Messias kommen wird, und die Aufgabe des Propheten wird es sein, dies zu bewirben.[1]

Wir wiesen oben darauf hin, dass das Johannesevangelium bei seinem knappen Wunderbericht keine Dämonenaustreibungen berichtet. Es erzählt auch keine Wunder der Propheten, sondern Wunder des Propheten. Das wird später im Einzelnen nachzuweisen sein.

[1] Mechiltha zu 2. Mos. 20, 18

Das neue Gesetz.

wir kommen zu den Worten Jesu, und zwar der Darstellung des Matthäus folgend, zur sogenannten Bergpredigt. Die Erklärung ihres Inhalts muss einer besonderen Arbeit vorbehalten bleiben.[1] Sie würde zu sehr aufhalten, da zu ihr recht viel zu sagen ist. hier soll sie nur so weit herangezogen werden, als der Fortgang der Darstellung es erfordert.

Weder die Bezeichnung „Bergpredigt“ noch die andere, „Bergrede“, ist richtig, sondern allein die, welche Papias in dem berühmten Fragment zu Matthäus gibt: „Zusammenschreibung“ der Worte Jesu. Matthäus stellt in fünf Gruppen die Worte Jesu über das neue Gesetz, über die Instruktionen für die Jünger hinsichtlich ihrer Evangelisationsund Missionstätigkeit, über die Gleichnisse für das, was am kommenden Gottesreiche geheimnisvoll ist, über die Gerichtsworte an die pharisäischen Schriftgelehrten und endlich über die Weissagungen von Jerusalems Fall und von der Ankunft des Messias zusammen. Diese Gruppen wollen gar nicht einheitliche Reden sein, die als Ganzes so gehalten worden sind. Der Hergang ist so zu denken, dass bei bestimmten Veranlassungen das jeweilige Genus von Jesusworten auftritt und dann alles übrige, was dieser Art bei verschiedenen Gelegenheiten von ihm geredet worden ist und dem Matthäus mitteilenswert erscheint, in leidlicher, aber nicht strenger Ordnung angefügt wird.

In der sogenannten Bergpredigt sind, abgesehen von der Einleitung 5, 1-20 und dem Schlusse 7, 24-27 die neuen Gebote, die Jesus seinen Jüngern bei verschiedenen Gelegenheiten gegeben hat, zusammengestellt. Es war kein Gewinn, als man glaubte, über das Verständnis der Bergpredigt als einer nova lex (= eines neuen Gesetzes) hinausgewachsen zu sein, und sie mit den Formeln „Gesinnungsethik“ oder gar „Interimsethik“ meinte erschließen zu können. Nur darf man das „neue Gesetz“ nicht ohne weiteres auf die Gemeinde beziehen. Es gilt zunächst den Aposteln und erst vermittelt auch der Gemeinde.

---

[1] Diese ist inzwischen erschienen unter dem Titel:
Die Bergpredigt. Versuch einer zeitgenössischen Auslegung, Gütersloh 1923.

Auch die sogenannte Bergrede kann, wie die Werke Jesu, nur richtig verstanden werden, wenn sie als eine Tat des Prophet-Messias gedeutet wird. Sehen wir uns das Programm an, welches in 5. Mos. 18 für die Tätigkeit des Propheten wie Moses aufgestellt wird. Es handelt eigentlich nur von Worten Gottes, „die dieser ihm in den Mund gibt, damit er sie so weitersage, wie sie ihm aufgetragen worden sind“ (V. 18). Und „der Mensch, der nicht hört auf alles, was jener Prophet in Gottes Namen sagen wird, wird von Gott selbst gestraft werden“ (V. 19). Also: zu den Geboten, die durch Mose gegeben, kommen andere hinzu, die durch den Propheten wie Mose gegeben werden, und die Hörer sind verpflichtet, diesen Geboten zu gehorchen, wie einst das Volk den Geboten, die Mose ihm im Auftrage Gottes gab.

Gleich die einleitende Formel wird in ihrer Eigenart nur von hier aus verständlich. Jesus steigt ins Gebirge hinauf, setzt sich dort nieder, öffnet seinen Mund und lehrt seine Jünger, die zu ihm herangetreten sind. Nach dem Wort über den Eindruck der Rede hat das Volk dabei zugehört. Das ändert aber nichts daran, dass die Worte als Worte an die Jünger, genauer: an die Zwölf, gedacht sind, deren Auswahl Lukas ausdrücklich unmittelbar vor seiner Rede auf dem Berge berichtet (Luk. 6, 12ff.). Bei Markus ist die Stelle, wo die Rede auf dem Berge, wie sie Lukas bietet, einzufügen ist: Mark. 3, 13. An dieser Stelle berichtet auch er die Berufung der Zwölf. Was diese Erkenntnis für das Verständnis der sogenannten Bergrede bedeutet, muss die Einzelerklärung zeigen.

Die Beschreibung des Lehrens Jesu bietet die auffallende Formel: „Er tat seinen Mund auf und lehrte sie, indem er sagte …“ Die Ausleger achten nicht weiter auf diese umständliche Ausdrucksweise. Klostermann-Greßman[1] sagen zur Stelle eben nur: „Eine etwas umständliche, feierliche Einleitungsformel, sowohl biblisch wie klassisch.“ Damit ist nicht viel geholfen. Man muss immer den „Propheten wie Mose“ mit Mose vergleichen. Wie war es nun bei Mose? Die zehn Worte sprach Gott selbst zu den Ohren des Volkes. Da bekam es das Volk aber mit der Angst und sagte zu Mose: „Rede du mit uns; Gott möge nicht mit uns reden, sonst müssen wir sterben.“ Gott geht auf diese Bitte ein, und Mose sagt nun dem Volke die Gebote,

[1] Handbuch zum N. T., 2. Bd.: Die Evangelien, I. Matthäus. Tübingen 1909. S. 180.

die ihm zuvor Gott gesagt hat: „Das sind die Rechtssatzungen, die du ihnen sagen sollst“ (2. Mos. 20, 18-21, 1). Dementsprechend ist die Sachlage bei der Bergrede so: Gott hat dem Prophet-Messias die neuen Gebote in den Mund gelegt (δώρω τὰ ῥήματά μου ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ), und wenn er nun seinen Mund aufmacht, dann kommen diese ihm von Gott in den Mund gegebenen Worte heraus und haben infolge dieser so vermittelten Herkunft unbedingte Autorität. (In der Erklärung der Bergpredigt wird darüber mehr zu sagen sein; s. auch Luk. 4, 22.)

Zunächst ist allerdings nicht von Geboten die Rede. Es folgen erst die Seligpreisungen und dann die Worte über die hohe Würde und die heilige Verantwortung der Zwölf. Dann aber heißt es: „Ihr sollt nicht wähnen, dass ich genommen bin, das Gesetz und die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht genommen, aufzulösen, sondern zur Erfüllung zu bringen.“ Diese Stelle erledigt sich sehr einfach von unsern Voraussetzungen aus. Es ist selbstverständlich eine nicht nur interessante, sondern auch sehr ernste Frage, wie sich das Gesetz, das der Prophet wie Mose bringt, zu dem verhält, das einst Mose gebracht hat. Es wäre denkbar, dass der Prophet Gebote des Moses aufhöbe. Dann würde selbstverständlich ihm, da der ihm geoffenbarte Gotteswille der spätere ist, zu gehorchen sein. Wenn also Jesus den Anspruch erhebt, dieser Prophet wie Mose zu sein, dann bedeutet es etwas ganz Großes, wenn er ausdrücklich sagt: Ich werde in keinem Stück das bisherige Gesetz Gottes für ungültig erklären. Ich bin im Gegenteil von Gott mit der Aufgabe betraut (= dazu gekommen), es zu seiner Erfüllung zu bringen, und zwar bis ins kleinste hinein. Mit der Gerechtigkeit der pharisäischen Schriftgelehrten bin ich aber nicht einverstanden. Im Gegenteil, ich befinde mich zu ihr im schärfsten Gegensatz, denn mit ihr kommt man nicht ins Himmelreich, wie sie meinen.

Von hier aus ergibt sich auch die zwingende Erklärung der Formel: „Ihr habt gehört, dass“ usw. dahin: Ihr habt gehört, dass die „Alten“, d. h. die großen Lehrer, nicht Mose, gesagt haben …; ich aber sage euch. Das „ich aber“ tritt nicht in Gegensatz zu dem, was Mose im Namen Gottes gesagt hat. Damit ist er eins. Was aber die Lehrer sagen, dem setzt er in vielen Fällen sein „ich aber“ entgegen.

Ja, Jesus macht auch vor Mose nicht halt, wenn es sich nicht um ein Gebot Gottes, sondern um eine Lehre des Mose handelt.

Ein sehr lehrreiches Beispiel für diese Stellungnahme Jesu ist das Gebot über die Ehescheidung. Das ursprüngliche Gottesgebot heißt: „Der Mann soll Vater und Mutter verlassen und an seinem Weibe hangen, und die Zwei sollen ein Fleisch sein.“ Darum soll der Mensch nicht scheiden, was Gott zusammengefügt hat. Nun besteht aber die Möglichkeit der Ehescheidung durch den Entlassungsbrief, und von dieser Möglichkeit wird reichlich Gebrauch gemacht bis hin zu dem laxen Satze: Man darf seine Frau aus jedem Grunde entlassen (Matth. 19, 8ff.). Jesus macht dieser Laxheit gegenüber geltend, dass es ursprünglich keinen Scheidebrief gegeben hat. Die positive Schöpfungsordnung lautet: „Die Zwei sollen ein Fleisch sein,“ und das Gesetzesverbot heißt: „Du sollst nicht ehebrechen.“ Da berufen sich die Pharisäer wider ihn auf Mose. „Mose“, so sagen sie, „hat uns geboten, einen Scheidebrief zu geben und zu scheiden.“ Das steht aber nicht unter den Geboten, die Moses von Gott empfangen hat, um sie weiterzugeben. Das ist eine Lehrordnung von ihm und steht in seiner Mischna zum göttlichen Gesetz, denn das ist das 5. Buch des Mose. Jesus sagt nun seinerseits: Den Scheidebrief und die Scheidung hat euch Mose nicht geboten, sondern erlaubt um eurer Herzenshärtigkeit willen. Er hat aus Gründen der Zweckmäßigkeit von der ursprünglichen Forderung etwas nachgelassen. Jetzt aber gilt es, zur Gottesordnung zurückzukehren. Für diejenigen, die zu mir, zu meinen Jüngern gehören wollen, gibt es keine Ehescheidung und keinen Scheidebrief. Nur die Unzucht trennt die Ehe. Jede sonstige Scheidung ist Ehebruch.

Wir gehen der Stelle Matth. 5, 31f. nicht weiter inhaltlich nach. (Es genügt uns, dass sich aus ihr in Verbindung mit Matth. 19, 3ff. zeigen ließ, wie sich Jesus, der Prophet, zum Gesetze stellt: er ist eins mit Gott und seinen Ordnungen; er ist eins mit Mose, sofern er empfangene Gebote Gottes weitergibt; er kann sich auch wider ihn stellen, wo es sich um Verordnungen des Mose handelt; er streitet aber auf das schärfste gegen die Aufweichungen des Gesetzes durch die Überlieferungen der Alten. Ihm kommt es darauf an, dass das ursprüngliche Gesetz erfüllt werde.

Daher verlangt er auch im Schlusse der Rede, dass, wer seine Rede = seine Gebote, die er im Auftrag Gottes gibt, hört, sie auch hält, gibt dem Gehorsam Verheißung und warnt vor ihrer Übertretung.

Es ist verständlich, dass das Volk über solcher Lehre erschrickt. Sie sind gewohnt, dass die Propheten sagen: „So spricht der Herr.“ Sie hören die Lehrer sagen: „So sagt Mose,“ oder: „So sagt Rabbi X.“ Er aber sagt immer wieder: „Ich aber sage euch.“ Er redet und befiehlt mit Generalvollmacht, wie er handelt und befiehlt. Die Leute staunen und sagen: „Was ist das? Was bedeutet das? Eine neue Lehre in Vollmacht, und den unreinen Geistern befiehlt er, und sie folgen ihm“ (Mark. 1, 27). Dabei ist zu beachten, dass unter Lehre recht eigentlich Vorschriften für den Lebenswandel (ὁδός, halachah) zu verstehen sind, nicht Instruktionen für besondere Aufträge, nicht Offenbarungen über Geheimnisse, nicht Gerichtsreden und nicht Weissagungen. In der sogenannten Bergrede ist in der Tat Jesu Gesetz gegeben, genauer: das Gesetz Gottes durch Jesus, den Propheten Gottes.

Wir wiesen schon oben darauf hin, dass die Bergrede nicht mit dem Gesetze, sondern mit der Verheißung, mit der Frohbotschaft vom Gottesreiche, beginnt. Die Seligpreisungen können ihre befriedigende Deutung auch nur im Zusammenhang mit der Deutung der ganzen Rede finden. Nur darauf sei hier wenigstens hingewiesen, dass sich Jesus mit der ersten Seligpreisung, also mit dem ersten Wort der Rede als den Propheten bezeichnet. Es dürfte nun hinlänglich deutlich geworden sein, wie bedeutsam Jes. 61, 1ff. für das Verständnis der Evangelien ist. Das Wort setzt den Taten, die der gesalbte Prophet tun soll, das Wort voraus, das er bringt: Er, der mich gesalbt hat, hat mich gesandt, „den Armen das Evangelium, die Frohbotschaft, dass ihrer das Gottesreich ist, zu bringen“, (εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς). Es wurde oben darauf hingewiesen, dass Matthäus nur ein einziges Mal das Wort εὐαγγελίζεσθαι braucht, in Matth. 11, 1ff. unter deutlicher Beziehungnahme auf Jes. 61, 1ff. Er hat das Wort nur einmal, die Sache öfter. Und wenn man die Aufgabe, die Gott Jesus gegeben hat, den Armen das Evangelium zu verkündigen, in ein Wort umsetzen sollte, das nun diese Botschaft ihnen direkt anbietet, so könnte man es kaum anders formulieren, als so, wie er es mit der ersten Seligpreisung getan hat: „Heil euch Armen! euer ist das Himmelreich!“

So bezeichnet sich Jesus mit dem ersten Worte der Bergpredigt als den Propheten.

Es fehlt auch nicht der Hinweis auf den Messias. In 7, 22ff. begegnen wir dem Hinweis auf den Herrn des Gerichts. Das ist ein Zug, den ich im Bilde des Propheten nicht zu finden vermag. Er gehört zum Messias. Das Gericht geschieht ja auch erst „an jenem Tage“. An diesem aber sind nicht mehr die Funktionen des Propheten wirksam, sondern die des Königs.
So ist die große Wortgruppe Matth. 5-7 zwar beherrscht und bestimmt von dem Propheten, aber dieser Prophet ist der Prophet-Messias.

Der Wunderbericht in Matth. 8 u. 9.

Die Bedeutung des summarischen Berichts Matth. 4, 23.24 und damit auch die Bedeutung der folgenden, sich mehrfach wiederholenden zusammenfassenden Berichte wurde oben dargetan. Ebenso wurde aber auch schon darauf hingewiesen, dass jedes im Einzelnen erzählte Wunder seine besondere Bedeutung habe. Die Evangelisten greifen nicht wahllos aus der Fülle der geschehenen Wunder irgendeines heraus. Das gilt es nun nachzuweisen.

Die Heilung des Aussätzigen. Wir halten uns zunächst wieder an Matthäus. Er gibt in Kap.8 u. 9, abgesehen von der Erzählung von der Berufung des Matthäus, nur Wunderberichte und beginnt mit der Heilung eines Aussätzigen.

Alsbald begegnet uns auch wieder die bereits gemachte Beobachtung, dass Jesus nach dem Wunder dem Geheilten Stillschweigen befiehlt. Und auch hier erhebt sich sofort der Einwand, dass damit ein Unmögliches verlangt sei, wenn es nicht geradezu zur Lüge kommen soll. Der Geheilte kommt zu den Priestern und bittet um ihr Zeugnis, dass er rein sei. Was ist natürlicher, was ist eher zu erwarten als ihre Frage: „Wie bist du denn gesund geworden? wer hat dich denn gesund gemacht?“ Soll er darauf sagen: Ich weiß es nicht, oder Ausflüchte machen? Das angefügte Schweigegebot lastet in der Tat schwer auf der Geschichte, – solange es falsch verstanden wird, aber nur so lange.

Obschon gesagt ist, dass die Menge ihm folgt, ist doch die Heilung des Aussätzigen als unter vier Augen erfolgt zu denken. Wir beachten nicht, was alles mit dem einen SätSchen: „Er kam zu Jesus heran,“ gesagt ist. Um das zu erkennen, müssen uns die ganzen Lebensverhältnisse dieser Unglücklichen und das Verhalten der Gesunden zu ihnen mit der Anschaulichkeit gegenwärtig sein, die sie für die Leute jener Tage hatten. Ein Aussätziger! Sofort stockt die Menge und bleibt zurück. Einen solchen hält sich jeder mehr als drei Schritte vom Leibe. In respektvollster Entfernung beobachtet die Menge, was geschieht. Jesus lässt den Aussätzigen an sich herankommen – zum Staunen der Leute. Er fürchtet den Aussatz

nicht. Er ist ja gekommen, von ihm zu befreien. Der Unglückliche kniet vor Jesus nieder. Eine kurze Bitte, die man nicht versteht, weil man sich fern hält. Darauf rührt Jesus den Mann an (!), sagt etwas, was die Menge wieder nicht verstehen kann, und der Mann steht freudestrahlend auf. Er ist gesund. Noch ein Wort Jesu an ihn, und dann geht der Mann weg. Noch immer hält man sich von ihm fern; er muss ja erst vom Priester für gesund erklärt werden. Aber – und nun mag die Phantasie ein wenig ihr Recht bekommen – man ruft ihm zu: Was geschah? Und er ruft herüber: „Ich bin rein. Sagt es den Meinen! Ich gehe nach Jerusalem, das Opfer darzubringen.“ – Er kommt zu den Priestern, lässt sich untersuchen, wird für rein erklärt, erzählt dabei voll Freude und Dank: Jesus von Nazareth hat mich gesund gemacht, und die Priester erzählen es unter sich weiter: Dieser Jesus von Nazareth macht Aussätzige rein.

Hat nun aber die Phantasie die Schwierigkeiten nicht noch vermehrt? Jedenfalls mutet sie nicht solche Ungeheuerlichkeiten zu, wie die Geschichte nach ihrer üblichen Deutung, Unmöglichkeiten, die dem Kritiker das Recht zu seinen Anmerkungen gegen die Geschichte geben, – zu geben scheinen.

Es bestätigt sich hier die Bemerkung, dass die Worte, mit denen Jesus heilt, immer sorgfältiger Beachtung bedürfen. Jesu heilendes Wort ist Antwort. So bedarf auch die Bitte des Unglücklichen sorgsamer Erwägung. Es ist aber bisher bei den meisten Auslegern so, dass man meinen muss, der Evangelist hätte Bitte und Antwort umsonst mitgeteilt. „Herr, wenn du willst, kannst du mich reinigen,“ was besagt dies Wort? Zunächst dies: Du kannst Aussätzige gesund machen. Wir brauchen dabei nicht zu irgendwelchen inneren Erleuchtungen zu greifen. Unter den vielen, die Jesus nach Matth. 4, 23.24 geheilt hat, mögen auch Aussätzige gewesen sein. Indem der Aussätzige sagt: Du kannst mich gesund machen, sagt er: Du bist ja der gesalbte Prophet. Aber er sagt nicht nur das. Er sagt: „wenn du willst, kannst du mich gesund machen.“ Um die Bedeutung dieses Bedingungssatzes zu verstehen, muss man ihn allerdings als Jude von damals hören, und daran hat es bei den Auslegern so oft gefehlt. Wir hörten schon, dass ein Prophet nur das Wunder tun konnte, wozu ihn Gott sandte. Dieses musste er aber tun. Beides verlangt den Gehorsam gegen Gott. Jesus kann alle Kranken heilen, aber er muss es nicht. Er heilt, welche er

will (!). Er hat nicht nur Generalvollmacht zu heilen, er hat auch Generalvollmacht zu entscheiden, wann er heilen will und wann nicht. Wir kennen dieses: „welche er will“ aus Jesu Munde selbst. „Niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren“ (Matth.11, 27). „Wie der Vater die Toten auferweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will“ (Joh. 5, 21). Was heißt das nun? Der Prophet, auch der gesalbte Prophet, ist Gottes Knecht (παῖς). Jesus ist aber als der Prophet zugleich Gottes Sohn. Das braucht nun bei dem Aussätzigen nicht alsbald im höchsten Sinne verstanden zu werden; soll es auch nicht. Er sagt mit seinem „wie du willst“: Du hast königliche Macht über deine Helferkräfte, du kannst sie geben und kannst sie versagen, denn du bist der Messias, der Heilskönig. Der Aussätzige bekennt sich mit der so formulierten Bitte zu dem Prophet-Messias. Nun kommt es darauf an, was Jesus dazu sagt. Sagt er: Ich kann dir nicht helfen, dann ist er nicht der Prophet; sagt er: Ich muss dir ja helfen, dann ist er nicht der Messias. Sagt er: Ja, ich will es, sei rein, dann hat er damit gesagt, ohne das Wort selbst in den Mund zu nehmen: Du sagst es: ich bin der Christus. Dies aber, dies, dass Jesus sich zu dem Christusanspruch vor ihm bekannt hat, dies ist, was der Geheilte niemand sagen soll. Im Johannesevangelium heißt es, dass viele an Jesu Namen geglaubt hätten, als sie die Zeichen sahen, die er tat, d. h. sie sahen in ihm den Prophet-Messias. Aber er vertraute sich ihnen nicht an. Er sagte nicht zu ihnen: Ja, ich bin’s. Diesen Aussätzigen hat er mit diesem Vertrauen beschenkt. Er hat sich ihm, man möchte fast sagen, ausgeliefert. Und der Mann schwieg. Das liegt im Tenor der Geschichte. Umso eifriger erzählte er aber die Tatsache, dass Jesus ihn, den Aussätzigen, geheilt habe. Man sollte durch ihn wenigstens das wissen, dass der Prophet gekommen sei. Das sollten auch die Priester erfahren, und zwar nach Jesu Willen. Diese Sendung an die Priester hatte einen doppelten Zweck, und in ihm möchte wohl das dieser Geschichte Eigentümliche liegen. Jesus nimmt durch diese Handlung Stellung zum Priestertum und verlangt, bzw. erstrebt eine bestimmte Stellungnahme zu seiner Person. Er belässt den Priesterstand in seinen Funktionen. Er tritt nicht als gegenpriesterlicher Revolutionär auf. Damit schafft er sich Wirkungsmöglichkeiten, ohne von den Priestern darin alsbald gehemmt zu

werden. Mag er Aussätzige heilen. Solange er sie zu ihnen schickt und das Opfer ihnen sogar zur Pflicht macht, haben sie nichts dagegen. Aber Jesus will auch, dass sie hören: er ist da, der die Aussätzigen heilt; der Prophet ist da, damit sie aufmerksam darauf gemacht werden, dass Gottes Reich kommt. Ist der Prophet erst da, dann ist der Messias nicht mehr weit. Und dies heißt: Sage es ihnen zum Zeugnis für sie. So wird die Geschichte und wird der Evangelist frei von einer Last, die man aus Unverstand ihnen auferlegt hat, und der in vier Versen erzählte Vorgang gewinnt hohe Bedeutsamkeit.

Es folgt die Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum (8, 5-13). Auch bei ihr sind die Differenzen der Berichte belanglos. Es hat den Anschein, als wollte Lukas seinen Programmpunkt in der Vorrede, dass er alles genau (ἀκριβως) erzählen wolle (1, 1ff.), hier wie bei der Jairusgeschichte durchführen. Der Hauptmann gehört zu den Heiden, die in der Apostelgeschichte die „Gottesfürchtigen" genannt werden. Er erfährt eine ähnliche Beschreibung durch Lukas wie der Hauptmann Kornelius aus Cäsarea. Von dem heißt es in ersichtlichem Bemühen, diese „Zugetanen“ des Volkes Israel (so möchte man sie am liebsten bezeichnen, weil der Ausdruck Proselyt irreführend ist) zu beschreiben: er war fromm, fürchtete Gott mit seinem ganzen Hause, machte für das Volk manche gute Stiftung und betete stets (Apg. 10, 1ff.) Man muss diese Beschreibung sich gegenwärtig halten, um ganz verstehen zu können, was sich diese Leute gefallen ließen und gefallen lassen mussten, weil sie sich aus irgendeinem Grunde nicht beschneiden ließen. Mehr kann man nicht wohl verlangen, als von Kornelius gesagt ist, auch als die Ältesten nach Lukas von dem Hauptmann von Kapernaum sagen. Das waren Leute, die waren am Herzen beschnitten (Röm. 2, 25ff.). Und doch – trat ein Israelite in ihr Haus, dann verunreinigte er sich, von Tischgemeinschaft garnicht zu reden. So erkennt der Hauptmann es an, er sei nicht würdig, dass Jesus in sein Haus trete. Aber es ist ja gar nicht nötig, dass er sich verunreinigt; er braucht ja nicht zu kommen. Er braucht nur ein Befehlswort zu sprechen, dann ist alles gut. Der Hauptmann trennt die religiöse Anschauungswelt Israels. Er weiß, dass die Engel die unsichtbaren Boten Gottes sind, die seine Befehle ausrichten. Sie hat Gott Jesu zu Verfügung gestellt, und damit sind ihm Fernwirkungen möglich.

Er braucht nicht zu dem Kranken zu gehen, er braucht nur zu wollen und zu befehlen, dann ist der Knecht gesund. dieser Glaube an Jesus greift noch nicht nach dem höchsten, was von Jesus gesagt werden kann. Das zeigt die Rangordnung, durch die der Hauptmann Jesu Stellung deutlich macht. Er selbst hat eine Macht über sich. Ist er römischer Offizier, was wahrscheinlich ist, dann meint er damit den Raiser. Von ihm her hat er über seine Truppen Kommandogewalt, und sie haben seine Befehle nicht nur in die Ferne zu tragen, sondern auch in der Ferne auszurichten. So steht Jesus zu Gott. Er hat von ihm die Gewalt; Gottes Boten sind ihm unterstellt und tun, was er will. über diesen Glauben verwundert sich Jesus, und er spricht seine Verwunderung zu den ihm Nachfolgenden aus. Wie die Worte, die Jesus redet, so bedarf auch seine Umgebung, zu der er sie spricht, immer sorgfältiger Beachtung. Die Entscheidung ist hier nicht ganz leicht: es können Jesu Jünger die nachfolgenden sein; es kann aber auch die Menge sein. Nach Lukas ist es die Menge. Dadurch gewinnt Jesu Aussage noch an Bedeutung.

Was sagt er nun? Zunächst sagt er: Ich habe noch bei keinem Israeliten ein so großes Zutrauen gefunden. Das ist aber nicht das wichtigste. Mit feierlicher Einführung: "ich sage euch:" folgt ein Spruch Jesu, der über das Verhältnis der "Zugetanen" zu den "Söhnen des Reichs", d. h. dieser frommen Heiden zu den Israeliten, eine Entscheidung fällt. Wir vergessen nicht, dass auch hier der Prophet redet, der alles, was er sagt, vom Vater in den Mund gelegt bekommen hat. Seine Entscheidung lässt die gegenwärtigen Verhältnisse auf Erden unberührt. Er ist auch hier kein Revolutionär und fordert darum nicht, dass jeder Israelite fortan ohne Bedenken in das Haus der "Zugetanen" gehe, bzw. ihnen sein Haus öffne. Er schließt ihnen dafür das Paradies auf!

Der Judenstolz hat auch dort keinen Raum für die frommen Heiden. Wenn auf Erden kein häuslicher Verkehr, kein gemeinsames Mahl möglich ist, dann ist es erst recht unmöglich, dass diese Unbeschnittenen mit Abraham, Isaak und Jakob im Paradies zusammen sind. Jesus aber sagt zum Volk: "Viele, die so sind wie dieser Hauptmann, werden kommen vom Osten und vom Westen und werden mit Abraham, Isaak: und Jakob im Himmelreich zu Tische liegen. Die Söhne des Reichs aber werden hinausgeworfen werden in die äußerste Finsternis, dort wird sein heulen und Zähneklappen." Die jüdische Meinung war die: diese Zugetanen, mögen

sie auch noch so fromm sein, müssen im Hades warten, bis der Messias kommt, dann erst ist ihre Vereinigung mit dem Volk Gottes möglich. Man mochte vielleicht sagen: leider ist das so; aber man blieb dabei: für Beschnittene und Unbeschnittene gibt es innerhalb dieser Weltzeit keine Lebensgemeinschaft. Wie ganz anders Jesus! Fortan kommt alles darauf an, wie man sich zu ihm stellt, ob man ihm glaubt oder nicht. Davon, nicht vom Besitz oder Mangel der Beschneidung, hängt es ab, ob man nach seinem Tode zu Abraham ins Paradies (Luk. 16,22) oder in den Hades kommt. Ja, Söhne des Reichs, d. h. solche Israeliten, welche ihm den Glauben verweigern, kommen nicht nur überhaupt in den Hades, sondern in die äußerste, finsterste und kälteste Abteilung desselben. (Um diese Sätze ganz einleuchtend zu machen, dazu bedürfte es einer längeren Darlegung der jüdischen Anschauungen über Himmel und Hölle, Paradies und Hades, die hier nicht nebenbei gegeben werden kann.)
Es ist zu verstehen, dass die Menge ein solches Wort nur mit befremdetem Staunen hört. Jesus aber besitzt ein Mittel, dem Volk zu beweisen, dass er ein Recht zu solcher Rede hat. Er spricht zu dem Hauptmann: "Gehe hin! wie du geglaubt hast, geschehe dir." Und der Knecht ward heil zur selben Stunde."
Die Eigentümlichkeit dieser Wundererzählung besteht demnach darin, dass Jesus durch sie seine Stellung zu den "Zugetanen " festlegt. Schenken sie ihm das Zutrauen, das der Hauptmann ihm geschenkt hat, dann gehören auch sie, obwohl unbeschnitten, ganz zum Volk des Heils. Die Zahl dieser Zugetanen ist, wie die Apostelgeschichte beweist, eine große. Darum ist Jesu Entscheidung eine hochbedeutsame.

Die kurze Erzählung von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus bietet hinsichtlich des Handelns Jesu nichts Besonderes. Die Frau liegt im Fieber; Jesus fasst sie bei der Hand; das Fieber weicht, und sie steht auf, um Jesu zu dienen. Die Geschichte wird von allen drei Evangelisten erzählt. Sie muss also wohl auch eine besondere Bedeutung haben. Vielleicht ist sie im Folgenden zu sehen. Es gehört nicht viel Phantasie dazu, um einzusehen, dass es für die Familienverhältnisse der Zwölf immerhin etwas bedeutet, wenn die Väter, soweit die Zwölf schon verheiratet und Väter sind – die meisten, wenn nicht alle, werden es sein – von zu Hause, von ihrer

Arbeit weg gehen, um mit Jesus zu ziehen. Es ist weiter nicht schwer, einzusehen, dass die Mutter der mit der Sorge für die Kinder allein belasteten Frau des Petrus nicht immer gerade besonders erbaut darüber gewesen sein mag, dass der Schwiegersohn im Lande umherzog, anstatt beim Fischfang zu bleiben und für Weib und Kind zu sorgen. Man muss sich das alles allerdings erst vorstellen, denn die Evangelien, auch die Briefe, sind merkwürdig sparsam mit Nachrichten über die häuslichen Verhältnisse der in ihnen " handelnd auftretenden Personen. hier darf man einmal einen Blick tun in des Petrus Haus. Da ist Krankheitsnot, aber Jesus kommt und hilft. Ob das nicht typisch sein soll? Seinen Jüngern hat Jesus sagen können, sie kämen darüber nicht zu kurz, dass sie alles verlassen haben, um ihm nachzufolgen. Er wird auch die von ihnen Zurückgelassenen nicht vergessen haben. Ja, seine Wundermacht stellt er sogar, wenn es nötig ist, in den Dienst der Erhaltung und Versorgung der Familien seiner Boten. Im Hause des Petrus wird man sich nicht mehr darüber beklagt haben, dass er den Vater in seine Nachfolge gerufen. Im Gegenteil. Seitdem er dessen Schwiegermutter von lebensgefährlicher Krankheilt geheilt hat, wird man ihn immer mit Freuden begrüßt und ihm gedient haben, wie jetzt. Es war nicht gerade sehr angenehm für die Frau des Petrus, dass ihr da mit einem Male fünf Männer (Mark. 1, 29) ins Haus kommen, während ihre Mutter so schwer daniederliegt. Aber bald ist die Not beseitigt, und es herrscht durch Jesus im Hause Freude und Dank. Ob man nicht wird sagen dürfen: ταῦτα τυπικῶς ἐγένετο, dieser Einzelfall wird als typisch für das Verhältnis Jesu zu den Angehörigen seines Jüngerkreises erzählt?[1]

Es ist Nacht geworden. Aber Ruhe gibt es darum für Jesus nicht. Sie bringen ihm alle ihre Kranken; er heilt die Vielen alle und treibt die Dämonen aus. Matthäus sagt, dadurch sei das Wort des Propheten Jesaia in Erfüllung gegangen: "Er hat unsere Schwächen weggenommen und unsere Krankheiten fortgeschafft" (Jes. 53, 4). Die Stelle ist beachtens

[1] Ein Kritiker findet diese Deutung trivial. Aber der Jesus, der am Kreuz darauf bedacht ist, dass seine Mutter nicht ohne Fürsorge sei, wird gewiss auch der Angehörigen seiner Jünger gedacht haben. Es sei daraus hingewiesen, dass in dem lange unbeachteten, jetzt plötzlich viel gelesenen Buche: Jesus von Zündel (München 1922), dieselbe Meinung vorgetragen wird (S. 129).

wert, weil wir mit ihr zum ersten Male dem berühmten 53. Kapitel des Jesaia in den Synoptikern begegnen. Der Vers, der genau dem masoretischen Texte entspricht (weniger dem der Septuaginta), führt nicht sowohl auf ein inneres Tragen von Leiden, als auf das Wegnehmen durch die Wundermacht. Wir haben in diesem Worte nicht den leidenden Knecht, sondern den wunderbar helfenden Propheten, der ja gewiss seine Werke in Mitleid tut. Der Vers zeigt jedenfalls, wie man zur Zeit der Abfassung des Matthäusevangeliums Jes. 53, 4 verstehen konnte, und das in ihm zutage tretende Verständnis führt auf den Propheten.
Vor der andrängenden Menge geht Jesus mit seinen Jüngern nach "drüben". Einen sich ihm als Gefolgsmann anbietenden Schriftgelehrten weist er auf das unstete Leben, das er zu führen hat, hin. Einem, der schon in seiner Nachfolge steht, verwehrt er es, seinen Vater zu begraben. Wen er in seine Nachfolge ruft, der muss alles um seinetwillen dahintenlassen können.

Sie treten ins Schiff, er und seine Jünger. Es ist kein Wunder, dass er bald einschläft. Bis Mitternacht hat er geheilt, und von da an in der Einsamkeit gebetet. Nun ruht er im Schiff, das der Sturm umbraust, das die Wogen bedrohen. In Todesangst wecken sie ihn auf: „Herr, wir gehen unter, rette uns!" Sie trauen ihm zu, dass er retten kann, aber er muss wachen und dem Sturm gebieten. Er herrscht den Sturm an und spricht zum Meer: "Schweige, verstumme" (Mark. 4, 39). Auch den Naturgewalten gegenüber keine Berufung auf Gott, kein Gebet, keine beschwörende Formel unter Anwendung des "Namens", sondern lediglich ein Befehlswort. Es ist merkwürdig, dass er seinen Jüngern kleinen Glauben vorwirft. Woher sollten sie den Mut dazu holen, ihm zuzutrauen, dass nichts geschehen kann, auch wenn er schläft? Ist es nicht zum Staunen, nicht nur für die Leute im Schiff, sondern auch für seine Jünger, dass ihm sogar die Winde und das Meer gehorchen müssen?
Wir würden seinen Vorwurf eher verstehen, wenn sie darum wissen könnten, dass ihm in der Tat alles untertan gemacht ist. Nun steht im zweiten Jesaias nichts von seiner Macht über die Naturgewalten. Schon eher könnte der Gedanke an die Engel als ihm zu Gebote stehende Mächte auf den Gedanken führen, dass ihm nichts unmöglich sei. Wir erinnern uns daran, dass Jesus nach Johannes 1 zu den Jüngern gesagt hat: "Ihr werdet die Engel

aussteigen und werdet sie niedersteigen sehen auf des Menschen Sohn (s. auch die Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum).
Es stehen also der Menschensohn und die Engel in einem bestimmten Verhältnisse zueinander. Die Engel dienen dem Menschensohn, und zwar seit der Taufe. Vorher standen sie ihm nicht zu Dienst. Diese Beobachtung, deren Vorbedingungen in dem bisher behandelten gegeben sind, kann uns weiterführen. Nur müssen wir Schriftforschung nach Weise der Schriftgelehrten treiben und uns ihrer Methoden bedienen. Sie sind alles andere, nur nicht "wissenschaftlich", und je wissenschaftlicher ein Theologe von heute verfährt, desto fester verschließen sich ihm die Erkenntnisse, die mit einer ganz andern Methode als der seinen gemacht sind. Ein methodischer Grundsatz von größter Bedeutung ist der: Wo das Gleiche, oft nur das gleiche Wort, in der "Schrift" vorkommt, da sind Beziehungen da, und es kommt darauf an, sie zu entdecken. Je mehr man nun von dem Texte der Schrift auswendig kann, desto leichter und häufiger drängen sich einem solche Beziehungen auf. Wir machen das Experiment in unserm Falle. Es ist die Rede vom Menschensohn und von Engeln. Beide sind zueinander in Beziehung gesetzt, und zwar ist das Verhältnis zwischen dem Menschensohn das, dass ihm die Engel von einer bestimmten Zeit an dienen. Wer nun die Psalmen auswendig kennt und zugleich mit der Erklärung, die sie zur Zeit Jesu gefunden haben, ein wenig vertraut ist, wird fast mit Notwendigkeit auf Psalm 8 geführt. Am sichersten allerdings dann, wenn er den Wortlaut der Septuaginta gegenwärtig hat. Denn in ihm heißt es: τί ἐστιν ἄνθρωπος, ὅτι μιμνήσκῃ αὐτοῦ ἢ υἱὸς ἀνθρώπου ὅτι ἐπισκέπτῃ αὐτόν; ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ᾽ ἀγγέλλους, δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν (Ps. 8, 5.6). Der hebräische Text ist zur Zeit Jesu nicht anders verstanden worden. Die Steigerung der Transzendenz, der hohen Erhabenheit Gottes, die zu jener Zeit statthat, lässt es nicht ertragen, dass Gott und Mensch so nahe zusammengerückt werden. Darum versteht man unter elohim (V. 6 nach dem hebräischen Text) nicht Gott, sondern Engel. Das Wort elohim leidet durchaus die Ausdehnung auf alle geheimnisvollen, irgendwie mächtigen Geistwesen. Dadurch, dass Luther, ganz dem Ursinn der Stelle entsprechend, V. 6 so übersetzt: "Du hast ihn ein wenig niedriger gemacht, denn Gott," ist es dem Leser der deutschen Bibel unmöglich, zu sehen, dass in Psalm 8 eine Beziehung des Menschensohns zu den Engeln vor

liegt. Wir haben hier wieder ein schlagendes Beispiel dafür, wie wichtig es für den Neutestamentler ist, in der Septuaginta zu leben und zu weben.
Wir nützen unsere Beobachtung nun aus. Ist es richtig, dass man einen Propheten besonders häufig Menschensohn genannt hat, ist es weiter richtig, dass es von hier aus verständlich wird, wenn der Prophet auch Menschensohn, nein der Menschensohn heißt bzw. sich nennt (s. o.), dann ist wenigstens zu fragen, welche Bedeutung das für das Verständnis des 8. Psalms haben wird. Gewiss, der Psalm handelt vom Menschen, und zwar von der Stellung, die Gott ihm bei der Schöpfung zugewiesen hat. Diese Stellung hat er aber verloren. Er wird sie einmal wiedergewinnen, dann, wenn der Messias kommt. Dann kommt das Paradies wieder auf die Erde, in dem alle Tiere friedlich beieinander sein werden. Wem fällt da nicht alsbald Jes. 11, 1ff. ein. Da ist von dem Messias aus der Wurzel Isais die Rede, auf dem der Geist ruht, und der Löwen und Ochsen miteinander weiden wird. Ist nun aber der Prophet, der der Menschensohn heißt, und der Messias eine Person, ist der Messias Prophet=Messias, dann vereinigen sich in ihm die Hoffnungen, die man auf den Propheten und die man auf den Messias setzt.
Von hier aus wird auch das Wort verständlich: Du hast ihn ein wenig unter die Engel erniedrigt“ (βραχύ τι). Das kann natürlich heißen und heißt auch ursprünglich: „Du hast ihn um ein Weniges geringer gemacht.“ Zur Zeit des neuen Testamentes (Hebr. 2, 1ff.) heißt es aber: „Du hast ihn eine kurze Zeit erniedrigt unter die Engel.“ Was ist nun mit dieser kurzen Zeit gemeint? Die Erklärung ist zu gewinnen vom Propheten aus. Der Prophet ist nicht immer Prophet. Vor seiner Berufung ist er ein Mensch wie andere auch, vielleicht ein Kuhhirte wie Amos. Er wird zum Propheten dadurch, dass der Geist auf ihn kommt. Nun ist er ein anderer. Nun hat er auch Macht, gottgegebene Macht, Macht über die Krankheit und über den Tod, ja unter Umständen auch Macht über die Tiere (!). Wenn Elisa die Knaben aus Bethel um ihres Spottens willen im Namen des Herrn verflucht, dann kommen zwei Bären aus dem Walde und zerreißen sie. Der Fluch hat augenscheinlich diesen Inhalt: Mögen euch die Bären zerreißen!

Was so von einem Propheten gilt, wie viel mehr gilt es von dem Propheten, wie viel mehr von dem Prophet-Messias, der den Geist auf sich ruhen hat, der den Geist ohne Maß besitzt! Ihm ist schlechthin alles untertan.
Und nun lesen wir den 8. Psalm miteinander: "Was ist der Mensch (=Menschensohn), dass du sein gedenkst, und des Menschen Sohn (=Mensch), dass du dich seiner annimmst! Du hast ihn eine kurze Zeit (von seiner Geburt an, da ihm die Engel Zeugnis gaben) bis zu seiner Taufe (da der Prophet-Messiasgeist auf ihn kam) geringer gemacht, als die Engel. Von der Taufe an stehen sie ihm aber zu Dienst. Seitdem hast du ihn mit Herrlichkeit und Ehren gekrönt (die Jünger sahen sie bei der Hochzeit zu Kana). Deiner Hände Werke hast du ihm untergeben und alles, aber auch alles hast du ihm untertan gemacht (daher kann er aus Wasser Wein machen und den tobenden Wogen gebieten). In seiner Macht sind die zahmen und die wilden Tiere (daher kann er vierzig Tage in der Wüste sein, und die wilden Tiere dürfen ihm nichts tun). Ihm gehören die Vögel am Himmel, wie die Fische und großen Wassertiere im Meer (darum kann er seinen Jüngern sowohl als Menschensohn wie als Auferstandener die Fische im See Genezareth, im See Tiberias geben)."
Alles das hebt ihn aber nicht über das Menschenmaß hinaus. Das ist die Stellung, die Gott dem Menschen in der Schöpfung zugedacht hat und die er durch den Messias wiedergewinnen wird.
Wir kehren von dieser Auslegung des 8. Psalms zurück zu unserer Geschichte. Erwartet man dies alles für den Messias bzw. durch den Messias, und ist nach der durch Johannes in den Jüngern geweckten und durch manches Erlebnis bisher verstärkten Meinung der Jünger Jesus der Prophet-Messias, dann dürfen sie nicht fürchten, dass sie untergehen. Dann müssen sie glauben, nicht nur, dass er, wachgerufen, sie retten kann – das ist auch Glaube, aber kleiner Glaube –, sondern dass er auch schlafend sie vor dem Untergang schützt. Er ist ja bei ihnen.
Wir verstehen nun auch, dass die Leute, wohl die Schiffsleute oder sonstige Mitfahrende, fragen: "Wer ist dieser, dass ihm auch Wind und See gehorchen?" Darin liegt die Frage: Sollte er am Ende Er sein?

Wir kommen zur Erzählung von der Dämonenaustreibung im Lande der Gadarener, einer Perikope, die schon viel Kopf

zerbrechens gemacht hat. Wir stellen zunächst die Situation fest. Wo geschieht die Tat, und wer ist dabei? Sie geschieht bei einem Gräberfeld auf einem Wege, den niemand zu gehen wagt. Die Straße ist also leer. Nur Jesus und seine Jünger und die zwei bzw. der eine Dämonische sind zugegen. Das zu beachten ist wichtig. Ruch die Schweineherde ist "weit" entfernt mitsamt ihrem Hirten (V. 30). Dies die Situation.

Der Vorgang wird von allen Evangelisten, die die Geschichte erzählen, mit besonderer Sorgfalt beschrieben, am farbigsten ist, wie oft, der Markusbericht. Um ihn zu verstehen, müssen wir zuvor einen Einblick in die jüdische Engelund Dämonenlehre vermitteln.

Es sind merkwürdige und uns fremdartig berührende Vorstellungen, die uns in der Geschichte entgegentreten. Die Besessenheit, um die es sich in ihr handelt, ist eine ganz besonders schlimme, keine gewöhnliche. Nicht nur ein Dämon ist da, sondern eine Legion, gleich ein ganzes Regiment. Dann aber ist doch wieder nur von einem Dämon die Rede: "Legion heiße ich," und doch fügt er alsbald hinzu: "Denn wir sind viele."

Wie ist es nun mit der jüdischen Engel- und Dämonenlehre? Man kann sie in der Tat zusammen behandeln, denn die Dämonen sind die Engel des Teufels (Matth. 25, 41), und was allgemein von den Engeln hinsichtlich ihres Seins und Verhaltens gilt, ist auch von den Dämonen zu sagen. Sie sind ja gefallene Geister bzw. Engel. Die Differenz liegt nicht im Sein und Behaben, sondern im „Charakter“. Über die Engel Gottes besitzen wir lehrreiche Ausführungen im Raschi-Kommentar[1] anlässlich des Besuchs der drei Engel bei Abraham! Den Nachweis, dass die dort von Raschi vertretenen Anschauungen auch zur Zeit des Neuen Testamtens gelten, vermag ich nicht zu führen. Wenn aber unter Berücksichtigung der dort vorhandenen Anschauungen sich die Schwierigkeiten unserer Stelle lösen, dann ist damit wenigstens die hohe Wahrscheinlichkeit gegeben, dass sie schon zur Zeit des Neuen Testaments wirksam waren.

Es sind drei Engel, die Abraham besuchen. „Der eine brachte die Botschaft an Sara; der andere sollte Sodom verwüsten, und der dritte den an der Beschneidungswunde leidenden Abraham heilen, denn ein Engel vollzieht nicht zwei Aufträge zugleich.“

[1] A.a.O. Bd. I zu 1. Mos. 18, S. 124f.

Der exegetische Beweis ist bei Raschi nachzulesen. Den Vornehmsten unter ihnen redet Abraham an, und dieser Vornehmste (der "Herr" in V. 13 ist profan zu verstehen, nicht auf Gott zu beziehen) redet im Namen der andern.

Von dieser Beobachtung aus verstehen wir unter der Voraussetzung, dass diese Anschauungen sich auch auf die gefallenen Engel übertragen lassen, die Form der Besessenheit, die uns in unserer Erzählung entgegentritt. Es gibt verschiedene Äußerungsformen der Besessenheit. In den meisten Fällen tritt bei den Besessenen nur eine und dieselbe dieser Formen auf. Wenn sich aber bei demselben Besessenen verschiedene Besessenheitsformen finden, dann ist das ein Zeichen dafür, dass mehrere Dämonen in ihm sind, denn ein Engel, auch ein gefallener Engel, übt nur eine Funktion aus. So sind in Maria Magdalena sieben verschiedene Dämonen, in dem Besessenen bei Gadara gleich ein ganzes Regiment. Man hat stark den Eindruck, dass dieser Fall als ein solcher von unüberbietbarer Schwere gezeichnet werden soll. Wenn nun aber dieses ganze Regiment von Dämonen in einem Menschen beisammen ist, dann gibt das zwar keine Raumnot, aber die Massenhaftigkeit verlangt Ordnung. Selbst das Reich des Teufels kann nicht bestehen, wenn es in sich uneins ist (Matth. 12, 25). So ist einer unter den vielen "der Vornehmste". Mit ihm redet Jesus, und er antwortet im Namen der andern.

Kaum haben ihn die Dämonen erblickt, so schreien sie: "Was willst du von uns, du Sohn Gottes, bist du hierhergekommen, uns vor der Zeit schon der Pein zu übergeben?"

Auch diese Wendung bedarf der Erläuterung. Die Überlieferung des Lukas gibt sie. Dort bitten die Dämonen darum, dass Jesus ihnen nicht befehle, in den Abgrund zu fahren (εἰς τὴν ἄβυσσον). Es gibt in dem großen Bewahrungsort der Geister eine Abteilung für die bösen Geister. Die bösesten unter ihnen warten dort gefesselt auf den Tag des Gerichts (Jud. 6). Andere haben das Vorrecht, auf der Erde sein zu dürfen. Am liebsten sind sie dort im Menschen. Müssen sie einen der Armen von ihnen Besessenen verlassen, so suchen sie ihre Wohnung, wenn irgend möglich, wiederzugewinnen. Diese Anschauung tritt uns in anschaulicher Schilderung in Matth. 12, 43ff. entgegen. "Wenn der unreine Geist ausgeht vom Menschen, so zieht er durch wasserlose Stätten, Ruhe zu suchen, und findet sie nicht. Hierauf spricht er: ich will in mein Haus zurückkehren, wovon ich ausgegangen bin. Und wenn er kommt, findet er es leer,

gescheuert und geschmückt. Hierauf geht er hin und nimmt zu sich sieben andere Geister, die schlimmer sind als er, und sie ziehen ein und wohnen daselbst, und es wird zum letzten schlimmer mit dem Menschen als zum ersten.

Wenn der Messias kommt und sein Reich aufrichtet, dann ist es mit der Macht dieser Dämonen vorbei, dann müssen sie alle vor ihm in den Abgrund fliehen. Nun nennt der Oberdämon Jesus den Sohn Gottes und bezeichnet ihn damit als den Messias. Er sieht aber gleichzeitig, dass Jesus noch nicht als Messias hervortritt. Er ist vorläufig noch der Prophet-Messias. Es ist also noch eine Weile hin, bis er alle bösen Geister in den Abgrund weisen wird. So möchten sie nicht schon vor der Zeit von der Erde verbannt werden. Nun können sie Jesus nicht wohl bitten, dass er es ihnen erlaubt, in einen andern bzw. in andere Menschen zu fahren. Aber da drüben sind ja die Schweine, zweitausend an Zahl, also ungefähr ebenso viele wie sie selber sind. So bitten sie: "Lass uns in diese fahren," und Jesus spricht zu ihnen: "Fahrt hin." Sie fahren aus von den (von dem) Besessenen und fahren ein in die Schweine, und siehe, die ganze Herde stürzt sich den Abhang hinab in den See, und sie starben in den Wassern.

Ich muss gestehen, dass dieser Zug in der Geschichte mir immer für das Verständnis Schwierigkeiten gemacht hat und sich mir, ob so oder so verstanden, in das Bild Jesu als des Heilandes nicht fügen wollte. Alle Versuche, die Schwierigkeiten zu heben, soweit sie mir zu Gesicht gekommen sind, haben mich nicht befriedigt. Ich sehe von der jüdischen Dämonenlehre aus einen Weg zur Deutung der schwierigen Stelle, den ich nicht als fraglos richtig behaupte, der mir aber erwägenswert zu sein scheint. Es ist nicht von ungefähr, dass er nur von dem Texte des Matthäus aus möglich ist. Markus widerspricht ihm wenigstens nicht; Lukas verbaut ihn. Aber Lukas ist selbst nicht Israelite und schreibt nicht für Israeliten, während Matthäus Israelite ist und für Israeliten schreibt. So ist es verständlich, dass schon Lukas den Hergang nicht mehr verstand, und dies umso mehr, je befremdlicher die Anschauungen, die hinter dem Vorgang stehen, schon für ihn waren. Sie sind es erst recht für uns Menschen von heute.

Wir sehen uns den Satz Vers 32^b noch einmal ganz genau an. Er lautet: "Die ausgefahrenen Dämonen fuhren in die Schweine, und siehe, die ganze Herde sprang über den Abgrund in den See,

und sie starben in den Wassern." Wer starb? Wenn wir ganz genau übersetzen, nicht die Schweine, sondern die Dämonen. Aber, so werden die allermeisten Leser versucht sein, alsbald dazwischenzufahren, wie können denn Dämonen sterben? Das ist doch unmöglich! Doch nicht so ganz. Man muss nur wissen, was bei den Juden sterben heißt und ist, dann nämlich, wenn es sich um den ersten Tod handelt. Wenn der Mensch stirbt, dann stirbt nicht sein Geist, sondern es wird "der Geist" aus den Beziehungen, in welchen er bis dahin sein Leben hatte, herausgenommen. Der Geist des Frommen kommt ins Paradies, die andern Geister kommen in den Hades. Sie existieren aber alle, obwohl sie gestorben sind, nur unter andern Verhältnissen und Beziehungen. In ähnlicher Weise kann man auch von einem Sterben der Dämonen reden. Ihr Lebenselement ist die Luft der Erde (Eph. 2, 2 und 6, 12). Werden sie nun aus diesem Lebenselement und aus den Beziehungen, die sich durch ihr Sein in der Luft der Erde ergeben, herausgenommen bzw. herausgetrieben, dann ist das für sie ein Sterben. Die Engelgeister, von denen Jud. 6 sagt, dass sie "auf das Gericht des großen Tags mit ewigen Fesseln unter der Finsternis verwahrt" sind, sind solche "gestorbenen" d. h. im Hades befindlichen Engel. Diese Anschauungen sind uns darum so fremd, weil die Anschauungen von dem doppelten Sterben, vom ersten und zweiten Tode, nicht genügend von uns beachtet werden. Andererseits sehen wir bisher nicht deutlich genug, dass die bösen Geister nach jüdischer Anschauung das Wasser fliehen als das für sie tödliche Element. (Darüber müsste eigentlich auch eine eingehende Untersuchung eingeschoben werden.)

Sollte diese Deutung richtig sein, dann bleibt immer noch eine Frage übrig, nämlich die: Wie kam es dazu, dass sich die Schweine ins Meer stürzten? Die Dämonen können nicht schuld daran gewesen sein, denn sie haben das Wasser zu scheuen. So bleibt nur die Deutung: Der Vorgang des Ausfahrens war ein so tumultuarischer, dass die Schweine erschreckt ins Meer sprangen (s. Mark. 9, 26). Die Dämonen, auf ihren eigenen Wunsch in die Schweine gebannt, müssen mit und bereiten sich so, nachdem sie den armen Menschen lange genug gepeinigt haben, selbst den Untergang. Sie werden nie wieder jemand quälen. Sie sind fortan da, wo sie wegen ihrer besonderen Bosheit hingehören, im Abgrund.

Man muss schon ein ganzer Studierstubenmensch sein, wie wir Professoren meistens sind, um ohne weiteres anzunehmen, dass die

zweitausend Schweine alle ertrunken sind. Jedermann kann wissen, dass Schweine ausgezeichnet schwimmen, und diese am See geweideten Schweine waren nicht zum ersten mal im See. Es ist darum erwägenswert, ich sage ausdrücklich nur erwägenswert, ob der Vorfall schließlich nicht so geendet hat, dass die sterbenden Dämonen die Schweine verlassen müssen, und diese vergnügt, nach einem wohltuenden Bad, zu Lande zurückschwimmen.[1] Gewiss, es steht nichts davon da, aber es steht auch nichts davon da, dass die Bewohner der Stadt, die augenscheinlich die Besitzer der Herde sind, Jesu einen Vorwurf wegen der Vernichtung der großen, wertvollen Schweineherde gemacht oder von ihm Schadenersatz verlangt hätten. Es heißt bei Matthäus: "Die Hirten flohen", sie erschraken augenscheinlich ob der merkwürdigen Vorgänge. Sie eilen in die Stadt und ihre Umgebung und erzählen, was sie erlebt haben. Alles strömt hinaus, Jesu entgegen, aber nicht, um ihn als Sieger über die Dämonen willkommen zu heißen, sondern um ihn zu bitten, dass er aus ihrer Gegend wieder weiche. Die Veranlassung zu dieser

[1] 1) Keine Stelle der ersten Auflage hat eine größere Debatte erzeugt als diese, und an scharfem wie an freundlichem Spotte hat es nicht gefehlt. So sei wenigstens auf einiges hingewiesen, was bestimmen kann, die gegebene Deutung, die ausdrücklich nur der Erwägung anheimgegeben ist, wenigstens zu erwägen anstatt nur zu belächeln.
Sollte es ganz von ungefähr sein, wenn es Matth. 12, 43 heißt: Der ausgetriebene Dämon gehe durch wasserlose Stätten" (τόπων ἀνύδρον)? Warum geht er dorthin, wo kein Wasser ist? Bedeutsamer ist aber die Erinnerung an die gegen die bösen Geister schützende Bedeutung des Weihwassers. Auch ist an die Untertauchung bei der Taufe zu erinnern und an die enge Verbindung von Exorzismus und Taufe. Schließlich sei auch mitgeteilt, dass laut Schulchan aruch auch die Waschung der Hände als erstes am Morgen damit motiviert wird, dass sich während der Nacht auf die Hände ein Dämon gesetzt hat, der vor dem Wasser flieht. Soviel zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Anschauung.
Zur Erzählung selbst sei noch folgendes gesagt: Die Dämonen rechnen damit, dass sie ins "Gefängnis", in den "Abgrund" gesandt werden. Sie fragen entsetzt: Kamst du hierher, um uns vor der Zeit (d. h. ehe der Tag der allgemeinen Vernichtung der Dämonen im Feuersee kommt) der Pein im Hades zu übergeben? Sie bitten um Aufschub und um ein, wenn auch nur kurzes Wohnen in den Schweinen. Daher ist es ausgeschlossen, dass sie in ihrer Bosheit die Schweine alsbald töten, indem sie sie den Fels hinabstürzen. Sie vernichteten ja damit als „dumme Teufel" selbst ihr letztes "Haus" auf der Erde. (Im 4. Bande von Strack-Billerbecks Kommentar zum Neuen Testamente soll eine Monographie über die jüdische Dämonenlehre erscheinen. Eine solche ist sehr erwünscht, denn unsere Kenntnisse hinsichtlich dieses dunklen Gebietes sind noch recht bescheidene.)

Bitte hat man gewöhnlich darin gesehen, dass Jesus am Untergang der zweitausend Schweine schuld gewesen sein soll. Das ist aber nicht richtig, auch wenn man den eben vorgetragenen Ausgang der Geschichte nicht annimmt. Sie kommen zu Jesus, sehen den Dämonischen, der "den Legion" (Mark. 5, 15) in sich gehabt hat, bekleidet und vernünftig da sitzen und fürchten sich. Dann erzählen ihnen diejenigen, die es gesehen hatten, wie es mit dem Dämonischen und den Schweinen zugegangen ist. Sie aber freuen sich nicht darüber, dass der arme Mensch gesund geworden ist, sie erkennen an der wunderbaren Heilung nicht, dass ein Prophet Gottes zu ihnen gekommen ist. Es wird ihnen nur unheimlich über dem Geschehenen, und sie bitten: Gehe wieder weg von uns!

Sie werden ihn aber dadurch nicht los. Er selbst geht zwar, aber er lässt ihnen einen Zeugen und Prediger zurück, auf den das ganze Zehnstädtegebiet hören muss. Es ist ein rührender Zug, den Markus zum Schluss der Geschichte berichtet. Jesus gibt der Forderung der Einwohner nach und schickt sich an, mit den Seinen über den See zurückzufahren. Als er eben ins Schiff tritt, tritt der Geheilte zu ihm und bittet ihn: „Nimm mich mit, lass mich bei dir sein!“ Wie begreiflich ist das! Wir haben ja gehört, dass die bösen Geister wiederkommen können. Nun hat er Sorge, das möchte ihm widerfahren. In Jesu Nähe ist er dagegen gefeit.

Aber Jesus hat für den Geheilten, der nach jüdischer Meinung gewiss bei vielen wegen seiner besonderen Plage für einen besonderen Sünder gehalten worden ist, eine große, schöne Aufgabe. Er soll Gottes Macht und Gnade daheim, in seiner Stadt und in der ganzen Dekapolis verkündigen. Mit diesem Auftrag geehrt und durch das Vertrauen Jesu dessen gewiss, dass die bösen Geister ihm nichts mehr anhaben können, geht er hinweg und „verkündet als ein Herold überall alles, was Jesus ihm getan, und alle staunen“ (Mark. 5, 20).

Was ist nun aber der Inhalt seiner Verkündigung? Genau das, was Markus sagt: „Er begann als Herold auszurufen alles, was ihm Jesus getan hatte.“ Darunter ist nicht die Botschaft: „Jesus ist der Gottessohn, d. h. der Messias“ gemeint. Es sind die Dämonen, die das von ihm gesagt haben. Der Dämonische selbst weiß nicht darum, denn erst seitdem die Dämonen aus ihm ausgefahren sind, ist er vernünftig. So kann er also nicht predigen: Die Dämonen haben ihn den Messias genannt, und er hat es sich gefallen lassen, sondern nur: Er hat mich geheilt. Und die andern, die den ganzen

Vorgang miterlebt haben (οἱ ἰδόντες), wer sind sie? Es sind die Jünger, die bereits wissen, dass er nicht haben will, dass man von seinem Messiastum redet. Darum erzählen sie den herzuströmenden Leuten auch nicht, was zwischen Jesus und den Dämonen vorgegangen ist, sondern: „Was dem Dämonischen widerfahren ist, und wie es mit den Schweinen ging“ (Mark. 5, 16).

Die eigentümliche Bedeutung der Geschichte besteht einerseits darin, zur Anschauung zu bringen, dass es keinen noch so verzweifelten Fall von Besessenheit geben kann, den Jesus nicht zu heilen imstande ist. Andrerseits ist bedeutsam, dass anlässlich dieser außerordentlichen Dämonenheilung über Jesus von Nazareth von allen in der Deltapolis wohnenden Israeliten geredet wird. Das Staunen über ihn und die Frage: wer mag er wohl sein? ist auch dort geweckt.

Nach einer ganz andern Richtung weist die Geschichte von der Heilung des Gelähmten Matth. 9, 1ff. Ein Gelähmter ist etwas anderes als ein von Geburt Lahmer. Es ist sehr wohl möglich, dass der Gelähmte selbst an seiner Krankheit schuld ist, insofern sie Folge seines Lebenswandels ist. Ein solcher Fall liegt hier vor. Das geht aus dem ersten Worte Jesu an den Kranken hervor. Das Wort: Sei getrost, mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben! setzt voraus, dass das Leiden in der Tat mit seinem Lebenswandel zusammenhängt. Die Freundlichkeit Jesu, die in dem „Sohn“ liegt, ist nicht zu überhören. Und doch wird das Wort zunächst eine Enttäuschung für den Kranken und seine Träger gewesen sein. Sie bringen den Leidenden, damit Jesus ihn gesund mache. Tat er dies, dann war damit gleichzeitig deutlich, dass Gott auch die Sünde vergeben hatte. Die züchtigende Konsequenz war ja aufgehoben. Nun sagt aber Jesus nur: Getrost, mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben! Man beachtet selten die hohe religionsgeschichtliche Bedeutung dieses Wortes. Es bedeutet eine ganz neue Stellung zu dem Problem Sünde und Leiden. Die jüdische Meinung ist die: wo Leiden ist, ist Sünde als Voraussetzung da, und wo noch Leiden ist, ist die Vergebung noch nicht völlig da. Nun sagt Jesus zu dem, der noch gelähmt aus dem Bette liegt: Deine Sünden sind dir vergeben! und spricht damit ein Evangelium für Tausende und aber Tausende aus. Heißt doch sein Wort nicht weniger als dies: Es mag einer an den Folgen seiner Sünde leiden, vielleicht zu leiden haben bis an sein Lebensende, er kann doch ganz in Gnaden sein, kann Vergebung

haben. Das ist Befreiung für alle, die an Sündenfolgen leiden und zu denen kein Wundertäter tritt, um sie ihnen schon in diesem Leben abzunehmen. Sie dürfen all den Anfechtungen gegenüber, die aus der schmerzlichen Tatsache ihres verschuldeten Leidens immer wieder entstehen können, sagen: mir ist Erbarmung widerfahren.

Die anwesenden Schriftgelehrten empfinden die Größe dessen, was da vor ihnen geschehen ist, aber sie machen aus der Heilandsgabe eine Gotteslästerung. Es heißt in ein Majestätsrecht Gottes eingreifen, wenn sich einer unterfängt, jetzt und hier (auf Erden) Sünden zu vergeben, zumal, wenn doch die noch bestehende Tatsache des Gelähmtseins offenkundig dartut, dass Gott noch nicht vergeben hat.

Jesus weiß ihre Gedanken und begegnet ihnen mit der Frage: Welche Rede ist hinsichtlich ihrer Wirksamkeit und ihrer Folgen leichter zu kontrollieren: die, wenn einer sagt: Deine Sünden sind dir vergeben, oder die andere, wenn er sagt: Stehe auf und wandle? Sie sollen wissen, dass er beides wirksam sagen kann, und sollen das an seiner Heilungstat sehen. Darum spricht er zu dem Gelähmten: Auf, nimm dein Bett und gehe in dein Haus! Und siehe, er steht auf und geht heim.

Die Tatsache der Heilung schützt Jesus gegen den Vorwurf, dass er sich etwas anmaße, was er nicht tun könne. Und das Wort, das er der Tat voranschickt, sichert ihn erst recht gegen den Vorwurf der Gotteslästerung. Seine Kritiker haben das erste Wort an den Gelähmten so aufgefasst: Ich vergebe dir deine Sünden. Da ist keine Beziehung auf Gott. Hätte er wenigstens gesagt: „Gott vergibt dir“ oder „Gott vergebe dir“, oder hätte er ein Gebet zu Gott gerichtet oder gesagt: Im „Namen“ vergebe ich dir. Das wäre alles für sie erträglicher gewesen. Nun sagt er, sein erstes Wort verdeutlichend: Des Menschen Sohn hat Vollmacht, auf Eden Sünden zu vergeben. Damit wahrt er Gottes Ehre. Was er tut, tut er nicht in eigener Machtvollkommenheit. Er hat die Macht empfangen, aber er hat sie nun auch und kann sie gebrauchen, wo und wie er will. Seine Vollmacht enthüllt sich immer mehr als Generalvollmacht: Er hat Macht, die Dämonen auszutreiben; er hat Macht, Wunder zu tun, und zwar auch solche, die noch nie einer getan hat; er hat Macht, neue Gebote zu geben, und nun hat er auch noch Macht, Sünden zu vergeben. Er kann und tut das alles als der Menschensohn, dem ja alles untergeben ist (Ps. 8, 7). Jesus nimmt die Voll

macht, Sünden auf Erden vergeben zu können, nicht als Messias in Anspruch, sondern als der Prophet.

Und er macht von ihr nicht nur hier Gebrauch. Es ist nicht von ungefähr, dass nun die Erzählung von der Berufung des Matthäus folgt. Sie gehört hierher als ein Beweis dafür, dass Jesus Sünde vergibt. Und um dieses sachlichen Zusammenhangs willen setzt Matthäus die Geschichte hierher, nicht aus chronologischem Interesse. Wir sahen oben, dass nach Lukas (und Markus) die Berufung der Zwölf vor die sog. Bergrede fällt. Dem widerspräche der Bericht über die Berufung des Matthäus entschieden, wenn er jetzt erst berufen würde. Es gilt nicht nur von den Reden, die im Matthäusevangelium erscheinen, dass der Evangelist sie (nach sachlichen Gesichtspunkten) zusammengeschrieben hat, sondern auch von den Taten Jesu. So wird es auch verständlich, dass Matthäus den Wunderbericht in Kap. 8 und 9 hier unterbricht, um zu zeigen, dass Jesus nicht nur dem Gelähmten die Sünde verziehen hat.

Er verzeiht auch den Zöllnern. Der 9. Vers des 9. Kapitels erzählt in prägnantester Kürze eine bedeutsamste Tat Jesu. Er ruft einen Zöllner in seine Nachfolge und macht ihn zum Apostel. Wir vermögen heute nicht so ohne weiteres nachzuempfinden, was das damals bedeutete. Jesus bestreitet ja nicht, dass die Zöllner Sünder sind. Er sieht nur ihre Sünde nicht da, wo sie die Schriftgelehrten vor allem sehen, nämlich darin, dass sie sich in den Dienst der Römer stellen. Darum verlangt er ebenso wenig, wie Johannes der Täufer, dass die Zöllner ihren Beruf aufgeben sollen. Er sieht ihre Sünde auf dem Gebiete, aus dem sie in besonderer Gefahr sind, auf dem Gebiete des Geldverkehrs. Niemand konnte schärfer gegen den Mammonsdienst reden, als Jesus es getan; dennoch aber hat er auch für die Mammonssünden Gnade. Er hat Vollmacht, sie zu vergeben, und das bringt er zu einem für alle immer wieder sichtbaren Ausdruck dadurch, dass er einen Zöllner in enge Gemeinschaft mit sich aufnimmt. Ein Zöllner unter den Aposteln! Das ist eine anschauliche Predigt von Jesu sündenvergebender Macht.

Er nimmt aber nicht nur einmal einen aus dieser verachteten Klasse heraus. Er hält auch mit den andern Gemeinschaft. Er isst mit den Zöllnern und mit solchen, die ähnlich wie sie von den „Strengen“, den Pharisäern, für „Sünder“ erklärt und darum von

ihnen gemieden werden. Ein Pharisäer isst nicht nur mit keinem Heiden, er isst auch mit keinem Zöllner, keinem „Sünder“. Und er meint darin Gott zu dienen, ihn zu ehren. Was musste es für diese Leute bedeuten, wenn nun Jesus, dessen Wunder ihn als Propheten, ja als den Propheten legitimierten, so ganz anders handelte! Sie wagen es nicht, ihr Befremden vor Jesus selbst zu bringen. So wenden sie sich an die Jünger mit der vorwurfsvollen Frage: Warum isst euer Lehrer mit den Zöllnern und Sündern? Sie billigen ihm die Würde eines Lehrers zu. Umso wichtiger ist sein Verhalten, denn die Schüler haben sich nach dem Lehrer zu richten.

Jesus gibt eine Antwort. Sie besteht aus Sätzen, die man am besten Programmsätze nennen möchte. Der erste lautet: Die Starken brauchen den Arzt nicht, wohl aber die Kranken. Man hat wohl gesagt, dass Jesus, wenn er sich hier den Arzt nenne, sich damit als Messias bezeichne. Doch wohl mit Unrecht. Der König ist nicht Arzt. Wohl aber ist der Prophet geradezu als Arzt bezeichnet. Was soll er nach Jes. 61, 1 tun? Er soll ἰάσασθαι τούς συντετριμμένους τὴν καρδίαν, er soll für die zerbrochenen Herzen der Arzt sein. Dass Arzt und Prophet wirklich zusammengehören, zeigt auch Luk. 4, 23f.: Ihr werdet sagen: Arzt, heile dich selbst. Ich aber sage euch: ein Prophet findet in seiner Heimat keine Aufnahme.

Ist mit dem Arzte der Prophet gemeint, dann ist auch der Sinn des Wortes Matth. 9, 12: Die Gesunden brauchen den Arzt nicht, sondern die Kranken, aus Jes. 40-66 festgelegt. Jesus sagt nicht: Es gibt auch Gesunde; die brauchen mich nicht, sondern: Wo Kranke sind, da muss ich hin, und darum bin ich bei den Zöllnern und Sündern. Und solange sich die Pharisäer für Gesunde halten, hat er ihnen nichts zu geben.

Das Zitat: „Ich will Liebe, nicht Opfer“ hat augenscheinlich bei Matthäus eine besondere Bedeutung. Es erscheint in 12, 7 noch einmal. An unserer Stelle wird es den Pharisäern förmlich zur Aufgabe gemacht, dieses Wort zu studieren, es verstehen zu lernen und danach zu tun. Das Wort bedarf also eingehender Beachtung. Wer auf Widersprüche in den Evangelien jagt, der kann hier sagen: Mit diesem Worte schafft der Evangelist einen Gegensatz zu der Forderung Jesu an den Aussätzigen: Geh und bringe das Opfer für dich dar, das Moses befohlen hat. Dort Verpflichtung zum Opfer, hier Erinnerung an ein Gotteswort: ich will nicht Opfer! Das Wort

heißt nach dem masoretischen Text: Liebevolle Güte ist mir lieber als ein Schlachtopfer(sebach), und Gotteserkenntnis lieber als Ganzopfer (oloth). Weiß man nun ein wenig im Alten Testamente Bescheid, dann fällt der Gegensatz zwischen Matth. 8, 4 und 9, 13 alsbald als blasser Schein dahin. Es handelt sich bei den beiden Opferarten, die Hosea nennt, um freiwillige Opfer, für die ein Mosesgebot nicht besteht, wie für das Opfer der reingewordenen Aussätzigen. Die Bestimmungen in 3. Mos. 1-3 stehen unter dem Bedingungssatze: Will jemand Jahwe eine Opfergabe darbringen, dann muss er dabei so und so verfahren. Er muss aber die Opfergabe usw. nicht bringen.

Wir sehen nun auch, dass die Betonung des Wortes aus Hos. 6, 6 Jesus nicht in einen prinzipiellen Gegensatz zum Priestertum bringt und damit seine Stellung zu ihm, die wir oben bei der Geschichte vom Aussätzigen fixierten, aushebt.

Jesus sagt aber das Wort zu Pharisäern, nicht zu Priestern. Was soll es für sie und was in diesem Zusammenhang? Es verliert geradezu von seinem Werte, wenn man das Opfer gering wertet. Denn der Sinn ist der: besser als Opfer, das auch etwas Gutes ist, ist Liebe. Darum will Gott zuerst und zumeist die Liebe. Luthers Übersetzung: Ich habe Wohlgefallen an Barmherzigkeit und nicht am Opfer, ist nicht deutlich genug. Man übersetzt: ἔλεος = chesed besser mit Liebe, Güte, als mit Barmherzigkeit. Das Hoseawort hat seine große, geschichtliche Bedeutung schon zur Zeit Jesu. In der ganzen weiten Diaspora konnte man kein Opfer darbringen. Das konnte man nur in Jerusalem. Musste man nun ganz aufs Opfer verzichten? Nein. Es gab, man möchte mit einem ganz modernen Ausdruck sagen, Opferersatz. Dazu gehörten das bußfertige Herz, die Gebete, die Liebesgaben und die Wohltaten. Die in Palästina wohnenden Pharisäer, besonders die in großer Zahl in Jerusalem wohnenden pharisäischen Schriftgelehrten taten sich begreiflicherweise etwas darauf zugute, dass sie richtige Opfer darbringen konnten und darbrachten. Jesus sagt ihnen aber: Das müsst ihr noch lernen, dass dieses Wort von dem Höchstwert der Liebe, auch in Palästina, auch für euch gilt. Ich, der Arzt, lasse es für mich jedenfalls gelten und darum mein Verhalten von der Liebe bestimmt sein. So kommt es, dass ich mit den Zöllnern und Sündern zu Tische sitze. V. 13^{b} ist nun aber keine überflüssige Wiederholung des Gedankens von V. 12. Wir müssen nur aus dem καλέσαι, rufen, das heraushören, was

Lukas, um für seine heidnischen Leser verständlich zu werden, ausdrücklich hinzufügt: Ich bin gekommen, nicht um die Gerechten zur Buße zu rufen, sondern die Sünder. Jesus geht nicht zu den Sündern und ignoriert, oder gar beschönigt ihre Sünde; er ruft sie, aber er ruft sie zur Buße. Er sitzt mit ihnen zu Tisch in heiliger Güte und leitet sie so erst recht zur Buße.

Nicht so rasch ist zu sehen, inwiefern die Aussprache über das Fasten und Beten der Johannesjünger und der Pharisäer gerade hierher gehört. Es besteht nicht nur zwischen ihm und den Pharisäern ein Unterschied, sondern auch zwischen ihm und den Johannesjüngern. Die Johannesjünger sehen Jesus mit seinen Jüngern beim festlichen Mahle liegen. Da gibt es Braten und Wein, und Jesus und seine Jünger essen und trinken mit. Wie kann man so etwas tun, wenn doch der Bußruf durchs Land geht. Da muss man fasten (s. das Jona-Buch). Das tun sogar die Pharisäer. Nur ihr tut es nicht. Jesus sagt: Jetzt sind für meine Jünger Festtage, wie für die Freunde des Bräutigams, solange dieser noch mit ihnen zusammen ist. Er ist hier augenscheinlich an eine israelitische Vollessitte erinnert, nach der die Freunde des Bräutigams, ehe sie den Freund an die Braut und an die Ehe hergeben müssen, noch einmal mit ihm fröhlich feiern. Wenn Jesus dann fortfährt: es wird ein Tag kommen, da der Bräutigam von ihnen genommen wird, dann denkt er nicht an die Lösung von den Freunden durch die Bindung in der Ehe, sondern an seinen Tod.

Drei Jüngerscharen sind durch die letzten Worte vor unser Auge getreten (Luk. 5, 33 die Jünger der Pharisäer). Wie ordnen sie sich zueinander? Es steht sich Altes und Neues gegenüber. Auch die Johannesjünger gehören zum Alten. Darum sollen sie, was sie tun, denen, die zum Neuen gehören, nicht aufdrängen. Das ist keine Verachtung des Johannes und seiner Jünger; das ist genau dasselbe, was Jesus mit dem Worte ausspricht: Johannes ist der Größte unter den Weibgeborenen, und doch ist der kleinste im Himmelreich größer als er, der jetzt noch an dessen Pforte steht (Matth. 11, 11).

Nach dieser längeren Einfügung unter dem Gesichtspunkt des „Zusammenschreibens“ nimmt Matthäus den Wunderbericht wieder auf. Über Matth. 9, 18.19 und 9, 23–26 ist schon oben gehandelt. Vor Jesus weicht auch der Tod, das ist das dieser Geschichte bedeutsam Eigentümliche.

Die Heilung des blutflüssigen Weibes haben wir oben nur beiläufig erwähnt. Sie bedarf jetzt besonderer Berücksichtigung. Man kann an der Auslegung dieser Geschichte erkennen, wie viel es ausmacht, unter welchem Gesichtspunkt man an eine solche Erzählung herantritt. Es gibt Erklärer, für welche eigentlich nur die Ausführungen über den Heilungsvorgang interessant sind. Die Geschichte ist bei Matthäus verhältnismäßig knapp erzählt. In großer Anschaulichkeit und auf viele Einzelzüge hinweisend berichtet sie Markus (ähnlich wie er, doch etwas kürzer Lukas). Wir halten uns bei der Erklärung an Markus.

Da ist eine Frau, ein beklagenswertes Wesen, das zwölf Jahre am Blutfluss gelitten hat. Zu allen Ärzten ist sie gegangen und hat manches von ihnen ausgestanden. Ihr Vermögen hat sie darangewendet, und es ist nur immer schlimmer geworden. Das ist, was Markus erzählt, und das ist schon schlimm genug. Uber es ist lange nicht alles. Das Schlimmere erzählt er nicht. Wenn wir es uns klarmachen wollen, was alles für diese unglückliche Frau noch hinzukam, dann müssen wir uns vergegenwärtigen, dass es kaum eine Zeit gegeben hat, zu der man so ernsthaft sich bemüht hat, das Mosegesetz zu halten und den Gehorsam gegen es durchzusetzen, als gerade zur Zeit Jesu in Palästina. Das ist die Folge des mächtigen Einflusses des Pharisäismus. Man tut also gut, sich jeweils die entsprechenden Bestimmungen des Mosegesetzes zu vergegenwärtigen und sich dann vorzustellen, was es bedeutet, dass diese Bestimmungen, soweit es irgend angängig ist, durchgesetzt werden sollen. Das tut man im Allgemeinen viel zu wenig, und es ist ganz bezeichnend, dass im Nestleschen Testament unter den vielen dankenswerten Hinweisen am Rande bei der Geschichte vom blutflüssigen Weibe ein Hinweis auf 8. Mose 15, 25ff. fehlt. Wir vergegenwärtigen uns, was dort steht. „Wenn ein Weib den Blutfluss eine lange Zeit hat, so wird sie unrein sein, solange sie ihn hat. Alles Lager, worauf sie liegt, die ganze Zeit ihres Flusses, soll unrein sein. Alles, worauf sie sitzt, soll unrein sein. Jeder, der sie anrührt (nach der Septuaginta), soll unrein sein und seine Kleider waschen und sich mit Wasser baden und unrein sein bis auf den Abend. Wird sie aber rein von ihrem Fluss, dann soll sie zwei junge Tauben oder zwei Turteltauben nehmen und sie zum Priester bringen, und der Priester soll aus einer machen ein Sündopfer, aus der andern ein Brandopfer und sie versöhnen vor dem Herren über den Fluss ihrer Unreinigkeit. So

sollt ihr die Kinder Israel warnen vor ihrer Unreinigkeit, dass sie nicht sterben.“

Nun stelle man sich einmal vor, dass diese Bestimmungen auch nur annähernd für die Frau unsrer Geschichte galten. Sie war diese zwölf Jahre hindurch dann fast wie eine Aussätzige. Sie selber war unrein; was sie anrührte und jeder, den sie anrührte, wurde unrein. So war sie von dem Verkehr mit den Menschen ausgeschlossen und von ihren eigenen Angehörigen gemieden. Und dazu kam die drückende Frage: Durch welche Sünde habe ich mir das zugezogen? Der monatliche Blutfluss machte auch unrein, aber bei ihm ist von einem reinigenden Sündopfer nicht die Rede, denn er gehört zu den Ordnungen Gottes. Beim Blutfluss für lange Zeit muss aber die wieder Reingewordene durch ein Sündopfer mit Gott versöhnt werden. Es ist also vorausgesetzt, dass lange dauernder Blutfluss Folge einer Versündigung ist.

Nun vermögen wir erst die Geschichte in allen ihren einzelnen Zügen, die Markus so anschaulich mitteilt, zu verstehen. Die unter dem dreifachen Fluche des Leidens, der Vereinsamung und der vermeintlichen Schuld stehende Frau hört „das, was man sich von Jesus erzählt.“ Er ist der große Wundermann und der Freund der Sünder und Sünderinnen. Ob er ihr nicht auch helfen würde? Aber wie es anfangen? Sie darf ja nicht unter die Menschen, und sie kann auch nicht vor allen Leuten über ihr Leiden sprechen. Da denkt sie sich’s so aus: Ich will sein Kleid berühren. Ist er wirklich das, was man von ihm sagt, dann kann mir auch das helfen. Nun ist Jesus an jenem Tage von einer großen Menschenmenge umgeben (Mark. 5, 24). Da drängt sie sich durch die Massen und rührt von hinten seinen Mantel an. Sofort steht der Blutfluss still, und sie merkt an ihrem Leibe, dass sie geheilt ist. Sofort wendet sich aber auch Jesus in der Menge um und spricht: Wer hat meine Kleider angerührt?

Hier sind wir an der für manchen Modernen interessantesten Stelle. Haben wir es doch hier nach seiner Meinung offensichtlich mit dem Eindringen von heidnisch-magischen Vorstellungen ins Neue Testament zu tun. Ist hier nicht Jesus vorgestellt wie ein mit Wunderkräften gleichsam elektrisch geladener Mann? Man braucht ihn nur gläubig anzurühren, dann springt der heilende Funke über; er selber aber merkt erst hinterher, was vorgegangen ist. Sehen wir uns den Text des Markus näher an, so kann man den Wortlaut nach

übersetzen: nachdem er in sich erkannt hatte, dass eine Kraft von ihm ausgegangen sei usw. Es lässt sich aber ebenso gut übersetzen: Da er in sich sehr wohl um die von ihm ausgegangene Wundertat wusste. Dass die letztere Übersetzung mit dem Gesamttenor zusammenstimmt, ist zweifellos. Jesus hat ein gewisses Fernwissen und ein Zugleichwissen, denn er ist der Prophet (Luk. 7, 39). So weiß er um die Gedanken der Frau, ehe sie ihn anrührt. Er sagt ja auch: Dein Glaube, d. h. eben deine Zuversicht, dass auch die Berührung des Gewandes dir helfen werde, hat dir zur Heilung geholfen. Jesus tadelt nicht die Einfalt des Weibes, sondern segnet das große Zutrauen, das ja im Grunde nicht ein Zutrauen zur Heilkraft seines Mantels, sondern zu ihm ist, mit Erhörung.

Bekennt er aber nicht selbst im nächsten Verse sein Nichtwissen, indem er fragt: Wer hat mich angerührt? Man kann diese Frage gar nicht falscher verstehen als so. Jesus kennt die Frau, die er gesund gemacht hat. Darum lässt er sich auch nicht durch die verständliche Antwort des Petrus beirren. Er fragt nochmals und sieht sich nach der Frau um, die ihn angerührt hat. Man kann verstehen, dass sie sich so schnell wie möglich wieder zurückziehen und am liebsten in der Menge unbemerkt verschwinden will. Das will aber Jesus nicht. Er will, dass offenbar werde, was er getan, und zwar hat er einen ganz bestimmten bedeutsamen Grund, der ihm wichtig genug ist dazu, dass er die Frau nötigt, alles offen zu erzählen. Hätte er ihn nicht, dann müsste man es für unzart erklären, dass er die Frau nötigt, vor dem Volkshaufen zu reden. Er will es um der Frau und um der Frauen willen. Das Wort, das Jesus zu ihr sagt, ist mehr als nur ein Wort an sie allein. Es lag wie ein Bann auf dem weiblichen Geschlechte, dass ein immer sich wiederholender Vorgang im weiblichen Organismus mit dem Makel der Unreinheit und, wenn er sich länger ausdehnte, mit dem Makel der Schuld behaftete. Das letztere jedenfalls nimmt Jesus von der Frau und, da der Fall als Typus erzählt wird, von den Frauen. Er sagt nicht wie bei dem Aussätzigen: Nun vergiss aber auch die Turteltauben nicht, sondern er sagt: Gehe in den Frieden hinein und sei frei von der Geißel. Das Übel soll nicht wiederkommen, und du brauchst zum Friedensverhältnis mit Gott nicht noch eines Versöhnung begründenden Opfers.

In der Konsequenz dieser typischen Behandlung des Einzelfalls der langen Dauer des Blutflusses liegt auch eine andere Einschätzung

des regelmäßig wiederkehrenden. Die Frauen der Christenheit bedenken kaum, wem sie es zu danken haben, dass sie nicht mehr periodisch für unrein gelten.

Es folgen nun noch zwei Wundererzählungen, und in ihnen gewinnt der Wunderbericht seinen Abschluss und seine Höhe. Die Auferweckung der Tochter des Jairus hatte auch schon zur Folge, dass die Kunde von ihm durchs ganze Land ging, sie ließ sich aber, wenigstens für die, die die Besonderheit des Handelns Jesu nicht miterlebt hatten, noch unter die Wunder der Propheten einordnen. Nun folgen aber zwei Taten, die sind Taten des Propheten. Er heilt zwei Blinde und einen besessenen Stummen (s. o.). Jesus geht aus dem Hause des Jairus in das Haus. Es muss in Kapernaum ein Haus gegeben haben, das man so nennen kann. Welches es war, lässt sich kaum mit Bestimmtheit feststellen. Es ist aber durchaus wahrscheinlich, dass es das Haus war, in dem Maria wohnte. Unterwegs begleiten ihn zwei Blinde und rufen: Erbarme dich unser, Davids Sohn! Das ist ein Wort, das wir bisher noch nicht getroffen haben. Wohl hat Johannes erzählt, dass man im ersten Jüngerkreis ihn als den Messias erkannt hat. Auch der Aussätzige hat ihm die Messiaswürde zuerkannt. Aber der Vorgang hat sich zwischen Jesus und ihm allein abgespielt. Nun sind da zwei Blinde, die es in die Welt hineinrufen: Du bist der Davidssohn, darum kannst du uns helfen, also hilf uns. Hier haben wir die Verbindung des gesalbten Gottesknechts, der Blinde sehend machen wird, mit dem Davidssohn vor uns. Und es hat den Anschein, als würden die unerhörten, die neuen Wunder als das Kennzeichen dafür angesehen, dass er der Messias sei. Wir müssen uns die Vorstellungen und Anschauungen über den Messias im Volke nicht als einheitliche vorstellen. Die verschiedensten Meinungen gehen durcheinander. Man trennte den Propheten und den Messias (s. o.) und verband beide: die einen so, die andern so. Diese Blinden rufen ihn förmlich als den Messias aus! Wie verhält Jesus sich dazu? Er geht zunächst einfach weiter, als hörte er sie nicht. Er geht in das Haus, aus der Öffentlichkeit der Straße in die Zurückgezogenheit des Hauses. Aber die Blinden lassen ihn nicht, sie folgen ihm auch ins Haus. Hier ist Jesus nun mit ihnen allein. Und es entspinnt sich folgendes Zwiegespräch. Jesus sagt zu ihnen: Traut ihr mir zu, dass ich Blinde sehend machen kann, haltet ihr mich wirklich für den Prophet

Messias? Sie sagen: Ja, Herr! Da berührt er ihre Augen, und „die Blinden sehen“.
Nun wiederholt sich, was wir schon mehrfach getroffen. Jesus fährt sie an (der Ausdruck ist besonders stark) und sagt: Sehet ja zu, dass niemand es erfahre! Niemand soll es wissen. Was? Dass die blinden Männer sehen können? Was für ein Idiot müsste der Verfasser des Evangeliums gewesen sein, wenn er dies meinte! Nein, es handelt sich auch hier um das große Es, um das, dass Jesus der Messias ist.
Nun sieht es aber so aus, als hätte ihm dieses Mal auch sein Anfahren nichts geholfen. Es heißt ja: Sie gingen hinaus und „verredeten“ (Weizsäcker) ihn im ganzen Lande dort (ἐν ὅλῃ τῇ γῇ ἐκείνῃ). Es ist aber fraglich, ob das: διεθήμησαν αὐτόν heißen soll: sie schreien überall aus, was er ihnen so streng verboten hatte, zu sagen. Wir haben eben kurz vor der Erzählung der Blindenheilung das Wort φήμη in V. 25 gehabt. Da übersetzt Weizsäcker einfach: Die Kunde davon ging aus in das ganze Land daselbst. Das heißt: man erzählte sich im ganzen Lande Galiläa die Geschichte von des Mägdleins Auferweckung. Nun kam noch die Geschichte von der Blindenheilung hinzu, welche zu erzählen die Geheilten nicht müde wurden. Es ist immerhin etwas Merkwürdiges, wenn man diesen Leuten zutraut, dass sie zum Dank dafür, dass Jesus sie geheilt hat, es in die Welt hinausschreien: er ist der Messias, und er hat es uns gegenüber bestätigt, und dies, trotzdem sie es merken mussten, es liege ihm sehr viel daran, dass jetzt noch davon geschwiegen werde.
Aber nehmen wir einmal das Unwahrscheinliche an, dass sie es doch getan – es gibt ja Leute, die nicht schweigen können –, was hätten sie dann erzählt? Nun eben den Hergang. Und dann hätten sie auch erzählt: er will es aber nicht, dass man davon redet. Und damit hätten sie die Leute aufs Warten verwiesen. Wenn der Messias kommt, dann bestimmt er den Zeitpunkt, an dem er hervortritt und sagt: ich bin’s. Überdies muss ja auch, wenn er der Prophet-Messias nach Jes. 40–66 ist, noch allerhand zuvor geschehen, ehe dieser Zeitpunkt des Hervortretens in königlichem Glanze und in Herrschermacht erreicht ist. Ob so oder so, jedenfalls geht die Runde: er hat zwei Blinde sehend gemacht, durch Galiläa, beschäftigt die Gemüter und mag in mehr als einem Herzen die Frage wecken: sollte Jesus nicht der sein, der alles gutmachen wird?

Denselben Erfolg hat die Heilung des besessenen Stummen. Auch sie geschieht im Hause. Während die Blinden hinausgehen, bringt man den Stummen herein. Jesus treibt den Teufel aus, und der Stumme redet. Auch hier kein Schauwunder vor den Massen. Sie bleiben draußen. Aber sie erleben es doch mit, dass Männer blind in das Haus hineingehen und sehend herauskommen, dass ein besessener Stummer ins Haus tritt und redend herausgeht. Kein Wunder, dass sie über solche Wunder ins Staunen geraten und sagen: niemals hat man in Israel so etwas erlebt. Kein Wunder, dass in ganz Galiläa ein Fragen anhebt: wer ist der? sollte er nicht der ersehnte Retter sein?

Die Pharisäer fangen darüber an unruhig zu werden. Sie meinen, man müsse dem begegnen, und so treffen wir zum ersten Mal den bösen Vorwurf: er steht in des Teufels Dienst. Der hat ihm die Macht über die Dämonen gegeben, und daher seine Taten. Sie können die Taten nicht bestreiten. Wären sie von „oben“, dann pochten sie auch an die Pharisäerherzen. Sie tun es auch, aber die „Frommen“ wehren sich mit der Beschuldigung: sie sind von „unten“.

Die Besonderheit der beiden letzten Taten besteht darin, dass sie, weil noch nie geschehen, die Gedanken jedenfalls auf den Propheten (die Blinden sehen, die Sprachlosen reden), aber auch auf den ProphetMessias lenken. Damit ist der von Matthäus „zusammengeschriebene“ Wunderbericht zu Ende. Es sind neben den in Kap. 8 und 9 zusammengestellten zehn Wundererzählungen nicht mehr allzu viele, die der Evangelist noch erzählt, nun aber nicht mehr zusammengefasst, sondern an bestimmten Stellen in die Erzählung eingefügt. Wir bekommen noch mehr als einen summarischen Bericht, außerdem aber werden bis zum Petrusbekenntnis nur noch sechs und nach ihm nur noch zwei Wundertaten erzählt (abgesehen von der ganz für sich stehenden Verfluchung des Feigenbaums).

Die Apostelinstruktionen.

Mit 9, 35 beginnt ein neuer Abschnitt, der bis 10, 42 reicht. Es ist kein glücklicher Ausdruck, wenn man die hier folgende Redegruppe die Aussendungsrede nennt. Anlässlich der Aussendung der Zwölf und anlässlich der dabei ihnen mitgegebenen Weisungen wird zusammengestellt, was Jesus bei verschiedenen Gelegenheiten den Zwölfen als Orientierung, um es ganz allgemein auszudrücken, für ihre besondere Aufgabe, die Sendboten Jesu zu sein, gibt. Die Einzelerklärung auch dieser Redegruppe soll und kann hier nicht gegeben werden, da es auf einen Überblick über das Wirken des Christus ankommt.

Jesus zieht unermüdlich umher, lehrt, predigt das Evangelium und heilt alle Krankheiten und Schwächen. Aber er sieht, dass der Aufgaben für ihn allein zu viele sind. Da verzwölffacht er sich gleichsam durch seine Apostel. Das Volk, eine hirtenlose Herde, braucht Führer, und die reiche winkende Ernte braucht Arbeiter in der Ernte. So ruft er die Zwölf zu sich und rüstet sie aus für die Aufgabe, die er ihnen stellt. Es ist ganz deutlich, dass er sie nicht erst jetzt aussondert und zu seinen Zwölfen macht. Sie sind schon seine Zwölf. Das Neue besteht in der Aufgabe, die ihnen nun wird, und in der Ausrüstung dazu. Aus diesem Anlasse werden auch ihre Namen genannt. Simon heißt bereits Petrus. Er bekommt den Namen nicht erst Matth. 16.

Zur Zwölfzahl sei einiges gesagt. Sie gehört auch zu dem vielen kritisch Angefochtenen und ist doch so verständlich in ihrer Bedeutsamkeit. Auch sie ist eine Art Programm, eine Art Predigt nicht durch Worte, sondern durch leibhaftige Menschen. Man muss nur die lebhafte Debatte beachten, die darüber im Gange ist, wer an der zukünftigen Welt Anteil habe. Man muss die scharfen Unterschiede und Gegensätze ins Auge fassen, die z. B. die Erzählung von Daniel und Susanna innerhalb von Gesamtisrael offenbart. Die alten Sünder sind Babylonier; die Frauen, die sich von ihnen haben verführen lassen, sind Israelitinnen (gehören zu den zehn Stämmen),

Susanna und Daniel sind Judäer. Der ganze Hochmut der Judäer tritt uns dabei entgegen. Es ist nicht etwas, was erst für die Zeit der Mischna gilt, wenn in ihr bei der Frage: wer hat Anteil an der zukünftigen Welt? darüber verhandelt wird, ob die zehn Stämme daran Anteil haben oder nicht.[1] In den Evangelien wird von diesen Gegensätzen manches sichtbar, wenn wir beachten, dass die Israeliten im spezifischen Sinne ganz besonders durch die Galiläer vertreten werden. Die Samariter scheiden als Mischvolk aus, so bleiben für Gesamtisrael, soweit es in Palästina wohnt, die Judäer, und die drüben über dem See und dem Jordan (Ruben, Gad und halb Manasse) einerseits, und ganz besonders die Galiläer andererseits. Der Hinweis darauf, dass Jesus im Gebiete von Sebulon und Naphtali seinen Wohnsitz nimmt, gewinnt so seinen besonderen Sinn (Matth. 4, 12ff.). Matthäus weiß, was er tut, wenn er fast nur das öffentliche Wirken Jesu in Galiläa schildert, und Johannes gibt eine bewusste Ergänzung dazu, wenn er davon redet, dass Jesu Jünger auch im Gebiete von Judäa getauft, d. h. das Evangelium verkündigt haben. Was bedeutet es nun, wenn Jesus zwölf Sendboten wählt und sendet? Es bedeutet dies, und die Leute von damals verstanden es sofort, dass er nicht für die Judäer allein und nicht für die Galiläer allein da sein will, sondern für ganz Israel, für das δωδεκάφυλον, das Zwölfstämmevolk (Apg. 26, 7). An das Zwölfstämmevolk sendet er auch die Zwölf nach Matth. 10. Sie sollen nicht zu den Heiden gehen und nicht in eine Stadt der Samariter, sondern zu den verlorenen Schafen vom Hause Israels = Jakobs. Man übersieht leicht die Bedeutung der Bezeichnung: Haus Israels. Das soll eben heißen: zu allen, die von Jakob abstammen, zu den zwölf Stämmen. Wir sehen aus dieser bedeutsamen Formel, dass Matthäus sich für die Engherzigkeit und den Hochmut der Judäer nicht damit rächen will, dass er als Galiläer sagt: zu den Judäern hat Jesus uns gar nicht gesandt. Es besteht also auch kein sachlicher Gegensatz zwischen Johannes und Matthäus. Beide wissen um die Bedeutung der durch seine Zwölf erweiterten Tätigkeit für ganz Israel.

Durch den Ausdruck: Haus Israels, wird auch deutlich, dass Jesus nicht sagt: geht nur zu den „Verlorenen“ d. h. den „Sündern“ in Israel, sondern dass er das ganze Volk meint. An sie alle geht, wie seit Johannes dem Täufer, der Bußruf, und die Evangeliumsbotschaft

[1] Traktat Sanhedrin X, 1. 3.

wird auch bei den Jüngern in ihrer Eindrücklichkeit und Wirksamkeit durch die Wunder verstärkt.

Sie sollen nur zum Hause Israels gehen. Es hätte aber die unhaltbare Meinung, dass die Heidenmission nicht im Horizonte Jesu gelegen, nie entstehen können, wenn man gesehen hätte, dass diese Einschränkung auf Israel sich nur auf die Aufgabe und Tätigkeit des lehrenden, predigenden und wundertuenden Propheten bezieht, nicht auf die dieser nachfolgende Tätigkeit des Messias. Diese ist schlechthin universal. Es kommt der Tag, und er wird für den Prophet Messias keine Überraschung, keine Korrektur bringen, wo er zu seinen Zwölfen sagen wird: Nun geht hin in alle Welt und machet zu Jüngern alle Völker!

Jesus rüstet seine Zwölf mit Wundermacht aus. Heilt die Kranken, weckt die Toten auf, reinigt die Aussätzigen und treibt die Dämonen aus! Ob es zufällig ist, dass die spezifischen Wunder des Prophet-Messias nicht genannt sind? Mark. 3, 15 ist sogar nur von Dämonenaustreibungen die Rede. Luk. 10, 9 sagt Jesus zu den Siebzig: heilt die Kranken! Die zurückkehrenden Apostel reden auch nur davon, dass ihnen die Dämonen untertan sind (Luk. 10, 17ff.). Sie sind ihnen untertan in Jesu Namen (Luk. 10, 17).

Die Übertragung der Wundermacht Jesu auf seine Schüler hat einen gewissen Vorgang in der Übertragung des Geistes des Elias auf den Elisa. Mit demselben Mantel, mit dem Elias das Wasser des Jordan geteilt hat, teilt es auch Elisa auf dem Rückweg. „Da der Propheten Schüler den Elisa sahen, sprachen sie, der Geist Elias ruht auf Elisa“ (2. Kön. 2, 15).

Ein bedeutsamer Unterschied ist aber doch vorhanden. Als Elisa die Wasserquelle zu Jericho gesund macht, sagt er: so spricht der Herr, und als er die Knaben von Bethel verflucht, flucht er ihnen im Namen des Herrn. Die Jünger Jesu aber tun ihre Wunder nicht im Namen des Herrn, sondern im Namen Jesu. Jesus ist und bleibt der Wundertäter, und seine Apostel sind nur seine Vermittler. Es ist schon in den Evangelien so, wie später in der Apostelgeschichte. „Petrus sagte zu Äneas in Lydda: Äneas! Jesus Christus heilt dich, stehe auf und mache dir dein Bett“ (Apg. 9, 34). So wird durch das Wirken der Apostel der Eindruck von der Wundermacht Jesu noch vervielfacht, und es ist verständlich, dass das Fragen: Wer ist der? überall erwacht.

Jesu Rede anlässlich der Johannisfrage.

Matthäus 11, 2–15 ist im Wesentlichen bereits besprochen. Jesus sagt zu dem Volk: Johannes ist der Elias, und fügt hinzu: wer Ohren hat zu hören, der höre. Das heißt mit anderen Worten: merkt auf! Die Entscheidung naht. Das zeigt sich auch darin, dass die Scheidung sich vollzieht. „Dies Geschlecht“, d. h. die pharisäischen Schriftgelehrten, lehnt sowohl Johannes wie Jesus ab. Johannes ist besessen, und Jesus ist ein leichtfertiger und unsittlicher Mensch; denn das heißt für jüdische Ohren der Vorwurf: er ist ein Fresser und ein Weinsäufer.[1] Dass auch Jesu Wunder, so eindrucksvoll sie sein mögen, nicht für alle überführend wirken, zeigen die Städte, in denen er seine meisten Krafttaten getan hat. „Wehe dir, Chorazin, wehe dir, Bethsaida“ und erst recht „wehe dir, Kapernaum! Die Leute zu Tyrus und Sidon und die noch schlimmeren zu Sodom hätten Buße getan, wenn bei ihnen solche Taten geschehen wären.“ Das macht aber Jesus nicht irre, er preist den Vater dafür, dass er es den Weisen und Klugen verborgen und den Unmündigen geoffenbart hat. So ist es des Vaters Wille, und im Gehorsam gegen diesen Vaterwillen ruft er die sich Mühenden und die von den pharisäischen Schriftgelehrten mit schweren Lasten Beladenen zu sich, damit sie bei ihm Ruhe finden für ihre Seelen.

[1] Traktat Sanhedrin VIII, 1–5 über den „unbändigen und widerspenstigen Sohn“.

Der Kampf.

Die Scheidung bringt den Kampf. Jesus weicht ihm nicht aus. Ja, er ruft ihn hervor, indem er für seine am Sabbat Ähren ausraufenden Jünger eintritt, und indem er selbst am Sabbat den Mann mit der verdorrten Hand heilt. Der Abschnitt Matth. 12, 1–14 endet mit dem Satze: Die Pharisäer beratschlagten darüber, wie sie ihn töten könnten. Markus gibt die interessante Ergänzung dazu, dass sie diese Beratung mit den Herodianern zusammen gehalten haben (3, 6). Sie suchen sich auch gleich der Regierung in Galiläa zu versichern. Lukas sagt: Sie wurden ganz unsinnig vor Wut und besprachen sich untereinander, was sie ihm wohl antun könnten. In ihrer unsinnigen Wut denken sie gewiss auch an die Tötung. Man fragt sich, warum das, was die beiden Erzählungen berichten, die Pharisäer so aufbringen konnte. Um das zu verstehen, muss man sich vergegenwärtigen, was der Sabbat für die Pharisäer bedeutet. Wird er nicht heilig gehalten, dann gibt es für das Volk kein Heil, dann kann auch der Messias nicht kommen, Wer darum am Sabbatgebot samt seinen „Zäunen“ rüttelt, der ist ein Feind und Verführer des Volks. Für den Sabbat war schon Märtyrerblut geflossen. Daher haben wir es bei den Pharisäern mit einem ganz entschlossenen, fanatischen Hasse gegen den Sabbatschänder und mit dem festen Willen, ihn zu vernichten, zu tun. Man kann es kaum verstehen, dass Ausleger der Evangelien wohl das Verhalten Jesu dem Sabbat gegenüber als geschichtlich zuverlässig berichtet gelten lassen und doch gleichzeitig der Meinung sein können, Jesus habe nicht mit seinem Tode gerechnet. Ein Kampf mit den Pharisäern, der an der Sabbatfrage entsteht, ist ein Kampf auf Leben und Tod.[1]

Daher ist auch die erste Erzählung ernster zu nehmen, als man es gewöhnlich tut. Wenn Jesus sagt: hättet ihr verstanden, was es heißt: Liebe will ich und nicht Opfer, so hättet ihr die Unschuldigen nicht „verurteilt“, dann ist dabei ganz ernsthaft daran zu denken, dass den Jüngern strenge Bestrafung droht. Da tritt er

[1] Traktat Sanhedrin VII, 8

für sie ein. Es ist durchaus möglich, dass Jesus die Jünger aufgefordert hat, zur Stillung ihres Hungers Ähren auszuraufen und die Körner zu essen. Es ist auch nicht ausgeschlossen, dass er es selbst getan hat. Das betonte: David hungerte mit den Seinen und aß, obwohl weder er selbst noch die Seinen von den Schaubroten essen durften, weist darauf hin. Das Beispiel Davids zeigt, dass wir den Hunger der Jünger ernsthaft zu nehmen haben. Not wird durch die den Genuss der Körner gestattende Güte gehoben. – Das Besondere an dem zweiten Worte liegt in dem: hier ist mehr als der Tempel, und darum ist, was den Priestern erlaubt ist, mir und den Meinen erst recht erlaubt. Es ist viel, was Jesus den Pharisäern zumutet: eine Parallele zu David, die Überordnung Jesu über den Tempel und die Aufforderung, erst einmal das bekannte und wichtige Prophetenwort recht verstehen zu lernen. Und wenn er nun gar noch sagt: Des Menschen Sohn ist Herr über den Sabbat, dann ist ja die Türe offen zu allen möglichen weiteren Lockerungen des Gebots und den es schützenden Ordnungen der Väter. Wenn Markus sagt: „Der Sabbat ist um des Menschen willen da, und nicht der Mensch um des Sabbats willen“, dann sagt er Pharisäern nichts Neues! Das wissen sie, dass der Sabbat eine Gabe Gottes an die Menschen ist. Wenn er aber fortfährt: also ist des Menschen Sohn auch ein Herr des Sabbats, so gehen sie nicht mit ihm. Dass der Sabbat eine Gabe der Güte Gottes ist, ändert für sie nichts daran, dass man verpflichtet ist, das Sabbatgebot peinlich zu halten. – Es ist ein Riss entstanden zwischen Jesus und den Pharisäern, der nicht wieder verschwinden wird, zumal Jesus so handelt, dass er sich noch erweitern muss.

Acht Tage später handelt er wieder gegen das Sabbatgebot. Da ist einer in der Synagoge mit einer lahmen, „saft- und kraftlosen“ Hand. Das ist kein akutes Leiden, vor allem kein Leiden, das eine Todesgefahr mit sich bringt. Der Mann hofft augenscheinlich auf Heilung, und kaum haben ihn die Pharisäer gesehen, da passen sie gespannt darauf auf, was Jesus nun tun wird. Heilt er ihn, dann erheben sie förmliche Anklage gegen ihn auf Schändung des Sabbats.[1] Jesus weicht ihnen nicht aus. Im Gegenteil. Er

[1] Es ist nicht zu übersehen, dass die beiden Sabbatbrüche nacheinander erzählt werden. Die durch die Apostelgeschichte für die Zeit des Neuen Testamentes bezeugte gerichtliche Praxis, dass erst nach vorhergehender Verwarnung im zweiten, bewussten Übertretungsfalle die Todesstrafe verhängt werden darf, steht auch hier im Hintergrunde. Es kommt auch schon nach dem ersten Sabbatbruch zu einer richterlichen Entscheidung (καταδικάζειν Matth. 12, 7). Die Jünger und Jesus mit ihnen werden „verwarnt“. Trotzdem begeht Jesus öffentlich und vor denselben Leuten den Sabbatbruch durch die Heilung der verdorrten Hand. Nun sind alle Vorbedingungen für die Fällung eines

ruft den Mann in die Mitte der Synagoge, damit ihn jeder sehen kann. Da steht er nun, der Mann, und wartet auf Heilung. Jesus hätte ihm sagen können: komme morgen zu mir, dann mache ich dich gesund. Dann hätten die Pharisäer nichts sagen können; er aber hätte den Mann enttäuscht um einer skrupelhaften Forderung willen, und, wer weiß, ob der Mann am andern Tage wiedergekommen wäre. Güte will Gott, nicht legale Korrektheit. Die Güte rühmt sich wider das Gesetz. Und das müssten auch die Gesetzeswächter einsehen. Im Grunde ist dies auch bei ihnen der Fall. Sie wagen nicht, das Gesetz gegen die Güte zu stellen, und schweigen. Über diesem unehrlichen Schweigen entbrennt Jesu Zorn; erst erhält jeder einen Blick, in dem seine Entrüstung in heiligen Flammen loht, dann sagt er: Strecke deine Hand aus! Nicht mehr. Es ist wohl zu beachten, dass nichts geschieht, was als Arbeit angesehen werden könnte. Dagegen ist nichts zu sagen, dass der Mann seine Hand ausstreckt. Jesus aber berührt sie nicht; ja er spricht nicht einmal ein Heilwort. Kaum hat der Mann die Hand ausgestreckt, so dass alle sie sehen, da ist sie auch schon gesund, und er kann sie wieder brauchen. Und trotzdem gehen die Pharisäer hinaus, um über seinen Tod zu ratschlagen. Eine Tat der Güte entzündet ihren Hass. Ihn zu hegen und am Sabbat Beratung zu halten, wie man den Wohltäter des Kranken töten könne, das schändet den Tag nicht. Da tut sich eine Kluft auf, die sich nicht mehr schließen, sondern nur immer breiter werden wird. Noch aber ist für Jesus die „Stunde“ nicht gekommen. Er geht weg „von dort“. Die Not findet ihn aber auch in der Zurückgezogenheit. Er heilt alle, die zu ihm kommen, verbietet ihnen aber streng, dass sie ihn nicht offenbar machen sollen. Hier hört man schon aus dem Wortlaut heraus, dass das nicht heißt: sie sollen nicht erzählen, dass er sie gesund gemacht habe. Wunder sind Zeichen und geben Zeugnis davon, dass der, der sie tut, ein besonderer Mann ist. Die Knappheit der Darstellung lässt nicht erkennen, ob sie ihn für den Propheten oder für den Prophet-Messias halten. Jedenfalls

---

Todesurteils erfüllt. Warum kommt es nicht jetzt schon dazu? Jesu Stunde ist noch nicht erfüllt.

aber bezieht der Evangelist dieses Verbot auf Jes. 42, 1–4. Was dort gesagt ist, von der Stille und Zurückgezogenheit, von der milden Güte gegen die „Armen“, das hat Jesus erfüllt. Es ist kaum die Meinung des Evangelisten, dass er dies unbewusst getan. Jesus weiß sich nach ihm als der geistbegabte Gottesknecht und handelt dementsprechend, wenigstens soweit das von ihm Gesagte von Hilfe und Güte redet.

Jesus bemüht sich, als messianischer König im Verborgenen zu bleiben. Aber seine Taten reden eine zu deutliche Sprache. Da bringt man ihm einen Kranken, einen sonderlichen vor andern, einen Besessenen, der blind und stumm und (wir können es hinzufügen) taub ist, denn Stummheit ist Folge von Taubheit (s. o.) Das ist einer der allerärmsten. Wird Jesus auch ihn heilen können? Er heilt auch ihn, und die ganzen Massen ohne Ausnahme (πάντες οἱ ὄχλοι) sagen im ersten Staunen: Ist dieser nicht am Ende der Sohn Davids, der messianische König? Immer stärker drängt sich dem Volke die Überzeugung auf: Jesus von Nazareth ist nicht nur der Prophet, er ist auch der messianische König, wenn auch noch ein König im Verborgenen.

Aber nicht nur die Not hat Jesus in seiner Zurückgezogenheit gefunden, auch der Haß ist ihm gefolgt. Und er greift wieder zu dem einzigen Mittel, das noch bleibt, da man die Wundertat nicht leugnen kann. Die Pharisäer sagen: Da hat der Dämonen Oberster, der Beelzebul, die Hand im Spiel. Jesus zeigt ihnen, dass das nicht sein könne, weist sie darauf hin, dass es sich hier nicht um Wirkungen aus Teufelsmacht, sondern um die Gegenwart des Heiligen Geistes in ihm und damit um die Gegenwart des Gottesreiches handelt. Er warnt seine Gegner vor der unvergebbaren Sünde und deckt ihnen den tiefsten Grund des bösen Wortes, das sie gegen ihn gesprochen, auf. Auch hierdurch wird der Gegensatz nur noch verschärft.

Einige sind aber immerhin unter den Pharisäern, sogar Schriftgelehrte, die nicht alsbald in das Wort vom Teufelsknecht einstimmen. Am Ende ist er doch der Davidssohn: so meinen sie. Dann soll er es ihnen aber endlich sagen, und wenn er die Stunde zum öffentlichen Auftreten noch nicht für gekommen hält, dann gebe er wenigstens ein Zeichen, dass er es ist. Sie sagen: Lehrer, das lautet anders als: Diener Beelzebuls. Aber sie sagen: wir wollen, wir, die Autoritäten, wollen ein Zeichen haben. Das ist nicht die Stellung des Glaubens, und Jesus, der in des Herzens Grund sieht, sieht da

allerhand Zwiespältiges und Böses. Er sagt aber nicht: ich bin nicht der Messias; er sagt auch nicht: ich bin's. Er gibt ihnen nicht auf ihr Kommando ein Zeichen; er bestreitet aber auch nicht, dass es ein Messiaszeichen gibt. Wenn das da ist, dann beginnt sein Messiassein. Was er aber nun als Zeichen nennt, das ist merkwürdig rätselhaft und ist so ganz anders, als man es erwartete. In dem Jesaiaswort 42,1–4 stehen Züge, von denen bis jetzt nichts in die Erscheinung getreten ist. Da heißt es: Er wird den Heiden das Gericht verkündigen; er wird das Gericht hinausführen zum Siege. Wenn davon einmal etwas offenbar würde, wenn man, anstatt immer nur von Güte und von Gnade zu hören, einmal etwas merkte vom Tage der Rache (s. o.), dann wollte man glauben, dass er der kommende König sei.

Er hat Zeichen genug getan, aber ein offenkundiges Messiaszeichen fehlt noch bisher. Man kann sie alle auf den Propheten beziehen. Es wird ein Messiaszeichen geben, aber nur eins, sonst keins, das Zeichen des Jona. Wie Jona im Leibe des Ungeheuers drei Tage und drei Nächte war, so wird der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde sein. Jesus fügt nichts hinzu, um das Dunkel über diesem Zeichen zu lichten. Wohl aber nimmt er an der Nennung des Jona Veranlassung zu schweren Vorwürfen gegen „dieses Geschlecht". Die Nineviten werden am jüngsten Gericht gegen dies Geschlecht (= Pharisäer) auftreten, denn sie taten Buße auf des Propheten Predigt hin, und hier ist mehr als Jona. Die Königin des Südens wird dies Geschlecht richten, denn sie kam, um Salomos Weisheit zu hören, und hier ist mehr als Salomo. Immer höher greifen die Selbstaussagen Jesu. Sie sind ebenso viele Hindeutungen auf das, was er ist. Er macht sie für die Pharisäer umsonst. Mag es bei manchen anfänglich und eine Weile anders gewesen sein. Es schien nur mit ihnen besser zu werden. Der unreine Geist zog aus, aber das Haus füllte sich nicht mit guten Geistern. So wird jener wiederkommen mit sieben andern, die schlimmer sind als er, und das letzte böser werden, als das erste. So sieht Jesus die Entwicklung der ihm feindlichen Pharisäer. Schärfer noch als so kann er den Gegensatz zwischen sich und ihnen nicht formulieren. Der Kampf führt zum Bruch.

Jesus und die Seinen.

Die Scheidung Jesus von den Pharisäern ist vollzogen. Nun gilt es, Stellung zu nehmen zu seinen nächsten Angehörigen. Sie haben gehört, er sei so umdrängt von den Menschen, dass er nicht einmal mehr zum Essen komme. Da gehen sie aus, ihn zu greifen, „denn“, sagen sie, „er ist von Sinnen.“ Vielleicht übersetzen wir κρατῆσαι besser: „sich seiner zu bemächtigen“. Es kommt dadurch deutlicher zum Ausdruck, dass ihre Stellung zu ihm nicht die des alles ihm zutrauenden und darum ihm auch alles überlassenden Glaubens ist. Die Mutter mag mehr von der Sorge der Liebe getrieben sein, während die Brüder meinen, man müsse ihn um seiner selbst willen bevormunden (Mark. 3, 20–21). Nun stehen sie draußen vor dem Hause und schicken die Leute hinein, die ihn herausrufen sollen, damit er mit ihnen gehe. Das gibt ihm Veranlassung, sich über die neue Familie, die er gründet, auszusprechen. Wer den Willen seines Vaters im Himmel tut, der ist ihm Bruder, Schwester oder Mutter. Eine Ausnahme davon kann er auch nicht bei den Seinen machen. So muss er sich, solange sie „an ihn nicht glauben“, auch von ihnen lösen. Es wird immer einsamer um ihn her.

Die Gleichnisreden.

Zunächst sieht es allerdings nicht so aus. Nachdem er sich wieder einmal an den Strand von Kapernaum gesetzt hat, kommen so viele, um ihn zu hören, dass er in ein Schiff steigt und von dort aus zu den am Strande stehenden Hörern redet. Es gibt einen Eindruck von der Treue der Situationsschilderungen in den Evangelien, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass die Lageverhältnisse der kleinen Städte am Galiläischen Meer genauso waren, wie sie geschildert werden. Die Städtchen lagen alle nicht unmittelbar am Strande, um nicht von etwaigen Sturmfluten überschwemmt zu werden. So blieb zwischen Stadt und See ein freier Raum, der auch nicht mit Feldfrüchten angebaut wurde. Er war der gegebene Platz für große Volksansammlungen. Da zertrat man keine Saat und vernichtete keine Ernte. Neben diese Predigtplätze am See traten, um dies gleich hier anzufügen, Plätze im Gebirge oder in der Wüste. Auch dort taten die zusammenströmenden Menschenmassen niemandem Schaden.

Es ist von Wert, sich anschaulich zu machen, welcher Art die Hörerschaft war, zu der Jesus die Gleichnisse bzw. das Gleichnis vom Säemann sprach. Nach Matthäus liegt es am nächsten, unter den Hörern vorwiegend die Leute von Kapernaum zu sehen, die Jesus schon einmal so hart wegen ihrer Unbußfertigkeit gescholten hat. Es werden aber nicht nur Leute aus Kapernaum am Strande gewesen sein. Doch gleichen die andern nach Jesu eigenem Zeugnis den Kapernaiten.

Jesus teilt seine Zuhörer selbst ein in Jünger und Masse. Die letztere beschreibt er so: „Sehend sehen sie nicht, hörend hören sie nicht, und sie verstehen nicht.“ Es geht an ihnen in Erfüllung die Weissagung des Jesaja, die da heißt: „Mit dem Gehör sollt ihr hören und nicht verstehen, und mit dem Gesicht sehen und nichts erblicken (Jes. 6, 9f.) Bis hieher, aber nur bis hieher stimmt das Zitat aus dem Jesaja mit dem masoretischen Text und der Septuaginta

überein. Von hier ab folgt das Wort Jesu genau dem Wortlaut der Septuaginta. Der Unterschied zwischen den beiden Texten ist bedeutsam und im Interesse des Verständnisses des Matthäusevangeliums wohl zu beachten. Da Luther dem hebräischen Texte folgt, vermag der einfache Bibelleser diesen Unterschied nicht so leicht zu sehen. Worin besteht er? Nach dem hebräischen Texte wird (Jes. 6, 10) der Prophet aufgefordert, das Herz des Volkes zu verstocken, seine Ohren zu verhärten und seine Augen zu blenden, damit es mit seinen Augen nicht sehe, mit seinen Ohren nicht höre, und sein Herz nicht einsichtig werde, sich bekehre und Heilung erfahre. Nach dem Septuagintatext, dem Jesus sich anschließt, heißt es: „Ihr sollt sehend nicht sehen und hörend nicht hören, denn dieses Volk hat sein Herz verstockt; sie sind schwerhörig geworden, und ihre Augen haben sie verschlossen, um mit ihnen nicht sehen zu müssen, um nicht hören zu müssen mit ihren Ohren, noch zu verstehen mit dem Herzen; sie wollten sich nicht bekehren, dass ich sie heile."

Worin liegt nun der bedeutsame Unterschied zwischen der hebräischen Bibel einerseits und dem Septuaginta- und dem Matthäustext andererseits? Nach den beiden letzteren haben es die Hörer selbst verschuldet, dass sie nicht mehr hören, sehen, verstehen, denn sie haben eine vorausgehende Predigt und ihre Aufforderung zur Buße abgelehnt. Nun kommt es dahin, dass sie, was Jesus sagt, nicht verstehen könnten, auch wenn sie wollten. Und nun sollen sie es auch nicht verstehen, das ist das Gericht über ihre frühere Ablehnung der Taten und Worte Jesu.

Hätte man diesen bedeutsamen Unterschied mehr beachtet, dann würde es nicht so schwer gewesen sein, den Geheimnischarakter der Himmelreichsgleichnisse zu verstehen und Jesu Verhalten zu begreifen. Es wird zudem für denjenigen noch verständlicher, der bedenkt, dass eine ähnliche Art, gleichnisweise zu reden, auch von den großen jüdischen Lehrern zur Zeit Jesu geübt wurde. Mit Jochanan ben Zakkai[1] setzt sich ein Heide über die Reinigungsasche der roten Kuh auseinander. Er kann nicht verstehen, warum zwei oder drei Tropfen des Reinigungswassers denjenigen rein machen sollen, der sich an einem Toten verunreinigt hat. Der Rabbi gibt ihm eine Antwort, mit welcher der Heide weggeht. „Als er weggegangen war, sagten zu Jochanan seine Jünger: Unser Lehrer! diesen stießest du mit

[1] A. a. O. S. 41 f.

ein Rohr, was sagst Du jedoch uns?“ Es ist auch zu beachten, dass Jochanan zu dem Heiden sagt, nachdem er diesem eine genehme Antwort abgelockt hat: „Deine Ohren sollen hören, was du aus deinem Munde gehen lässt.“

Die Analogie zwischen diesem Bericht und Matth. 13 geht weit. Jesus benutzt aber die Gleichnisrede nicht, um zu täuschen, so dass der Hörer der Meinung sein soll, er habe verstanden, während er noch nicht verstanden hat. Jesus will, dass die Masse sagt: Das verstehen wir nicht. Abgesehen aber von diesem Unterschied, der in dem Charakter der beiden Redenden begründet ist, stimmt das Verfahren weitgehend überein. Dem Heiden, der ohne rechtes Verständnis hinweggeht, entsprechen die nicht verstehenden Massen. Die Jünger des Jochanan fragen ihren Meister: „Was sagst du uns?“ Die Jünger Jesus bitten, nachdem sie mit ihm allein sind: „Deute uns das Gleichnis“ (Matth. 13, 36). Dem „Lass deine Ohren hören auf deine Rede,“ entspricht das Formelhafte: „Wer Ohren hat, zu hören, der höre!“

Der bedeutsame Unterschied zwischen der Bergrede und der Gleichnisredegruppe besteht darin, dass dort die um die Jünger gescharte Menge hört und versteht, während sie hier hört und nicht versteht. Der Unterschied ist in einer Schuld der Menge begründet, weil sie dem Propheten, trotz seiner Taten und Worte, Buße und Glauben verweigert hat. Von der Einzelerklärung sehen wir auch hier ab, es genügt, gezeigt zu haben, wie sich eine Scheidung auch zwischen Jesus und den Massen vollzogen hat.

Der Abfall der Massen.

Er ist von Jesus gewollt, und insofern schließen sich die folgenden Abschnitte eng an die Gleichnisredegruppe an. Jesus weist die Massen von sich, sowohl durch sein Reden, wie durch sein Handeln.
Durch die Tötung des Täufers veranlasst, zieht sich Jesus in die Wüste zurück. Ob er auch gegen sich ein Einschreiten der herodianischen Regierung erwartet (s. o.) und ihm durch seinen Rückzug ausweichen will? – Zunächst sieht es allerdings gar nicht so aus, als wollte die Menge sich von ihm lösen; auch so nicht, als wollte er sich von ihr lösen. Wohl ist er in die Wüste gegangen. Raum aber erfahren die Massen in den Städten, wo er ist, da kommen sie ihm zu Fuß nach. Es ist augenscheinlich so gemeint, dass er wieder einmal nach „drüben“ gegangen ist, und nun die Masse ihm dorthin folgt. Das malende „zu Fuß“ ist gewiss nicht von ungefähr hinzugefügt. Sie scheuen den Weg nicht und schleppen sogar ihre Schwachen mit. Da kann er nicht anders, als sich ihrer erbarmen. Er heilt alle ihre Schwachen und sorgt für die Tausende, dass sie nicht hungern.
Es ist eine Eigentümlichkeit der Erzählung von der wunderbaren Speisung, dass bei ihr so viele Zeitangaben gemacht werden. So muss man sie denn auch beachten. Matthäus sagt: ὀψσίας γενομένης, „als es ‚spät‘ geworden war, kamen die Jünger und sagten: Der Ort ist wüste, und die ‚Stunde‘ ist schon vorbei.“ Die Übersetzungen haben meist dafür: „als es Abend geworden war.“ Diese Übersetzung ist so lange die gegebene, als man die jüdische Terminologie nicht kennt. Die ὀψσία tritt ein um Mittag. Alles, was zwischen Mittag und Mitternacht liegt, lässt sich mit ὀψσία, mit „spät“ bezeichnen. Innerhalb dieser zwölf Stunden gibt es allerdings einen Zeitpunkt, der meist mit ὀψσία bezeichnet wird. Das ist die Zeit des Sonnenuntergangs. Für diese Zeit passt dann unsere Bezeichnung „Abend“. In der Speisungsgeschichte des Matthäus kommt ὀψσία in beiden Bedeutungen vor: 14, 15 für die Zeit nach

12 Uhr, und 14, 23[b] für die Zeit um und nach Sonnenuntergang. Dass 14, 15 auf die Zeit um Mittag zu beziehen ist, beweist Luk. 9, 12: „der Tag hatte schon begonnen, sich zu neigen.“ Hier haben wir dieselbe Zeitangabe wie Luk. 24, 29: „Der Tag hat sich geneigt.“ Das geht nicht auf den Abend, sondern auf die tägliche Sonnenwende um 12 Uhr. Dann heißt: die „Stunde“ ist schon vorbei: die Mittagsstunde ist schon vorbei. Es ist schon nach 12 Uhr. Man kommt auf die Vermutung, da eben gesagt ist, dass Jesus die Tausende „vieles gelehrt“ habe, dass das Lehrgeschäft seine bestimmte Zeit hatte, also, dass der Morgen zwischen Sonnenaufgang und Mittag ihm gehörte.[1] Es ist auch sehr viel verständlicher, dass die Jünger noch bei guter Tageszeit das Volk entlassen wollte, damit es sich Speise kaufen kann, als dass es nach Sonnenuntergang erst weggeschickt werden soll. Da würden manche der Umwohner, bis die Leute mit ihrer Brotbitte kämen, „mit ihren Kindlein in der Kammer“ gewesen sein.

[1] In Apg. 28, 23 unterredet sich Paulus mit Vorstehern der Judengemeinde in Rom: ἀπὸ πρωῒ ἕως ἑσπέρας d. h. von früh bis Mittag. Der „Abend“ beginnt um 12 Uhr mittags.

verdient. Jesus kann gar nicht schnell genug wieder in die Einsamkeit kommen. Er nimmt sogar nicht einmal seine Jünger mit. Ja, er zwingt sie, ins Schiff zu steigen und wegzufahren. Sie sollen ihm voraus zurückkehren. Er will unterdessen die Menge entlassen. Warum dies merkwürdige Verhalten? Warum zwingt er die Jünger fort? Warum entlässt er die Menge? Warum geht er ganz allein ins Gebirge? Es wird ausdrücklich gesagt, dass Jesus, als es Nacht geworden war, allein am Lande gewesen sei (Mark. 6, 47; Matth. 14, 23). Wir haben uns also die Abfolge der Ereignisse so zu denken: Gegen Abend (im zweiten Sinn), aber noch vor Sonnenuntergang, steigen die Jünger ins Schiff und fahren ab. Dann schickt Jesus das Volk weg, und geht allein aufs Gebirge, um dort zu beten. Warum diese Genauigkeit der Angaben?

Wir erhalten von Matthäus darauf keine Antwort. Auch Markus hat das auffallende: „er zwang die Jünger“ und die gehäuften Zeitangaben. Wir belassen es vorläufig bei der Konstatierung der Tatsachen, weisen aber wenigstens noch darauf hin, dass Markus auch auf die Beschreibung des Schauplatzes der großen Tat Wert legt: Sie lagerten sich, Mahlgenossenschaft neben Mahlgenossenschaft, im grünen Gras. Vielleicht ist diese Bemerkung sogar auch noch eine bedeutsame Zeitbestimmung: es war die Zeit, da das Gras grün war, also die Frühlingszeit.

Die Jünger fahren über den See bei starkem Gegenwind und hohen Wellen. So geht es langsam. Sie sind schon bis um 3 Uhr nachts unterwegs. Vielleicht, dass sie zuerst, als es Nacht geworden, ein wenig Mondschein hatten, der Mond aber nun untergegangen war, so dass ihre Lage im Dunkel der Nacht gefährlich zu werden droht. Man nehme dieses „Vielleicht“ zunächst einmal ganz als Gebilde der Phantasie.

Es ist um die 4. Nachtwache, d. h. um 3 Uhr morgens, da kommt Jesus über den See gewandelt. Es sieht so aus, als wolle die Gestalt, die sie im Dunkel nicht erkennen und für ein Gespenst halten, an ihnen vorüber gehen. Da schreien sie auf in ihrer Angst. Jesus beruhigt sie aber: „Seid getrost; ich bin’s, fürchtet euch nicht.“

Den Teil der Erzählung, der nun folgt, hat nur Matthäus. Petrus, der rasche, sagt zu Jesus: „Herr, wenn du es bist, so befiehl mir, zu dir auf das Wasser zu kommen.“ Er aber sagte: „Komm!“ Petrus verlässt das Schiff und kommt, auf dem Wasser wandelnd, auf Jesus zu. Noch aber gehen vom Winde die Wogen hoch.

Petrus sieht auf den Wind und nicht auf den Herrn und sinkt. Auf seinen Hilferuf rettet ihn Jesus, nicht ohne ihm wegen seines Kleinglaubens Vorwürfe zu machen. Beide treten ins Schiff, der Wind legt sich. Die im Schiffe neigen sich verehrungsvoll vor Jesus mit dem Bekenntnis: „Du bist wirklich Gottes Sohn, du bist der Messias.“ Dieses Bekenntnis lag auch schon in der Bitte des Petrus. Er hat aus Jesu Wort: „Ich bin es“ mehr herausgehört als die andern, nicht nur: „Ich bin es,“ sondern gleichzeitig: „Ich bin Er“ = der Messias, und so wird die eigentümliche Form seiner Bitte verständlich. Es ist ja eigentlich ohne Sinn, wenn er sagt: „Herr (= Herr Jesus), wenn du Jesus bist, dann befiehl.“ Als Jesus haben sie ihn ja alle schon erkannt. Petrus sagt: „Herr, wenn du Er bist, dann bedarf es nur eines Befehlswortes von dir, dem alles untergeben ist, dann kann auch ich auf dem Wasser gehen.“ Sein Glaube ist groß; er wird aber angesichts der hochgehenden Wogen klein. Er ist doch auch wie die andern ein Kleingläubiger.

Es ist nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, dass trotz der Wunderbarbeit des letzten Wunders das Bekenntnis der Mitfahrenden nicht über das Menschenmaß hinausgreift. Als dem Menschen und Menschensohn ist dem Messias alles untergeben. Auch das verehrungsvolle Sichneigen zwingt nicht dazu, religiöse Ehrung Jesu darin zu sehen. Es gilt auch dem König und erst recht dem messianischen König.

Wir stellen die beiden Einschübe Matth. 15, 1–2O und 15, 21–28 vorläufig zurück und wenden uns alsbald 15, 29ff. zu. Jesus hatte sich in die Gegenden von Tyrus und Sidon zurückgezogen. Augenscheinlich für längere Zeit. Nun kommt er wieder zurück und geht ins Gebirge über dem Galiläischen Meere. Er setzt sich dort nieder, um zu lehren. Bald nahen ihm wieder große Mengen, sie bringen mit sich ihre Lahmen, ihre Verkrümmten, Blinden, Stummen und allerlei andere. Sie werfen sie ihm vor die Füße, und er heilt sie alle, „so dass sich die Menge wunderte, wie sie sahen die Stummen redend, die Verkrümmten gesund, die Lahmen wandelnd und die Blinden sehend; und sie priesen den Gott Israels.“

Wir befinden uns an einer Stelle der Geschichte Jesu, an der sich die Evangelisten gar nicht genug tun können mit summarischen Schilderungen der Heiltätigkeit Jesu. Markus fügt 6, 54f. an die Mitteilung von der Landung in Genezareth die Nachricht an: „Da sie aus dem Schiff gestiegen, erkannten sie ihn alsbald und liefen

umher in der ganzen Gegend und singen an, die ein Leiden hatten, auf den Bahren dahin zu tragen, wo sie hörten, dass er sei. Und wo er in Dörfer oder Städte oder Höfe eintrat, brachten sie die Kranken auf den Markt und baten ihn, dass sie nur die Quaste seines Kleides anrühren dürften, und wer von denselben daran rührte, wurde geheilt.“

Markus erzählt außerdem an dieser Stelle die Heilung dessen, der taub und stumm war. Jesus heilt ihn, und die Heilung erscheint dem Markus als so bedeutsam, dass er das Befehlswort, mit dem Jesus sie vollzieht, in der Ursprache mitteilt. Umsonst verbietet Jesus der Menge, jemandem etwas zu sagen. Dieses Ewas kann aber wieder nicht die Tatsache sein, dass er den Taubstummen geheilt hat. Wie sollte sich diese verbergen lassen? Aus der Schwere des Falles und der Art und Weise seiner Heilung war zu erkennen, wer er sei. Dies aber sollten sie nicht sagen. Sie tun es dennoch. Wohl mögen sie dabei seinem Verbote soweit Gehorsam geleistet haben, dass sie hinzufügen: „Er will es aber nicht haben, dass man davon redet.“ Die Wirkung dieser Verkündigung auf die Hörer beschreibt Markus so: „Sie erschraken über alle Maßen und sagten: Wohl hat er alles gemacht; er macht sowohl die Tauben hören, wie die Sprachlosen reden.“ Die Gedanken hörten aber mit diesen ausgesprochenen Worten nicht auf. In Gedanken sagte und fragte man: Sollte er nicht der Prophet-Messias sein, er, der doch alles erfüllt hat, was von den Wundertaten des Prophet-Messias geweissagt ist? Nun wird es auch nicht mehr lange währen, bis er wirklich als der Befreierkönig hervortritt, alle Feinde zu Boden wirft und Israels Weltreich aufrichtet. Man kann sagen, dass die ganze Atmosphäre geladen ist mit Messiaserwartungen. Kein Wunder, dass die Leute überaus erregt sind.

Zudem hat Jesus ja auf das Verlangen der Pharisäer ein Zeichen genannt, an dem man erkennen könne, wann er als der Messias hervortreten werde. Er wird, wie Jona im Meer, so drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde sein, und wenn dies geschehen, dann wird er als König sich zeigen. Man kann sich denken, wie sich die Pharisäer, die Jünger, das Volk die Köpfe zerbrochen haben, was dieses Wort wohl bedeuten möge. Richtig verstanden haben sie es alle nicht, konnten es auch nicht, aber nach einer Deutung gesucht haben sie gewiss.

Wir wollen als Juden von damals auch unsererseits eine solche Deutung versuchen. Drei Tage und drei Nächte soll er im Herzen der Erde sein. Was mag das wohl heißen? Dass er im Grabe sei, das kann es nicht heißen, denn der Messias stirbt nicht; er gründet ein ewiges Reich. Dann ist es vielleicht so zu verstehen: er redet nicht vom Herzen der Erde, sondern vom Innern des Landes. Dorthin wird er sich zurückziehen und nach drei bedeutsamen Tagen und Nächten wird er hervortreten, um Israels Reich aufzurichten. Was mag nun das Innere des Landes sein? Wie, wenn damit die Wüste gemeint wäre, das Gebirge in der Wüste? Dann hieße also das dunkle Rätselwort so: Der Prophet-Messias wird sich einmal für drei bedeutsame Tage und Nächte in die Wüste zurückziehen, und nach ihrem Ablauf wird aus dem Prophet-Messias der Messias werden. Wir betonen noch einmal: so etwa könnten Leute von damals sich das Messiaszeichen gedeutet haben.

Wir kehren zu Matth. 15, 29ff. zurück. Es ist eigentlich gar nicht zu übersehen, dass die Darstellung auf Jes. 61, 1ff. Bezug nimmt. Der Lobpreis Gottes hat zum Inhalt: „Gepriesen sei Jahwe, der uns den Prophet-Messias gesandt hat.“ Wir stehen auf einem Höhepunkt der Messiaserwartung des Volks. Was wird nun geschehen?

Jesus wiederholt, was er schon einmal getan hat: er speist die Tausende und entlässt sie dann. Die Speisung vollzieht sich ganz analog der ersten. Er spricht das Tischgebet und bricht das Brot, und viertausend werden satt mit den Frauen und Kindern, die dabei sind. Die Speisung der Viertausend liest sich im Ganzen wie eine Dublette der zuvor erzählten Speisung der Fünftausend. Nur an einem Punkte ist ein Unterschied, vielleicht ein sehr bedeutsamer. In Matth. 14, 13ff. ist die Situation deutlich die: Das Volk kommt zu Jesus und wird von ihm am selben Tage noch entlassen. In Matth. 15, 32ff. ist die Situation ganz anders. Schon drei Tage verharren die Massen bei Jesus. Nach Speise fragen sie nicht. Darum sagt Jesus: „Entlasse ich sie ungegessen, dann könnten sie unterwegs verschmachten.“ Lassen wir diesen Bericht zu Worte kommen, so enthüllt er uns eine eigentümliche Situation. Unbekümmert um die sonst so wichtige Frage: Was werden wir essen? halten die Massen drei Tage (und selbstverständlich auch die dazu gehörigen Nächte) bei Jesus aus. höchste Spannung ist, was er tun werde. Er speist die Tausende. Die Brotfrage ist bei ihm gelöst. Er schafft mit

Wundermacht Brot. Die drei Tage (und Nächte) in der Wüste (V. 83) sind erfüllt. Was wird nun geschehen? Jesus entlässt die Massen, besteigt das Schiff und fährt in das Gebiet von Magadan![1]

Dass es um die drei Tage etwas Besonderes sein muss, sieht man daraus, dass auch Markus sie erwähnt (8, 2). Ob die Deutung, die wir ihnen gegeben haben, richtig ist, muss noch dahinstehen. Ist sie richtig, dann stehen wir hier in der Tat an einem Wendepunkt: Jesus und die Massen, besonders die galiläischen, scheiden sich für immer voneinander, und zwar will es Jesus, weil er kein Brotmessias, kein Erfüller irdischer, allzu irdischer Wünsche sein will.

Nun gibt es aber einen Bericht, der für diese unsere Auffassung, d. h. nicht so sehr für das Verständnis der drei Tage als vielmehr für das Verständnis der Sachlage, eine deutliche Bestätigung bietet. Dieser Bericht steht in Joh. 6.

Ehe wir aber zur näheren Besprechung dieses Kapitels übergehen, einige Worte über die Wundererzählungen des Johannes. Wir haben schon gesehen, dass er keine Dämonenaustreibung erzählt. Er erzählt aber auch kein Wunder, wie es auch sonst Propheten getan. Er erzählt nur Wunder des Propheten. Am ehesten könnte man noch die Speisung mit 2. Kön. 4, 44 vergleichen.

Von dem bereits besprochenen Wunder zu Kana sieht es jeder sofort ein. So etwas ist bisher noch nicht vorgekommen. Nur ein Analogon ist die Vermehrung des Öls in dem Kruge der Witwe (1. Kön. 17, 10ff.). Die Einsicht, dass Johannes bei seinen Wundererzählungen eine bestimmte Absicht verfolgt, ist wertvoll für das Verständnis von Joh. 4, 46. Das zweite Wunder, das Jesus, von Jerusalem nach Galiläa kommend, tut, ist die Heilung des Kranken Sohnes des Königischen. Ob dieser ein Offizier ist, ist nicht auszumachen, er steht jedenfalls im Dienste des Herodes und ist als Israelite gedacht. Er kommt zu Jesus mit der Bitte, nach Kapernaum zu kommen und den Kranken gesund zu machen. Der Mann kann sich die Hilfe nur so denken, dass Jesus an den Kranken herantritt, irgendetwas mit ihm tut und so ihn gesund macht. So kennt er es von Elias und Elisa, so muss es auch bei Jesus sein. Darauf sagt Jesus: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubt ihr nicht," d. h. traut ihr mir die helfermacht nicht zu. Das Sehen wird betont, ähnlich wie in dem Worte: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben." Auf den Königischen macht diese Rüge zunächst

[1] Dalman, a. a. O. S. 125.

keinen Eindruck. Er sagt wie zuvor: „Komm mit, sonst stirbt mein Sohn.“ Da stellt ihn Jesus auf die Glaubensprobe: „Gehe hin, dein Sohn lebt.“ Er glaubt, obwohl er nicht sieht, er geht heim und erfährt unterwegs, dass sein Sohn genau zu der Zeit fieberfrei geworden sei, da Jesus das entscheidende Wort zu ihm gesagt hatte. Darauf glaubt er mit seinem ganzen Hause. In Kapernaum ist ein einflussreiches Haus, wo man bestimmt damit rechnet, dass Jesus sich seinerzeit als Messias offenbaren wird.

Auf dieses zweite Wunder in Galiläa folgt im 5. Kapitel das in seinen Folgen so bedeutsame Wunder am Schaftorteich in Jerusalem. Eine Eigentümlichkeit der johanneischen Wundererzählungen ist die absichtliche Genauigkeit in der Darstellung. So wird uns der Schauplatz des Wunders nach seinem Namen (sogar aramäisch) überliefert, nach seiner Lage und nach den dort befindlichen Baulichkeiten (Fünf Hallen) genau beschrieben. In diesen Hallen liegt eine Menge von Kranken, Blinden, Lahmen, Darrsüchtigen. Unter ihnen ist ein Kranker, der schon 38 Jahre lang in einer der Hallen liegt. Er hofft nicht mehr auf Heilung und spricht das auch Jesu gegenüber deutlich aus. Von einer Suggestionsheilung kann keine Rede sein; der Kranke kennt ihn ja noch gar nicht. Das Befehlswort, mit dem Jesus ihn heilt, heißt: „Stehe auf, nimm dein Bett und wandle.“ Jesus spricht’s, und der Kranke ist gesund.

Nun ist’s aber Sabbat, darum sagen die „Judäer“, die den Mann mit seinem Bett nach Hause gehen sehen: „Du darfst dein Bett nicht tragen, denn es ist Sabbat.“ Der Geheilte, welcher wohl weiß, was eine Sabbatübertretung in Jerusalem bedeutet, legt die Verantwortung für sein Tun auf den Unbekannten, der ihn gesund gemacht hat. Jesus hat sich nämlich alsbald nach der Tat entfernt; er will in Jerusalem erst recht kein Schauwunder tun. Der Geheilte trifft ihn aber im Tempel und verrät ihn den Judäern. Darauf verfolgen diese ihn, und ob seines Wortes, das er wie sein Vater wirkte, suchen sie ihn zu töten. Es kommt zum Bruch zwischen ihm und den Jerusalemiten.

Darauf setzt mit Kap. 6 die Geschichte von der wunderbaren Speisung jenseits des Galiläischen Meeres ein. Zunächst verrät Johannes, dass er um eine ausgedehnte Wundertätigkeit Jesu in Galiläa weiß. Staunend hat die Menge die Zeichen gesehen, die er an den Kranken getan hat (6, 2). Die Erzählung der Speisung ist von einer geradezu peinlichen Genauigkeit. Der Erzähler will als

Augenzeuge und Miterlebender erscheinen. Wäre er es nicht, so könnte einem die raffinierte Kunst, mit der er diesen Schein zu erwecken sucht, stärkste Bedenken gegenüber seinem Charakter erwerben. Zunächst wird der Ort bestimmt. Es ist das Gebirge, augenscheinlich ein bekannter Platz, an den sich Jesus öfter zurückzog. Dieses Mal ist er nur mit seinen Jüngern dahin gegangen, um sie zu lehren. Sehr wichtig ist die nun folgende Zeitangabe: „Es war nahe das Passah, das Fest der Judäer." Darin haben wir eine Bestätigung dessen, was wir oben aus Matthäus und Markus erschlossen haben. Die Mondscheinnacht ist nicht Erzeugnis unserer Phantasie, denn das nahe Passahfest ist ja nach dem ersten Frühlingsvollmond. Auch das grüne Gras findet daher seine Bestätigung. Große Scharen haben sich bald um Jesus gesammelt; da fragt er den Philippus: „Woher sollen wir Brote kaufen, damit diese zu essen bekommen?" Dieser Einzelzug, dass Jesus gerade den Philippus fragt, sowie mehrere der nun folgenden Einzelzüge, sind für das Verständnis der Geschichte ohne jeden Belang. Sie werden also deutlich nur zu dem Zweck erzählt, die Augenzeugenschaft des Berichterstatters darzutun. Anders liegt es mit dem Zusatz des Evangelisten zur Frage an Philippus, Es gehört zu den Merkmalen des Prophet-Messias, dass „er nicht zu fragen braucht, sondern alle Dinge weiß" (Joh. 16, 30). Darum weist der Evangelist darauf hin, dass das auch für die Frage an Philippus gilt. Dieser antwortet: „Und wenn wir für 200 Denare Brot kaufen würden, würde jeder nur ein Stückchen bekommen." Darauf sagt Andreas, der Bruder des Petrus: „Da ist ein Knäblein mit fünf Gerstenbroten und zwei Fischen als Zukost, aber was ist das für so viele?" Da sagt Jesus: „Lasst sie sich lagern." Es ist eine Glaubenstat der Jünger, dass sie dieser Aufforderung nachkommen, und ist, sagen wir, etwas wie eine Glaubenstat, ein großes Zutrauen zur Macht Jesus, dass die fünftausend Männer sich lagern wie zu einem Mahle, obwohl doch keine Speise da ist. Obwohl wir schon aus der Angabe, dass es kurz vor dem Passah sei, wissen, dass es Frühling ist, hören wir doch noch besonders, dass viel Gras an dem Platze war. Der Ort der Speisung hätte ja auch eine Steinwüste sein können.[1] Da liegen nun fünftausend Männer in Erwartung eines Mahles, und Jesus hat für sie

[1] „Wüste" ist übrigens meist Bezeichnung für das nicht unter den Pflug genommene Land.

fünf Brote und zwei Fische. Vermögen wir uns die Spannung auszudenken, mit der sie nun warten auf das, was kommen soll? Jesus nimmt das Brot, spricht das Tischgebet und lässt austeilen, Brot und Fisch, soviel sie wollen. Sie werden alle reichlich satt, und zwölf Körbe voll bleiben übrig.

Bis hierher entspricht die Erzählung, abgesehen von den genaueren Einzelheiten, ganz den Berichten des Markus und des Lukas. Hinsichtlich der Wirkung des Erlebnisses sagt Johannes mehr. Die Männer sagen: „Dieser ist wirklich der Prophet, der in die Welt kommen soll."[1] Wer bis jetzt noch daran gezweifelt haben könnte (man sieht an dem „wirklich", dass die Debatte darüber hin und her gegangen war), jetzt muss er davon überzeugt sein. Aber nun kommt erst der entscheidende Satz: „Jesus wusste, dass sie nun kommen wollten und ihn gewaltsam zum König machen." Die Männer waren nicht nur der Meinung, dass er der Prophet wie Mose sei; sie meinten auch, er sei der messianische König. Sie hatten nun aber lange genug gewartet, bis er endlich herausträte. Nun wollten sie Weltgeschichte machen und ihn dazu zwingen. Von V. 15 aus wird auch die Bemerkung in ihrer Bedeutsamkeit klar: „Es war nahe das Passah." Nun sollte Jesus mit ihnen zum Passah nach Jerusalem ziehen; dort sollte Israels Reich aufgerichtet werden usw. Was wir schon aus den synoptischen Berichten erschlossen haben, ist hier ausdrücklich gesagt. Wir stehen an einem Wendepunkte der Geschichte Jesu. Was sollte Jesus werden? Messias nicht von Volks Gnaden, sondern von Volks Zwang, oder Messias nach dem Herzen Gottes? Lukas sagt am Ende der Versuchungsgeschichte, dass der Versucher Jesus nur auf Zeit verlassen habe. Jetzt war eine solche neue Stunde der Versuchung. Jesus weist sie aber ebenso sicher und ruhig zurück. Das Wort, womit Johannes das berichtet, ist von wunderbarer, ergreifender Kürze: Er zog sich wieder in das Gebirge zurück: er allein. Das ist die Absage an die Gewaltpläne der Massen.

Auch seine Jünger verlassen den Ort. Sie fahren Kapernaum zu. Auch hier treffen wir die absichtlich genauen Zeitbestimmungen. Es ist Abend, da die Jünger abfahren. Zunächst gibt ihnen der zunehmende Mond noch einiges Licht. Dann aber geht er unter, und es wird finster. Immer unruhiger wird der See. Sie haben

[1] Strack-Billerbeck II, S. 497f.

25–30 Stadien der Seefahrt in harter Arbeit hinter sich, da endlich kommt Jesus zu den Seinen. Für den Kenner der Größenverhältnisse des Sees war mit dieser letzten Angabe der Ort, an den Jesus kommt, ziemlich genau bestimmt. Es ist augenscheinlich nicht mehr weit zum Lande, denn kaum ist Jesus ins Schiff getreten, so sind sie auch schon angelangt.

Bei Johannes ist aber die Geschichte nicht zu Ende. Das Volk lässt nicht so schnell von ihm ab. Erst mögen sie nach Jesus gesucht haben, dann benützen sie eine Fahrgelegenheit, um nach Kapernaum zu fahren. Die Schiffe boten schwerlich Baum für fünftausend Mann. So haben wir es uns zu denken, dass ein Teil der Leute sich verlaufen hat. Die Jesus in Kapernaum suchten, mögen meistens zu seinem weiteren Jüngerkreis gehört haben, so dass als Hörer der Rede in der Synagoge von Kapernaum, die schwerlich fünftausend Männer gefasst hat, diese zu denken sind.

Sie finden Jesus und beginnen mit der Frage: „Wie bist du hier her gekommen?" das Gespräch. Es ist nicht von ungefähr, dass die Anrede, die sie brauchen, gerade hier wieder im Urlaut mitgeteilt wird: „Rabbi!“ Der Königswunsch ist, für jetzt wenigstens, verflogen. Am großen Lehrer halten sie aber fest. Jesus setzt durch eine feierlich eingeleitete Antwort sofort mit der letzten Auseinandersetzung ein. Nicht ein Wort der Anerkennung dafür, dass sie ihm nachgekommen sind, sondern ein strenges Wort, das ihnen ihre letzten Beweggründe enthüllt, das ist Jesu Antwort. „Ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen, sondern weil ihr Brot gegessen habt. Bei mir handelt es sich aber um unvergängliches Brot. Dieses euch zu geben, dazu ist der Menschensohn gekommen.“ Man hört aus dieser Antwort heraus, dass man drüben über dem See gesagt hat: „Dieses Wunder ist das Zeichen des Messias; nun aber zur Tat!“ Jesus sagt seinen Hörern: „Auch lag es ganz nur an den irdischen Vorteilen, die ihr vom Messias erhofft.“ Die Hörer fragen: „Was sollen wir nach diesem deinem Worte denn nun tun?" Jesus antwortet: „Ihr sollt dem Gesandten Gottes glauben,“ d. h. ihr sollt ihm nichts vorschreiben oder ihn gar zu etwas zwingen wollen; ihr sollt still mit ganzem Vertrauen warten und ihn machen lassen. Darauf sagen sie: „Dann gib uns aber ein Zeichen, das uns sichtbarlich vergewissert und uns das ruhige Warten ermöglicht.“ Sie sehen also in der einmaligen Speisung noch kein ganz zweifelloses Zeichen. Ist er wirklich der Prophet wie Mose und nach ihrer Meinung als solcher auch

der Messias, dann soll er ein Zeichen tun, wodurch es ganz zweifellos wird, dass er sich neben, ja über Mose stellt. Mose hat aber nicht nur einmal Brot vom Himmel gegeben, sondern Jahre hindurch immer wieder. So etwas muss Jesus wirken, dann sind sie sicher und wollen warten. Jesus sagt: „Ihr sollt von mir Brot haben alle Tage, immer wieder, und sogar das wahrhaftige Brot vom Himmel.“ Auf ihre Bitte: „Gib uns immer dies Brot!“ sagt er: „Dies Brot bin ich,“ und später sagt er: „Dies Brot sind meine Worte voll Geist und Leben.“ Das ist für die Jünger ein Wort, das sie nicht verstehen. Er redet im Gleichnis (wie Matth. 13), ja, er gibt ihnen sogar Hilfen, das Gleichnis zu verstehen, aber umsonst. Auch dieser weitere Jüngerkreis hat Ohren und hört nicht. Sie wenden sich von Jesus ab, und er ist schließlich noch mit den Zwölfen allein. Das ist erst der Ausgang der Speisungsgeschichte: Jesus und die galiläischen Massen sind voneinander geschieden, selbst die Jüngerscharen lösen sich von ihm. Er aber ist nicht davon überrascht, nicht darob verzagt. Er hat es so gewollt. In dieser Zeichnung der Lage stimmen alle Evangelisten überein.

Jesus und die Autoritäten Jerusalems.

Während sich die Lösung Galiläas von Jesus anbahnt, kommen pharisäische Schriftgelehrte aus Jerusalem zu ihm. Sie sind Vertreter der Instanz, die sich die Oberaufsicht und die Zensur über die Lehre und die Lehrer anzueignen gewusst, des Rabbinats. Jesus lehrt, hat Schüler. Da muss endlich einmal nach dem Rechten gesehen, und er über seine Abweichungen vom Rabbinat zur Rede gestellt werden. Das ist die Situation, in die uns der Abschnitt Matth. 15, 1–20 führt. Es handelt sich für die Schriftgelehrten nicht um eine Nebensache, wenn sie das Händewaschen zum Ausgang ihres Examens machen. Darüber bestehen bindende Traditionen und Anordnungen der „Alten“, und wenn einer an einer Unordnung rüttelt, die wie das Händewaschen jeden Tag mehrfach bedeutungsvoll ist, dann werden alle Überlieferungen der Väter unsicher. Der zur Rechenschaft Gezogene geht alsbald zum Angriff über. „Warum übertretet ihr Gottes Gebot wegen eurer Ordnung?“ Das Beispiel, an dem Jesus das Recht zu seiner vorwurfsvollen Frage beweist, ist allerdings wichtiger als das Händewaschen. „Gott hat gesagt: Ehre Vater und Mutter! und er hat auch gesagt: Wer Böses redet gegen Vater und Mutter, soll sterben. Was aber macht ihr? Da hat sich einer mit Vater oder Mutter veruneinigt und hat im Zorn sich verpflichtet, dass das, was er bis dahin seinen alten Eltern als Unterstützung gegeben, fortan korban sein soll.[1] Dann sagt ihr: „So braucht er den Eltern die Unterstützung nicht mehr zu geben; er braucht sie nicht mehr zu ehren.“ Wir erfahren aus der Mechiltha, worin diese Ehrung praktisch besteht: in Speise und Trank und reinem Gewand. Markus gibt die Szene und das Gespräch noch etwas lebendiger wieder als Matthäus. Nach ihm sagt Jesus weiter: „Ihr erlaubt ihm nicht, wenn es ihn gereut, seine Verpflichtung rückgängig zu machen. Mögen die alten Eltern darüber darben, die Verpflichtung, ihnen nichts mehr zu geben, bleibt bestehen.“ Das Beispiel ist von durchschlagender Kraft. In der Tat: sie machen das Wort Gottes ungültig durch ihre Ordnungen. Der Vorwurf, den Jesus darum erhebt, der Vorwurf

[1] Damit ist das als korban Bezeichnete den Eltern fortan entzogen.

der Heuchelei, ist berechtigt, und das Zitat aus Jesaja gibt ihm noch erhöhte Wucht. (Mechiltha z. 2. Mos. 20, 12.)

Und damit noch nicht genug. Jesus zieht auch noch die Menge in die Auseinandersetzung hinein. Die Schriftgelehrten müssen es hören, wie er dem Volke sagt, was eigentlich den Menschen verunreinigt: nicht was in den Mund hineingeht, verunreinigt den Menschen, sondern was aus dem Munde herauskommt. Es ist ein gutes Beispiel für die Verbüchertheit und Vergeistigtheit der Gelehrten, dass sie gar nicht an das denken, woran die Hörer bei den Worten dachten: „Was aus dem Munde herauskommt, das verunreinigt den Menschen.“ Sie denken an das Erbrechen und das Erbrochene. Es müsste merkwürdig zugegangen sein, wenn die Rabbinen sich nicht mit der Frage abgegeben haben sollten, ob es eine Verunreinigung bedeutet, wenn sich jemand erbricht. Nun scheint Jesus zu dieser Frage Stellung zu nehmen, und zwar dahin: Die Speisen, die man in den Mund hineintut, verunreinigen nicht, wohl aber die, die beim Erbrechen wieder herauskommen.

Die Pharisäer haben sich an diesem Worte geärgert und sind weggegangen. Sie werden in Jerusalem einen scharfen Bericht erstattet haben. Sie gehen weg mit der Meinung, Jesus habe nur das Erbrochene für verunreinigend erklärt; aber auch die Menge versteht ihn nicht, obschon er sie mit der Formel: „hört mich alle und merkt’s“ darauf hingewiesen hat, dass er gleichnisweise spreche. Auf die Bemerkung der Jünger: „Hast du bemerkt, dass die Pharisäer geärgert weggingen,“ sagt er klar und entschieden, man möchte fast sagen, scheidend und schneidend: „Sie werden aus dem Boden des Heilsvolkes ausgerottet werden, denn sie sind nicht Pflanzen meines Vaters. Sie sind blinde Blindenleiter. Führer und Geführte werden miteinander in die Grube fallen.“ Damit spricht er auch den Massen die Zugehörigkeit zu ihm ab.

Aber auch die Jünger machen ihm immer noch Not. So viel haben sie zwar verstanden, dass Jesus das mit dem Erbrechen nicht wörtlich gemeint hat. Es ist ein Rätselwort. Daher bittet Petrus (nach Markus „im Hause“) für sich und die Jünger um Deutung. Jesus meint, für sie hätte das Gleichnis auch ohne seine auslegende Hilfe deutlich sein müssen. Der natürliche Verlauf beim Essen ist der, dass die unverdauten Speisereste ihren Weg in den Abtritt finden. Darüber redet man nicht weiter. Es ist aber unbegreiflich, dass sie nicht an das denken, was immer wieder aus dem Munde kommt, nämlich die Worte. Sie kommen allerdings nicht aus dem Magen,

sondern aus dem Herzen. Und was kommt nicht alles aus dem Herzen hervor: böse Gedanken, Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, falsch Zeugnis, Lästerung. Das sind Dinge, die den Menschen verunreinigen, nicht die ungewaschenen Hände beim Essen. Es gehört nicht viel dazu, um einzusehen, welchen unheilbaren Riss zwischen Jesus und den Schriftgelehrten diese Stellungnahme ergeben musste.

Er sollte noch weiter werden. Bald stellt sich eine vergrößerte Inspektionskommission bei ihm ein. Um die Situation möglichst genau auch in ihrem Ernste zu zeichnen, sagte man noch besser: Inquisitionskommission (Matth. 16, 1–16). Jesus soll sich vor ihr legitimieren, und zwar durch ein Zeichen vom Himmel, also durch eine über seine bisherigen Wunder noch hinausgehende, ganz besondere Machttat. Man sieht, dass die Anschauung, der Messias werde erst eine Zeitlang da sein, ohne als Messias aufzutreten, auch bei den Pharisäern und Sadduzäern (sie sind dieses Mal auch dabei) galt. Sonst würden sie nicht von Jesus ein Zeichen vom Himmel verlangen, das ihn, der jetzt ganz als Lehrer und Prophet auftritt, als Messias legitimiert. Jesus lehnt es rundweg ab, ihnen ein solches Zeichen zu geben. Sein Verhalten ist dabei von fast nicht überbietbarer Schärfe: „Ein böses und ehebrecherisches Geschlecht verlangt ein Zeichen; es wird kein anderes Zeichen erhalten, als das des Jona.“ Damit lässt Jesus die hohe Kommission von Jerusalem stehen und geht weg.

Er tut ferner alles, um seine Schüler ganz von den Pharisäern und Sadduzäern zu lösen. Sie sind wieder einmal mit ihm nach drüben gegangen und haben vergessen, Brot mitzunehmen. Da sagt Jesus zu ihnen: „hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer.“ Wenn man weiß, mit welcher Sorgfalt die Pharisäer darauf bedacht waren, außer dem selbstgebackenen Brot nur solches zu essen, das auch in einem Pharisäerhause unter peinlicher Beobachtung aller Vorschriften gebacken war, und dass man den Sauerteig eines Nichtpharisäers niemals zum Backen des eigenen Brotes verwendet haben würde, so begreift man es, wenn die Jünger Jesu Warnung so verstanden: hungert lieber, als dass ihr Brot von Pharisäern und Sadduzäern esset. Jesus schilt sie Kleingläubige. Das doppelte Erlebnis der wunderbaren Speisung hätte sie ein für alle Mal von der Brotsorge freimachen sollen. Es hätte ihnen klar sein sollen, dass Jesu Wort vom Sauerteig mit der Brotsorge nichts zu tun habe. Nach dieser Zurechtweisung verstehen sie, dass er sie von der Lehre der Pharisäer und Sadduzäer völlig scheiden will.

Jesus und die Heiden.

Mitten in die Erlebnisse hinein, welche die fortschreitende Lösung Jesu von den verschiedenen Gruppen seines Volkes anschaulich zur Darstellung bringen, legen Matthäus und Markus eine Geschichte ganz anderer Art (Matth. 15, 21–28). Jesus ist nach der Auseinandersetzung mit den Pharisäern in die Gegenden von Tyrus und Sidon gegangen, um sich zurückzuziehen. Er kann aber auch dort nicht unbemerkt bleiben. Sein Ruf als Wundertäter ist ihm vorausgegangen. Ja, selbst die Hoffnung, dass er der Davidssohn sei, ist bis in jene Gegenden und bis zu den Ohren der Syrophönizierin gedrungen, die vielleicht als eine Zugetane Israels zu denken ist. Es ist auch nicht unwahrscheinlich, dass sie erfahren hat, er habe bisher nur Israeliten geholfen.

Nun hört sie, dass er in der Gegend sei. Sie kommt zu ihm und ruft laut: „Erbarme dich meiner, Herr, Sohn Davids!“ Jesus antwortet ihr zunächst kein Wort; sie aber lässt nicht ab. Da bitten die Jünger für sie. Sie scheinen in diesem Falle das gütigere Herz zu haben. Jesus aber antwortet auf ihre Bitte: „Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israels.“ Sie kommt zu ihm heran, kniet vor ihm nieder und bittet: „Herr, hilf mir!“ Da muss sie das abweisende Wort hören: „Es ist nicht schön, das Brot der Kinder zu nehmen und es den Hündlein vorzuwerfen.[1]

[1] Es ist schade, dass Luther übersetzt: und werfe es vor die „Hunde“. In Jesu Wort ist nicht die Rede von dem ekelhaften, verachteten Straßenhunde (κύων), der zu den „wilden“ Tieren gezählt wird, ja der eine besondere, vom Haushund (κυνάριον) unterschiedene Gattung bildet, mit der die Kreuzung des κυνάριον verboten ist, sondern von dem zu den Haustieren gehörenden Hündlein, das ganz genau so wie bei uns heute sein Teil am Essen bekommt, wenn die Kinder satt sind, das aber zwischen hinein auch schon einmal einen Bissen aufschnappt, der vom Tische fällt. Jesu Wort führt uns also nicht hinein in den Streit zwischen Juden und Heiden, in dem das Wort: Hund als böses Schimpfwort dem Heiden entgegenschleudert wird, sondern in die trauliche Szene einer zum Essen versammelten Familie, um die herum das Hündlein bettelt (Kelaim I, 6).

Markus setzt diesem Worte voran: „Lass erst die Kinder satt werden.“ Das Weib antwortet: „Es fallen doch aber zuweilen Brosamen von der Herren Tisch, und diese fressen die Hündlein.“ Da ist Jesus überwunden von der Demut und dem Zutrauen dieses Weibes. Einem solchen Zutrauen kann er sich nicht versagen. Ihre vom Dämon übel geplagte Tochter wird zur selben Stunde gesund.

Die Geschichte ist in mehr als einer Hinsicht bedeutsam. Sie ist bedeutsam durch die Stelle, an der sie steht. Israel wendet sich von ihm ab, und zur selben Zeit naht sich ihm die Heidin mit einem Vertrauen, wie er es in Israel nicht gefunden. Die Sachlage ist dieselbe wie bei dem Hauptmann von Kapernaum. Das, was schließlich entscheidet, ist die vertrauende Stellung zu Jesus.

Man hat aus dieser Geschichte herauslesen wollen, dass die Heidenmission in Jesu Horizont nicht gelegen habe. Das konnte man allerdings nur dann, wenn man das „zuerst“ bei Markus strich. So wie das Wort bei Markus steht, sagt es lediglich: Zuerst habe ich meine Aufgabe an Israel zu erfüllen, dann kommen die Heiden daran. Weiß sich aber Jesus als der Prophet-Messias und hat er Jes. 40–66 auf sich bezogen, dann hat er auch gelesen, was Jes. 49, 6 steht: „Dafür, dass du mir als Knecht dienst, ist’s zu gering, dass du nur die Stämme Jakobs ausrichten und die aus Israel Bewahrten zurückbringen solltest; und so mache ich dich denn zum Licht der Heiden, dass mein Heil bis ans Ende der Welt reiche.“ Die Bedeutung des Knechtes Gottes ist nach Jes. 40–66 eine universale. Darin stimmen allerdings alle Evangelien überein, dass die Zeit der Heidenmission erst hinter dem Tode Jesu liegt. Erst muss das Weizenkorn gestorben sein, dann bringt es viele Frucht (Joh. 12, 24).

Endlich regt die Geschichte noch zu der Frage an, in welcher Sprache wohl Jesus mit dem Weibe verhandelt haben mag. Markus nennt sie 7, 26 Syrophönizierin von Geburt, bezeichnet sie aber gleichzeitig als Griechin. Das soll wohl heißen, dass sie griechisch spricht. Auf griechisch ruft sie also Jesus an: „Herr, Sohn Davids, erbarme dich mein!“ Die Geschichte legt in keiner Weise nah, dass etwa ein Philippus oder Andreas ihm die Bitte des Weibes übersetzt habe. Das Nächstliegende ist: er versteht Griechisch. Wenn er es aber versteht, warum sollte er es nicht auch sprechen können? Jesus

der griechischen Sprache mächtig! Was für Möglichkeiten und Ausblicke eröffnet das![1]

[1] Inzwischen hat die Verhandlung über die Sprachen, die Jesus kennt, bedeutsame Fortschritte gemacht. Dalman behandelt in Jesus-Jeschua (s. o.) „die drei Sprachen Jesu," aramäisch, hebräisch und griechisch. Immer selbstverständlicher wird es, dass Jesus Griechisch gekonnt und gesprochen hat. Das hat seine Konsequenzen. In unserem Falle die, dass die Originalworte, die zwischen Jesus und der Syrophönizierin gewechselt worden sind, griechisch nicht aramäisch gesprochen sind. Das Argument, wir besäßen fast kein einziges längeres Wort Jesu im Urlaute, weil Jesus aramäisch und nicht griechisch geredet habe, bedarf der Einschränkung. Jesus hat, wie mit der Syrophönizierin, so auch mit Pilatus griechisch gesprochen.

Die entscheidende Frage.

Jesus ist mit den Zwölfen allein in der Gegend von Cäsarea Philippi. Da fragte er sie: „Wer sagen die Menschen, dass der ist, der sich des Menschen Sohn nennt, d. h. dass ich sei.“ Aus dieser Formulierung der Frage ergibt sich, dass die Formel Menschensohn nicht eindeutig ist. Man kann Verschiedenes darunter verstehen. So nur hat die Frage Sinn, namentlich auch die Frage, die Jesus nachher an die Jünger richtet. Es ist beachtenswert, dass unter den Antworten keine ist, die heißt: Einige meinen auch, dass du der Messias seist. Wir haben doch allerhand Ansätze dazu da und dort bemerkt. Das wird verständlich von den Ereignissen her, die kurz vorher erzählt sind. Jesus hat ja selbst das eben aufflammende Feuer einer Begeisterung für ihn als den Messias gelöscht. Es musste den Eindruck machen, als wollte er nichts anderes sein als ein Prophet, und, wenn er in Joh. 6 schließlich nur redete von Worten als seiner Gabe, wenn auch von geisterfüllten, nicht von Waffen und Siegen, dann hatte er selbst es erreicht, dass sich die Klammer zwischen dem Propheten und dem Messias wieder löste und als höchstes für ihn der Prophet übrigblieb. Andererseits ist es aber auch bedeutsam, dass niemand ihn für einen bloßen Lehrer hielt, wenn man ihn auch so nannte. Er galt allen als Prophet um seiner Wundertaten willen.

Und nun zu den einzelnen Antworten. Die einen sagen: „Du seist Johannes der Täufer." Das können nur Leute gewesen sein, die den Ereignissen ferngestanden haben, die entweder Jesus nicht kannten oder den Täufer nicht. So war es z. B. bei Herodes. Er kannte den Täufer, aber Jesus nicht. So konnte bei ihm die Meinung entstehen, als er von den Wundertaten Jesu hörte: Johannes sei auferstanden (Matth. 14, 1f.). Neuste Exegeten sehen in dieser Anschauung einen Beweis dafür, dass das Neue Testament die Wiederverkörperung kenne, und bringen solche Anschauungen in Verbindung mit der Lehre von der Seelenwanderung. Das ist ein ebenso grober wie gefährlicher Irrtum. Herodes sagt: Johannes ist

auferstanden. Das ist aber etwas ganz anderes als die Anschauung: Die Seele des Johannes ist in einem andern, einem zweiten Leibe erschienen. Nein, im Gegenteil! Der „Geist“ des Johannes ist zu seinem Leibe, dessen Gebeine im Grabe dauern, zurückgekehrt; der neue Leib ist hinsichtlich der Gebeine der alte, und durch sie steht er mit dem alten Leibe in Zusammenhang. Man kann also in gewissem Sinne von Wiederverkörperung reden, aber nicht von Seelenwanderung.

Dass Herodes die Anschauung haben konnte, ein Toter könne wieder auferstehen, ist augenscheinlich in Anschauungen begründet, die zur Zeit Jesu Verbreitung gehabt haben. Der reiche Mann bittet im Hades darum, dass Lazarus zu seinen Brüdern gehe, und setzt damit gleichzeitig voraus, dass er zuvor auferstehe. Als „Geist“ taugt er nicht zum Verkehr mit Menschen von Fleisch und Blut. Jesus sagt nun nicht: Das ist ja unmöglich, sondern er sagt: Das würde nichts helfen, wenn die Brüder Mose und die Propheten verachten. So ist es verständlich, dass nicht nur Herodes mit seinem bösen Gewissen, sondern auch unter „den Menschen“ manche der Meinung waren, Jesus sei der auferstandene Johannes.

Andere sagen: „Du seist der Elias.“ Das ist verständlicher. Elias soll wiederkommen. Er braucht nicht erst aufzustehn, denn er hat nie im Grabe gelegen. Jesus hat einige Wunder getan, die mit Wundern des Elias und des Elisa, seines Schülers, Ähnlichkeit haben. Was Wunder, wenn einige auf die Meinung kommen: Jesus ist der Elias. Damit ist natürlich für sie ausgeschlossen, dass er der Messias ist; denn Elias und den Messias hat man nie in einer Person zusammengeschaut.

Andere sagen: „Du seist Jeremias.“ Diese Rede verrät, dass um die Zeit Jesu die Meinung in der Tat weit verbreitet war, dass Menschen früherer Tage wiederkommen könnten (durch Auferstehung). Haben sich doch auch an die Messiashoffnung derartige Gedanken angehängt. Es ist z. B. sehr wahrscheinlich, dass zur Zeit Jesu manche meinten, der wiedergekommene Hiskia werde der Messias sein. War erst einmal die Bahn für solche Gedanken frei, und handelte es sich in Jesus um einen Propheten, dann war es wohl möglich, dass man auch an Jeremia dachte.

Endlich sagen auch einige: „Du seist der Propheten einer,“ also irgend einer von den vielen Propheten. So übersetzt man fast allgemein (so auch Weizsäcker). Aus der Psychologie des

Israeliten zur Zeit Jesu heraus ist diese Übersetzung nicht geboren. Mit einer solchen vagen Antwort war man nicht zufrieden. Wozu hatte man die Bibel, in der über Alles Auskunft zu finden war, und wozu die Theologen, die auf alles die Antwort mussten finden können! Es ist aber auch, abgesehen von dieser allgemeinen Erwägung, fraglich, ob die übliche Übersetzung die richtige ist.

Εἷς τῶν προφητῶν kann auch heißen: Der eine, einzige von den Propheten. Dann ist damit der Prophet gemeint, von dem Mose weissagt. Es wäre merkwürdig, wenn unter den Meinungen, die über Jesus umgingen, nicht auch diese gewesen wäre, von der wir doch immer wieder sahen, dass sie die Gemüter beschäftigte. Die Stelle in 5. Mos. 18, 15.18 redet auch nur von einem einzigen Nachfolger des Mose (im Singularis), den Gott gleich ihm erwecken werde. In der „worttreuen deutschen Übersetzung", welche Dessauer dem Baschi-Kommentar voranstellt, übersetzt er 5. Mos. 18, 18 so: „Einen Gottesverkünder will ich ihnen aufstehen lassen aus der Mitte ihrer Brüder, wie du bist." Nach seiner Bemerkung S. XIII, 1 weiß er sich mit seiner Übersetzung in Übereinstimmung mit den bedeutendsten Übersetzern des hebräischen Textes, so dass wir diese Betonung des Singulars nicht als eine Singularität anzusehen haben.

Die verschiedenen Meinungen der Menschen sind genannt. Nun folgt die Frage Jesu an seine Jünger: „Wer sagt ihr, dass ich sei?" Über den Sinn der Petrusantwort habe ich anderwärts gehandelt,[1] so dass ich mich für den genaueren Nachweis auf diese Untersuchung berufen kann. Petrus sagt: „Du bist der Christ", und überbietet damit schon alle die Aussagen der „Menschen". Er bleibt aber dabei nicht stehen, sondern nennt ihn den Sohn Gottes. Aber auch damit ist's noch nicht genug. Das völlig Neue, nur durch Offenbarung zu Gewinnende an dem Petrusbekenntnis ist, dass er Jesus den Sohn Jahwes (des Einzigen) nennt. Damit ist Jesu eine einzigartige, schlechthin einzigartige Stellung zu Gott zugesprochen. Während die Entwicklung bei den „Menschen" durch Jesu eigenes Verhalten vom Sohn Davids, der als messianische König Gottes Sohn genannt werden kann, zu dem Propheten zurückgeht, steigt sie bei den Zwölfen, die die Zeugen und Genossen des Petrus

[1] „Das Petrusbekenntnis und die Hohepriesterfrage" im 4. Heft der „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie", Jahrgang 1921, S. 63ff.

bekenntnisses sind, über den messianischen Gottessohn zum Jahwesohn empor. Unter Voraussetzung dieses Bekenntnisses ist es nicht verwunderlich, wenn Jesus von seiner Gemeinde redet, die er bauen werde, und welcher der Hades nichts werde anhaben können. Ebenso ist es verständlich, dass er, nachdem er schon immer nicht als Messias ausgerufen werden wollte, dieses Bekenntnis zum Christus erst recht nicht vor der Zeit offenbar gemacht wissen wollte. Er hat es als Wahrheit bestätigt, und nun trugen die Zwölf ein Geheimnis mit sich herum, so groß und so wunderbar, dass es zum Erstaunen ist, wie sie davon zu schweigen vermochten. Nur einer schwieg nicht: der Verräter. Und es kam der Tag, da Jesus auch nicht mehr zurückhielt, nicht mehr zurückhalten durfte. Vor dem Hohenpriester hat er sich öffentlich dazu bekannt, dass er der Jahwesohn sei, und dafür das einstimmige Urteil: „des Todes schuldig“ empfangen.

Mit Matth. 16, 13–20 ist eine ganz neue Sachlage geschaffen. Das kommt vor allem darin zum Ausdruck, dass nunmehr die ausdrücklichen Hinweise auf das Leiden und den Tod, und zwar in immer erneuter Wiederholung, beginnen. „Von da an begann Jesus seinen Jüngern zu zeigen, dass er nach Jerusalem gehen, dort viel von den Ältesten, Hohenpriestern und Schriftgelehrten leiden, ja getötet werden und am dritten Tage auferstehen müsse.“ Es klingt merkwürdig, dass er auferstehen müsse. Aber es ist von Bedeutung, dass auch die Auferstehung unter das Muss, das heilige Muss, gestellt ist. Der Weg, den er nun geht, steht ebenso unter dem Willen seines Vaters, wie das, was er bis jetzt getan. Seine Aufgabe ist es, zu gehorchen bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze.

Wir haben gesehen, dass Jesus als der Prophet seine Tätigkeit als ihm von Gott gegeben und ausgegeben ansah, und dass ihm dabei das Schriftwort Wegweisung gab, ganz besonders Jes. 40–66. Es ist eine gewisse Probe aufs Exempel, wenn sich dasselbe auch von dieser zweiten Epoche seiner Geschichte bzw. seines Wirkens sagen und dartun lässt. Hat Jesus sich als den Knecht von Jes. 40–66 angesehen, dann kannte er auch Jes. 53, und es gehört nicht viel Phantasie dazu, sich vorzustellen, wie ihn dieses Kapitel erfasst und erfüllt haben muss. Wir fanden schon in dem Täuferwort vom Gotteslamm einen Hinweis auf diesen bedeutsamen Abschnitt, jetzt tritt seine Bedeutung völlig hervor. Was wäre es

wert, wenn wir eine Erklärung des Kapitels aus der Zeit Jesu besäßen! Das würde für das Verständnis des Neuen Testamentes ungleich mehr austragen als eine selbst einstimmige Feststellung seines Ursinns durch unsere Alttestamentler. Darum ist jede Bemühung um das Verständnis des Kapitels zur Zeit Jesu von Wert. Es mag daher manchen das Geständnis überraschen, dass ich Dalmans Arbeit und was sonst noch mit dieser Zweckeinstellung geschrieben ist, nicht gelesen habe. Erst machte es Schwierigkeiten, Dalmans Schrift zu erhalten, später wollte ich, nachdem ich einige Beobachtungen gemacht, die hierher gehörige theologische Literatur nicht mehr lesen, um unbeeinflusst meinen Weg zu gehen. Der Weg zu dem Verständnis des Kapitels ging von einer immer erneuten Lesung des Kapitels, vor allem in der Septuaginta zu einer von dieser Lesung veranlassten, ebenfalls oft wiederholten Lesung einer ganzen Reihe von Psalmen, und führte unter Nutzung der in der Einleitung genannten jüdischen Hilfsmittel zu dem Ergebnis, das in diese Untersuchung eingestellt ist. Dieses Ergebnis soll nicht jetzt summarisch vorweggenommen werden, sondern jeweils am gegebenen Orte Verwendung finden.

Immerhin werden einige allgemeine Bemerkungen notwendig sein. Eine Schwierigkeit, die sofort auffällt, liegt in der Textgestalt. Die Unterschiede zwischen Septuaginta und Masorah sind gerade an entscheidenden Stellen groß, und die Feststellung eines befriedigenden Textes macht große, bis jetzt nicht glatt gelöste Schwierigkeiten. Man lese nur die textkritischen Bemerkungen zum Kapitel bei Kautzsch einmal nach. Ferner hat man bei der ersten Lesung sofort den Eindruck, dass, was Jesus über sein kommendes Geschick sagt, weder alles deutlich, noch überhaupt alles in dem Kapitel steht. Wir stoßen ja auch sofort aus die Tatsache, dass die synoptischen Berichte wiederholt von dem Missverstehen bzw. Nichtverstehen der Jünger sprechen. Es ist gewiss keine kühne Annahme, dass auch sie das Kapitel kannten. Wäre ihr Verständnis und das Jesu übereinstimmend gewesen, dann hätte dieses Missverstehen nicht eintreten können. Die Frage kompliziert sich also noch dadurch, dass wir es mit zwei, wenn auch nicht in allem, so doch in Wesentlichem verschiedenen Auffassungen des Kapitels zu tun haben, mit der Jesu und mit der der Jünger. Ja, es ist die Frage, ob wir nicht sogar mit einer dreifach verschiedenen Auffassung zu rechnen haben, nämlich auch noch mit der der Schriftgelehrten als einer dritten. Es lässt

sich vermuten, dass die Auffassung der Jünger weithin mit der der Schriftgelehrten übereinstimmte, denn sie sind ja durch die Vermittlung des Lehrhauses von ihnen gelehrt. Aber auch für Jesus wird Gemeinsames mit ihnen neben bedeutsamen Unterschieden anzunehmen sein. So stehen wir vor einer sehr schwer zu lösenden Aufgabe.

So viel ist allerdings gewiss: Der Knecht Gottes muss viel leiden, und dieses Leiden besteht nicht in Leibeskrankheit, bitterem Mangel oder dergleichen, sondern in Leiden, die ihm von Menschen zugefügt werden. Hat also Jesus Jes. 53 auf sich bezogen, dann hat er auch mit Leiden, die ihm nach Gottes Willen von Menschen angetan werden, gerechnet. Die Schwierigkeit setzt ein mit der Vorhersagung des Todes und erst recht mit der Vorhersagung der Auferstehung. Wo ist vom Tode des Messias, wo ist von seiner Auferstehung die Rede?

Diese Schwierigkeit löst sich auch nicht, wenn wir zu Jes. 40–66 die Psalmen hinzunehmen. Woher nehmen wir aber den Grund dafür, auch die Psalmen heranzuziehen? Hier müssen wir uns wieder an jenen methodischen Grundsatz erinnern, dass, wenn an verschiedenen Stellen der Schrift von derselben Sache die Rede ist, Beziehungen zwischen diesen Stellen vorhanden sind. Nun wird in Jes. 53, 11 der leidende Knecht δίκαιος, der Gerechte, genannt. Wem fällt da nicht sofort ein, dass auch in den Psalmen oft von einem leidenden Gerechten die Rede ist, und damit rücken alle diese Psalmen, die der jüdischen Gemeinde erst recht bekannt waren, an Jes. 53 heran. Nehmen wir nun noch alle die Bezeichnungen hinzu, mit denen δίκαιος in Parallele gestellt wird, wie ὅσιος, der Fromme, usw., dann dehnt sich das zu berücksichtigende Material noch viel mehr. Es ist übrigens gar nicht so, dass man nur von Jes. 53 her zu der Anschauung kommen kann, dass der Gesalbte leiden müsse. Sie ist auch aus den Psalmen selbständig zu gewinnen. Ziehen wir zum Beispiel einmal den 18. Psalm heran, am besten gleich griechisch und unter Berücksichtigung der Überschriften der Septuaginta. Nach der Überschrift des 18. Psalms, die, mag sie stammen, von wem sie will, jedenfalls zur Zeit Jesu in der griechischen Bibel und, da diese eine Übersetzung ist, auch in dem hebräischen Texte stand, ist der Psalm von David, dem Knechte Gottes. Er redet von vielen Drangsalen, die er hat erleiden müssen und aus denen ihn Gott errettet hat. Der

Psalm schließt so: „Darum will ich dich preisen, Jahwe, unter den Heiden und deinem Namen singen, der seinem Könige großes Heil verleiht und seinem Gesalbten Heil erweist und seinem Samen bis in Ewigkeit!“ Es ist schade, dass man der Gemeinde nicht den griechischen Text nahebringen kann. Er lautet (V. 51): μεγαλύνων (ὁ κύριος) τὰς σωτηρίας τοῦ βασιλέως αὐτοῦ καὶ ποιῶν ἔλεος τῷ Χριστῷ αὐτοῦ, τῷ Δαυεὶδ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ ἕως αἰῶνος. Man lese diesen Schluss als Jude zur Zeit Jesu, der auf das Heil (σωτηρία) wartet, der nach dem Gesalbten (Χριστῷ) ausschaut und für den der Gesalbte, der Retter, ein König aus Davids Hause ist. Man lese ihn als einer, für den der König David, weil er als Psalmensänger im Geiste redet (Matth. 22, 43), ein Prophet ist (Apg. 2, 30). Muss man den Psalm dann nicht fast mit zwingender Notwendigkeit auch auf „den Samen“ beziehen, der im höchsten Sinne der Gesalbte, der Christus sein wird? Dann wird aber der 18. Psalm ebenso zum Zeugen dafür wie Jes. 53, dass der Gottesknecht wird leiden müssen. Nicht anders liegt es mit Ps. 22. Er ist ein Davidspsalm und auch in ihm ist die Rede von „dem Samen Davids“, der Gottes Knecht sein wird, wie der große Ahn (V. 31: τὸ σπέρμα μου δουλεύσει αὐτῷ!). So könnte man fortfahren. Nur ein Psalm sei noch genannt, der 118. Er gehört zu den Hallelpsalmen, und von David ist in der Überschrift nicht die Rede. Aber es steht in ihm das Wort: „Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn,“ das Jesus Matth. 23, 39 als den solennen Gruß bezeichnet, der dem Messias entgegenschallt. Damit hat der Psalm messianischen Charakter, denn die Juden reißen nicht, wie wir Büchermenschen, einzelne Verse aus dem Ganzen heraus. Ihnen klingt der fest im Gedächtnis verankerte Psalm immer gleich mit, und so wird auch der übrige Inhalt zu einer Beschreibung des Geschicks des Messias. Es wäre wirklich eine Aufgabe des Schweißes der Edeln wert, diese drei Psalmen (18, 22, 118) griechisch auswendig zu lernen.

In allen diesen Psalmen steht nun ebenso wenig etwas von Getötet werden wie von Auferstehen. Der Gedanke ist vielmehr der: Es geht in große Leidenstiefen, aber ehe es zum äußersten kommt, greift Gott ein und rettet den Gerechten, seinen Gesalbten. Markus macht bei der ersten Leidensankündigung den sehr zu beachtenden Zusatz: „Und er meinte das genauso, wie er es sagte“ (καὶ παῤῥησιᾳ τὸν λόγον ἐλάλει 8, 32). Das klingt so, als ob er

damit gleichzeitig sagen wollte: aber seine Jünger verstanden es nicht so. Jedenfalls liegt es dem Petrus sehr fern, das, was Jesus eben zu den Jüngern gesagt hat, glaubend hinzunehmen. Er meistert im Gegenteil seinen Herrn. Er nimmt ihn beiseite und fährt ihn an: „Bewahre, Herr! So etwas wird nie und nimmer geschehen!“ Mit den einfachsten Mitteln der Darstellung wird eindrücklich gemacht, wie für einen Augenblick die Rollen vertauscht sind. Eben hat noch Jesus die Jünger „angefahren“: „Sagt das niemand!“ Nun fährt Petrus Jesus an: „„Das gibt’s nicht!“ Aber nur für einen Augenblick: besteht dieser Rollentausch. Mit gewaltiger Energie weist Jesus den Petrus ab: „Fort, weg von mir, Satan! Du bist mir eine Falle, denn du denkst nicht, was Gottes ist, sondern was der Menschen ist.“ Es ist bitter für den, welchen Jesus eben als Empfänger einer göttlichen Offenbarung seliggepriesen hat, sich nun Satan nennen zu lassen. Es ist wieder eine Versuchungsstunde für Jesus. Mittelst des wohlgemeinten Wortes des Petrus tritt der „Versucher“ an ihn heran. So mag das scharfe Wort nicht eigentlich dem Petrus gelten, sondern dem, der ihn zu seinem Werkzeug missbraucht.

Jesus redet aber nicht nur von seinem eigenen Leiden. Er stellt auch seinen Jüngern Leiden in Aussicht. Wer ihm nachfolgen will, muss sein Kreuz auf sich nehmen können. Lukas sagt sogar, er muss täglich sein Kreuz auf sich nehmen. Wer der Meinung ist, dass ein solches Wort erst von der Gemeinde geformt sein könne, der geht von der Voraussetzung aus, man könne erst seit Jesu Kreuz wissen, was Kreuz ist. Wenn aber diese Anschauung in der Gemeinde lebendig ist, dann versteht man, dass Jesus sich so ausdrücken kann. Unsere Gelehrten können wissen, dass schon vor Jesu Kreuzigung Kreuze genug in Palästina und um Jerusalem herum ausgerichtet worden sind. Vor allen Dingen war auch ein Tod um des Bekenntnisses, etwa zum Gesetz oder zur Beschneidung, willen nichts Unbekanntes. Man redete im Gegenteil, wie das vierte Makkabäerbuch beweist, von den Märtyrern und rühmte sie. Die Jünger konnten also das Wort sehr wohl dahin verstehen, dass sie um ihrer Zugehörigkeit zu Jesu willen schwere Leiden zu tragen haben würden, die es willig auf sich zu nehmen gelte. Dazu lag allerdings keine zwingende Notwendigkeit vor, dass sie das Wort auf einen künftigen Kreuzestod bezogen. Sie konnten es auch verstehen als Bezeichnung sehr schwerer Leiden. Ja, im Zusammenhang mit dem Folgenden

wurden sie durch Jesu Worte, wie sie sie verstanden, förmlich darauf geführt, nur an Leiden zu denken. Zunächst klingen allerdings die Worte vom Verlieren der Seele so, als ob es sich ums Sterben handle. Aber wenn Jesus weiter sagt, dass des Menschen Sohn in der Herrlichbeit seines Vaters mit seinen Engeln kommen werde, und dass einige von den Anwesenden den Tod nicht schmecken werden, bis sie den Sohn des Menschen kommen sehen in seinem Reich, dann scheint das ja geradezu darauf hinzuweisen, dass es zum eigentlichen Kreuzesleiden für sie nicht kommen wird.

Die Jünger werden also auf Grund der Worte Jesu an sie damit gerechnet haben, dass sie um seinetwillen werden leiden, nicht aber dass sie um seinetwillen werden sterben müssen. Wenn sie dies Geschick aber in der Nachfolge ihres Meisters trifft, dann ist daraus zu erschließen, dass sie, trotz seiner Rede vom Getötet werden und Auferstehen, nicht an einen gewaltsamen Tod Jesu denken. Er wird das nicht genau so gemeint haben, wie er es sagt, denn er redet ja auch sonst „gleichnisweise“: so können sie gemeint haben.

Die Verklärung.

In fester Verbindung mit dem Petrusbekenntnis und der ersten Leidensweissagung steht in allen Synoptikern die Verklärungsgeschichte. Alle drei geben, um das wunderbare Erlebnis auch zeitlich zu fixieren, auch an, wie lange nach dem Petrusbekenntnis es gewesen sei. Matthäus und Markus sagen genau: sechs Tage; Lukas sagt: ungefähr acht Tage. Was die Mitnahme der drei Jünger bedeuten soll, ist nach früher Gesagtem klar. Er will die vollgenügende Anzahl von Zeugen haben, aber auch nicht mehr. Das Erlebnis soll ja zunächst geheim gehalten werden.

Was bedeutet es? Es ist die Bestätigung des Petrusbekenntnisses durch das, was die Jünger schauen und was sie hören. Es tritt sichtbar in die Erscheinung, dass er der Jahwesohn ist, denn was sonst nur von Gott gesagt werden kann, gilt für die Zeit der Verwandlung von ihm. Sein Angesicht leuchtete wie die Sonne, und seine Kleider wurden weiß wie das Licht (Lukas sagt: strahlend weiß). Und siehe, es erschienen ihnen Mose und Elias und redeten mit ihm (nicht mit ihnen).

Petrus aber sagte zu ihm: „Herr, hier ist es gut für uns zu sein. So du willst, will ich hier drei Zelte machen, eins für dich, eins für Mose und eins für Elias.“ Zur Erläuterung dieses Angebots diene, was der Raschikommentar zu 2. Mos. 24, 13 sagt: „Ich begreife es nicht, wozu Josua erwähnt wird; ich denke aber, der Schüler begleitete den Lehrer bis an die Abgrenzung des Berges, von wo ab man nicht weitergehen durfte; von dort stieg Mose allein auf den Berg, Josua aber schlug daselbst sein Zelt auf und verweilte die vierzig Tage dort“ (S. 234). Von dieser Bemerkung des berühmten Exegeten aus fällt manches Licht auf das Petruswort. In Erinnerung an das Weilen des Mose auf dem Berge nimmt Petrus an, dass das Weilen dessen, der der Prophet wie Mose ist, auch vierzig Tage und vierzig Nächte dauern werde. Für so lange Zeit braucht man aber eine Unterkunft, daher der Plan des Zeltbaues. Daran denkt er allerdings nicht, dass er sich in respektvolle Entfernung zurückziehen müsse wie Josua. Er möchte mit seinen zwei Gefährten

je einem der drei großen Männer, die sich da unterhielten, Diener sein. Er soll bald merken, dass es sich dieses Mal nicht um vierzig Tage und vierzig Nächte handelt. Während er noch redet, überschattet sie eine lichte Wolke, und eine Stimme aus der Wolke spricht: „dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe, auf ihn höret!“ Auch auf diese Gottesstimme und ihren Inhalt wirft der Raschikommentar ein erhellendes Licht. Mose ist nach der Schrift dreimal je vierzig Tage und vierzig Nächte auf dem Berge gewesen: „So wie die ersten vierzig Tage in Wohlwollen waren (d. h. im Zeichen des göttlichen Wohlgefallens standen), so waren es die letzten auch. Man kann daraus schließen, dass die mittleren in Ungnade verliefen.“ Sehen wir uns nun den Inhalt der Gottesstimme an. Vor den Ohren der beiden großen Gottesknechte und für die drei Jünger bestimmt, erschallen die Worte: „Dies ist mein lieber Sohn“ (das ist anderes und mehr als: mein geliebter Knecht, wie es von Mose und Elias hätte heißen können). Auf diesem Gottessohn ruht Gottes Wohlgefallen (ihm gegenüber gibt es kein, wenn auch noch so rasch vorübergehendes Missfallen). Auf diesen geliebten Sohn sollen die Jünger hören (er tritt an die Stelle des Mose). Fragen wir nun noch, wem die Stimme gehört, so kann die Antwort darauf nur lauten: Sie gehört Jahwe. Jahwe spricht, darum fallen die Jünger auf ihr Angesicht und fürchten sich sehr. Wenn nun aber Jahwe Jesus seinen geliebten Sohn nennt, dann ist er eben Jahwes Sohn (siehe oben), so wie Mose und Elias Jahwes Knechte sind. Jesus tritt an die zu Boden Gefallenen heran und richtet sie auf. Da müssen sie gewahr werden, dass sie mit Jesus allein sind. Nach der Lukasüberlieferung erschienen auch Mose und Elias „in Herrlichkeit“. Die Art und Weise aber, wie die Wandlung, welche sich mit Jesus vollzogen hat, beschrieben wird, unterscheidet ihn doch deutlich von jenen.

Die Bedeutung der Verklärungsgeschichte beruht, abgesehen davon, dass sie das Petrusbekenntnis bestätigt, noch darin, dass sie die drei Zeugen in der Gewissheit, Jesus sei der Prophet-Messias, nur noch sicherer macht. Indem Jahwe ihn Sohn nennt, bezeichnet er ihn als den Messias; indem er hinzufügt: „Auf ihn höret!“ bezeichnet er ihn als den Propheten (5. Mos. 18, 18).

Jesus steigt mit den dreien vom Berge herab. Unterwegs befiehlt er ihnen, dass sie keinem (auch nicht den andern Jüngern)

etwas von dem Gesicht sagten, ehe nicht der Menschensohn von den Toten auferstanden sei. Markus sagt dazu: „Die Jünger hielten das Wort fest, disputierten aber darüber, was dies Aufstehn von den Toten eigentlich bedeuten solle.“ Sie fragen Jesus nicht darüber, aber sie haben eine andere Frage auf dem Herzen. Die Schriftgelehrten sagen: Ehe der Messias kommen kann, muss zuerst Elias wieder auf die Erde kommen. Nun waren sie eben mit Elias zusammen gewesen. Warum war er wieder in den Himmel zurückgekehrt, anstatt herabzusteigen und sein Werk anzufangen? Jesus sagt ihnen: „Elias ist schon dagewesen, und sie haben mit ihm gemacht, was sie wollten. So wird es auch mit dem Menschensohn gehen. Sie werden ihm Leiden schaffen und ihn für nichts achten.“ Über beide steht es ja so in der Schrift. Da merken sie, dass er von Johannes dem Täufer redete.

Die letzte Heilung eines Dämonischen.

Diese Überschrift ist nicht so gemeint, dass Jesus später keinen Dämonischen mehr geheilt hätte. Unter den vielen, die er nach Matth. 19, 2 in Judäa heilte, mögen auch Dämonische gewesen sein. Die Heilung des mondsüchtigen Knaben ist die letzte Dämonischenheilung, von der ausdrücklich erzählt wird. Sie hat ihre besondere Bedeutung. Was der Matthäusbericht im Dunkeln lässt, zeigt die geradezu meisterhafte Erzählung des Markus in deutlichem Lichte. Wir schließen uns daher im Folgenden an Mark. 9, 14 an.

Jesus und seine drei Begleiter finden, als sie wieder zu den übrigen Jüngern kommen, die Menge in heftigem Disput mit den Schriftgelehrten. Worüber sie miteinander streiten, ist nicht gesagt, wird aber aus der Geschichte klar. Der Streit geht um Jesus. Die Menge ist, wenigstens zum größten Teile, für ihn; die Schriftgelehrten reden gegen ihn. Kaum hat die Menge ihn erblickt, da läuft sie, auf das stärkste bewegt, auf ihn zu und begrüßt ihn. Man merkt, wie sie davon betroffen sind, dass er jetzt gerade herantritt. Es sieht so aus, als gehe der Disput nicht mehr nur zwischen der Menge und den Schriftgelehrten hin und her, als teile er auch die Menge: Jesus fragt: Worüber streitet ihr miteinander? Einer aus ihr nimmt das Wort und sagt: Lehrer (als das lässt auch er ihn noch bestimmt gelten), ich habe meinen Sohn, der einen Geist der Sprachlosigkeit hat, zu dir gebracht. Das Leiden des armen Jungen ist besonders schwer: wenn der böse Geist ihn packt, dann verzerrt er ihn, und er schäumt und knirscht mit den Zähnen und wird starr. Ich habe nun, fährt der Mann fort, zu deinen Jüngern gesagt, sie möchten ihn heilen, aber sie vermochten es nicht. sin diesen Worten ist besonders zu beachten, dass der Mann sagt: ich habe ihn zu dir gebracht, obwohl Jesus bis dahin gar nicht da war, und er die Jünger gebeten hatte, den Jungen zu heilen. Was die Jünger tun, tun sie im Namen Jesu, also tut es eigentlich er. Und was die Jünger nicht können, das kann er nicht: so ist das naheliegende Urteil der Menge. hier liegt ein Fall vor, wo Jesu Wundermacht versagt hat. Nun, was will das bedeuten,

wo sie sich doch schon hundertmal so wirksam erwiesen? So werden wir vielleicht denken. So denken die Leute dort nicht. Für sie ist einmal nicht keinmal, sondern für sie hängt an diesem einmaligen Versagen viel. Vor allem aber sind die Schriftgelehrten eifrig daran, es für sich und gegen Jesus auszunutzen. Sie mögen mit Befriedigung bemerkt haben, dass man ihn nur noch für einen Propheten, ob auch für den Propheten hält, und dass das Raunen: sollte er nicht der Messias sein? verstummt ist. Nun ist Gelegenheit da, ihm den tödlichen Stoß zu versetzen. Nun haben sie ja den Beweis vor sich, dass er die Dämonen im Namen des Dämonenobersten austreibt. Treibt er, wie er gesagt hat, die Dämonen mit dem Finger Gottes aus, und ist mit und in ihm die Gottesherrschaft auf Erden genommen, dann kann es keinen Fall von Besessenheit geben, an dem seine Macht versagt. Denn es gibt kein Leiden, und wäre es noch schwerer, als das des armen Jungen, das Gott nicht heilen könnte. Nein, hier ist nicht einmal keinmal, sondern ist einmal, bzw. einmal nicht, alles. Jesus ist dieses Mal mit einem besonders bösen und besonders mächtigen Geist zusammengetroffen, der sich nichts von ihm gebieten lässt, und an dessen Bosheit und Macht hat seine Macht ein Ende. Also ist sie nicht Gottes Macht, hat er nicht in Generalvollmacht Gottes, sondern in Macht Beelzebuls gehandelt. So sind seine Dämonenheilungen, so sind überhaupt alle seine Wunder zu erklären. Er ist kein Prophet Gottes, am allerwenigsten der Prophet; er ist ein falscher Prophet und ein Diener des Teufels. Die Menge hat sich gegen diese Konsequenzen eines fanatischen Hasses gewehrt, aber die ihnen dialektisch überlegenen Schriftgelehrten haben schon Boden gewonnen. Die Schriftgelehrten und die zu ihnen Übergegangenen meint Jesus, wenn er, der die Sachlage sofort durchschaut, in tiefer Erregung und aus den Worten herausklingendem Schmerze sagt: „O ungläubiges Geschlecht, wie lange werde ich bei euch sein; wie lange werde ich euch noch tragen müssen?“ Er hat eben die Luft der ewigen Heimat geatmet, und nun ist er wieder hineingerissen in diese arge Welt. Es ist kein Wort der Resignation, das Jesus spricht; es ist ein Wort, das mit den Ohren des Juden gehört, Jesu Größe und Liebe verrät. Die Geduld Gottes, das Ansichhalten Gottes (ἀνέχεσθαι, ἀνοχή), sie haben zur Voraussetzung die göttliche Macht. Wenn er seinen Zorn richtend losbrechen lassen will gegen die Sünder, dann kann er es jeden Augenblick. Aber er hält ihn

zurück, damit sie noch Zeit zur Buße haben. Das sind Gedanken, welche für die Juden zur Zeit Jesu, welche auch für den gewesenen Rabbinen Paulus große Bedeutung haben. Sie stehen auch hinter Jesu Wort. Wenn er sich als Messias weiß, ja, wenn er sich als der Jahwesohn weiß, dann ist ihm auch das Gericht übergeben und, wenn ihm die Bosheit so entgegentritt wie hier, dann zuckt es, menschlich geredet, gleichsam in seiner Hand, nach dem richtenden und zerschmetternden Blitze zu greifen. Aber es ist ja jetzt noch nicht der Tag des Gerichts, es ist noch das Jahr des Heils. So trägt er das Geschlecht des Unglaubens weiter und zeigt seine Macht wie bisher nicht im Richten, sondern im Retten.

„Bringt den Kranken her zu mir! Jesus sagt damit, dass es doch noch nicht dasselbe ist, ob sie zu den Jüngern gehen oder zu ihm. Da bringen sie ihn zu Jesus. In seiner Gegenwart zeigt der böse Geist noch einmal seine ganze Macht und Bosheit. Er zieht den Kranken krampfhaft zusammen. Dieser fällt zu Boden und wälzt sich schäumend herum. Jesus fragt den Vater: Wie lange ist es mit ihm so? Warum hilft er nicht sofort? Warum lässt er den Jungen auch nur einen Augenblick länger leiden? Die ganze Schwere des Falles soll offenbar werden. Es handelt sich nicht um eine Erkrankung seit kurzem. So ist es seit Jahren, von Kind an. Und die Unfälle sind häufig. Bald fiebert der Arme in Hitze, bald schüttelt ihn die Kälte. So beschreibt der Vater und eröffnet damit einen Blick in die Größe des Jammers bei dem Kranken, wie bei ihm und seinem Hause. Nun appelliert der Vater an das Erbarmen dessen, der sich schon so vieler erbarmt hat. Aber die Giftsaat des Misstrauens, die die Schriftgelehrten gesät haben, ist auch in seinem Herzen schon aufgegangen: „Kannst du etwas, so habe Erbarmen mit uns und hilf uns!“ Das klingt anders als jenes Wort des Aussätzigen: Willst du, so kannst du. Solange aber der Vater so zu Jesus steht, kann Jesus nicht helfen. Nicht deswegen, weil die Krankheit von ihm nur gehoben werden kann, wenn im Kranken die Kräfte eines großen Zutrauens zu ihm wirksam sind. Diese Aushilfe moderner Wunderscheu versagt, wie überall, wenn man den Quellen nicht Gewalt antut und sie zuerst herrichtet, so hier erst recht. In dem Knaben, der in seinem schweren Anfall liegt, wirken keine gesundmachenden, d. h. Nerven beruhigenden Vertrauenskräfte. Und wenn das Krankheitsbild richtig ist, das sich vor uns entrollt hat, dann braucht man keinen Arzt zu fragen. Das weiß jeder

Bruder, der Epileptische pflegt, zu sagen, dass es sich hier um Zerstörungen handelt, die nicht zurechtgedacht oder zurechtgeglaubt werden können.

Jesu Antwort heißt denn auch nicht: Alles ist möglich, wenn der Junge an mich, d. h. an meine Wundermacht glaubt. Es heißt aber auch nicht: ich kann alles, weil ich glaube. Die Antwort des Mannes lässt nur einen Sinn des Wortes zu, den nämlich: Ich kann ihn gesund machen, an der Macht fehlt es nicht; aber ich kann deine Bitte nicht erhören, solange sie mit dem Zweifel verbunden ist: Kannst du etwas, so hilf. Nirgends ist jetzt mehr ein Hemmnis als in dir; wirf das Misstrauen gegen mich hinaus, und es wird dir geholfen. Da schreit der Vater: Ich glaube, und fügt mit großer Ehrlichkeit hinzu: hilf meinem Unglauben! Noch ist nicht alles fort, was bisher hemmte, aber er hat es unter den Füßen. Der Oberwille in ihm kehrt sich vertrauend Jesu zu.

Es mögen bisher schon Zeugen des Vorgangs auch außer den Jüngern dabei gewesen sein. Auf den Schrei des Vaters läuft die Menge hinzu. Aber Jesus liegt es auch jetzt nicht am Schauwunder. Er will auch jetzt nicht ein Zeugnis für seine Messianität vom bösen Geiste. Ehe die Menge ganz heran ist, herrscht er den unreinen Geist an und spricht zu ihm: „Oh Geist, der taub und stumm gemacht hat, ich befehle dir: Fahre von ihm aus und kehre nie wieder in ihn zurück." Das ist Macht, das ist Machtbewusstsein von majestätischer Größe. Der Geist fährt aus unter großem Geschrei und wilden Verzerrungen. Der Knabe aber liegt wie tot. So scheint Jesus doch keinen vollen Sieg errungen zu haben. Der Geist mag fort sein, aber ehe er ging, hat er den Knaben noch getötet. Die vielen sagen: er ist tot. Und tot wäre auch ihr Vertrauen zum Propheten Jesus gewesen, wenn sie recht gehabt hätten und die Verdächtigung der Schriftgelehrten hätte weiter wirkten können. Jesus aber ergreift die Hand des Knaben, weckt ihn auf, und er steht auf. Das ist Jesu Sieg über die Schriftgelehrten. das müssen sie ihm lassen, dass er in den Augen des Volkes ein Prophet Gottes ist. Lukas gibt den tiefen Eindruck, den das Erlebnis gemacht haben muss, gut wieder: Sie wurden alle betroffen über Gottes gewaltige Macht.

Es gehört zu der Reinheit des evangelischen Berichts, dass er kein Hohnwort über die geschlagenen Feinde enthält. Eine Frage bleibt aber noch zu erledigen, die: woher es kam, dass die Jünger

den Kranken nicht heilen konnten. Sie fragen beschämt, nachdem sie mit ihm allein sind: Warum konnten wir den Geist nicht austreiben. Er sagt (nach Matthäus): Wegen eures kleinen Glaubens. Sie hatten Glauben, denn sie versuchten es ja, ihn auszutreiben; aber gegenüber der Schwere des Falles kamen sie ins Schwanken. Es ist zu fragen, auf wen sich dieses Schwanken im Glauben bezog, ob auf Gott oder auf Jesus. Sollten sie geglaubt haben: hier kann auch Gott nicht helfen? Als Juden schwerlich. Die Juden glaubten an den Allmächtigen. So ist angesichts der Schwere des Falls auch in ihre Seele etwas eingezogen von dem, was anfänglich auch bei dem Vater schuld daran war, dass Jesus nicht helfen konnte: Kann er auch das? Wie sonst, bezieht sich auch hier der Kleinglaube der Jünger auf Jesus. Dieser Glaube darf aber keine Grenze haben. Der Senfkorn-glaube ist also kein Kleinglaube, sondern ist ein ganzer Glaube, ein ganzes Vertrauen, nur eines, das immer weitergreifen kann hinsichtlich dessen, was es in seine Kreise hineinzieht. Weil er aber Glaube ist, so versteht er auch das Wort: Es wird euch nichts unmöglich sein, nicht so: Ihr werdet die Wirker all des wunderbaren sein. Das sind nicht sie, das ist der, dem sie alles zutrauen, das ist der Herr.

Das ist die Bedeutung der Geschichte, dass sie es ein für allemal dartut: ein Versagen der Jünger ist nicht auch ein Versagen des Meisters. Sie versagen, weil ihr Glaube versagt. Davon völlig unberührt bleibt die Macht und Gnade des Meisters ohne Grenzen, jedes Bedürfen zu stillen fähig, das die gläubige Bitte vor ihn bringt.

Jesus und seine Jünger.

Das Augenmerk des evangelischen Berichts richtet sich fortan nicht mehr auf die Beziehungen Jesu zum Volk. Es ist jetzt nicht mehr die Zeit der Evangelisation, sondern die Aussprache im Jüngerkreis beherrscht zu einem großen Teil die nunmehr folgende Darstellung. Weizsäcker übersetzt Matth. 17, 22 sehr gut mit den Worten: Da sie (Jesus und seine Jünger) in Galiläa zusammen verkehrten, sagte Jesus zu ihnen … Es folgt eine kurze Leidensverkündigung. Der Unterschied von der ersten Leidensankündigung (Matth. 16, 21f.) besteht darin, dass dort von Leiden die Rede ist, welche ihm die Leiter des Volkes antun, während hier gesagt ist, dass er in der Menschen Hände ausgeliefert und so getötet werde und am dritten Tage auferstehen werde. Die Wirkung dieser Leidensverkündigung auf die Jünger wird damit beschrieben, dass es heißt: Sie wurden sehr traurig. Wir verstehen diese Trauer, wenn wir nicht so rasch über die Leidensankündigung hinweglesen, wie wir zu tun pflegen. Markus wie Lukas fügen hinzu, dass die Jünger das Wort Jesu nicht verstanden, aber es nicht wagten, ihn darüber zu fragen. Der Wortlaut musste für die Jünger als Juden bedeuten: Sie werden mich exkommunizieren und den Händen der Heiden, d. h. den Römern, übergeben. Und diese werden mich töten so, wie sie eben heimat- und rechtlose Menschen zu töten gewohnt sind; aber danach werde ich auferstehen. Gerade aber weil die Jünger die Worte so verstehen mussten, kamen sie auf die Meinung, dass das nicht wörtlich zu nehmen sei. So etwas ist ja undenkbar und unfasslich, zumal wenn er der Jahwesohn ist. Das muss anders zu verstehen sein. Danach zu fragen, wie?, das wagen sie nicht. Sie warten, bis Jesus selbst ihnen die dunkle Rede erklären wird.

Die Geschichte von der Tempelsteuer gehört insofern in den Zusammenhang der nun folgenden Aussprachen mit den Jüngern hinein, als sie die Einleitung bildet zum Jüngerstreit um die Größe. In Kapernaum gehen die Männer umher, die die Tempelsteuer sammeln. Sie treffen auf den Petrus und fragen ihn: Zahlt euer Meister etwa die Tempelsteuer nicht? Dann können sie sich den

Gang zu ihm sparen. Petrus aber sagt ganz zuversichtlich: doch. Er geht ins Haus zu Jesus, und ehe er ihm etwas von der Frage der Einsammler erzählen kann, fragt ihn dieser: „Von wem nehmen die Könige der Erde Zölle und Steuer, von ihren Söhnen oder von den andern?“ Petrus sagt: „Von den andern.“ Darauf antwortet Jesus: „So brauchen wir als Gottes Söhne eine Steuer, die für Gott erhoben wird, nicht zu entrichten.“ Man beachte, wie hoch Jesus damit seine Jünger emporhebt; auch sie sind Gottes Söhne. Dass er dabei immer noch einen Unterschied zwischen ihnen und sich macht, das zeigt die konsequent von ihm festgehaltene Unterscheidung von: mein Vater und euer Vater. Aber immerhin, die Jünger sind Gottes Söhne und darum eigentlich frei von der Steuer.

Es passt ganz hinein in die Gesamthaltung Jesu gegenüber den gesetzlichen Bestimmungen, dass er die Steuer bezahlt. Er ist kein Revolutionär. Die Mittel, die er für die Steuer braucht, schafft ihm für ihn und für Petrus der Fisch, den der Fischer Simon aus dem See hervorholt.

Er wird kaum von dieser Geschichte gegenüber seinen Mitjüngern geschwiegen haben. Warum sollte er auch? Zeigte sie ihn doch in besonderer Nähe Jesu. Sie musste aber auch das Selbstbewusstsein der Andern zu hohem Stolze anschwellen lassen. Wir sind alle Söhne des Gottesreichs. Wer ist aber nun der größte unter uns, der dem König des Gottesreichs, wenn er seine Herrschaft einmal antreten wird, zur rechten Seite stehen darf? So sind sie mitten im unheiligen Wettstreit um den ersten Platz. Jesus nimmt daran Anlass, sie zur Demut zu mahnen, und tut es mit dem tiefsten Ernst. Matthäus fügt andre, inhaltlich ähnliche Aussprachen hinzu. Jesus warnt seine Jünger davor, dass sie nicht stolz und hart gegen Schwache und Irrende verfahren (Matth. 18, 10–14); dann ordnet er das Verfahren bei Versündigung eines Bruders (18, 15–20) und begründet dem Petrus gegenüber die Verpflichtung zu grenzenloser Vergebungswilligkeit durch das Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht.

Das letzte Wirken in Judäa.

Mit Matth. 19, 1.2 wird so kurz, dass man es fast übersehen kann, der wichtige, der Entscheidung entgegenführende Schritt Jesu erwähnt, der ihn aus Galiläa weg und nach Judäa führt, zunächst allerdings nur in diejenigen Gegenden von Judäa, die jenseits, d. h. östlich des Jordans liegen. Auch dorthin folgen ihm viele und, sofern es Kranke sind, heilt er sie. Er setzt seine Wundertätigkeit, die ihm zum mindesten den Ruf eines Propheten einträgt, auch in Judäa fort. Johannes hat augenscheinlich dieselbe Tätigkeit im Auge, wenn er (10, 40.41) sagt: Er ging wieder über den Jordan an die Stelle, wo Johannes der Täufer zuerst taufte. Und viele kamen zu ihm und sagten: Johannes hat zwar kein Zeichen getan; es war aber alles, was er von diesem sagte, wahr. Das heißt mit andern Worten: Johannes ist in der Tat ein Prophet gewesen. Fehlt ihm auch das Prophetenmerkmal des Wunders, so hat er dafür das andere, dass, was er sagt, sich als Wahrheit bewährt (5. Mos. 18, 22). Der Evangelist berichtet auch etwas über die Wirkung dieser kurz berührten Tätigkeit Jesu: viele gewannen dort Glauben an ihn. Das heißt in der Sprache des Johannes: sie halten den Propheten Jesus für den Messias und warten auf den Tag, an dem er als solcher hervortreten wird.

Unter den vielen, die zu Jesus kommen, sind auch wieder Pharisäer. Sie fragen Jesus, um ihn in Verlegenheit zu bringen und aus einer etwa ungeschickten oder noch lieber ketzerischen Bemerkung ihm einen Strick zu drehen. Er gibt ihnen eine Antwort, die sie lieber nicht gehört hätten, gegen die sie aber nichts einwenden können. Das Gespräch mit den Pharisäern wird zum Anlass von Gesprächen mit den Jüngern über das Ehelichwerden und über die Kinder.

Dem Weggehenden nähert sich einer, ein junger Mann (nach Luk. 18, 18 ein Oberster), und fragt ihn, was er tun müsse, um das ewige Leben zu ererben. Diese Frage und das Verhalten des Fra

genden gegenüber der Antwort und Forderung Jesu sind Veranlassung einer Aussprache mit den Jüngern über den Besitz und seine Gefahr und über den Verzicht auf Besitz um Jesu willen und seine Folgen. Der Abschnitt Matth. 19, 1–20, 16 wird wieder mit einem den Jüngern gesagten Gleichnis abgeschlossen. Es soll sie davor warnen, auf Grund ihrer Zugehörigkeit zu ihm von Anfang an und auf Grund ihrer Arbeit in seinem Dienste mehr zu verlangen, als denen zuteil wird, die später als sie zum Glauben und zum Dienst gekommen sind.

Der Eingang zu der Aussprache Jesu mit dem reichen jungen Mann bzw. die Deutung, die er vielfach gefunden hat, geben Veranlassung, etwas näher auf Matth. 19, 16–18 einzugehen. Auf Grund wissenschaftlicher Arbeit und unter Nützung der Ergebnisse, die die kritische Leben-Jesu-Forschung nach seiner Meinung erarbeitet hat, hat Frenssen seinem Romane „Hilligenlei“ ein Leben Jesu eingefügt. Er fasst darin diese Ergebnisse, denen er sich anschließt, in einige Sätze zusammen. Darunter ist auch der, dass Jesus, weil Mensch, nicht sündlos gewesen sei. Wir stehen hier an der Stelle, auf die sich diese für die sogenannte orthodoxe Anschauung von Jesus unbedingt tödliche Einsicht vor allem stützt. Er hat es ja selbst gesagt, und es ist gegen ihn nichts zu machen. Er hat selbst gesagt: Ich bin nicht gut; Gott allein ist gut.

Man glaubt auch, gerade an dieser Stelle, der Gemeinde zusehen zu können, wie sie aus ihrer Liebe und ihrer Überschätzung heraus, selbstverständlich unbewusst, die Tatsachen korrigiert. Nach dem berühmten und verhängnisvollen methodischen Grundsatz, dass alles, was Jesus in einem minder günstigen Licht erscheinen lässt, echte Überlieferung sei, an der die Gemeindetradition ihre Arbeit nicht zu Ende getan habe, gehört das Wort Jesu: „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut als Gott allein“ zu dem echtesten Bestand der Überlieferung über Jesus. Man hat es aber sehr bald als Last empfunden, dass Jesus so etwas gesagt haben soll, und das Ergebnis dieser Empfindung ist der Matthäustext, in welchem weder steht: guter Lehrer, noch: was nennst du mich gut, sondern: was fragst du mich übers das Gute? Einer (nur einer) ist gut. hier hat das Evangelium augenscheinlich eine Korrektur, die Jesus von dem Nichtgutsein entlasten soll, vorgenommen. Sie ist allerdings schlecht gelungen, denn man hat nicht gewagt, ganze Arbeit zu machen, so ist der Satz stehengeblieben: einer ist gut.

Es kann also auch heute noch, wer gute Augen hat, und vor allen Dingen, wer es wagt, die Dinge so zu sehen, wie sie sind, erkennen, dass Jesus selbst zum Leidwesen schon der ersten Gemeinde von sich gesagt hat, er sei nicht gut. Weil dieses Ergebnis so sicher ist, darum muss man auch um der Wahrheit und der Wahrhaftigkeit willen davon reden, und die Gemeinde muss es erfahren: Jesus hat selbst gesagt, er sei nicht gut. Auch ihm ist, wie allen Menschen, die Sünde nicht fremd geblieben. Mag das bei vielen die Wirkung haben, dass ihnen Liebgewordenes zusammenbricht, wer kann wider die Wahrheit!

Es gibt nicht viele Stellen, an denen man so in Gefahr ist, scharf zu werden wie hier. Nur die feste Überzeugung davon, dass ehrlicher, wenn auch verhängnisvollster Irrtum vorliegt, kann davor bewahren. Die Bitte ist allerdings allzu hoher Selbstgewissheit gegenüber am Platze, die kritische Sonde zuweilen auch einmal wieder an die eigene Kritik anzulegen und, anstatt deutlich oder verblümt den Vertretern der traditionellen Erklärung intellektuelle Impotenz oder, was viel schlimmer ist, ein Nichtsehenwollen, weil sie nicht sehen dürfen, vorzuwerfen, damit zu rechnen, dass auch ein kritischer Theologe irren kann.

Denn wie liegen die Dinge wirklich? Ganz anders, als diese Kritiker meinen. Zunächst übersetzte man besser, weil deutlicher, anstatt: was nennst du mich gut, nur Gott ist gut: was nennst du mich gütig, einer nur ist lauter Güte: Gott. Damit bekommt die Stelle schon eine andere Wendung, keineswegs aber die entscheidende. Es sei auch nicht aller Ton darauf gelegt, dass Jesus Matth. 12, 33 sich selbst mit einem guten Baum verglichen habe, der darum gute Früchte bringt, weil er gut ist. Zahn (z. St.) weist mit Recht darauf hin. Aber die Entscheidung muss bei der Stelle selber fallen. Es genügt auch nicht darauf hinzuweisen, wie Schlatter es tut, dass derselbe Jesus, der eben gesagt haben soll: er sei nicht gut, dem jungen Manne zumutet, alles um seinetwillen daranzugeben und sein Leben fortan ganz an ihn zu ketten: verkaufe alles … und dann komme hierher und folge mir nach (V. 21). Die Stelle ist nur zu verstehen, wenn man die Jesu und dem Frager gemeinsamen Voraussetzungen kennt, die stillschweigend hinter ihr stehen.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass das SätSchen: Gott ist gut formelhaften Charakter hat. Die Formel: „keiner ist gut,

außer dem einen Gott“ ist auch besser so zu übersetzen: niemand ist gut, außer der „Einzige“, Gott, oder außer Gott, „der Herr“ (= Jahwe). Der Satz enthält ursprünglich nicht einen Gegensatz zu den Menschen, sondern zu den anderen „Göttern“, den Götzen. Unter ihnen ist keiner, der ganz Güte ist; das gilt nur von Jahwe, dem Einzigen. Dass der Lobpreis Jahwes als des Guten = Gütigen in Israel laut erschallte, beweist Psalm 136, mit seinem Eingang: Danket Jahwe, denn er ist gütig, und ewig währt seine Gnade. Im hebräischen Texte steht tob, im griechischen χρηστός, das mit ἀγαθός synonym ist. Aus dem immer wiederholten Satze: ewig währet sein Gnade, der in V. 1 dem ersten Versgliede: „Jahwe ist gütig“ entspricht, ergibt sich, dass die Übersetzung: nur Jahwe der Einzige ist gütig, richtig ist. So übersetzt auch Kautzsch. Wir haben im Neuen Testamente dasselbe in dem Worte des Jakobusbriefes, dass von dem Vater der Lichter nur gute Gaben kommen. Dem entsprechend heißt Gott bei den Rabbinen auch der, der „gut ist und Gutes tut“: hatob w^{e}hametib, was griechisch heißt: ἀγαθὸς καὶ ἀγαθοποιῶν. „Wenn jemand eine gute Nachricht erfährt, dann sage er: Gelobt sei Gott, der gut ist und Gutes erweist.“[1] Die vierte Benediktion im Tischgebet heißt: Gott, gelobt sei er, der gut ist und Gutes erweist.[2] Ganz besonders interessant ist aber folgender Satz: „Es komme der Gute und empfange das Gute von dem Guten für die Guten.“[3] Der Gute, der kommen soll, ist in diesem Satze Mose, von dem es 2. Mos. 2, 2 heißt: Das Knäblein sei gut gewesen (tob). Das Gute, welches der Gute (Mose) empfängt, ist die Thora nach Sprüche 4, 2. Der Gute, von dem der Gute (Mose) das Gute (Thora) empfängt, ist Gott nach Ps. 145, 9. Die Guten endlich, für welche der Gute (Mose) das Gute (Thora) von dem Guten (Gott) erhält, sind die Israeliten nach Ps. 125, 4.

Nun ist es natürlich eine wichtige Frage, ob dieser Satz zur Zeit der Evangelien schon bekannt ist. Dabei kommt es nicht so sehr auf diese knappste Formel, als auf ihren Inhalt an. Er ist bekannt, und gerade der Matthäustext ist es, der uns das verrät. wie sagt doch der Fragende? Er sagt: Was Gutes muss ich tun, um das ewige Leben zu ererben? Darauf antwortet ihm Jesus: Was fragst du mich mit Beziehung auf das Gute? halte die Gebote, wenn du ins ewige Leben kommen willst. Der junge

[1] Ber. IX, 1.
[2] Levy, s. v. II, 143.
[3] Ebenda

Mann fragt: welche? Und Jesus antwortet: Die Gebote der zweiten Tafel, unter Hinzufügung des Gebots: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Was ist damit gesagt? Folgendes: über das Gute, was man tun muss, ist keine Frage, dieses Gute ist das Gesetz. Warum ist das Gesetz gut? Antwort: Weil es die Gabe des Gottes ist, der als der Einzige ganz gut ist. So versteht man in der Tat das, was Matthäus schreibt, ganz nur von dem Anschauungskomplex aus, der in dem oben mitgeteilten Satze seine knappste Zusammenfassung gefunden hat.

Wie steht es aber mit der Überlieferungsform, die wir bei Markus und Lukas haben, mit der Anrede: Guter Lehrer und mit der Antwort: Was nennst du mich gut? Nach der Meinung der Kritiker lehnt Jesus hiermit von sich ab, dass er gut sei. Gut ist nur Gott und sonst keiner, also kein Mensch, also auch ich nicht. Bei dieser Deutung vergisst man ganz, dass Jesus selbst in seinem Evangelium von guten Menschen redet. In der Bergpredigt (Matth. 5, 45) sagt er bekanntlich, Gott lasse seine Sonne aufgehen über Böse und Gute. In Matth. 25, 21 sagt derselbe Jesus: Ei du guter und getreuer Knecht. In Lukas 23, 50 wird Joseph von Arimathia ein guter und gerechter Mann genannt, und in Apg. 11, 24 endlich Barnabas ein guter Mann und voll heiligen Geistes und Glaubens. Der Ausdruck gut, bzw. besser gütig, wird also im Neuen Testamente auch auf Menschen angewandt, und es ist beachtenswert, dass dies gerade auch im Schrifttum des Lukas der Fall ist, von dem man doch meint, er lasse Jesus sagen: kein Mensch ist gut, also auch ich nicht. Es steht also schon nicht mehr so fest, dass das Wort dahin verstanden werden müsste, Jesus habe sich nicht für gütig erklärt; dann hätte derjenige, dessen ganzes Leben dienstwillige Güte war, von sich nicht zu sagen gewagt, was er doch von andern unbedenklich sagte.

Es ist aber die Frage, ob Jesus die Bezeichnung gut nicht anders bezogen hat, als auf sich als Menschen. Wir haben noch eine vierte Beziehung kennen gelernt, nämlich die auf Mose. Sie aber liegt, so scheint es uns, bei Lukas und Markus vor. Der Oberste sagt nicht: guter Mensch oder guter Mann, sondern: guter Lehrer. Damit rückt er ihn an Mose, den großen Lehrer, heran. Die Frage ist nun die, ob wir aus dem Neuen Testamente Stellen nachweisen können, in denen von Jesus als dem Lehrer und Propheten die Rede ist, und er gleichzeitig gut genannt wird. Wir

haben eine solche Stelle in Joh. 7, 11–13. Dort heißt es: „die Juden suchten Jesus auf dem Feste und sagten: wo ist jener? Und es war viel Murmeln über ihn unter den Massen; die einen sagten: er ist gut; andre sagten: nein, sondern er führt das Volk irre. Niemand wagte aber frei heraus über ihn zu reden aus Furcht vor den Juden.“ So viel leuchtet bei dieser Stelle sofort ein, dass in ihr nicht gesagt sein soll: er ist ein guter Mensch. Das hätten die Juden wohl kaum so übel genommen. Das Gegenstück: er führt das Volk irre, bezeichnet ihn als falschen Propheten; also bezeichnet ihn das Wort: „er ist gut“ als rechten Propheten, wenn nicht als den Propheten wie Mose. Es ist nicht zu vergessen, dass gerade in der Stelle, die von dem künftigen Propheten wie Mose handelt, der wahre und der falsche Prophet einander gegenübergestellt sind (5. Mos. 18, 18f.). Von hier aus gewinnt eine weitere Stelle bei Johannes Licht, deren Auslegung früher absichtlich etwas unbestimmt gehalten wurde Joh. 1, 45.46. Dort findet Philippus den Nathanael und sagt zu ihm: Wir haben den gefunden, von dem Mose in dem Gesetz und die Propheten geredet haben, Jesus, den Sohn Josephs, aus Nazareth.

Darauf sagt Nathanael: ἐκ Ναζαρὲτ δύναταί τι ἀγαθὸν εἶναι; Das heißt nicht so ganz allgemein: kann aus Nazareth etwas Gutes kommen, sondern: kann derjenige, der für Israel „Gutes“ ist, aus Nazareth kommen? Jesus wird als als Prophet wie Mose, als der Prophet bezeichnet.

Gehen wir mit diesen Beobachtungen an die Stelle Matth. 19, 16–18 heran, so ergibt sich folgende Erklärung. Nach Matthäus fragt der junge Mann: Meister, was Gutes muss ich tun, um das ewige Leben zu ererben. Damit weist er Jesus eine Autorität zu, die ihn über Mose stellt. Jedermann sagt sonst: „auf die Frage: was Gutes ist zu tun, um das ewige Leben zu gewinnen? Gibt es nur eine Antwort, nämlich: das Gute, was uns Mose im Gesetz befiehlt.“ Wer also trotzdem fragt wie der junge Mann, der ist mit dem Guten, das Mose befiehlt, nicht zufrieden, er sucht mehr, Höheres. Er sucht es bei Jesus. Jesus antwortet darauf: Warum fragst du mich nach dem Guten? Du weißt doch: einer, der Einzige ist gut, und er hat die Gebote gegeben. Diese halte, dann wirst du das ewige Leben ererben. Der Hinweis auf den Einzigen, der gut ist, will also nicht sagen: „Ich bin nicht gut bzw. gütig,“ sondern will den Frager daran erinnern, dass er mit dieser Frage nicht nur

Mose herabsetze, sondern auch den Guten, der dem Guten das Gute gegeben habe. Wir haben oben gesehen, dass man erwartet, der Prophet wie Mose werde neue Gottesgebote bringen, dass aber Jesus ausdrücklich sagt, er sei nicht gekommen, die Gottesgebote, die Mose vermittelt hat, aufzulösen, sondern erst recht ihrer Erfüllung entgegenzuführen. Wer nun solche Erwartungen hinsichtlich des Propheten kannte und auf seine Bitte um neue Gottesforderungen die Antwort bekam, die Jesus gab, der hörte nicht heraus: Jesus ist nicht gut, sondern: er wahrt die Ehre Gottes des Einzigen, als hätte er durch Mose seinem Volke im Gesetze nicht ein ganz Gutes, das unüberbietbare Gute gegeben. Er konnte auch darum nicht meinen, Jesus lehne das Gutsein von sich ab, weil man ja unbedenklich von den Frommen als den Guten sprach.

Nach der Überlieferung des Markus und Lukas ist es nicht anders. Guter Meister, was muss ich tun, dass ich das ewige Leben ererbe: so fragt der, den Lukas einen Obersten nennt, und von dem Markus mit Betonung sagt, er habe die Frage auf den Knien an ihn gerichtet. Es kommt mit diesem Kniefall deutlich zum Ausdruck, dass er in Jesus etwas Besonderes sieht. Dasselbe besagt auch der Inhalt der Frage. Obwohl in ihr vom „Guten“ nicht ausdrücklich die Rede ist, verrät doch auch sie, dass der Fragende über den üblichen Weg der Geboteerfüllung hinaus will zu Anderem, Höherem. Wenn Jesus darauf antwortet: „was nennst du mich gut? du weißt doch: niemand ist gut außer Gott, dem Einzigen,“ so sagt er erst recht nicht: ich bin nicht gut, sondern er sagt: weißt du nicht, bedenkst du nicht, dass, wenn du mit einer solchen Frage zu mir kommst, du Gott, dem Einzigen, die Ehre nimmst, dass er gut und darum auch seine Gabe, das Gesetz, gut sei? Jesu Antwort enthält also auch hier nicht eine ihn unter die Frommen herabsetzende Ablehnung des Gutseins, sondern sie wahrt die Ehre seines Vaters, des Einzigen, der ganz gut ist, und von dem nur gute und vollkommene Gaben kommen.

Wenn er aber gar nach Matth. 16, 17 sich als dieses Einzigen, dieses ganz Guten, einzigen Sohn weiß, dann ist erst recht nicht zu erwarten, dass er das Gütigsein von sich abweisen sollte. Es ist nichts mit der verhängnisvollen Sicherheit hinsichtlich des vermeintlichen kritischen Resultates der Erklärung von Matth. 19, 13ff. und den Parallelen. Jesus ist gütig, weil sein Vater, der sein Vater in

besonderem Sinne ist, watob w^{e}hametib ist, der, der die Güte ist und Güte übt.[1]

Mit Matth. 20, 17 tritt nun Jerusalem in Sicht. Wir nähern uns der Entscheidung. Was Jesus nach der Speisung abgelehnt hatte, nämlich mit den Tausenden nach Jerusalem zum Passah zu ziehen, das tut er nun, aber nicht mit den Tausenden, sondern nur mit den Jüngern, mit den Seinen. Die nach 20, 17–19 gesprochene Leidensverkündigung wird ausdrücklich als eine nur den Zwölfen auf dem Wege nach Jerusalem gegebene bezeichnet. Sie ist noch eingehender als die bisherigen und eine völlige Beschreibung dessen, was geschehen wird. Des Menschen Sohn muss nach Jerusalem, muss dort von den Führern des Volles viel leiden, getötet werden und nach drei Tagen auferstehn: so hieß es bei der ersten Ankündigung (16, 21). Dann kam die Auslieferung an die „Menschen" (= Heiden) hinzu (17, 22). Nun treten alle bedeutsamen Momente hervor: er wird an die Hohenpriester und Schriftgelehrten verraten werden; sie werden ihn zum Tode verurteilen (werden ihn aber nicht töten); sie werden ihn den beiden übergeben; diese werden ihren Spott mit ihm treiben, ihn geißeln und kreuzigen, und am dritten Tage wird er auferstehn. Markus und Lukas bieten in derselben Stelle eine Leidensverkündigung, Markus fast mit denselben Worten, nur dass anstatt „kreuzigen" „töten" steht, und Lukas so, dass er nur das Neue, die Beschreibung der Misshandlung durch die Heiden, hinzufügt.

Man sollte meinen, dass diese Leidensankündigung an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig ließe. Aber auch sie wird nicht verstanden. Matthäus macht das auf eine feine Weise deutlich, nämlich durch die Erzählung der Bitte der Mutter der Söhne des Zebedäus (20, 20–28). Er hat (19, 28) seinen Zwölfen verheißen, dass sie auf 12 Stühlen sitzen und die 12 Stämme regieren sollen. Das ist nicht vergessen worden. Ganz besonders hat sich das Wort auch in die Seele einer Mutter gesenkt. Es ist die Mutter des Johannes und des Jakobus. Sie zieht auch mit hinauf nach Jerusalem, ebenso wie Jesu Mutter (s. später). Kann man über sie etwas Näheres wissen? Sie ist die Schwester der Maria, der Mutter Jesu, wie aus Joh. 19, 25 hervorgeht, wo die Frauen genannt sind, die unter dem Kreuz Jesu stehen. Nach Markus heißt sie

[1] S. Strack-Billerbeck II, S. 24 zu Mark. 10, 17.

Salome und gehört zu den Frauen, die Jesus salben wollen und zuerst von seiner Auferstehung hören. Die eigentümliche Art, sie zu nennen, die wir bei Johannes finden, nämlich ohne Namen, passt ganz zu der Weise, wie Johannes, der Verfasser des Evangeliums, von sich selber redet. So spricht er auch von seiner Mutter.

Johannes und Jakobus sind also mütterlicherseits rechte Vettern Jesu. Ist es da zu verwundern, wenn die Mutter es wünscht, dass ihre beiden Söhne zu Jesu Rechten und Linken sitzen sollen, wenn er nun bald sein Reich ausrichten wird? Das „nun bald“ ist mit Bedacht eingefügt. Jesu Umgebung hat das Gefühl, dass es nun der Entscheidung entgegengehe, und das heißt für sie, er mag sagen, was er will: es geht dem Königsthrone zu. Was er da sagt von Leiden usw., ist Intermezzo, traurig und bedauerlich, aber nur Zwischenspiel.

Hier taucht in der Geschichte Jesu die Gefahr der Verwandtschaft, der Familienklüngel auf. Gewiss nicht in niedriger Form. Was Mutterliebe und Mutterstolz wünschen, ist nichts Niedriges, aber es zeigt sich eben doch, wenn nicht ein Pochen, so doch ein Sichberufen auf die Vetterschaft. Salome mag schon manchmal schwer daran getragen haben, dass augenscheinlich dieser Simon, der doch nicht mit Jesus verwandt ist, der erste sein soll. Nun möchte sie kurz vor der Entscheidung die ersten Plätze für ihre Söhne gewinnen. Johannes mag der gewesen sein, dem sie den Platz zur Rechten zugedacht hat. Nicht nur die Mutter kommt mit der Bitte zu Jesus. Sie hat ihre Söhne neben sich, denn die Antwort Jesu richtet sich nicht an die Mutter allein, sondern richtet sich an die beiden Brüder.

„Ihr wisst gar nicht, um was ihr bittet. Bei mir gibt´s nicht Glück und Glanz, bei mir gibt’s Schande und Tod. Könnt ihr mit mir leiden?“ Sie sagen: Ja, ohne zu ahnen, wie tief diese Leiden führen werden. Jesus sagt: „ja, trinkt nur meinen Kelch! Aber meint nicht, dass ihr euch durch irgendetwas die Plätze an meine Seite erringen könnt. Die teilt der Vater aus.“ Damit ist der Familienklüngel aus dem Kreise der Jünger Jesu verbannt. Und die Geschichte mag sehr wohl auch dazu erzählt sein, dass man sie als typisch verstehe. Jedenfalls gibt sie eine Lehre, deren Beherzigung zu allen Zeiten gut ist.

Die Zehn hören von Salomes Bitte und ärgern sich darüber. Wie schwer ist doch der Ehrgeiz zu überwinden. Es gilt von ihm

dasselbe wie vom Geldgeiz: Bei Menschen ist’s unmöglich. Jesus will seinen Jüngern helfen und verweist sie darauf, dass in seinem Kreise der größte sein soll, der am meisten dient. Er weist damit auf sein eigen Beispiel hin. Er hat eben davon geredet, dass man müsse Knecht sein können. Nun, er selbst ist auf dem Wege, der ihm als „dem Gottesknechte“ zugewiesen ist. Er wird sein Leben geben zur Erlösung für viele. Es ist uns heute fast unfasslich, dass die Jünger das nicht von seinem Tode verstehen mussten. Vorerst sei zur Erklärung dafür nur daraus hingewiesen, dass die Formel „das Leben, die Seele hingeben" nicht nur fürs Sterben gebraucht wird. In 1. Joh. 3, 16 heißt es: Wir sollen für die Brüder die Seelen hingeben, und es ist darunter verstanden, dass man dem dürftigen Bruder von seinem Lebensunterhalt (βίος τοῦ κόσμου) gibt.

Die Heilung des Bartimäus.

Unaufhaltsam geht es Jerusalem entgegen. Eben zieht Jesus mit den Seinen aus Jericho hinaus, da trifft er noch einmal mit der Not der Blindheit zusammen. Die Geschichte von der letzten Blindenheilung ist allen Synoptikern augenscheinlich wichtig. Sie erzählen sie an derselben Stelle. Wieder sind es bei Matthäus zwei, bei Markus und Lukas ist es nur einer. Es ist bei dieser Erzählung wie beim mondsüchtigen Knaben. Die größere Breite und Anschaulichkeit, mit der Markus erzählt, erleichtert ihr Verständnis. hat man die Geschichte bei Markus verstanden, dann vermag man auch in der knapperen Matthäusdarstellung mehr zu sehen als zuvor. Wir halten uns daher an die Markusdarstellung. Jesus und seine Jünger und eine bedeutende Menge ziehen aus Jericho heraus. Der blinde Bettler Bartimäus (zur Nennung des Namens s. o.) hört, dass eine große Menge vorbeizieht und fragt: was ist das? wer zieht vorbei? Sie sagen ihm: Jesus von Nazareth zieht vorüber. Kaum hat er das gehört, so fängt er an zu schreien, so dass es jedermann hören muss: Jesus, Davids Sohn, erbarme dich meiner. Da klingt es laut und furchtlos in die Menge hinein, das Wort, das viele fragend, aber ganz im Stillen um der Juden willen, erwägen: Jesus — Davids Sohn! Und indem der Blinde von ihm Heilung erbittet, bezeichnet er ihn gleichzeitig als den Prophet-Messias.

Warum herrschen ihn viele an und wer sind sie? Es sind nach Lukas die, die vor Jesus hergehen, das heißt doch wohl Leute seines Geleites. Es sind seine Jünger. Sie hatten es schon oft selbst erlebt, dass ihr Meister es aufs strengste verbot, ihn als Messias auszurufen, dass sie es nun nicht leiden konnten, wenn einer so laut in die Menge hineinschrie: Davids Sohn! Aber siehe, dieses Mal handelt Jesus ganz anders. Er „biegt nicht aus“, sondern er bleibt stehen und lässt den Bettler zu sich rufen. Sie rufen ihn. Was wird er wohl tun? Seine Jünger ahnen, was geschehen wird, darum sagen sie: „Sei getrost, er ruft dich; auf!“ Sie können es sich nicht denken, dass ihr Meister den Blinden zu sich ruft, um dann den Enttäuschten blind wieder von sich zu

lassen. Der Blinde wirft seinen Mantel ab; er will nicht im Gehen gehindert sein; er springt auf und kommt zu Jesus. Dieser fragt ihn vor den Jüngern und der großen Menge: „Was willst du, dass ich dir tun soll?“ Er antwortet: „Rabbuni! Dass ich sehen möge.“ Luther hat den Titel, den der Blinde Jesus gibt, unübersetzt gelassen, wie das auch Markus tut. Der Urlaut des Wortes, das aus dem Munde des Bartimäus gekommen, soll festgehalten werden. So muss es wohl besonders bedeutungsvoll sein. Wir haben bis jetzt nur den Titel Rabbi gehört (bei Mark. z. B. 9, 5; 11, 21; 14, 45). Den Titel Rabbuni hören wir nur hier und Joh. 20. 16 im Munde der Maria Magdalena. Es gehört zu den Dingen, die man nicht versteht, wenn Johannes Weiß (z. St.) über diese bedeutsame Anrede überhaupt nichts sagt, und auch Wohlenberg (z. St.) nur die farblose Bemerkung hat, dass sie die länger und voller klingende Bezeichnung Jesu sei als Rabbi. Ein einziger Blick: in das Wörterbuch Levys hätte beiden verraten, dass dieser Titel insbesondere die Nesiim bezeichnet: die Fürsten aus Davids Stamm, die Nachfolger Hillels bis zu R. Juda Nasi.[1] Der Blinde bezeichnet also mit dieser Anrede Jesus als den großen Lehrer aus Davids Hause, also als den Prophet-Messias. Und Jesus lässt sich das vor den Leuten gefallen. Indem er sagt: Dein Glaube hat dir geholfen, bejaht er es: Ich bin der Sohn Davids, ich bin der Rabban aus Davids Hause, und indem er den Blinden heilt, beweist er, dass sein Wort wahr ist. Er weist dieses Mal den Geheilten nicht von sich, sondern lässt ihn mitziehen als einen lebendigen Zeugen seiner Messianität. Man versteht, dass Lukas sagt: Er pries Gott, und alles Volk, das ihn sah, gab Gott die Ehre. Man versteht aber auch, wie diese Tat wirkten musste, besonders unter seinen Jüngern. Jetzt naht der Tag, da er sich offenbaren wird: das wird eine immer stärkere Gewissheit in ihnen.

[1] Levy, z. St. IV, S. 416 u. III S. 488.

Die Heilung des Blindgeborenen und die Auferweckung des Lazarus.

Das Wunder von der Blindenheilung in Jericho hat in Johannes seine Parallele an der Auferweckung des Lazarus. Wir fügen daher die Besprechung dieses Wunders hier ein. Sehen wir aber, dadurch veranlasst, in das Johannesevangelium hinüber, so ist es unmöglich, zumal da wir von einer Blindenheilung herkommen, Joh. 9 ganz zu übersehen und zu übergehen. Die Blindenheilung und die Erweckung des Lazarus sind zudem die einzigen Wunder des Johannesberichts, die wir noch nicht besprochen haben.

So sei, obwohl der Fortschritt der Handlung dadurch aufgehalten wird, auch die johanneische Blindenheilung hier behandelt. Beim flüchtigsten Überlesen fällt auch hier die vollbewusst gewollte Genauigkeit der Darstellung auf, die ihr eine förmlich dramatische Bewegtheit gibt. Es geschah anlässlich des Aufenthalts Jesu beim Laubhüttenfest, dass er mit seinen Jüngern an einem Blinden vorbeiging, und zwar an einem Blindgeborenen. Zur Frage der Jünger ist bedeutsam, was Dalman [1] mitteilt. Wenn der Jude einem Lahmen oder Blinden begegnet, dann spricht er ohne weiteres den Lobspruch: „Gepriesen sei der wahrhaftige Richter!“ Man rechnet also damit, dass irgendeine Sünde geschehen sei, die durch das Blindsein Strafe und Sühne finde. Jesus sieht in dem Blinden eine Gelegenheit, die Werke Gottes zu offenbaren. Er macht aus Speichel und Erde einen Teig, legt ihn dem Mann auf die Augen und sendet ihn zum Teiche Siloam, damit er dort seine Augen wasche.

Der große Raschi sagt einmal, es gehöre zur Demut des Gelehrten, dass er auch sagen könne: Das weiß ich nicht. Hier ist eine der vielen Stellen, der gegenüber diese Zurückhaltung besser am Platze ist, als die rasch zufahrende Allwissenheit des Religionsvergleichers, der in dem Tun Jesu so etwas wie Reste von Zauberei

[1] A. a. O. S. 286.

sieht. Hier ist Schlatters Wort wahrlich am Platze, das er in seiner Schrift „Die Wunder in der Synagoge“[1] schreibt: „Sollte es wirklich nötig sein, dass wir uns nicht nur mit Talmudisten und Moslim, sondern auch im deutschen Kollegenkreis darüber besprechen, ob Jesus ein Zauberer gewesen sei, ob er seinen Speichel oder das Wort „Fahre aus“ für das mächtige Mittel gehalten habe, das die Wunder zu schaffen vermöge?“ Man sollte auch nicht übersehen, dass nach der Darstellung der Geschichte die Pharisäer mit heißem Bemühen etwas für Jesus Verhängnisvolles bei der Wundertat herauszubringen suchen, dass sie aber an einen Speichelzauber nicht denken, obwohl doch auch das Zaubern im Gesetze streng verboten ist. Der Blinde erzählt ihnen die Geschichte mit dem Kot ausdrücklich. Sie fassen aber nicht dahinter und sagen: „Hier ist Zauber,“ sondern sie forschen weiter: „Wie ist es dabei zugegangen?“ Sie wollen Genaueres wissen, vielleicht, dass sich dann doch noch zeigt, dass er mit der Macht des Teufels gearbeitet hat.

Sie haben ja einen Anhaltspunkt dafür, dass es mit Jesus nicht recht bestellt ist. Er bricht den Sabbat. Der Blinde erklärt den, den die Pharisäer einen Sünder nennen, für einen Propheten. Die Judäer lassen die Eltern rufen. Es hilft nichts. Er ist ihr Sohn und ist blind geboren. Mehr sagen sie nicht, denn es ist bei Strafe der Verstoßung aus der Gemeinde verboten, zu sagen, dass Jesus der Messias sei. Die Pharisäer versuchen es noch einmal mit dem Geheilten, ob er es nicht doch für möglich halten könnte, dass jener von „unten“ ist. „Wir wissen nicht, wo er her ist.“ Da gibt der Blindgewesene die Antwort: „Von Urzeit an ist es unerhört, dass einer einem Blindgeborenen die klugen aufgetan hat.“ Das hat Mose nicht gekonnt und nicht Elias noch Elisa. Wer das kann, der ist von Gott. Das Zeugnis trägt ihm den Bann ein. Sie stoßen ihn aus.

Jesus aber nimmt sich seiner an. Nachdem er von der Exkommunikation gehört hat, sucht er ihn auf, um ihn mit sich dauernd zu verbinden. Er fragt ihn: „Glaubst du an des Menschen Sohn?“ Was soll diese Frage heißen? Soll sie heißen: Glaubst du an den Messias? oder soll sie heißen: Glaubst du an den Propheten? wir müssen das πιστεύειν in dem ganz spezifischen Sinne nehmen, in dem es mit Beziehung aus Jesus im Johannesevangelium steht. Es

[1] Gütersloh 1912, C. Bertelsmann. S. 83.

umschließt die Gewissheit, dass Jesus der Messias ist, es enthält aber gleichzeitig die Willigkeit, zu warten, bis er sich als solcher offenbart. Nehmen wir die Frage Jesu so, dann heißt sie: wartest du auf den Menschensohn, der der Messias sein wird? Es war keineswegs so, dass das in gleicher Weise von allen Israeliten galt. Sonst würde es nicht besonders betont werden: „Er wartete auf den Trost Israels“ (Luk. 2, 25). Der Geheilte bekennt sich zur Hoffnung auf den Menschensohn, der der verborgene Messias ist, aber er weiß nicht, ob er schon da ist, und wer er ist. Jesu Frage hat in ihm nun die Ahnung geweckt, dass nach dessen Meinung der Erhoffte schon da sei. Darum bittet er: „Sage mir, wer er ist, dann will ich an ihn glauben.“ Da wird ihm die Offenbarung: „Der mit dir redet, ist’s.“ Und der Glaubende huldigt dem heimlichen König. Dieses Gespräch ist aber ganz als Privatgespräch gehalten. Sein Inhalt bleibt von Jesus und dem Glaubenden, d. h. still Wartenden, verschwiegen.

Mit Joh. 11, l ff. geschieht aber eine Tat, die laut, lauter noch redet als der Blinde von Jericho. Es ist die Auferweckung des Lazarus. Von dieser Geschichte gilt nun vollends: jeder Zug ist Absicht. Absichtslose Dichtung sieht anders aus. Ist die Geschichte Dichtung, wie immer man dies Wort auch verstehen mag, dann ist sie geradezu raffiniert gedichtet, bzw. erdichtet.

Wir treffen zunächst auf die ganz genaue Bezeichnung der Persönlichkeiten, die an der Geschichte beteiligt sind. Etwas, was bisher im Johannesevangelium noch nicht der Fall war. Ortsbestimmungen trafen wir wohl: in Kana verwandelte Jesus Wasser in Wein, der Königische war aus Kapernaum; aber eine solche Genauigkeit wie hier fanden wir bis jetzt noch nicht bei Johannes. Lazarus ist aus Bethanien; seine Schwestern heißen Maria und Martha; Maria ist die, die den Herrn mit Myrrhe gesalbt und seine Füße mit ihren Haaren abgetrocknet hat. Kann man mehr tun, um die Geschichte ganz genau zu lokalisieren und zu fixieren? Gab es nicht später Gelegenheit, in Bethanien nachzufragen, ob diese Geschwister zwischen 30 und 40 dort auch gelebt haben, und ob der Bruder, Lazarus mit Namen, wirklich aus dem Grabe erweckt worden sei? Man gehe auf jedes beliebige Dorf und frage die alten Leute, ob sie nicht zu erzählen wissen, was früher, vielleicht 50—60 Jahre früher, Auffallendes im Dorfe sich ereignet hat. Nehmen wir an, das Johannesevangelium sei erst ums Jahr 100 herausgekommen,

dann hätte man immer noch in Bethanien feststellen können, ob die Leute dort etwas wussten von einem so außergewöhnlichen Ereignis, wie eine Totenerweckung es ist. Der verbücherte Gelehrte lächelt über solche Erwägungen: der Dorfpfarrer und der einfache Mann aus dem Volke sieht ihr Gewicht.

Lazarus erkrankt. Die Schwestern lassen Jesus bitten, dass er käme und ihn heile. Jesus hat alle drei Geschwister lieb, die jetzt in so großer Sorge und Not sind, aber er erfüllt die dringende Bitte der Schwestern nicht. Er bleibt, wo er ist, und lässt Lazarus sterben. Erst nach zwei Tagen sagt Jesus: „Wir wollen wieder nach Judäa.“ Er ist den Judäern ausgewichen, über den Jordan hinüber, denn Jerusalem ist für ihn gefährlich geworden. Nun geht er in die Gefahr hinein. Es war nicht Angst oder Sorge um das eigene Wohl, das ihn auf die Bitte der Schwestern nicht hören ließ. Nun seine Zeit gekommen, geht er nach Bethanien, mag man in Jerusalem beraten, was man will. Es ist übrigens ein feines Beispiel dafür, welche Rolle das „verblümte Reden“ und das „Reden frei heraus“ im Austausch zwischen dem Meister und den Jüngern spielt, wenn Jesus zuerst von Schlaf und Aufwecken spricht und dann „frei heraus“ vom Tode.

Zur gewollten Genauigkeit der Erzählung gehört auch die Mitteilung, dass es gerade Thomas, der sogenannte Zwilling ist, der sagt: „Auch wir wollen mit ihm ziehen und mit ihm sterben.“ Ebenso ist die Mitteilung, dass Jesus den Lazarus bereits vier Tage im Grabe findet, mit Bedacht gemacht. Nicht minder die andere, dass Bethanien von Jerusalem ungefähr 15 Stadien entfernt liege.

Die drei Geschwister sind augenscheinlich in Jerusalem wohlbekannt, denn viele der Judäer kommen heraus, um die Schwestern über den Tod des Bruders zu trösten. Die Kunde, dass Jesus kommt, läuft ihm bereits voraus, und Martha, die wir schon aus Lukas als die tatkräftigere kennen, eilt ihm entgegen. Wir beachten aber, dass sie es allein tut, und dass infolgedessen, was zwischen ihr und Jesus geredet wird, lediglich die Jünger zu Zeugen hat. „Herr, wärest du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben.“ Man hört aus dieser Klage förmlich heraus, wie die Schwestern, als die Gefahr immer höher stieg, zu einander gesagt haben: Käme nur Jesus, er würde uns helfen. Nun aber ist es zu spät, nun kann er nicht mehr helfen. Der Fall liegt ja auch ganz anders, als beim Töchterlein des Jairus und beim Jüngling zu Nain; der Bruder

liegt schon am vierten Tage im Grabe. Daher kann das Wort der Martha: „Und ich weiß jetzt, dass alles, was du von Gott erbittest, er dir geben wird," nicht heißen: „Ich weiß aber, dass du ihn auch jetzt noch auferwecken kannst." Ihre Gedanken richten sich auf das Los des verstorbenen Bruders, für das sie von der Bitte Jesu etwas Gutes erhofft. Woran sie dabei denken mag, dass kann hier nicht rasch nebenbei erörtert werden, sondern bedarf einer Darlegung im größeren Zusammenhang. Dass sie in der Tat kaum alsbaldige Erweckung des Bruders durch Jesus erwartet, sieht man daran, dass sie auf das tröstliche Wort Jesu: „Dein Bruder wird auferstehen," antwortet: „Ich weiß, dass er auferstehen wird bei der Auferstehung am jüngsten Tage." Jesus Antwort: „Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe, und wer da lebt und glaubt an mich, der wird den ewigen Tod nicht kennen lernen," enthält so Großes, dass Martha auf die Frage: „Glaubst du das?" nur antworten kann: „Ja, Herr, ich habe geglaubt, dass du bist Christus, der Sohn Gottes, der in die Welt kommt."

Jesus fordert sie auf, Maria zu rufen. Martha geht hin und sagt Maria heimlich: „Der Meister ist da und ruft dich." Sofort macht sich Maria, ohne ein Wort zu sagen, auf, um Jesus entgegen zu gehen. Die Judäer, in der Meinung, dass sie zum Grabe gehe, um dort zu weinen, folgen ihr, um sie zu trösten. Bei Jesus angekommen, fällt sie ihm zu Füssen und wiederholt in tiefer Klage das Wort, dass ihm schon die Schwester gesagt. Sie weint, und die sie begleitenden Juden weinen mit. Da fasst Jesus tiefste Bewegung und Erregung. Er fragt: „Wo habt ihr ihn begraben?" Sie sagen: „Komm, Herr, und sieh!" und sehen mit Staunen, dass ihm die Tränen kommen. „Seht, wie hat er ihn so lieb gehabt!" sagen die einen. Es gab aber auch andere, die sagen: „Wenn er den Blinden sehend machen konnte, warum hat er nicht des Lazarus Tod verhindert?" Dass er jetzt noch helfen könne, das glaubt niemand. Jesus geht unter Anzeichen tiefster Bewegung und Erregung zum Grabe weiter. Nun steht er davor. Es ist ein Felsengrab und mit „dem Stein" fest verschlossen. Jesus sagt: „Nehmt den Stein weg." Sie meinten alle, er wolle Lazarus noch einmal sehen. Aber da tritt die tatkräftige Martha, von der wir jetzt erst erfahren, dass sie auch noch mitgekommen ist, dazwischen mit dem abwehrenden Wort:" Herr, er riecht schon; er ist ja schon

viertägig.“ Jesus erinnert sie an das, was er ihr gesagt hat, als sie mit ihm allein war, und prägt das Wort in die Form: „Sagte ich nicht, dass, wenn du glaubst, du die Herrlichkeit Gottes sehen sollst?“ Darauf nehmen sie in höchster Spannung den Stein ab.

Jesus hebt die Augen empor und betet: „Vater, ich danke dir, dass du mich erhört hast. Ich wusste ja, dass du mich immer erhörst, aber um der Menge willen, die herumsteht, habe ich dieses gesagt, damit sie glauben, dass du mich gesandt hast.“ Was soll dies Gebet an dieser Stelle? Es ist in mehrfacher Hinsicht beachtenswert. Zunächst ist es ein Dankgebet. Jesus kommt mit völliger Gewissheit über das, was er tun will, zum Grabe. Er kennt keine Schwankung der Zuversicht, dass Gott ihn allezeit hört. Er hat also nicht nötig, jetzt, wo es sich um etwas besonders Großes handelt, etwa unter Zusammenraffung seiner ganzen Gebetskraft, Gott erst zu bestürmen, dass er ihn erhöre. Sodann ist das Gebet davon bestimmt, dass die Tat, die nun geschehen wird, nicht im geheimen und stillen geschehen soll. Die umherstehende Menge soll sie sehen. Umso wichtiger ist es, dass von ihr jeder Verdacht fernbleibt, als sei die Tat in eines andern, als des Vaters Macht geschehen. So hat das öffentliche Gebet einen ernsthaften Grund.

Der große Augenblick ist gekommen. Jesus ruft mit lauter Stimme, so dass es weithin schallt: “Lazarus! hierher, heraus!“ Das ist ein Ruf von majestätischer Größe und Wucht. Was er einst gesagt, dass die Stunde kommen werde, in der alle, die in den Gräbern sind, die Stimme des Menschensohnes hören werden, das nimmt er jetzt in einem Einzelfall voraus. Lazarus, obwohl schon am vierten Tage im Grabe, hört seine Stimme, er kommt heraus, an Händen und Füßen mit Binden gebunden und das Schweißtuch noch um sein Haupt. Diese Beschreibung des Herauskommenden geschieht in der Absicht, jeden Gedanken, dass es sich um Scheintod handeln könne, abzuschneiden. Wäre Lazarus scheintot gewesen und im Grabe erwacht, dann hätte er die lose geschlungenen Binden gelöst und das Schweißtuch, mit dem das Angesicht verhüllt war, hinweggenommen. Dadurch aber, dass die Knoten nirgends gelöst sind, wird offenbar, dass Lazarus bis zu dem Augenblick, da Jesus ihn ruft, unbeweglich im Grabe gelegen hat, d. h. dass er für jeden Juden, da er schon am vierten Tage im Grabe lag, wirklich und wahrhaftig tot war. Drei Tage lang untersuchte man wohl, wenn

die Grabanlage es erlaubte, ob der Verstorbene nicht scheintot sei, mit dem vierten Tage gab man es auf.
Es ist fraglich, ob das Wort, welches gewöhnlich mit Binden übersetzt wird, richtig wiedergegeben ist. Κειρία[1] heißt Decke oder Gewand. Wir haben es augenscheinlich hier, wie bei Jesus, mit dem Leichentuche zu tun (σινδών Matth. 27, 60 oder ὀθόνια Joh. 19, 40), in welches man den Leichnam hüllt, und dessen Enden man um Hände und Füße zu einem leicht sich lösenden Knoten schlingt.
Jesus befiehlt, dass man den am Gehen behinderten Lazarus freimache und weist ihn an, nach Hause zu gehen.
Dieses wunderbare Erlebnis bringt viele derer, die Zeugen waren, zum Glauben an ihn als den Messias; andere aber berichten das Ereignis an die Pharisäer. Die Folge davon ist der Beschluss des Synedriums, ihn zu töten. Ja, da eine große Menge der Judäer nach Bethanien ging, um nicht nur Jesus, sondern auch den Lazarus zu sehen, und von diesen Judäern viele angesichts des von den Toten auferweckten Lazarus glaubten, beschließen sie, auch den Lazarus zu töten. Die Gefahr für Jesus ist also in Jerusalem groß.

[1] Κειρία in der Septuaginta = marbadim = Teppiche, Decken, Gewand s. Ges.-Kautzsch s. v.

Der Einzug.

In diese Situation hinein fällt nun der Einzug Jesu. Er erfolgt von Bethphage am Ölberg aus (Matth. 21, 1ff.). Die Einzugsgeschichte hat eine verschiedene Beurteilung gefunden. Man hat Jesu Einzug eine „Königskomödie“ genannt. Man hat behauptet, es handle sich überhaupt nicht um einen Königseinzug. Man hat auch gesagt: „Er ist gar nicht eingezogen.“ Eine genauere Erklärung der Geschichte ist daher nötig. Die Untersuchungen Dalmans über Bethphage[1] sind für das Verständnis der Geschichte von hohem Wert. Dalman macht es wahrscheinlich, dass Bethphage nicht ein kleines Dorf, sondern einen Bezirk bezeichnet, der an der Heiligkeitsgrenze der Stadt liegt. Dort vollzogen wahrscheinlich die Pilger ihre Reinigung für das Fest durch ein Bad. Dalman weist S. 268 auf den Trog Jehus hin, welcher allen nach Jerusalem Ziehenden brauchbares Wasser lieferte, das offenbar durch diesen Trog in ein rituelles Bad abfloss. Nach Joh. 11, 55 gehörten zu denen, die Jesus einholten, viele vom Lande, welche schon vor dem Passah nach Jerusalem gekommen waren, um sich zu heiligen. Dies geschah durch ein rituelles Bad und hernach durch die am Osttor des Frauenhofes des Tempels zu findende Kuhasche. Ist man erst einmal rein durch das Tauchbad, dann bedarf es zur Erhaltung der Reinheit nur noch der Fußwaschung. Die Erzählung der Fußwaschung durch Jesus, wie sie Johannes bietet, lässt in diese Verhältnisse hineinblicken. Die Übersetzung Luthers (auch Weizsäckers) von Joh. 13, 10 mit „waschen“ oder „abwaschen“ macht es nicht ganz deutlich, um was es sich handelt. Der Vers muss heißen: „Wer ein volles Tauchbad genommen hat, der braucht nur noch die Füße zu waschen.“ Man bemühte sich aber redlich, auch die Füße vor Verunreinigung zu bewahren. Die Straßen wurden täglich gefegt. In den Festzeiten nahmen die Reinen ihre Mitte ein, die andern benutzten die Ränder. In den Toren erlaubten Treppen den Reinen die Benutzung eines

[1] A. a. O. S. 244f.

höhergelegenen Durchgangs, während die übrigen unten den gewöhnlichen Weg nahmen.[1] ’

Wenn diese Verhältnisse richtig geschildert sind, dann ergeben sich daraus folgende für das Verständnis der Einzugsgeschichte nicht unwichtige Momente. Da, wo die verschiedenen großen Pilgerstraßen die Heiligtumsgrenze von Jerusalem erreichten, waren Einrichtungen getroffen, die ein Vollbad ermöglichten. War durch dieses die Heiligung für das Fest einmal gewonnen, dann kam es nur noch darauf an, die Füße vor Verunreinigung, besonders vor Leichenverunreinigung, zu bewahren. Zum Tauchbad gehörte aber zwecks Gewinnung völliger Reinigung die Besprengung mit dem Reinigungswasser hinzu, in dem die Asche von der roten Kuh war. Dieses Wasser war nur im Heiligtum zu erhalten. Da, wie wir sahen, die Straßen trotz der Reinigungsversuche doch keine ganz sichere Gewähr für Reinerhaltung geboten haben, mag es nicht selten vorgekommen sein, dass Wohlhabende oder sich besonders um Reinheit Sorgende den Weg durch die Stadt zum heiligen Tempel nicht zu Fuß, sondern zu Esel gemacht haben. Dann blieben auch die Füße rein. Wir müssen uns also vorstellen, dass es keineswegs etwas Besonderes war, wenn Jesus auf einem Esel durch die Stadt zum Tempel ritt. Auch das Vorhandensein des Esels ist dann nicht mehr auffallend. Es gab sicher solche Esel gegen Entgelt zu mieten.

In dem Mischnatraktat Kelim sind 1, 6ff. die verschiedenen Heiligkeitsgrenzen, zehn an der Zahl, genannt. Wenn es da heißt, dass selbst einer, der kein Sühnopfer schuldig ist, in den Israelitenvorhof nicht eintreten durfte, ohne dass er vorher gebadet hatte, dann ergibt sich die Notwendigkeit für Jesus, wenn er den Tempel betreten wollte, sich den Ordnungen zu fügen. Kam er aber gar auf dem Esel angeritten, dann sah jedermann, wie ernst er es mit der Reinigungspflicht genommen hatte.

Dass es sich bei diesen Ausführungen nicht um leere Konstruktionen handelt, sondern auch in den Berichten selbst Anhaltspunkte zu finden sind, kann man sehen, wenn man erst einmal auf diese Verhältnisse aufmerksam geworden ist. Man versteht, dass Jesus, als er, rein nach den Vorschriften des Gesetzes und der Ältesten, zum Tempel kommt, entrüstet sieht, wie ihn die Gewinngier befleckt. Das ist die Heuchelei, die er so scharf bekämpft, an heiliger Stätte. Man

[1] Dalman a. a. O. S. 269

fordert Waschung und Bad für den Leib, aber das „Innen“ ist voll Raffgier. Weiter fällt es jedem aufmerksam gemachten Leser auf, wie geflissentlich erzählt wird, dass Jesus in das Heiligtum hineingeht usw. Im Heiligtum umdrängen ihn die Blinden und Lahmen. Im Heiligtum rufen die Kinder ihr „Hosianna dem Sohne Davids“. Und Markus, der die Tempelreinigung nicht erzählt, hat die ungewöhnliche Bemerkung: „Er ging nach Jerusalem, hinein in das Heiligtum, und nachdem er sich alles angesehen (περιβλεψάμενος πάντα), ging er erst spät, d. h. nach Sonnenuntergang, wieder mit den Zwölfen nach Bethanien.“ Wir kennen dieses „sich überall umsehen“ aus anderen Stellen des Markus (3, 5; 3, 34; 5, 32; 9, 8; 10, 23). Außer bei ihm kommt es nur bei Luk. 6, 10 vor. Es wird nicht von ungefähr sein, dass es auch von Lukas bei der Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand gebraucht wird. Jesus sieht die Pharisäer, einen nach dem anderen, mit heiligem Zorn an (Mark. 3, 5). Seine heiligen Augen sehen sich jetzt das ganze Treiben im Heiligtum an. Der Reine, auch äußerlich Gereinigte, geht überall umher mit prüfendem und mit richtendem Bick.

Ganz besonders ein Zug der Einzugsgeschichte aber gewinnt Sinn und Farbe, wenn man ihn von der Pflicht zur Reinheit her versteht. Die große Menge breitet die Mäntel aus dem Wege aus und streut die abgehauenen Zweige auf den Weg. Man pflegt darin eine Königshuldigung zu sehen. Das ist sicherlich nicht falsch. Wozu breitet man aber dem Könige Teppiche auf den Weg? Doch eben darum, damit sein Fuß nicht vom Schmutz der Straße befleckt werde. So ist die allgemeine Sitte des Teppichbreitens für die Füße der Könige von dem Bemühen, sie vor Verunreinigung zu bewahren, bestimmt. Bei Jesu Königseinzug ist dieses Moment noch von besonderer Bedeutung. Aber Jesus geht ja nicht zu Fuß, er reitet. Wie kann er da verunreinigt werden? Muss auch sein Reittier auf reiner Bahn schreiten? Das wird verständlich, wenn, was möglich ist, aber sich kaum je wird nachweisen lassen, die eigentümliche Meinung der Rabbinen,[1] dass ein schwächliches Tier den Reiter

[1] Im Traktat Ohaloth XVIII, 6 heißt es: „Wenn ein Mensch auf einem Menschen oder Vieh reitet, so bleibt er rein. Geht er aber auf Steinen, die man bewegen kann, oder reitet er auf einem Menschen oder Vieh, deren Kräfte schwach sind, so ist er unrein.“ Die Anschauung ist die: Es kommt darauf an, dass ein auf dem Wege liegendes Totenbein in Bewegung gebracht wird. Erst dann kommt die Verunreinigung überhaupt nur in Frage. Reitet man nun auf einem starken Menschen oder einem kräftigen Tiere, dann bewegen diese durch ihr Eigengewicht das Totenbein. Der Reiter ist also bei dem Vorgang unbeteiligt. Ist aber der Mensch oder das Tier schwach, dann wirkt, so nimmt man an, das Körpergewicht des Reitenden auf das Bewegen des Totenbeins ein, also ist er unrein!!

nicht vor Verunreinigung schützt, schon zu Jesu Zeit verbreitet gewesen sein sollte. Dann würde es vollends begreiflich sein, dass die ihn Umjubelnden die Mäntel auf den Weg werfen. Denn darauf, dass es sich um ein Eselein, um ein junges Tier handelt, wird ja geflissentlich hingewiesen.

Wir haben uns nunmehr einigermaßen die Bahn zum Verständnis der Einzugsgeschichte bereitet. Solche Exkurse, wie der eben gegebene, sind unter dem Gesichtspunkt einer einheitlichen und munter fortschreitenden Darstellung ein Schönheitsfehler. Aber sie sind nötig, und zuweilen ist sogar eine gewisse Umständlichkeit nötig, weil dem Leser zuerst ein Einblicke in die ihm bis dahin vielfach unbekannten Verhältnisse vermittelt werden muss, um ihm die Voraussetzungen für das Verständnis zu schaffen. Man würde wahrscheinlich mit der These, dass die Einzugsgeschichte ein Schulbeispiel dafür sei, wie sich aus Prophetenworten innerhalb der Gemeinde Erzählungen von Vorgängen entwickeln, die nie vorgegangen sind, nicht so zuversichtlich gewesen sein, wenn man gewusst oder beachtet hätte, dass ein vor dem Passahfest auf einem Esel zum Heiligtum reitender Rabbi gar keine seltsame und seltene Erscheinung in dem von den Pilgerscharen belebten Straßenbilde Jerusalems war.

Es ist eine Nachwirkung der alten Vorstellungen vom Leben Jesu, das uns die Quellen erzählen sollen, wenn Dalman sich von Matth. 21, 1 dazu bestimmen lässt, anzunehmen, Jesus sei in einem Zuge von Jericho nach Jerusalem und zum Tempel gezogen. Das ist nach dem eben Dargelegten nicht zu erwarten. Das Heiligtum betrat man nicht im Staube einer fünfstündigen Wanderung.[1] Matth. 21, 1 lässt sehr wohl, wenn wir den Vers unter der Voraussetzung lesen, dass chronologisch klare Zusammenordnung ebenso wenig wie Lückenlosigkeit und Vollständigkeit der Erzählung das Ziel der Evangelisten ist, Raum für manches, was zwischen der Ankunft in Bethanien und dem Einzuge liegt. Damit soll nicht gesagt sein, dass sich die Lazarusgeschichte so ohne weiteres in die Erzählung der

[1] A. a. O. S. 248

Synoptiker einschieben lässt. Nur dies soll gesagt werden, dass der Ausgangspunkt für Jesus am Tage des Einzugs sehr wohl Bethanien sein kann. Wir befinden uns nach Matthäus auf dem Ölberg in Bethphage im Angesichte Jerusalems. Das heißt aber: wir haben Bethanien hinter uns, denn es steht fest, dass Bethanien östlich vom Ölberg lag,[1] während wir uns westlich von ihm befinden. Um das „Dorf", in das Jesus seine zwei Jünger sendet, sollten wir uns nicht so viel Mühe geben. Κώμη, das wir mit „Dorf" übersetzen, heißt auch „Gehöft".[2] So kann eine ganz kleine Niederlassung auf der Westseite des Ölbergs gemeint sein, die keine Überlieferung und keine Karte zeigt. In dieser κώμη, die ihnen gegenüberliegt, sollen die Jünger den Esel holen und ihn dann zu ihm bringen. Ist man erst einmal mit den Verhältnissen vertraut, dann sagen Einzelzüge, über die man sonst hinwegliest, manches Bedeutsame. Die Jünger sollen den Esel holen und zu Jesus bringen. Warum macht er nicht selbst die paar Schritte und setzt sich dort auf das Tier? Das beantwortet sich ganz von selbst, wenn Bethphage der Ort ist, wo man sich reinigt, bzw. wo die Heiligkeitsgrenze der Stadt Jerusalem liegt. Von ihr aus will Jesus zum Heiligtum reiten. Die Darstellung verliert von unsern Voraussetzungen aus auch viel von dem konstruiert Wunderbaren, das sie für viele kritische Leser hat. Es ist nichts so Besonderes in jenen Tagen gewesen, wenn man einen Esel bereitstellen ließ und bereitstellte, aus dem jemand zum Tempel reiten wollte. Und wenn die Herren des Esels (Luk. 19, 33) Jesus etwa kannten, so ist es auch nichts Besonderes, dass sie ihm den zum Vermieten schon bereitstehenden Esel überlassen, ja die genaue Kenntnis der näheren Umstände, die Jesus zeigt, legen sogar die sehr natürliche Deutung nahe, dass Jesus sich den Esel ausdrücklich bestellt hat und darum weiß, dass er zur bestimmten Stunde für ihn bereit ist. So kommt auch das kleine Eselein, das munter um seine junge

[1] Dalman a. a. O. S. 240

[2] Κώμη ist nach Hatch-Redpath auch Übersetzung von chazer. Andererseits wird chazer auch mit ἐπαυλίς übersetzt. Es ist also durchaus möglich, unter der κώμη (Matth. 21, 2) ein einzelnes Gehöft zu verstehen. Wenn dieses Einzelgehöft, das begreiflicherweise auf keiner Karte zu finden ist, zur Gemeinde und Gemarkung Bethanien gehört, was nicht nur möglich, sondern sogar wahrscheinlich ist, dann schwindet gegen die Bemerkung, dass Jesus nach Bethanien hinausgegangen sei, bzw. die Beziehung des Gehöfts zu Bethanien (Luk. 19, 29) jedes Bedenken.

Mutter herumspringt, auf eine ganz harmlose Weise in die Bibel. Jesus hat das Muttertier mit seinem Jungen schon vorher gesehen.

Was hat man dem Evangelisten nicht schon alles im Namen einer hellsehenden Kritik zugemutet! Weil in Sach. 9, 9 von zwei Eseln die Rede ist, so müssen in die Geschichte vom Einzug zwei Esel hinein, koste es, was es wolle. Mag Johannes auch sagen, dass den Jüngern die Stelle erst später eingefallen sei, das kommt nicht in Frage, denn der Verfasser des vierten Evangeliums ist kein Miterlebender gewesen. Aber lassen wir das Johannesevangelium. Woher weiß der Kritiker denn, dass man in Sach. 9, 9 zwei Esel gefunden hat? Man kann ruhig sagen: Niemand hat zur Zeit Jesu und zur Zeit der Abfassung des Matthäusevangeliums in dem alttestamentlichen Worte gelesen, dass da zwei Esel vorkommen. Es ist einfach der in der gehobenen Rede, zu deren Gattung Sach. 9, 9ff. gehört, immer wieder kehrende Parallelismus, der den Propheten zweimal von demselben Esel reden lässt. Außerdem gehört die ganze Weltfremdheit des Büchermenschen dazu, sich die Sache so vorzustellen, dass neben der Eselin, auf der noch niemand gesessen (Mark. 11, 2), noch ein Esel als ihr Füllen hergeführt worden sei, auf dem man allenfalls hätte auch noch reiten können. Und der Gipfelpunkt der Evangelistentorheit wird da erreicht, wo man den Erzähler sogar sagen lässt, Jesus habe sich auf sie, nämlich auf die zwei Esel, gesetzt! Und die Sache ist in Wirklichkeit so einfach, und die Erzählung bietet in dem Eselfüllen einen so wunderhübschen, der Wirklichkeit abgesehenen Zug! Die Eselin, auf der Jesus reitet, wird selbst noch ein Füllen genannt (Luk. 19, 30). Sie ist ein junges Tier, das sein erstes Junges hat. Darum ist auch bis dahin noch nie jemand auf ihr geritten. Obschon ich noch nichts Derartiges in der Mischna oder sonstwo gelesen habe, möchte ich behaupten, dass es, wenn nicht sogar eine Bestimmung darüber bestand, Brauch war, eine Eselin nicht eher als Reittier zu verwenden, als bis sie ihr erstes Junges gehabt hat. Und jeder Bauer von heute, der Pferdezucht treibt, wird das verstehen. Also das Füllen des Füllens ist ein ganz kleiner, junger Eselspringinsfeld, der noch an der Mutter trinkt, und daher mit ihr läuft, wohin sie geht oder geführt wird. Und es ist in der Tat ein lieblicher Zug in der Geschichte, dass mitten in all dem Festtrubel und unter all den Rufen der Pilger sorglos und munter das kleine Eselein mitläuft, darüber vergnügt, dass es bei der Mutter ist.

Man sollte nicht meinen, dass man über das Eselchen so viel Worte verlieren müsste. Indessen der Evangelist ist nicht daran schuld.
Wir kehren zum Einzug zurück. Es ist deutlich, dass der Hinweis auf Sach. 9, 9 vom Evangelisten stammt. Dass das Wort im Bewusstsein der Menge lebendig gewesen sei, ist nicht gesagt und wird von Johannes für die Jünger sogar ausdrücklich abgelehnt. Die Jünger legen Kleider auf den Esel. Sie machen daraus einen weichen Sattel, wenn sie nicht gar, was durchaus nicht ausgeschlossen ist, Jesus dadurch vor aller Verunreinigung schützen wollen, dass sie auf den Eselsattel, auf dem, wer weiß wer, schon geritten sein mag, ihre Kleider legen und ihm so nicht nur einen weichen, sondern auch einen reinen Sitz verschaffen. Wer die Reinigungsvorschriften der Mischna kennt und weiß, wie viel dabei gerade auch vom Reitsattel die Rede ist, dem wird das durchaus einleuchtend erscheinen.
Jesus zieht nun auf dem Esel nach Jerusalem hinein und dem Heiligtum zu, begleitet von einer großen Menge Volks. Schon wieder ist es nötig, den Fortgang des Vorgangs zu unterbrechen und einen Exkurs einzuschieben, der sich nicht allzu rasch abmachen lässt. Wer bildet Jesu Geleit? Diese Frage hat auch ein gewisses praktischtheologisches Interesse. Wie oft lesen und hören wir in Predigten: Dieselben Leute, die am Palmsonntag Hosianna riefen, schrien am Karfreitag: Kreuzige! Ist das richtig? Doch das ist natürlich nicht die Hauptsache. Es liegen hier ganz wichtige Fragen vor, von deren Lösung etwas abhängt. Wer geleitet Jesus bei seinem Einzuge? Nun, sicher zunächst seine Zwölf. Aber nicht die Zwölf allein. Lukas redet von einer großen Menge von Jüngern, die mit heller Freude ihre Stimme erheben, und die Pharisäer sagen zu Jesus: „Wehre deinen Jüngern“ (Luk. 19, 37-39)! Markus sagt: „Die vor Jesus hergingen und die ihm nachfolgten, riefen: Hosianna“ (11, 9)! Das heißt nichts anderes als „seine Umgebung" und führt auch auf seine Jünger. Matthäus sagt: „Die Mengen, die vor ihm hergingen und die ihm nachfolgten“ und führt dadurch dazu, diese Jüngerscharen nicht klein vorzustellen. Johannes vollends gibt mit der Sicherheit des Augenzeugen eine höchst anschauliche Schilderung des Einzugs hinsichtlich der daran beteiligten Volksmassen. Bei Johannes gehören selbstverständlich auch die Jünger im engeren und weiteren Sinne zu seinem Geleit. Beim Einzug begleiten ihn aber auch viele von den Judäern, die nach Bethanien gegangen waren, um Lazarus zu sehen (12, 9 u. 12, 17). Sie bezeugen es: „Wir haben den Lazarus lebend

gesehen.“ Die Kunde von dieser Tat hat sich in Jerusalem verbreitet, und als man hört: „Jesus kommt heute nach Jerusalem herein,“ da ziehen ihm viele von den Festpilgern, die schon da sind, entgegen. Es mögen hauptsächlich jene Leute vom Lande gewesen sein, die nach Jerusalem genommen waren, um sich zu heiligen (11, 55), die Jesus gesucht und nach ihm gefragt hatten. Wir haben uns also die Jesus umdrängende Menge so zusammengesetzt zu denken: die Zwölf, der weitere Jüngerkreis, der mit ihm aus Galiläa gekommen war, durch die Erweckung des Lazarus neugewonnene „Glaubende“ aus Jerusalem und fromme Landleute aus der judäischen Provinz. Die Genauigkeit der Erzählung des Johannes zeigt sich auch darin, dass er von diesen ihm entgegenziehenden Festbesuchern nicht sagt: Sie warfen ihre Kleider auf den Boden, das tun nur seine Nächsten, sondern: „Sie gingen ihm mit Palmzweigen in den Händen entgegen“ (wie man einen Sieger einholt).

Unter diesen verschiedenen Gruppen verdient besondere Aufmerksamkeit der weitere Jüngerkreis aus Galiläa. Es ist schade, dass man sie ihm nicht immer geschenkt hat. Es ging zum Passah. Da ist es verständlich, dass nicht nur Jesus und die Zwölf, sondern dass auch noch andere mit nach Jerusalem kommen. Um Jesus herum hat sich die Überzeugung immer mehr festgesetzt, und er hat sie genährt durch seine, ob auch dunklen, Reden, dass bei diesem Passah entscheidende Dinge geschehen werden. Kein Wunder, dass mancher da nicht fehlen wollte. So verrät uns manche mehr beiläufige Bemerkung, wer alles mitgenommen ist. Zunächst Maria, die Mutter Jesu. Sie steht ja unter dem Kreuze. Sie war es gewohnt, zum Osterfeste nach Jerusalem zu gehen. Wie konnte sie fehlen bei diesem Osterfeste! Da ist ferner ihre Schwester, die Mutter des Johannes und des Jakobus. Ob beide Witwen waren, weil von Joseph und Zebedäus gar nicht die Rede ist? Da ist ferner Maria, die Mutter des „kleinen“ Jakobus. Sie hat das Glück, auch ihren Mann bei sich zu haben, wenn anders Alphäus und Aleophas derselbe Name ist. Endlich ist da Maria Magdalena, und sind noch andere Frauen da, die Jesus gedient haben, also seine Jüngerinnen sind. Lukas verrät uns aber auch, dass neben dem engeren Apostelkreis, den Zwölfen, der weitere der Siebzig vertreten ist, ob vollzählig oder doch ziemlich zahlreich, das sagt er nicht. Die Frauen: Maria Magdalena, Johanna und Maria, die Mutter des Jakobus, kommen vom Grabe und erzählen von ihrem Erlebnis

den Elfen und den „übrigen allen“. Dann heißt es: sie sagten es den „Aposteln“. Von diesen „Aposteln“ gehen dann zwei hinweg und haben in Emmaus die bekannte Erscheinung des Herrn. Aus diesen Mitteilungen geht hervor, dass sowohl die Apostel im engeren, wie die im weiteren Sinne in Jerusalem gegenwärtig zu denken sind. Damit stimmt merkwürdig zusammen, dass Paulus bei der Aufzählung der Erscheinungen des Auferstandenen eine Erscheinung vor den Zwölfen von einer Erscheinung vor den Aposteln allen unterscheidet (1. Kor. 15, 5.7). So wird es einem nicht mehr verwunderlich, dass sich in Jerusalem auch noch bis Pfingsten hin ein Kreis von etwa 120 Leuten beisammen findet, aus dessen Mitte man Männer aussuchen kann, die von der Taufe des Johannes bis zur Auferstehung hinsichtlich des Wesentlichen Miterlebende gewesen sind (Apg. 1, 15.21d–26). Dass sich unter diesem Kreise Jesu Brüder erst nach seiner Auferstehung finden, sei nur angemerkt.

Der Verlauf der Huldigung ist also so zu denken: Jesu Jünger haben mit ihr begonnen; ihr Rufen wurde von andern aufgenommen; aus Jerusalem kommen weitere entgegen, und auch in ihre Reihen geht das Zurufen und Grüßen über, so dass in der Tat für eine kurze Zeit die Stadt von den Rufen erfüllt ist.

Und Jesus? Will er das oder widerfährt es ihm? Dalman meint: „Unbeabsichtigt gab der in der Mitte der Festpilger nach Jerusalem Einreitende den Anlass zu ihrer Huldigung.[1] Nach den Evangelien ist es nicht so. Die Huldigung ist von Jesus gewollt und hervorgerufen. Er hätte sonst seinen Jüngern wehren müssen. Aber gerade das tut er nicht. Der beabsichtigte Einzug des Messias liegt ganz in der Linie der Heilung des Blinden angesichts der Menge und der Erweckung des Lazarus mit lautem Rufe vor den Judäern. Es soll einmal in Jerusalem klar werden, dass er der Messias ist und sein will, und zwar jetzt. Zwar auch jetzt ruft er sich nicht selbst zum Messias aus. Er lässt sich aber die Königshuldigung gefallen, ja er will sie. Jetzt muss gerufen werden; schweigen die Jünger, dann schreien die Steine.

Jesus will die messianische Huldigung. Er gibt ihr aber eine solche Form, er gestaltet sie mit klarem Willen so, dass für den, der Augen hat zu sehen, deutlich werden muss, was für ein Messias er sein will. Mag die Stelle Sach. 9, 9 nicht im Bewusstsein der Jünger

[1] A. a. O. S. 248.

und des Volkes wirksam gewesen sein, in Jesus lebt sie. Er will nicht Streitwagen in Ephraim, und Kampfrosse in Jerusalem (Sach. 9, 10). Der Gerechte und der Sanftmütige reitet als König auf einem Eselein ein. Damit gibt er der messianischen Hoffnung die Wendung: weg vom Rachekrieg gegen die Unterdrücker und hin zu inneren Werten.

Ob aber die Menge, ja ob selbst die Jünger das verstanden haben, ob sie es verstehen wollten? Sie jubeln dem Davidssohn zu und tun dies mit Worten aus dem 118. Psalm. Es mag sein, dass das Hosianna nicht mehr mit seinem ursprünglichen Sinn: „Hilf doch dem Sohne Davids!“ lebendig, sondern zu einem allgemeinen Heilruf geworden war: „Heil dem Königel“ Jedenfalls hält das: „Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn“ in Erinnerung, dass der messianische König als Beauftragter und Bevollmächtigter Jahwes kommt und darum auf dessen Hilfe und Segen angewiesen ist. So konnte sich Jesus diesen Gruß wohl gefallen lassen, zumal wenn er, wie er das tut, alsbald die messianische Hoffnung von aller Befleckung zu reinigen versucht.

Es ist eine Bestätigung der These, die für unsere ganzen Ausführungen entscheidend ist, wenn die begleitende Menge auf die Frage Jerusalems: „Wer ist dieser?“ antwortet: „Dieser ist der Prophet und heißt Jesus von Nazareth in Galiläa.“ Dieselben, die eben gerufen haben: „Heil dem Davidssohn!“ sagen auch: „Er ist der Prophet.“ Also ist Jesus für sie der Prophet-Messias.

Die große Frage, die auf vieler Lippen liegt, ist die: Wird er jetzt den Prophetenmantel ablegen und nach Purpur, Krone und Zepter greifen? Werden sie jetzt kommen, die Tage, da das geknechtete Israel zum Sieger- und Herrenvolk der Welt wird durch den Messias?

Sie sollen nicht lange warten; Jesus lässt sie nicht im Ungewissen. Wohl nimmt er die Geißel, aber er schwingt sie nicht gegen Rom; er schwingt sie gegen die Sünder und die Sünde im eigenen Volle. Die im Heiligtum krämern und handeln, treibt er hinaus, und im heiligen Zorn schallt es hinter ihnen her: „Ein Bethaus soll heißen mein Haus; ihr habt es gemacht zur Höhle von Räubern!“

Aller Zorn aber schwindet alsbald dahin, wenn die Not und das Elend sich nahen. Da sind Blinde und Lahme im Heiligtum. Die einen können nicht schauen die schönen Gottesdienste des Herrn,

und doch sind sie da, weil ihre Seele verlangt nach den Vorhöfen des Herrn. Sie sollen sehen, das ist Jesu Wille. Und sie sehen. Die andern können nicht hinausgehen auf den heiligen Berg und nicht stehen in der Gemeinde der Frommen. Sie haben sich ins Heiligtum tragen lassen, denn ihre Seele verlangt nach den Vorhöfen des Herrn. Sie sollen stehen und gehen und springen vor Freude; Jesus will es, und es geschieht. Zum letzten Male hat er sich als Prophet erwiesen, durch den die Blinden sehen und die Lahmen gehen. Da rufen die Knaben, dass es laut durch das Heiligtum schallt: „Hosianna dem Sahne Davids!“ Aus Kindermund klingt am heiligen Ort das „Heil dem Messias!“ Er soll sie schweigen heißen, die huldigenden Stimmen der Knaben. So wollen es geärgert die Hohenpriester und die Schriftgelehrten. Sie müssen es sich sagen lassen: „Jawohl, ich höre, was sie rufen, und sie sollen so rufen; habt ihr es nicht gelesen: aus dem Munde der Unmündigen und der Säuglinge hast du Lob bereitet?“ (Wer sich an Früheres erinnert, wird sich nicht wundern, dass hier ein Wort aus dem 8. Psalm erscheint.)

Der Übernachtungsort.

Jesus lässt die mächtigen Herren stehen und geht mit den Zwölfen hinaus aus der Stadt gen Bethanien und übernachtet daselbst. Es wäre wertvoll, wenn sich die Übernachtungsgelegenheit, welche Jesus während der nächsten Zeit benutzte, feststellen ließe. Lukas sagt 21, 37.88: „Er war des Tags über im Heiligtum und lehrte; für die Nächte ging er hinaus an den sogenannten Ölberg und übernachtete dort, und alles Volk kam in der Frühe zu ihm, ihn im Heiligtum zu hören.“ Nach Luk. 22, 39.40 ist die regelmäßige Übernachtungsstätte am Ölberg auch der Ort des Gebetskampfes Jesu: „Er ging hinaus und zog nach seiner Gewohnheit an den Ölberg, es folgten ihm aber auch die Jünger. Da er aber zur Stelle gekommen war, sagte er zu ihnen: Betet, dass ihr nicht in Versuchung fallet.“ Legt man auf diese Angaben des Lukas Gewicht, dann wäre Gethsemane mit diesem regelmäßigen Übernachtungsplatz Jesu identisch. Die Angabe des Johannes, nach der Jesus mit seinen Jüngern über den Zedernwildbach hinüberging an einen Ort, wo ein Garten war, hat dazu geführt, die Stätte des Gebetskampfes Jesu näher bei der Stadt und daher unten am Westhang des Ölberges zu suchen. Wenn aber Johannes fortfährt: „Es kannte aber auch Judas der Verräter den Ort, weil Jesus oft dort mit seinen Jüngern versammelt gewesen war,“ so weist er schließlich doch auch auf einen bestimmten Ort hin, an dem Jesus zu übernachten gewohnt war. Nichts an der Ortsbestimmung des Johannes verwehrt es, den Garten jenseits des Zedernbaches im Gemarkungsbereich von Bethanien zu vermuten, so dass wir also die regelmäßige Übernachtungsstelle für die letzten Tage Jesu in der Gemarkung Bethanien zu suchen hätten. Man hat von jeher den Eindruck gehabt, dass Jesus mit dem Besitzer des Gartens bekannt, vielleicht sogar befreundet gewesen sei. Sieht man sich um nach einer Andeutung dafür, dass Jesus in der Nähe von Jerusalem und Bethanien

Freunde gehabt habe, so kann man dazu geführt werden, diese Freunde in jenen Besitzern des Einzugsesels zu sehen, die ihm diesen bereitwillig zur Verfügung stellen. Das Gehöft am Westhang des Ölbergs könnte wohl der Ort sein, wo der Garten des Gebetskampfes lag.

Das sind Kombinationen, und sie sollen nur als solche der Erwägung anheimgestellt werden. Eine ganz allgemeine Überlegung dürfte aber geeignet sein, diese Kombinationen zu stützen. Wer als Pilger das ganze Passahfest mitmachen wollte, der musste sich notwendigerweise eine Übernachtungsgelegenheit sichern, sonst kam er bei dem Massenbesuch, welcher zur Zeit des Passahfestes in Jerusalem eintraf, ins Gedränge. Was war natürlicher, als dass die, welche gemeinsam zum Feste gezogen waren, auch gemeinsam übernachteten. So wird Jesus mit seinen Zwölfen einen solchen gemeinsamen Übernachtungsplatz gehabt haben. Es wäre merkwürdig, wenn er ein anderer gewesen wäre, als der der Maria und der Mutter der Söhne des Zebedäus usw. Es ist in der Tat das Nächstliegende, die ganze Reisegesellschaft, bzw. den ganzen großen Jüngerkreis Jesu, die Zwölf und die Siebzig, für die Nacht an einem und demselben Ort versammelt zu sehen. Das schließt nicht aus, dass in der Nacht, in der Jesus verraten ward, der spät heimkehrende Jesus mit den Elfen sich in den stillen Garten des Gehöftes zurückzieht, um dort den schweren Kampf betend zu bestehen.

Endlich sei auch noch von sprachlichen Beobachtungen aus die Lösung der Frage versucht. Wie die Konkordanz zur Septuaginta ausweist, steht das Wort κώμη, das wir mit „Dorf“ zu übersetzen gewohnt sind, nicht selten für chazer was „Hof“ heißt. Dasselbe Wort chazer wird an andern Stellen mit αὐλή übersetzt, welches recht eigentlich die Bezeichnung für Hof ist. Das Wort, welches die Evangelisten für Übernachten gebrauchen, ist αὐλίζεσθαι, also „die Nacht in einem Hofe zubringen“. So kämen wir, auch von diesen Beobachtungen aus, zu dem Ergebnis, dass der Wohnort der Eselbesitzer am Ölberg eben der Übernachtungsort Jesu und seiner Umgebung gewesen sein kann. Mit Gethsemane hätte der sonst unbenannte Ort seinen Namen bekommen. Denken wir uns das Gehöft von einiger Ausdehnung und den Bestand des Gartens aus Ölbäumen bestehend, dann hat es nichts Befremdliches, wenn man annimmt, dass sich in

dem Gehöft eine Ölkelter befand, von der das Grundstück; seinen Namen bekam.
Wie dem aber auch im Einzelnen sein mag, das sagen die Quellen klar, dass Jesus in der Richtung nach Bethanien hin während der Nächte zwischen dem Einzug und der Passahfeier in einem bestimmten Gehöft zu übernachten pflegte.
Wir wenden uns nun dem zu, was die Evangelisten über diese Zwischentage zu berichten wissen.

Die letzte Auseinandersetzung mit den Oberen des Volks.

Am andern Morgen geht Jesus mit seinen Jüngern zur Stadt. Ihn hungert. Das mag uns wohl daran erinnern, dass er die Nacht im Gebet zugebracht hat und, ohne Speise zu nehmen, mit den Jüngern des Morgens weggegangen ist. Am Wege steht ein Feigenbaum. Er bietet Gelegenheit, Speise zu finden, wenn er ein fruchtbarer Feigenbaum ist. Man hat sich viel Mühe gegeben, verständlich zu machen, wie Jesus dazu kam, um diese Zeit, die nicht die Zeit der Feigenernte ist, Frucht zu erwarten, und in dieser Ungereimtheit, die man selbstverständlich dem Erzähler zur Last legte, ein Zeichen dafür gefunden, dass man es in der ganzen Erzählung nicht mit Tatsachen zu tun habe. wenn man nachliest, was Hamburger über die Sykomore, die ja ein Feigenbaum ist, sagt, so schwinden alle Schwierigkeiten. Er sagt von ihr, dass sie immer Blätter habe und siebenmal im Jahre (!) Früchte trage, die von den armen Leuten gegessen werden.[1] Jesus konnte also wohl Früchte erwarten, die seine einfache Frühkost hätten sein können. Aber er findet keine. Das ist ein ganz schlichter Vorgang und doch nicht ohne Bedeutung. Auch jetzt zaubert sich Jesus kein Brot aus den Steinen. Er bleibt dabei, seine Wundermacht nur zur Hilfe für andere anzuwenden. Dies letztere allerdings mit einer Ausnahme; da aber braucht er sie nicht, um einen Menschen durch sie zu richten oder zu verderben, sondern gegen einen Baum, eben diesen unfruchtbaren Feigenbaum. Für den Leser von heute kann es auf den ersten Augenblick so aussehen, als hätte Jesus, vielleicht sogar in menschlicher, durch die Enttäuschung begreiflicher Aufwallung den Baum verflucht. Der Israelite von damals verstand ihn sofort, denn der Feigenbaum hatte für ihn besondere Bedeutung. Veranlasst durch 1. Mos. 8, 7, wo die Rede davon ist, dass die ersten Menschen sich Schürzen aus Feigenblättern machten, sah man

[1] Hamburger, Enzyklopädie des Judentums s. v.

im Feigenbaum den Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen. Er ist der Baum, „der die Traurigkeit in die Welt gebracht hat“. So „bedeutete“ der Feigenbaum etwas. An unserer Stelle kommt er aber nicht mit dieser Bedeutung in Frage. Man sieht in ihm auch ein Symbol für Israel (nicht wie Zahn meint, nur für Jerusalem). „Wenn die Feige zu ihrer Reifezeit gepflückt wird, so ist es sowohl für sie gut, wie für den Feigenbaum“, d. h. das Sterben der Frommen im späten Greisenalter ist gut für sie und für das Volk (als den Baum, der sie trägt).[1] Damit ist also Israel mit dem Feigenbaum verglichen, und seine Glieder sollen dessen Früchte sein.

Die Tatsache, dass Jesus keine Früchte findet, nicht der Ärger darüber, gibt ihm die Veranlassung, am Baume symbolisch das Gericht zu vollziehen, das auf Israel, Jerusalem voran, wartet. Er verflucht den Feigenbaum und gibt damit seinen Jüngern, nur sie sind dabei, ein Zeichen von eindrücklicher Deutlichkeit dafür, dass es jetzt nicht der Aufrichtung des Reiches Israel entgegengeht, sondern dass das, was nun geschieht, Israel zum Gerichte dienen wird. Jedes Mal, wenn sie in diesen Tagen an der Stelle vorbeigingen, wo der einsame Feigenbaum verdorrt stand, mussten sie daran denken, dass für das Volk das Gericht kommt. Gleichzeitig waren für sie die folgenden Aussprachen, besonders die folgenden Gleichnisse, durch das Erlebnis zum voraus erklärt. So ist die Geschichte zu verstehen. Die ist die Vorbereitung der Jünger auf die letzte Auseinandersetzung mit den Volksvertretern, die nun erzählt wird.

Jesus ist im Heiligtum angelangt und beginnt, wie er das nun jeden Tag tut, die Menge zu lehren, und zwar „frei öffentlich“. Jedermann kann zuhören (Joh.18, 20). Da treten zu ihm heran die Hohenpriester und die Ältesten des Volks. Das ist die offizielle Regierungsbehörde in Jerusalem und Judäa, soweit die Römer den Judäern noch etwas zu regieren übriggelassen haben. Die Aussprache hat also hochoffiziellen Charakter. Jesus soll die in aller Form von der entscheidenden Instanz an ihn gestellte Frage beantworten, wer ihm die Macht gegeben habe, hier im Heiligtum mit der Autorität des Lehrers aufzutreten. Jesus antwortet mit einer Gegenfrage: „Woher war die Taufe des Johannes?“ Sie

[1] Levy, s. v. theenah IV, S. 623

wagen die Antwort, die sie am liebsten gäben, nämlich, dass Johannes ohne göttlichen Auftrag getauft habe, nicht zu geben, weil sie das Volk scheuen, das den Täufer für einen Propheten hält. Anstatt einer Antwort auf ihre Frage erzählt ihnen Jesus ein Gleichnis, und obwohl es nichts mysteriöses, wie die Gleichnisse vom Himmelreich (Matth. 31) an sich hat, deutet er es ihnen noch zum Überfluss, damit sie ihn ja verstehen. Als Johannes seinen Bußruf an alle erschallen ließ und jedem den Weg zu Gerechtigkeit durch Buße eröffnete, sind ihn die verachteten Zöllner und Huren gegangen und haben dem Johannes geglaubt. Die Oberen des Volks haben aber bis heute nicht in Reue Buße getan, um schließlich doch auch noch ihm zu glauben. Der eine Vers Matth. 21, 32 ist in knappster Zusammenstellung eine Bestätigung dessen, was oben über Johannes als Boten des Evangeliums und Prediger der Glaubensgerechtigkeit gesagt wurde.

Jesus begnügt sich aber nicht damit, ihnen nur zu sagen: Ihr gleicht dem Sohne, der ja sagt und nein tut. Er zeigt ihnen auch, was ihrer darum wartet. Er tut dies durch das Gleichnis von den Weingärtnern (Matth. 21, 33ff.), dessen erschütternder Sinn der ist, dass das unbußfertige Israel von Gott verworfen wird. Sie verstehen ihn wohl. Am liebsten bemächtigten sie sich seiner, um ihn zum Schweigen zu bringen. Aber sie fürchten das Volk. So gehen sie hinweg.

Sie geben aber ihren Plan, ihn auf irgendeine Weise zu beseitigen, nicht auf. Es muss alles versucht werden. Vielleicht fängt er sich selbst in seiner Rede, so dass man ihm daraus einen Strick drehen kann. So kommen Abgesandte der Pharisäer (nach Markus zusammen mit Herodianern) zu ihm und legen ihm die allerdings sehr geschickt gewählte Frage nach der kaiserlichen Steuer vor. Man hat nicht immer genügend beachtet, welche Bedeutung die Frage dadurch gewinnt, dass sie gerade nach dem Zensus fragen. Der Antiochener Lukas, der die jüdischen Verhältnisse nicht so kennt wie Matthäus, hat die Eigenart der Frage dadurch verdeckt, dass er anstatt von κῆνσος von φόρος redet. Es ist aber gewiss nicht von ungefähr, dass Matthäus hier den lateinischen Terminus beibehält. Es handelt sich nicht ganz allgemein um Zölle und Steuern, sondern es handelt sich um die von jedermann an den Kaiser zu zahlende Kopfsteuer. Was diese bedeutet, dafür gibt die Erzählung von der Doppeldrachme (Matth. 17, 21ff.)

die beste Erklärung. Es gibt eine heilige Kopfsteuer. Sie zahlt Israel seinem König, nämlich seinem Gott, und wer sie zahlt, erkennt damit an, dass er der Knecht, der Sklave, das Eigentum dessen sei, dem er sie entrichtet. Denselben Sinn hat der Zensus. Er enthält in seiner Leistung die Anerkennung des Knechtsverhältnisses gegenüber dem Kaiser. Wir verstehen nun, warum man diese Steuer besonders unwillig trug, und dass die „Zeloten“ besonders scharf gerade gegen die Leistung des Zensus protestierten. Hier handelt es sich wirklich um die Alternative Gott oder Kaiser. Jesus entscheidet die Frage durch sein Wort: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ so, dass die listigen Frager betroffen und unverrichteter Sache hinweggehen.

Es folgen an „jenem“ (bedeutsamen) Tage die Sadduzäer. Jesus tritt als Lehrer auf. Sein Ansehen und sein Einfluss auf die Menge ist empfindlich geschädigt, wenn man ihm eine Frage vorlegt, die jedermann interessiert, deren Beantwortung aber eigentlich zur Leugnung der Auferstehung führen muss. Vielmännerei in der zukünftigen Welt ein unvollziehbarer Gedanke! Versagt Jesus die Antwort, dann ist er nicht der Prophet. Es handelt sich hier, ähnlich wie bei der Heilung des mondsüchtigen Knaben, auch um ein Einmal, das nicht keinmal wäre, sondern das bewiese, er sei nicht der Lehrer von Gott gesandt, hier nicht auf dem Gebiete des wunderbaren Werkes, sondern auf dem Gebiete des Lehrwortes. Schweigt Jesus, so ist sein Ansehen als das des Propheten dahin; antwortet er, so muss er etwas sagen, was ihn mit vielen Pharisäern in Konflikt bringt. Er schweigt nicht, er antwortet, und seine Antwort bringt die Sadduzäer zum Schweigen.

Sie gehen; dafür kommen die Pharisäer in Haufen. Einer ihrer Gelehrten muss ihm die Meisterfrage vorlegen: Welches ist unter den 613 Geboten und Verboten der Thora das größte Gebot? Bei dieser Frage ist zweierlei möglich. Entweder gibt Jesus die Antwort so, dass er eines dieser vielen Gebote nennt, sich aber dabei vergreift, dann hat er zwar die Thora anerkannt, aber doch gezeigt, dass er nicht „der Lehrer von Gott gesandt“ ist, oder er sagt: Ein neu Gebot gebe ich euch, dann hat er den ganzen Pharisäismus und Zelotismus gegen sich, der sich für Mose gegen ihn einsetzen wird. Die Ausleger der Stelle kommen darum nicht auf diese Alternative, weil ihnen eben das Verständnis für die Bedeutsamkeit der Stelle 5. Mos. 18, 18 von dem Propheten wie

Mose nicht aufgegangen ist. Wir sahen oben, dass man die Frage erörterte, wie es wohl sein würde, wenn dieser Prophet wie Mose nun aus dem Munde Gottes neue Gebote brächte.

Nun verstehen wir die Dramatik des Augenblicks. Auf der einen Seite der sich zusammendrängende Haufe der Pharisäer, einer ihrer großen Lehrer voran, und auf der andern Seite Jesus, von dem man es in den Straßen Jerusalems hatte hören können, dass er der Prophet sei. Die Antwort Jesu entspricht ganz seinem Worte aus der Bergpredigt: „Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zur Erfüllung zu bringen.“ Er nennt die beiden Gebote als die größten, die auch der pharisäische Rabbinismus für die größten erklärt. Es entspricht vollständig den tatsächlichen Verhältnissen, wenn Lukas (10, 25ff.) berichtet, dass ein Schriftgelehrter diese selben beiden Gebote als das Gesetz in nuce, in knappster Zusammenfassung, erklärt und Jesus dies gebilligt habe. Das Doppelgebot der Liebe ist keine Erfindung Jesu; es erfährt aber in seiner Bedeutung durch seine Antwort an den Pharisäer von dem Propheten seine Bestätigung.

Als zu den Zeiten der Aufklärung das Verständnis des Christentums ärmer und flacher wurde, da kam die irrige Meinung auf, das Neue, das Jesus gebracht habe, liege in dieser Formulierung. Sie hat eine verhängnisvolle Macht gewonnen und besitzt sie auch heute noch. Die jüdischen Gelehrten sind gegen die christlichen Theologen im Rechte, wenn sie das Doppelgebot der Liebe als von ihnen geprägte Formel für den Inbegriff der Thora für sich in Anspruch nehmen. Wir können diesen ihren Anspruch auch ruhig gelten lassen, denn das Besondere des Jesus von Nazareth liegt nicht auf dem Gebiete der Thora, sondern ganz wo anders. Wo? das sagt er selbst in dem letzten Worte, das er mit den Pharisäern wechselt.

Dieses Mal kommt es nicht sofort zur Trennung zwischen Jesus und seinen Fragern. Jesus hält den Pharisäerhaufen fest mit seiner Gegenfrage: „Wes Sohn ist der Christus?“ Sie antworten im Chor: „Des Davids.“ Er aber antwortet ihnen: „Wie kommt der von prophetischem Geist erfüllte David dazu, ihn seinen Herrn zu nennen, ihn damit über sich selbst hinauszuheben und an die Seite ‚des Herrn‘ (= Jahwe) zu stellen?“ Die Antwort, die darauf zu geben ist, kann man nicht ohne Gottes Geist geben. Petrus hat sie Matth. 16, 16 auf Grund von Offenbarung gegeben, und sie heißt: Du

bist Jahwes Sohn.[1] Es ist nicht zu verwundern, dass die Pharisäer keine Antwort geben können. Man versteht aber, dass sie ihn von da an nicht mehr fragen. Er wird ihnen unheimlich. Man sollte aber nie vergessen, dass das letzte Wort, das der Prophet an das Volk gerichtet hat, die Frage war: „Wes Sohn ist der Christus?“, und dass er eine Antwort dafür hat, die allerdings gegenüber dem Judentum etwas ganz anderes, unerhört Neues bringt, die Antwort: Ich bin Jahwes Sohn.

[1] S. meinen Aufsatz „Zum Petrusbekenntnis und zur Hohenpriesterfrage“ in den „Beiträgen zur Förderung christl. Theologie“, Gütersloh 1921, C. Bertelsmann, 4. Heft, S. 63 ff.

Die Rede über die pharisäischen Schriftgelehrten.

An der aus Anlass der letzten Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern eingefügten Sammelrede kann man das Verfahren des Matthäus ganz besonders gut beobachten. Die Rede wendet sich zuerst an das Volk und die Jünger und ist eine Rede über die als eben weggegangen zu denkenden pharisäischen Schriftgelehrten. Diese Rede erstreckt sich von Matth. 28, 1-12. Dann werden alle Weherufe, die Jesus bei verschiedenen Gelegenheiten an die Pharisäer gerichtet hat, angefügt, und das Ganze wird mit der Klage über Jerusalem, den eigentlichen Sitz der pharisäischen Schriftgelehrten, abgeschlossen. Die Rede ist voll gewaltigen Ernstes. So sehr, dass manche Erklärer schon gefunden haben, Jesus werde in begreiflicher Schärfe des Gegensatzes den Rabbinen nicht ganz gerecht. Indessen beweist alsbald der Eingang der Rede, dass dies irrig ist. Jesus billigt den Rabbinen durchaus zu, was ihnen gebührt. Er sagt: Die pharisäischen Schriftgelehrten haben sich auf den Lehrstuhl des Mose gesetzt, aber er fährt nicht fort: sie müssen von diesem herunter, sondern er sagt: darum (οὖν) tut und bewahrt alles, was sie euch sagen. Dieses Wort, das so gar nicht nach ungerechter Einschätzung aussieht, bleibt allerdings so lange unverständlich, als nicht die Kenntnis des rabbinischen Lehrbetriebs zu seiner Erklärung zur Verfügung steht.

Wie „lehren“ die Rabbinen? So, dass sie immer von einem Wort der Schrift, und wenn es sich um eine Lebensregel handelt, von der Thora des Mose ausgehen. Dieser biblische Ausgangspunkt ist gemeint, wenn Jesus mahnt: Alles, was sie euch (aus dem durch Mose vermittelten Gotteswort) sagen, das tut und bewahrt. Jesus deckt mit diesem Worte keineswegs auch alles das, was sie mit Berufung auf große Lehrer an Erläuterungen und Bestimmungen etwa noch hinzufügen. Wenn er fortfährt: nach ihren Werken tut nicht, denn sie sagen es wohl, aber sie tun es nicht, dann ist dazu zunächst zu bemerken: Welcher Theologe von heute wagt, von sich zu sagen, dass er, was er als heilige Forderung im

Namen Gottes geltend macht, in seinem Leben auch schlechthin verwirkliche? Niemand ist so sehr in Gefahr, dass er andern predige und selbst verwerflich werde, wie der Lehrer, sei's auf dem Katheder, sei's auf der Kanzel.

Es ist aber fraglich, ob Jesus mit seinen scharfen Worten den gesamten Pharisäismus und den ganzen Schriftgelehrtenstand in allen seinen Gliedern treffen will. Wenn er sagt: sie binden schwere Lasten, wollen sie aber mit keinem Finger bewegen; wenn er weiter sagt: alle ihre Werke tun sie, um gesehen zu werden, dann würde in der Tat das Urteil über den Pharisäismus, wenn es allen Pharisäern gelten sollte, ein ungerechtes sein. Je mehr man den Pharisäismus kennen lernt, desto mehr höchst achtungswerte Züge entdeckt man, und auf eine Gestalt wie die des Jochanan ben Zakkai, des Zeitgenossen Jesu, würde die folgende Schilderung mit ihren strengen Urteilen wirklich nicht zutreffen (s. auch Gamaliel).

Aber das ist eben die Frage, ob Jesus den ganzen Pharisäismus treffen will. Den Pharisäismus gewiss nicht, denn er redet nur von den pharisäischen Schriftgelehrten. Aber auch diese trifft er nicht alle, sondern, wie er nimmer müde wird, zu versichern, die pharisäischen Schriftgelehrten, die Heuchler sind.

Es ist niemand zu verdenken, wenn er zunächst die Empfindung hat, dass da etwas eingetragen sei, um die Gerechtigkeit Jesu gegenüber den pharisäischen Schriftgelehrten zu retten. Es ist daher schon nötig, wieder einmal etwas weiter auszuholen. Es liegen Anzeichen dafür vor, dass sich innerhalb des jüdischen Volkes selbst eine Opposition gegen scheinheiliges Pharisäertum geltend machte. Levy [1] sagt zum Worte parusch = Pharisäer, dass, „weil viele Pharisäer eine bloße Werkheiligkeit beobachteten und ein scheinheiliges Leben führten, ihnen aus ihrer eigenen Mitte die Sadduzäer entgegengetreten seien." Weiter teilt er mit, dass man die Pharisäer in sieben Arten eingeteilt habe. Die Bezeichnungen für diese sieben Arten sind nicht immer dieselben. Es werde aber wenigstens eine dieser interessanten und lehrreichen Tabellen mitgeteilt. Es gibt danach:

1. den Schulterpharisäer, der gleichsam seine guten Handlungen auf seiner Schulter öffentlich zur Schau trägt, um damit zu prahlen,

[1] A. a. O. IV, S. 142.

2. den zeitgewinnenden Pharisäer, der da spricht: warte ein wenig, ich will schnell noch ein gutes Werk tun,
3. den abrechnenden Pharisäer, der da spricht: von meinen vielen Tugenden mögen meine wenigen bösen Handlungen abgezogen werden,
4. den Pharisäer der Sparsamkeit, der da spricht: von meinem winzigen Vermögen spare ich mir etwas ab, um ein gottgefälliges Werk auszuüben,
5. den Pharisäer, der da spricht: möchte ich doch eine von mir begangene Sünde wissen, um als Sühne dafür eine Tugend auszuüben,
6. den Gott fürchtenden Pharisäer (wie z. B. Hiob einer war),
7. den Gott liebenden Pharisäer (wie z. B. Abraham einer war).

Weiter sei folgendes mitgeteilt. Von dem König Jannai, einem Sadduzäer, wird erzählt, dass er vor seinem Tode zu seiner Frau gesagt habe: Fürchte weder die Pharisäer noch die Nichtpharisäer, aber fürchte die Scheinheiligen, welche den Pharisäern ähnlich fromm tun (Levy, s. v. parusch).

Ein ganz besonders bedeutsamer und gewichtiger Zeuge dafür, dass sogar innerhalb des Pharisäismus selbst zur Zeit Jesu eine Reaktion gegen Glieder der eigenen Genossenschaft im Gange war, ist das siebente Kapitel der „Himmelfahrt Moses“. Die Schrift wird in die Zeit von 4. v. Chr. bis 6. n. Chr. verlegt. In dem Verfasser sieht man neuerdings immer mehr einen pharisäischen Quietisten und Rigoristen, und zwar einen Judäer.[1] Die Stelle lautet: „Es werden verderbliche und gottlose Menschen herrschen, die lehren, sie seien gerecht. Die werden den Zorn ihrer Freunde (!) erregen, da sie betrügerische Leute sein werden, nur sich selbst zu gefallen lebend, verstellt in allem ihrem Wandel und zu jeder Stunde des Tages gern schmausend und mit der Kehle schlingend … der armen Güter fressend und behauptend, sie täten das aus Mitleid… Vertreiber von andern, Streitsüchtige, Trügerische, die sich doch verstecken, um nicht erkannt werden zu können, Gottlose, voller Verbrechen und Ungerechtigkeit, vom Morgen bis zum Abend sprechend: Wir wollen

[1] C. Clemen, Die Himmelfahrt Moses in „Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments,“ herausgegeben von Kautzsch, S. 311ff. Auf diese Stelle, nicht auf die für die Zeit des Neuen Testamentes nicht nachweisbare Unterscheidung der sieben Pharisäerklassen sei der Ton gelegt.

Gelage und Überfluss haben, essend und trinkend … und wollen uns einbilden, wir wären Fürsten! Ihre Hände und Herzen werden Unreines treiben, ihr Mund groß prahlen und doch werden sie dabei sagen, rühre mich nicht an, dass du mich nicht verunreinigest.“

Mag in der Übersetzung Clemen’s auch einiges unsicher sein, das Bild, das hier ein Pharisäer, kurz vor Jesu Zeit, von Pharisäern zeichnet, überbietet an Schärfe fast noch das, was Jesus Matthäus 23 sagt.

Vielleicht erscheint es nun manchem nicht mehr wie ein gezwungener Rettungsversuch, wenn wir zunächst so viel sagen: die Weherufe sind durch den betonten Zusatz „Heuchler“ in ihre Geltung auf diejenigen pharisäischen Schriftgelehrten beschränkt, welcher Heuchler sind. Es bleibt Raum für Gestalten wie die des Nikodemus. Er ist ein Lehrer Israels gehört sogar zur Regierung der Judäer uns ist auch Pharisäer. Jesus behandelt den in der Nacht zu ihm kommenden Mann aber nicht als Heuchler. Es ist auch beachtenswert, dass Markus an einer Stelle, an der Matthäus ganz allgemein sagt: „Die Pharisäer sagten“ die Wendung hat: „Die Schriftgelehrten, die von Jerusalem gekommen waren.“ Es handelt sich um den schweren Vorwurf, dass Jesus die Dämonen durch Beelzebul austreibe (Matth. 12, 24 und Mark. 3, 22). Interessant ist auch der innerhalb derselben Erzählung zu beobachtende Wechsel der Bezeichnungen für die Volksführer in Joh. 9. Sie heißen die „Pharisäer“ (9.13.15), dann die „Juden“ (9, 18); dann wird aber auch gesagt, dass nur einige von den Pharisäern den Vorwurf erhoben hätten: Dieser Mensch ist nicht von Gott. Man sieht also, dass sich eine Wendung wie: die Schriftgelehrten nicht notwendig auf alle beziehen muss.

Endlich sehen wir auch noch auf das, was den pharisäischen Schriftgelehrten ohne den einschränkenden Zusatz „Heuchler“ vorgeworfen wird: sie tragen breite Gebetsriemen, machen große Quasten an ihre Körbe, lieben den besten Platz beim Mahle und den Vorsitz in den Synagogen, verlangen den Gruß auf dem Markt und wollen Rabbi heißen. Man soll ihre Frömmigkeit sehen und ihre Gelehrsamkeit ehren. Wie wäre es nun, wenn heute jemand sagte: die „Frommen“ sind Pharisäer, und die Gelehrten sind hochmütig. Dann würde man ganz von selbst annehmen, dass für solche allgemeinen Aussagen es gelte: keine Regel ohne Ausnahme.

Wir beschäftigen uns nun mit dem, was Jesus nach Matthäus gesagt hat. Er sagt nicht: sie legen Lasten auf der Menschen Schultern, die sie selbst nicht zu tragen gewillt sind. Jesus weist ja ausdrücklich darauf hin, dass sie z. B. Minze, Dill und Kümmel verzehnten. Das Wort sagt: sie rühren keinen Finger, um den Schwerbelasteten zu helfen, ihre Lasten fortzubewegen. Sie fordern, sie überfordern, aber sie helfen nicht.
Von den weiteren Ausführungen der Sammelrede, die wie die übrigen hier nur charakterisiert, nicht exegesiert werden soll, seien nur noch V. 8-10 herausgehoben. „Ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen, denn einer ist euer Lehrer, ihr aber seid alle Brüder.“ Was soll das heißen? Dies: Ihr sollt niemand zu euren Schülern und Jüngern machen; es soll fortan nur Jünger von mir geben. Ihr sollt nicht Schulen gründen, ein „Haus“ Simon und ein „Haus“ Johannes, wie es das Haus Hillel und das haus Schammai gibt, die sich dann etwa untereinander befehden. Es gibt unter euch keinen „Größeren“ und keinen „Kleineren“, ihr seid gleichberechtigte und gleichgestellte Brüder.
Und ihr sollt niemand auf Erden Vater nennen! Es ist von vornherein klar, dass damit nicht an die leiblichen Väter zu denken ist, sondern an den Lehrer. Wenn man sieht, welche Konsequenzen die Überspannung des Lehrer- und Jüngerverhältnisses hinsichtlich seiner Wertung erfahren hat, dann versteht man die Bedeutsamkeit dieses Verbots. Immer wieder stoßen wir auf Ausführungen in der Mischna, nach denen der Lehrer-Vater dem leiblichen Vater vorgeht,[1] bis hin zu der These, dass, wenn in Gefahrzeiten der leibliche Vater und der Lehrer-Vater gleichzeitig bedroht sind, zuerst der letztere gerettet werden muss. Man stelle sich vor, was eine solche Überordnung des Lehrerverhältnisses über die Familie für Folgen haben konnte und gewiss auch zuweilen hatte. Jesus will nicht einmal selbst Vater genannt sein, und nie heißen im Neuen Testamente die Jünger oder später die Glaubenden seine Kinder. Seine Freunde nennt er die Jünger nach Joh. 15, 15, nachdem er sie bisher seine Diener und seine Knechte genannt hat, seine Brüder heißen die Christen nach Hebr. 2, 11.12. Es gibt auf Erden nur einen Vater, den Erzeuger, und im Himmel nur einen, den, der der Vater Jesu Christi und unser Vater ist. Die Kirche hat sich nach dieser klaren Weisung

[1] Z. B. Baba mezia II, 11.

Jesu schlecht gerichtet. Sie hat den Petrus aus dem Bruderkreis herausgehoben und zum Papa, zum Papst gemacht. Sein Nachfolger lässt sich sogar den „heiligen“ Pater nennen. Und die Popen und die Pfaffen und die Beichtväter, sie heißen alle zu Unrecht so und nehmen dem Vater im Himmel und (wie oft!) auch dem Vater auf Erden seine Ehre.

Und ihr sollt euch nicht Lehrerfürsten nennen lassen. Der καθηγητὴς ist der Rabban[1], der große Lehrer aus Davids hause (s. o.). Es ist beachtenswert, dass ausnahmsweise dieser Titel auch solchen zugebilligt wurde, die nicht aus Davids Geschlecht waren. So hat Jochanan ben Zakkai Rabban geheißen.[2] Es soll aber fortan nur noch einen Lehrerfürsten geben, den, der der große Sohn Davids, der der Christus ist. Es ist bedeutsam, dass Jesus auch hier noch nicht sagt: mich, den Christus. Er redet zu den Jüngern und der Menge und hält darum auch jetzt noch mit dem Ausdrücklichen: „ich bin der Christus“ in der Öffentlichkeit zurück.

Dem entspricht auch der Schluss der Rede. Aus ihr wird deutlich, dass der Einzug in Jerusalem nicht der eigentliche Königseinzug war und sein sollte. Es war der Einzug des Prophet-Messias und sollte allerdings zum Ausdruck bringen, dass Jesus der König sei. Wenn er aber zum Heiligtum zog, um zu lehren, dann kam darin deutlich zum Ausdruck: noch ist nicht die Zeit für den König. Er zieht nicht etwa vom Heiligtum aus die Stufen zur Burg Antonia empor und verscheucht die römischen Soldaten vom heiligen Berge und aus dem heiligen Lande. Das hätten die Judäer als ein Zeichen des Messias angesehen. Nein, er kommt nicht als Befreier Jerusalems, vielmehr kündigt er der Stadt den Untergang und die Zerstörung an. Und hinter der Zerstörung Jerusalems liegt der Tag, da er als Messias kommen und dann auch von Jerusalem als König begrüßt werden wird. So schließt Jesus seine letzte öffentliche Tätigkeit in Jerusalem und damit seine öffentliche Tätigkeit überhaupt mit einem erschütternden Gerichtswort über Jerusalem. Und doch ist dies Wort des Gerichts nicht das allerletzte. Der letzte Schluss ist ein Ausblick auf die Erfüllung der Verheißungen Gottes, die ihn nicht gereuen können.

---

[1] Zahn, z. St.

[2] Levy, a. a. O. S. 416.

Die letzten Reden im Jüngerkreise.

Jesus verlässt das Heiligtum, um es nie wieder zu betreten. Es mag sein, dass der Hinweis der Jünger auf seine Bauten durch das letzte Wort veranlasst ist. „Das alles soll in Trümmer gehen? Sieht es nicht aus wie für die Ewigkeit gebaut?“ Wie erschütternd Jesu Antwort: „Kein Stein wird auf dem andern bleiben!“

Er geht mit den Jüngern zum Ölberg, nach dem Gehöfte, wo er zu übernachten pflegte. Es liegt, wie wir oben sahen, so, dass man Jerusalem und den Tempel von dort aus sehen kann. Die Jünger fragen Jesus besonders (κατ᾽ ἰδίαν), wann das alles geschehen werde. Wir haben uns also Matth. 24 u. 25 als an die Zwölf gerichtet zu denken, was für die Auslegung nicht ohne Bedeutung ist. Nehmen wir an, dass Jesus auch an diesem letzten Tage erst gegen Abend zum Ölberg hinausgegangen ist, dann hat die Phantasie Spielraum zu einem Bilde von ergreifendem Ernste. Jesus sitzt im Schweigen der Nacht an einem vom Gehöfte abgelegenen stillen Platze, von dem aus man nach Jerusalem hinübersehen kann. drüben liegt die Stadt im Mondenschein (das Passah naht) und der Tempel leuchtet mit seinen weißen Quadern im glänzenden Lichte des Mondes herüber. Und Jesus redet von der Zerstörung der Stadt und des Tempels und von dem Tag seiner Ankunft als König.

Die Aufgaben, die diese Rede stellt, welche meines Erachtens mindestens bis V. 42, also fast ganz, nicht als Sammelrede, sondern als jetzt gehalten erscheint, sind so zahlreiche und schwierige, dass auch sie besonderer Erörterung bedarf. So viel ist deutlich, dass noch Vieles und Furchtbares geschehen wird, ehe der König kommt, und dass es Pflicht der Jünger Jesu ist, wachsam zu sein.

Zur Unterstützung dieser Mahnung dienen die Gleichnisreden von 24, 43 –25, 30. Das letzte Gleichnis ist nicht eine allgemeine Beschreibung des Gerichts für jedermann, sondern die Hervorhebung eines bedeutsamen Zuges zum Troste für die Zwölf. Für dieses letzte Gleichnis, für dieses letzte Lehrwort Jesu (nach Matthäus) an die Zwölf, das mit dem Ausblick aus das Gericht endet, dessen allerletztes Wort aber vom ewigen Leben redet, ist es besonders exegetisch wichtig, sich gegenwärtig zu halten, dass es an die Jünger gerichtet ist.

Die Einleitung zur Leidensgeschichte.

Nach Beendigung der letzten Reden an die Jünger berichtet Matthäus von einer letzten Leidensankündigung. Jetzt nennt er auch deutlich den Zeitpunkt seines Leidens und Sterbens. Nach zwei Tagen beginnt das Passahfest, und an ihm wird des Menschen Sohn exkommuniziert werden, um am Kreuze zu sterben. Um dieselbe Zeit sind auch die Hohenpriester und Ältesten des Volkes im Hof des Hohenpriesters Kaiphas zusammen und beschließen, dass er heimlich gefangen genommen und dann getötet werden soll. Nur darf das nicht am „Feste“ geschehen, damit es keine Unruhen im Volke gäbe. Nach der üblichen Auslegung sieht es so aus, als wäre die Durchführung dieses Planes nicht ganz so gelungen, wie man es sich vorgenommen hatte. Er ist ja schließlich doch am Feste getötet worden. So sagt z. B. auch Zahn[1], dass es die Absicht gewesen sei, Jesus erst nach Ablauf des ganzen Festes und nach Abzug der Pilgermassen zu töten, aber nicht die klugen Überlegungen des Synedriums, sondern der klare Wille Jesu habe Tag und Zeitpunkt der Verhaftung und Tötung bestimmt. Die Hohenpriester und Ältesten des Volks sind klüger, als Zahn es ihnen zutraut. Die irrtümliche Meinung, dass die Verhaftung und Tötung früher erfolgt sei, als die Oberen es gewollt, kommt daher, dass man in Matth. 26, 5 mit „Fest“ (ἑορτή) die ganze Passahfeier bezeichnet findet, während in Wirklichkeit das „Fest“, das mit dem Essen des Passahlamms seinen Anfang nimmt, mit dieser Bezeichnung gemeint ist. Sie beschließen also: noch vor dem „Fest“ und in möglichster Stille muss er gefangen und getötet werden.

Dieser Beschluss ist auch aus der Gesamtlage heraus ganz verständlich. Die Heilung des Blinden zu Jericho, die Auferweckung des Lazarus zu Bethanien, der Einzug unter den Heilrufen der Menge und die Blindenund Lahmenheilungen im Heiligtum selbst haben den Glauben, dass Jesus der Messias sei, wieder mächtig angefacht. Wer konnte dafür stehen, dass er nicht, selbst wider seinen

[1] A. a. O. S. 677f.

Willen, mit einem mal zum Könige ausgerufen werden würde? Dann war der Aufruhr da, und wenn ihn auch die römische Kriegsmacht wieder niederzuschlagen vermocht hätte, so konnten doch die Hohenpriester als die Regierung Jerusalems und Judäas zur Verantwortung gezogen werden, weil sie den Aufruhr nicht zu verhindern gewusst hatten. Dann konnte es auch den letzten Rest der Regierungsgewalt, den sie noch hatten, kosten. Also galt es klug (mit List) und schnell (noch vor dem „Fest“) zu handeln. Noch eine andere Erwägung legt es nah, das Verhalten der Oberen so begründet zu denken. Beim Passahmahl redete man stundenlang von nichts anderem, als von der großen Befreiung vom Joch der Ägypter. Dabei trank man Wein, jeder mindestens vier Becher, und keineswegs alle beschränkten sich auf diese vier. Weiter erinnerte man sich daran, dass zur Mitternacht der Engel des Herrn ausgezogen war, um die Ägypter zu schlagen. Als der Morgen kam, brachte er die Freiheit. In der Peßach-Hagada ist ein Lied mitgeteilt, das die Stimmung der Feiernden ergreifend wiedergibt:

Nun stimmet an: es war inmitten der Nacht!
Der Wunder Fülle schufst du einst in der Nacht!
In dunkler Wacht von dieser Nacht.
Der dich erkannt, dem gabst du Sieg, als sich ihm teilt’ die Nacht.
Das war inmitten der Nacht!

Die dritte Strophe lautet:

Von Patros (Ägypten) du die Erstgebornen schlugst in Mitternacht,
Wie war die Macht dahin, als sie erwachten in der Nacht!
Die Fürsten von Charoschet Macht tratst nieder du mit Sternen der Nacht.
Das war inmitten der Nacht!

Und die letzte Strophe lautet:

Lass nahen den Tag, der nicht ist Tag und auch nicht Nacht;
Erhabner, tue kund, dass dein der Tag und dein die Nacht
Stell Wächter aus um deine Stadt den ganzen Tag, die ganze Nacht!
Lass leuchten wie des Tages Schein das Dunkel der Nacht!
Das geschah inmitten der Nacht!

(Cassel, Peßach-hagada, S. 26.)

Mögen sie dies in der Übersetzung durch Cassel wiedergegebene Lied auch noch nicht zur Zeit Jesu gesungen haben, es bringt lebendig und schön zum Ausdruck, was Hunderttausende erfüllte, die in der Passahnacht beim Mahle saßen und tranken. Es gab keine Nacht im Jahr, die so gefährlich war, wie diese. War Jesus tot, eh’ sie herankam, dann war verhindert, dass man ihn in dieser Nacht des „Festes“ zum König ausrief.

Es wäre eine schlechte Taktik gewesen, wenn sie das „Fest“ erst hätten vorübergehen lassen wollen. Dann konnte es zu spät sein.
Den letzten Abend vor dem Passah brachte Jesus in Bethanien im Hause Simons des Aussätzigen zu. Er lag dort beim Mahle (Matth. 26, 6 mit Beziehung auf den Tag, bei Johannes anders s. Joh. 12, 1ff.). Wir haben hier wieder die absichtliche Nennung des Namens und des Orts: Simon (damit er nicht verwechselt werden kann, wird hinzugefügt: der Aussätzige) und Bethanien. Es sieht so aus, als wolle man die Nachprüfung der Angaben nicht nur ermöglichen, sondern sogar herausfordern. Das bei Markus und Matthäus ungenannt bleibende Weib (s. Joh. 12, 1ff.) kommt mit köstlicher Myrrhe in wertvollem Gefäße. Sie opfert das Gefäß (s. Mark.) und gießt den kostbaren Inhalt auf sein Haupt. Markus gibt den Wert der von Johannes genauer als Narde bezeichneten wohlriechenden Flüssigkeit auf ungefähr 260 Mark an, eine hohe Summe. So wird es verständlich, dass den Jüngern es als Verschwendung erscheint, wenn gelegentlich einer Abendmahkeit so viel Geld nur zum Salben für das Mahl, das damit sich als ein Festmahl verrät, aufgewendet wird. Zudem ist das Passah nahe, wo man das Geld, das für die Salbe hätte gelöst werden können, für die vielen Armen, die zum Feste nach Jerusalem kamen, hätte verwenden können, um ihnen ein regelrechtes Passahmahl zu ermöglichen. So fahren die Jünger, geärgert, die Frau scheltend an (Marie. 14, 4). Jesus nimmt sich ihrer an und gibt dem Vorgang eine Beziehung zu seinem Begräbnis. Gleichzeitig sagt er voraus, man möchte fast sagen, ordnet er an, dass mit der Verkündigung des Evangeliums, zu dessen Inhalt (τοῦτο Matth. 26, 13) auch das Grab Jesu gehören wird (s. 1. Kor. 15, 1ff.), immer auch in der ganzen Welt der Tat dieser Frau gedacht werde.
Einer ist bei diesem Vorgange dabei, dessen Ärger ist so groß, dass er sich jetzt zum Verrat entschließt. Er entfernt sich aus dem Kreise und erbietet sich den Hohenpriestern, ihn zu verraten. Seine Seele hängt so am Gelde, dass er zugleich dabei etwas verdienen will. Er tut’s für 30 Silberlinge, für 60 Denare, also für etwa den dritten Teil dessen, was die Salbe des Weibes gehostet hat, für ungefähr 80 Mark. Nun kam es noch darauf an, die Gefangennahme zu einem möglichst günstigen Zeitpunk-te, zu dem eine Einmischung des Volkes nicht zu befürchten war (ἄτερ ὄχλου Luk. 22, 6), zu erreichen.

Die Leidensgeschichte.

Für die Leidens- und Auferstehungsgeschichte verweise ich auf meine Schrift über „Zeiten und Stunden in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte“[1]. Was dort ausgeführt ist, setze ich hier voraus. Jesus feiert am 14. Nisan das Eröffnungsmahl des „Passah“ genannten Gesamtfestes und setzt nach dessen Beendigung in der Frühnacht des 15. Nisan das „Abendmahl“ ein.

Auf dem Wege nach dem Ölberg sagt Jesus seinen Jüngern voraus, dass sie sich alle an ihm ärgern werden. Zugleich spricht er ihnen auch schon zum voraus die Verzeihung für ihre Flucht zu, indem er ihnen sagt: er werde nach der Auferweckung ihnen nach Galiläa vorausgehen. Aus dem in „Zeiten und Stunden“ und dem oben in dieser Untersuchung Ausgeführten ziehe ich den Schluss, dass dieses Galiläa das Gehöft ist, in dem Jesus in der letzten Zeit übernachtet hat und Gethsemane heißt. Wäre Gethsemane nicht die Stätte seines regelmäßigen Übernachtens gewesen, und wäre Jesus in dieser Nacht mit seinen Jüngern anderswo hingegangen als sonst, so hätte Judas ihn suchen müssen. Davon zeigt aber die Erzählung nichts. Es wäre auch zu langem Umherziehen in der Nacht keine Zeit gewesen.

Im stillen Garten des Gehöfts, nicht in dem von einem Zaun umschlossenen Hofe selbst, wo die andern schlafen, ringt Jesus im Gebetskampf um die Gewissheit, dass es so und nicht anders gehen muss, wie es ihm der Vater geoffenbart: durch Verwerfung, Auslieferung und Kreuzigung hindurch. Er kämpft den Kampf allein, schon jetzt von den Schlafenden allein gelassen.

Der Verräter kommt mit der großen Schar der mit Schwertern und Spießen bewaffneten Polizeitruppen der Hohenpriester und Ältesten. Es scheint so, dass die römischen Soldaten (s. Joh.) das Gehöft umstellt haben, um jede Verhinderung der Gefangennahme

[1] Gütersloh, 1921, C. Bertelsmann.

unmöglich zu machen, und dass die Leute der Hohenpriester die Gefangennahme vollziehen. Sie verläuft sehr einfach. Den von vornherein zum Scheitern verurteilten Versuch des Petrus, seinen Herrn mit Gewalt zu schützen, weist Jesus selbst zurück, und den Schaden, den der stürmische Jünger angestiftet, heilt er alsbald. Dabei macht er zum letzten Male von seiner Wundermacht Gebrauch. Er heilt das Ohr dessen, der als erster seine Hand nach Jesus auszustrecken gewagt hat und den darum das Schwert des Petrus getroffen. Auch seinen Namen wissen wir.

Die Frage ist nicht zu übergehen: Wie kommt Petrus zu einem Schwert und wie zu dem unsinnigen Schlag? Das Schwert verrät uns, wie wenig selbst jetzt Petrus seinen Herrn Jesus versteht. So zäh haftet der Gewaltgedanke an der Messiashoffnung, dass er den Petrus auch jetzt noch betört. Gewiss, es ist Unsinn, als einzelner gegen eine solche Übermacht zum Schwerte zu greifen, aber der, für den es Petrus tut, ist ja der Messias, der Jahwesohn, und, wenn der will, dann fliehen Tausende vor einem einzigen Schwert, und bedeutet ein einziger Schlag den Sieg. Jesus aber, der auf des Aussätzigen Wort: wenn du willst, so kannst du, einst sein mächtiges: „ich will“ gesprochen, will hier nicht. Wohl ständen ihm die Engelregimenter dutzendweise zur Verfügung. Aber es muss so gehen, wie es jetzt geht. Mit der Errettung, die dieser Messias bringt, hat das Schwert nichts zu tun.

So ist denn auch für den Kleinglauben seine Sache verloren. Die Jünger fliehen alle, und Jesus ist allein in den Händen seiner Feinde. Sein Weg geht zu Hannas, zu Kaiphas, zu Pilatus, zu Herodes, wieder zu Pilatus und dann ans Kreuz.

Nur von ferne folgen ihm zwei seiner Jünger: der andre Jünger und Petrus. Es sind zwei Zeugen da für das, was vor Hannas und vor Kaiphas geschieht. Zahn[1] will in diesem Jünger nicht den Johannes, sondern dessen Bruder Jakobus sehen. Einer von beiden wird gemeint sein. Wichtiger aber als die Entscheidung zwischen ihnen ist die Frage, wie γνωστός (Joh. 18, 15.16) zu übersetzen ist. Man übersetzt es gewöhnlich mit: „bekannt“. Das Wort heißt aber auch: verwandt. Es ist die übersetzung von mejuda (part. pual von jada) und synonym mit γνώσιμος (Ruth 2, 1). Γνώσιμος heißt aber ganz deutlich Verwandter, denn Boas erklärt dem Löser: außer

[1] Das Evangelium des Johannes. Leipzig 1908, S. 617ff.

dir ist niemand mehr da, der die Lösepflicht hätte, als ich (Ruth 4, 4). So übersetzt auch Kautzsch: Naemi besaß einen Verwandten ihres Mannes (Ruth 2, 1). Merkwürdigerweise hat man diese Übersetzung von Joh. 18, 15.16, man möchte sagen, kaum gewagt. Zahn weist zwar in einer Anmerkung zur Stelle darauf hin, dass zwischen der Familie des Zebedäus und den Hohenpriestern Beziehungen bestanden haben können, welche schon durch die priesterliche Dienstleistung des Großvaters der Zebedaiden angeknüpft worden sein mögen. Er übersieht dabei ganz, dass, wenn man die Angaben der Evangelisten über die verwandtschaftlichen Beziehungen der in der evangelischen Geschichte bedeutsam hervortretenden Frauen beachtet und ernst nimmt sich ganz merkwürdige Folgerungen ergeben. Nach Lukas, der an diesem Punkte am ergiebigsten ist, ist Maria, die Mutter Jesu, die Verwandte der Elisabeth, der Mutter des Täufers (Luk. 1, 36). Elisabeth aber ist nach Luk. 1, 5 eine Aronitin, stammt also aus dem hohenpriesterlichen Geschlecht. Es liegt nah, dass Lukas, wenn er die Aronitin Elisabeth eine Geschlechtsverwandte der Maria nennt, damit sagen will, dass auch diese aus Arons Geschlecht ist. Dann ergeben sich aber folgende merkwürdigen Verwandtschaften. Da die Hohenpriester, von seltenen Ausnahmen abgesehen, der Thora entsprechend, aus dem hause Arons stammen, sind Hannas und Kaiphas als Aroniten anzusprechen. Dann aber sind nicht nur die beiden Brüder Jakobus und Johannes mit dem Hohenpriester verwandt, sondern durch ihre Mütter auch Johannes der Täufer und Jesus!!! Das mag manchen ungeheuerlich klingen, hat aber in der Schrift mehr Grund als manche andere, heute fast allgemein angenommene Anschauung.

Da gerade von diesen Verwandtschaftsfragen gehandelt wird, sei hier gleich angefügt, was sich anhand der Quellen noch zu dieser Frage sagen lässt. In Luk. 28, 49 heißt es nach der von uns vorgeschlagenen Übersetzung: Es standen aber alle seine Verwandten von ferne und die Frauen, die ihm aus Galiläa nachgefolgt waren, und sahen das alles. Es liegt augenscheinlich Lukas daran, neben der gaffenden Menge auch einige Zeugen der Vorgänge am Kreuz aus dem Gefolge Jesu zu nennen, und zwar nicht nur Frauen, die ja keine vollgültigen Zeugen sind. Da nun aber gerade Lukas es ist, der den Kreis derer um Jesus auch auf die Siebzig ausdehnt (s. o.), so würde, wenn zu übersetzen wäre, alle seine Bekannten standen von ferne, der Kreis der Zeugen recht groß zu denken sein.

Dann könnte man auch auf keinen Fall die übrigen Apostel aus diesem Kreise ausschließen. Anders liegt es, wenn diese männlichen Zeugen des Leidens Jesu seine Verwandten sind. Dann verkleinert sich der Kreis, und es ist fraglich, ob wir hinsichtlich der Männer, die Zeugen des Leidens und Sterbens sind, über das Brüderpaar Jakobus und Johannes hinausgehen können. Dass Johannes unter dem Kreuze stand, bezeugt er selbst in seinem Evangelium mit Worten, die schwurartigen Charakter tragen (19, 35). Ist seine Mutter Salome die Schwester der Maria, der Mutter Jesu, und er also dessen rechter Vetter, dann ist es auch verständlich, dass Jesus vor seinem Scheiden das Teuerste, was er auf Erden hat, seine Mutter, dem Jünger, den er lieb hat, und der ihm zudem verwandtschaftlich so nah verbunden ist, anvertraut.

Wir kehren zurück: in des Hohenpriesters Hof und folgen den Ereignissen weiter. Ehe sich's Petrus gedacht, ist er zum Verleugner geworden. In bitterer Reue verlässt er den Hof, in dem der Hoherat soeben festgestellt hat, dass Jesus wegen Gotteslästerung den Steinigungstod verdiene.

Es ist endlich Tag geworden, und der Bannspruch über Jesus wird, so früh, als es nur nach den Bestimmungen angängig ist, etwa um 5 Uhr früh, ausgesprochen. Dann wird Jesus, wie ein Verbrecher gefesselt, zu Pilatus gebracht und diesem zur Aburteilung übergeben.[1]

Der Streich ist meisterhaft gelungen. Noch ehe das Volk recht aufgestanden ist, ist Jesus schon in den Händen des Pilatus. Wer aber will ihn der Macht Roms wieder entreißen! Und um neun Uhr hängt er schon, weil das ungestüme Drängen des Hasses den schwachen Pilatus überwunden hat, am Kreuze. Bei dieser Sachlage haben wir uns die den Barabbas frei fordernde und im Verein mit den Oberen das: Kreuzige, kreuzige! rufende Menge nicht als dasselbe Volk vorzustellen, das einst dem Einziehenden zujauchzte. Die Schreier sind der Klüngel der Hohenpriester und Ältesten, bestelltes „Volk".

Welches die Wirkung der Ereignisse auf das Volk, ja nicht nur auf das Jesus bewundernde und Großes von ihm erwartende Volk, sondern sogar auf seine Jünger, ja selbst auf den sein musste, der einst das große Bekenntnis gesprochen hatte, zeigt die Erzählung vom verleugnenden Petrus. Er ist von fern gefolgt; er hat sich sogar in den Hof des hohenpriesterlichen Palasts gewagt, um „das

[1] S. Nachtrag I, Seite 297.

Ende“ zu sehen (ἰδεῖν τὸ τέλος). Nun saß er unter den Knechten am Feuer und wartete gespannt, wie es gehen werde. Wie mag er aufgehorcht haben, als er aus des Hohenpriesters Mund das als Frage hörte, was er selbst einst als Bekenntnis im Jüngerkreise ausgesprochen hatte! Nicht so sehr der Gedanke, woher der Hohepriester es habe, dass Jesus der Jahwesohn sein wolle, mag ihn beschäftigt haben, obwohl ihm durch den Kopf schießen könnte: „das ist des Judas Werk“, als vielmehr, was nun erfolgen werde. hat doch Jesus hinzugefügt: von jetzt an werdet ihr des Menschen Sohn sitzen sehen zur Rechten der Kraft und kommen in den Wollten des Himmels. Wie mag Petrus da aufgehorcht haben! Jetzt ist’s genug! Jetzt ruft er die Engelscharen! — Und es kommt so ganz anders. Es kommt nicht nur der vorläufige Spruch: er hat den Tod verdient. Sie speien ihm ins Angesicht und ohrfeigen ihn, und einige höhnen dabei: Messias, weissage uns, wer es ist, der dich eben schlug. Und Petrus sitzt im Hofe draußen und sieht das alles, sieht wie dies nicht nur geschieht, sondern wie Jesus, der doch der Jahwesohn sein wollte, es sich sogar gefallen lässt. Da fast ihn die Versuchung an. Jenes: „nimmermehr geschehe dir so etwas!“ nach der großen Stunde des Bekenntnisses bricht wieder in seiner Seele auf und schafft den Zweifel, ob der Mann, der sich dort anspeien, schlagen und höhnen lässt, wirklich der Jahwesohn sei. Es war unmöglich gewesen, dieses Bekenntnis selbst zu finden. Es ist auch unmöglich, es festzuhalten aus eigener Kraft, wie Petrus es sich zugetraut. Mägde können nun den innerlich irregewordenen zur Verleugnung bringen. Da ruft der Hahnenschrei es ihm ins Gedächtnis, dass Jesus ihm vorausgesagt, was er eben getan. Sie höhnen ihn: weissage uns, beweise dich als Prophet! Für Petrus ist er auch in dieser Sache Prophet. Und daran, dass er alles weiß, erwacht wieder die Einsicht: er ist es doch, trotz allem, trotz Speichel, Schlägen und Hohn. Er ist der Christus, und du hast ihn verleugnet! Er eilt hinaus, und bittere Tränen zeugen von seiner Reue.

Matthäus fügt unmittelbar an die Geschichte vom verleugnenden und bereuenden Jünger die von dem verzweifelnden Verräter. Nur die zwei inhaltsschweren Verse 27, 1.2, deren Inhalt allerdings meist nicht voll gewürdigt wird, trennen die beiden Berichte. Es mag sein, dass die nicht unrecht haben, die meinen, Judas habe Jesus zwingen wollen, sich als Jahwesohn in Macht zu offenbaren. Wie dem aber sei, am tatsächlichen Verlauf der Leidensgeschichte

entsteht seine Verzweiflung: das hat er nicht gedacht und nicht gewollt, dass Jesus verflucht den Römern überliefert werde, und, in seiner Not allein, ja von den Hohenpriestern und Ältesten noch verhöhnt, greift er zum Strick.

Nachdem Pilatus seinen Spruch getan, geschieht alles befehlsgemäß. Es kommt auch darin zum Ausdruck, dass, obschon die Volksoberen die größte Schuld haben, die Ausführung des von Pilatus gefällten Urteils ganz in seinen Händen bleibt. Es sind römische Soldaten, die Jesus kreuzigen. Ein römischer Centurio hat die Kreuzigung zu leiten und zu überwachen. Pilatus muss den Befehl geben, dass die Gebeine der Gekreuzigten zerbrochen werden. Von ihm hängt es ab, was mit dem Leichnam Jesu geschieht. Er bestellt die Wächter für das Grab. Er bestimmt auch die Überschrift über dem Kreuze und bleibt bei ihr, obwohl es die stolzen Oberen noch als besonderen Hohn empfunden haben mögen, dass er ihn den König der „Judäer“ nennt. Der Menschensohn ist den „Menschen“ überantwortet und von ihnen getötet.

Die Kreuzigungsgeschichte.

Man sollte wirklich meinen, dass das Verständnis dessen, was am Kreuze geschehen, heute gewonnen sein müsse, nachdem die Christenheit durch bald zwei Jahrtausende in dem Gekreuzigten den Retter sieht, und dass die Theologen es bei der Erforschung des Sinnes des Erzählten zur Übereinstimmung wenigstens in den Hauptsachen gebracht hätten. Das hieße ja noch nicht Übereinstimmung im Urteil über das Erzählte. Es ist nicht der Fall.

Zu dem Bedeutsamsten, was die Kreuzigungsgeschichte enthält, gehört ohne Frage das Wort: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen! Und wie stehen gerade hier die Anschauungen über den Sinn dieses Gebetsrufs gegeneinander! Die einen finden in ihm das tiefste Geheimnis des Todes Jesu enthalten (Gott von Gott verlassen! Luther); die andern hören daraus den Verzweiflungsschrei des Enttäuschten. Wir stehen wieder einmal an einer Stelle, an der die selbstverständlichen Voraussetzungen alles wissenschaftlichen Arbeitens schwer zu erfüllen sind, dass man nämlich zuerst beobachtet, kennen und verstehen lernt, was ist, und erst dann an die Frage herangeht, was daran ist und was es bedeutet. Wo wir innerlich beteiligt sind, da kommt das Ja oder das Nein des Urteils leicht zu früh.

Wir haben über die ganze Arbeit die Rufschrift gesetzt: Das Wirken des Christus in Worten und Taten. Jetzt sind wir an eine Stelle gekommen, wo von Taten Jesu nicht eigentlich mehr die Rede sein kann. Hände und Füße sind ihm ans Kreuz genagelt. Umso bedeutsamer sind seine Worte. Was von allen seinen Worten gilt, dass sie im Grunde auch Taten sind (die Worte, die er redet, sind Geist und sind Leben), das gilt erst recht von seinen Worten am Kreuze. Sie haben darum ein besonderes Recht darauf, gehört zu werden. Sie haben ein Recht darauf, dass man alle Mittel nützt, die geeignet sind, zum rechten Verständnis zu helfen. Man hat, so befremdlich das ist, die allernächsten mehr außer Acht gelassen, als es gut und recht ist. Man hat sich nicht entschlossen genug als Jude

unter die Zeugen der Kreuzigung gestellt, um mit seinen Augen zu sehen, und mit seinen Ohren zu hören. So war es auch nicht möglich, an den Sinn des Kreuzigungsberichtes so nahe heranzukommen, als es überhaupt heute noch geschehen kann.

Wenn im Folgenden der Versuch gemacht wird, dies zu tun, dann sei gerade dafür aufs Neue gesagt, dass es sich um einen Versuch, nicht um das letzte Wort handelt. Er kann aber nicht gelingen, noch weniger kann das Recht seiner Ergebnisse einleuchtend gemacht werden, ohne dass gerade hier ziemlich weit ausgeholt wird. Es gilt immer wieder, die Voraussetzungen, auf denen sich die Ergebnisse aufbauen, zumeist erst zu zeigen und mitzuteilen.

Wir beginnen mit dem Worte, das sich ganz von selbst aus der Leidensgeschichte heraushebt. Es ist eben das Wort: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen! Es ist von zweien der Synoptiker überliefert, und die Bedeutung, die ihm von ihnen beigelegt wird, findet darin ihren, auch für den schlichtesten Bibelleser, verständlichen Ausdruck, dass es im Urlaute, so wie es Jesus gesprochen hat, aufbehalten ist. So, gerade so, das ist ihre Meinung, klang es aus Jesu Munde in die Finsternis hinein. Sie heben die Bedeutsamkeit des Wortes auch sonst noch hervor. Sie fixieren das Wort zeitlich innerhalb des Leidens Jesu. „Um die neunte Stunde“: sagt Matthäus, „zur neunten Stunde“: schreibt Markus. Es liegt ihnen auch daran, deutlich zu machen, dass das Wort von den das Kreuz Umgebenden gehört werden konnte, ja gehört werden musste. „Jesus schrie auf mit starker Stimme und sprach“ sagt Matthäus (ἀνεβόησεν φωνῇ μεγάλῃ λέγων 27, 46), und ebenso Markus: er schrie mit starker Stimme (15, 34). Schon diese von jedermann zu machenden und schon oft gemachten Beobachtungen haben ihre Bedeutung. Es wäre denkbar, dass kleingläubige Christen schon den stillen Wunsch gehabt hätten: hätte Jesus doch lieber dies Wort nicht gesagt, oder hätten doch auch Matthäus und Markus es uns lieber nicht überliefert, wie es Lukas und Johannes nicht getan! Dann wäre es nicht möglich, mit Berufung auf Jesus selbst, zu sagen, dass er zum mindesten mit schmerzlichem Verzichte auf hohe Hoffnungen, wenn nicht gar bitter enttäuscht und an seiner Sendung verzweifelnd gestorben sei. Nun steht es aber da und gehört vielen Forschern zum echtesten Gut der Leidensgeschichte. Jener schon oben angezogene kritische Maßstab, dass das das Echteste sei, was Jesus ganz im Menschenmaß erscheinen lässt, was nichts von der verschönenden und

erhöhenden Gemeindetradition verrät, kommt dem Worte insofern zugute, als man hier hinsichtlich der Frage: hat Jesus das Wort auch wirklich gesagt? auf eine Übereinstimmung im Ja rechnen kann, die weit in das kritische Lager hineinreicht.

Umso wichtiger ist daher die Frage, was Jesus mit diesen Worten gesagt hat, welchen Sinn sie in seinem Munde haben.

Sie ist dann noch nicht gelöst, wenn wir festgestellt haben, welchen Sinn die Evangelisten mit dem Worte verbanden. Denn es ist immerhin denkbar, dass dieser ein anderer ist, als der, in dem Jesus es betete. Das muss beachtet werden und macht die Frage nur noch schwerer.

Auch danach ist zu fragen, in welchem Sinne die jüdischen Hörer des Wortes es verstanden haben werden. Endlich sucht man nach einer Antwort darauf, warum gerade die beiden Evangelisten, deren Evangelien ganz besonders stark jüdisches Gepräge tragen, warum Matthäus, der für Christen aus den Juden schreibt, das Wort überliefert hat.

So viel dürfte deutlich sein, dass die Evangelisten nicht der Meinung sind, mit diesem Worte etwas zu überliefern, was Jesus am Kreuze verkleinern könnte oder gar verkleinern sollte. Sie haben das Wort nicht als Verzweiflungsschrei verstanden und waren auch nicht der Meinung, dass man es seitens der Juden,-selbst seitens der feindseligen Juden, so verstehen, und gegen Jesus ausnützen könnte. Wenn wir die wenigen Fälle, in denen auch sonst ein Wort Jesu aramäisch überliefert ist, vergleichen, so verraten sie eine gerade entgegengesetzte Tendenz. Warum berichtet Markus das: talitha kum, warum das hephata? Man soll wissen, mit welch königlicher Majestät Jesus über Tod und Krankheit herrscht, und er soll gegen jeden Verdacht geschützt sein, dass er dabei mit finstern Mächten im Bunde stehe. Zu Jesu Ehre ist also in jenen Fällen der Urlaut aufbehalten und wiedergegeben. Ob es nicht auch in unserm Falle so ist? Dem scheint der Wortlaut des Gebets zu widersprechen. Gott hat ihn verlassen! Das steht doch nun einmal da, und das ist kein Wort von Herrlichkeit, sondern von Not und Angst. Will man es nicht dogmatisch vergewaltigen, sondern nimmt man es schlicht, so wie es sich gibt, dann liegt nichts von Herrlichkeit darin. Nein, gewiss nicht, solange wir es nicht als Juden hören. Das müssen wir nun versuchen. Und damit tritt die Aufgabe an uns heran, darzutun, wie der 22. Psalm zur Zeit Jesu verstanden

wurde. Darauf Antwort zu geben, ist nicht so einfach, denn wir haben keinen schriftlichen Kommentar aus jener Zeit, ebenso wenig wie zu Jesaias 53.

Bei eifrigem Suchen lässt sich aber einiges darüber finden. Ja, gerade über Ps. 22, 2 liegt eine Aussage von größter Bedeutsamkeit vor. Die Mechiltha gibt zu 2. Mos. 15, 2: „Er ist mein Gott (Eli), darum will ich ihn preisen, er ist der Gott meiner Väter (nach der Übersetzung des Midrasch), darum will ich ihn hoch rühmen“ folgende Bemerkung: „Mit mir verfährt Gott nach der Eigenschaft der Barmherzigkeit, und mit meinen Vätern verfuhr er nach der Eigenschaft des strengen Rechtes. Und woher entnehme ich, dass Eli nichts anderes als die Eigenschaft der Barmherzigkeit bedeutet? Weil es heißt (Ps. 22, 2): Eli , Eli , mein El, mein El, warum hast du mich verlassen; ferner (4. Mos. 12, 13): El, o heile sie doch; ferner (Ps. 118, 27): El ist der Ewige, und er erleuchtet uns.“ Aus dieser Stelle geht mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit hervor, dass nach der Mechiltha der Gottesname El Gott als den Barmherzigen bezeichnet, so dass also die Anrufung Gottes mit Eli eine Berufung auf seine Barmherzigkeit enthält.[1] Demnach erscheint das Psalmwort, das Jesus am Kreuze betet, nicht als ein Wort der Verzweiflung, sondern als ein Wort voll Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit in großer Not.

Die scharfe Unterscheidung der verschiedenen Gottesnamen finden wir auch sonst. In dem Mechilthawort ist die Rede davon, dass elohim der Gott der Väter nach strengem Recht gewesen sei. Dem entspricht, dass Raschi zu 2. Mos. 20, 1 sagt: Elohim bedeutet immer Richter. El schaddai heißt der Allmächtige usw. Es ist kaum anzunehmen, dass die Beziehung des Wortes, welches Jesus am Kreuz betet, auf den barmherzigen Gott erst zur Zeit der schriftlichen Fixierung der Mechiltha entstanden ist.

---

[1] Die Stelle Ps. 22, 2 finden wir bei Raschi zu 2. Mos. 34, 6 ganz im gleichen Sinne verwertet. „Gott ist barmherzig, bevor der Mensch sündigt, und auch nachher, wenn er sich bekeehrt. El: auch dies deutet die Barmherzigkeit an. So heißt es Psalm 22, 2 eli, eli, lamah asabthani, worunter doch nicht der streng richtende Gott gemeint sein kann.“ Es ist immerhin beachtenswert, dass dieses Wort von den Juden bis heute nicht auf den richtenden Gott bezogen wird. Dessauer gibt im Raschi-Kommentar keine Korrektur dieses Verständnisses. Die Beziehung von El auf die Barmherzigkeit Gottes hat wahrscheinlich ihren Grund in 2. Mos. 34, 6. Dort heißt Jahwe (der im Unterschiede von Elohim der Gott der Gnade und Treue ist) auch El.

Von hier aus werden wir weitergeführt. Wenn wir den zweiten Vers des zweiundzwanzigsten Psalms nicht, wie es leider vielfach geschehen ist, aus dem Ganzen des Psalms herauslösen und isoliert für sich betrachten, dann kommen wir zu demselben Resultate, das die Mechiltha-Stelle uns bietet. Das Gebet Ps. 22 ist nicht das Gebet eines Verzweifelnden, sondern das Gebet eines bereits Erretteten, der auf sein Leiden zurückschaut und auf Grund dieser Rückschau von dem redet, was er erlebt und erlitten hat. Es rächt sich hier wieder, dass wir so wenig auswendig können. Wenn Jesus nach diesem Psalmworte griff, dann stand ihm nicht bloß dessen erstes Wort vor der Seele, sondern der ganze Psalm. Zu diesem Satze haben wir umso mehr ein Recht, je deutlicher es sich zeigen lässt, dass der ganze Psalm ihm in der Tat etwas zu sagen hat.

Es ist eine Beobachtung, die Kinder machen können, Kinder allerdings, die den Psalm auswendig wissen, dass er für die ganze Kreuzigungsgeschichte eine besondere Bedeutung hat. Dies ist so auffallend, dass man sich zu der Annahme gedrängt sah, die Evangelisten hätten an diesem Psalm die Vorlage gehabt, nach der sie ihre Erzählung von der Kreuzigung gestalteten. Ganz besonders aber soll dies bei Matthäus der Fall sein.

Jedenfalls gibt die Beobachtung Anlass, den 22. Psalm als Ganzes sich genau anzusehen. Am besten tun wir es nach dem griechischen Texte. Wir beobachten dann noch mehr Beziehungen, als sie schon Nestle am Rande anmerkt. Um nur eine zu nennen: dasselbe Wort, was Lukas zur Bezeichnung der gaffenden Menge verwendet (23, 35), finden wir auch in Ps. 22, 8 (θεωρεῖν).

Wenn wir nun einmal den Versuch machen, die Not, an die der Beter des 22. Psalms sich erinnert, uns genauer vorzustellen, dann werden wir, man kann sagen, mit Notwendigkeit, darauf geführt, dass die Qualen eines Gekreuzigten ihm die Bilder zu seiner Schilderung liefern. [1] Am deutlichsten ist das bei Vers 17[c]: sie haben meine Hände und meine Füße durchgraben (ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας). Ein Blick in den masoretischen Text zeigt allerdings gerade an dieser Stelle eine Abweichung von der Septuaginta. Die Übersetzung des hebräischen Textes macht den Alttestamentlern Not.

[1]) Darauf weist auch Luther in seiner lateinischen Auslegung des Psalms von 1520 hin.

Es ist schwer, deutlich zu machen, was die Löwen mit den Händen und Füßen des Unglücklichen sollen. Es fehlen übrigens auch die Hinweise nicht, dass im hebräischen Texte kaaru (sie haben durchbohrt) gestanden hat. Auch die Übersetzung des Aquilas hat mit dem Löwen nichts zu tun, auf den der hebräische Text führt. Er übersetzt: sie fesselten meine Hände und meine Füße. Auch in dieser Form ist die Beziehung der ganzen Schilderung auf die Kreuzigung durchaus möglich. Denn neben der Annagelung ist auch die Anbindung an das Kreuzholz üblich.

Sehen wir uns die Schilderung der Leiden des Frommen in Psalm 22 genauer darauf an, ob sie uns in der Tat das Bild eines Gekreuzigten vor das Auge rückt. Wir ziehen dabei zur Vergleichung die knappe Beschreibung des Kreuzigungsvorgangs heran, wie sie Viktor Schultze im 11. Bande der 3. Auflage der Realenzyklopädie für Theologie und Kirche (S. 91) gibt. „Die Kreuzigung galt im Altertum als die grausamste und zugleich schimpflichste Todesstrafe und fand fast ausnahmslos bei Personen unfreien oder niederen Standes oder Fremden ohne römische Civität Anwendung, und zwar für gemeine wie für politische Verbrechen. Dazu kam, dass sie sich gewöhnlich nicht in ordnungsmäßiger Exekution vollzog, sondern die Ausführung der Willkür der Henker überlassen wurde. Eine Geißelung pflegte vorauszugehen, womit sich allerlei Verspottung des Verurteilten verband. Die Entkleidung vor dem Schlussakte entsprach einer allgemeinen, aber darum nicht ausnahmslosen Gepflogenheit, wie auch die Verteilung der Kleider an die Henker. Den Leichnam ließ man in der Regel am Holze verwesen; Raubtiere beschleunigten den Prozess der Vernichtung. Doch stand der Auslieferung des Leichnams ein grundsätzliches Hindernis nicht entgegen. Die furchtbaren physischen und seelischen Qualen des Hinsterbenden werden durch die Vorstellung kaum erreicht. Auf die Öffentlichkeit der Exekution wurde Wert gelegt; Straßen oder erhöhte Orte wählte man zu diesem Zwecke aus.

Schultze hat Recht, wenn er sagt, dass die Kreuzigung Jesu sich diesem allgemeinen Bilde durchaus einfüge. Für uns ist jetzt das wichtigere, ob dies auch der 22. Psalm tut. Wir folgen dabei dem griechischen Texte. „Ich bin ein Wurm und kein Mensch. Jedermann schmäht mich, und das Volk verachtet mich. Alle, die mich sehen (θεωροῦντες), verspotten mich. (Es handelt sich also um ein Leiden, das allgemeiner Beobachtung zugänglich ist.) Sie

sprechen mit ihren Lippen und schütteln den Kopf: er hoffte auf den Herrn, er befreie und rette ihn nun, wenn er Lust zu ihm hat. Ich bin ausgeschüttet wie Wasser, und alle meine Gebeine sind auseinandergerenkt (parad nur an unserer Stelle = auseinandertrennen; s. auch Field, Origenis hexapla z. St.). Das kommt nur vor bei der Folterung oder bei der Kreuzigung. Mein Herz schmilzt mir wie Wachs in meinem Leibe. Vertrocknet ist wie eine Scherbe meine Kraft, und meine Zunge hängt an meinem Gaumen. (Hier haben wir die Schilderung der Durstqualen.) Es haben mich umgeben viele Hunde. (Die Beziehung dieser Hunde auf die Heiden, die die Kreuzigungsstrafe verhängen, liegt nahe.) Eine Versammlung von Bösen umgab mich (συναγωγὴ πονηρευομένων περιέσχον με. Hier liegt die Beziehung auf „Frevler“ des eigenen Volkes, die den Unglücklichen an die Heiden verraten haben, nahe. Man muss die Makkabäerbücher lesen, um dies zu verstehen.) Nun folgen aber die deutlichsten Hinweise. Sie haben meine Hände und meine Füße durchgraben. (Das trifft auf kein anderes Leiden zu als auf das Leiden des Gekreuzigten.)
Sie haben alle meine Gebeine gezählt. Sie sahen und beobachteten mich. (Man sieht es im Geiste heute noch, wie die Gebeine am Körper des nackten Gekreuzigten hervortreten, und sieht die Wächter unterm Kreuze.) Sie haben meine Kleider unter sich geteilt und über meine Gewandung das Los geworfen.“ (Da wird es deutlich, dass es sich um eine Hinrichtung handelt, bei der die Kleider des Gerichteten den Henkern zufallen. Uach 17^{c} kann dies nur die Kreuzigung sein.)
Es geht mit dem Gekreuzigten dem Ende entgegen. Schon V. 16^{c} hieß es: Du brachtest mich in den Staub des Todes. Das heißt nicht: du hast mich getötet, sondern: du brachtest mich dem Tode nahe. Daher ruft er nun: Herr, zögere nicht länger mit deiner Hilfe; hilf mir auf meine Bitte! Bette meine Seele von dem Schwerte! (Hier scheint das Bild verlassen zu sein. Es könnte aber auch an den „Gnadenstoß“ zu denken sein, der den Qualen, aber damit auch dem Leben ein Ende macht. Im Augenblicke höchster Todesgefahr soll Gott eingreifen.) Bette meine Seele aus der Hand des Hundes und aus dem Rachen des „Löwen“. (Wer das 4. Makkabäerbuch liest, der sieht, dass die Beziehung des „Löwen“ auf den Tyrannen, der die Kreuzigung verhängt hat, bzw.

in dessen Namen sie vollzogen wird, nicht erst unter den römischen Kaisern möglich war.)

Gott lässt es nicht zum Äußersten kommen. Er rettet den Frommen, und dieser verbündet sein Lob in großer Gemeinde.

Ist die Beobachtung richtig, dass es sich in Psalm 22 um das Bild eines Gekreuzigten handelt, dann ist das von höchster Bedeutung. Man wende nicht dagegen ein, dass das unmöglich sei. Schon mancher ist unter den Augen der Juden gekreuzigt worden, lange ehe Jesus ans Kreuz gehen musste. Man besaß einen furchtbaren Anschauungsunterricht über die Qualen dieses Todes. Nun stelle man sich vor, dass Jesus diesen Psalm gekannt, und dass er gleichzeitig gewusst, es warte der Kreuzestod auf ihn. Dann musste dieser Psalm, gerade dieser Psalm, sich tief in seine Seele prägen, aber nicht nur mit seiner Schilderung der Qual, sondern auch mit dem Lobpreis Gottes des Erretters.

Man macht Jesus zu einem unklaren Schwärmer, wenn man es für unmöglich hält, dass er seine Leiden vorausgesehen und vorausgesagt habe. Er hätte schon träumen müssen, dass ihm erspart bleiben werde, was sonst der Propheten Los war, das Leiden. Aber auch der Tod eines Verfluchten durch der Heiden Hand und darum am Kreuze lag durchaus nicht außerhalb seines Gesichtskreises. Er war nicht der erste und nicht der letzte (s. Paulus), den man aus der Gemeinde ausstieß, und der judäische Haß, der nicht ruhte, bis er einen Ausgestoßenen, am besten durch den Arm der heidnischen Begierung, vernichtet hatte, entstand nicht erst dem Jesus von Nazareth gegenüber.

Wem die Beziehung des 22. Psalms auf die Kreuzigungsstrafe nicht einleuchten will, und wer diesen letzten Gedankengängen nur schwer sich auszuschließen vermag, der bedenke, dass wir, namentlich aber die schlichten Bibelleser unter uns, nur zu oft ganz unwillkürlich von der Voraussetzung ausgehen, als stünde der Kreuzestod Jesu einsam in der Weltgeschichte da. Nicht, dass er gekreuzigt wurde, und was er an Qualen des Leibes am Kreuze erlitt, ist das Besondere und Einzigartige dessen, was auf Golgatha geschah, sondern, dass Er (der Einzigartige) am Kreuze hing und dass Er litt, was er litt, das macht das Kreuz von Golgatha zu dem Kreuze unter Tausenden von andern.

Zu der am Inhalte des Psalms gemachten Beobachtung tritt eine andere hinzu, die aus seiner Überschrift zu gewinnen ist.

Die Bedeutung der Psalmüberschriften ist nicht damit erledigt, dass man nachgewiesen hat, sie gehörten nicht ursprünglich zum Psalm und bedeuteten daher für sein Verständnis nichts, ja führten, wenn man sie ernst nehme, den Ausleger nur irre. Der Nachweis ist gewiss gelungen, dass die Überschriften ursprünglich nicht zum Psalm gehören. Er ist für die eben versuchte Beziehung der Leidensschilderung des Psalm 22 auf das Leiden eines Gekreuzigten von großer Bedeutung. Nehmen wir ihn, der Überschrift entsprechend, als einen Psalm Davids, dann müssten wir annehmen, David habe entweder auch schon die Kreuzigungsstrafe gekannt und von ihr seine Bilder für seine Leiden genommen, oder aber er habe als Prophet sowohl die Kreuzesstrafe des Messias, wie auch den Verlauf einer Kreuzigung, wie er zu Jesu Zeiten war, vorausgesehen.[1]
Durch die Erkenntnis, dass die Mitteilungen über die Dichter der Psalmen später sind als die Psalmen selbst, ist die Bahn frei für die Frage, in welche Zeit die einzelnen Psalmen wohl fallen mögen, auch für die Frage, wer wohl ihr Verfasser sein mag. Es ist dabei selbstverständlich nicht von vornherein auszuschließen, dass es auch Psalmen von David geben könne. Doch es ist hier nicht der Ort, dem weiter nachzugehen. Nur das sei gesagt, dass, wenn unsere obige Beobachtung richtig ist, der Psalm erst in einer Zeit entstanden sein kann, zu der Israel die Kreuzigungsstrafe bereits kannte.
Nun haben die Überschriften aber, abgesehen von der Frage nach der Verfasserschaft, einen hohen Wert, den man nicht genug beachtet. Sie sagen etwas darüber, wie man zu der Zeit, als man die Überschriften über die Psalmen setzte, diese verstand. Sofort erhebt sich aber die Frage: wann sind die Überschriften über die Psalmen gesetzt worden? Darauf lässt sich die Antwort geben: jedenfalls bevor sie ins Griechische übersetzt wurden, d. h. vor der Entstehung der Septuaginta. Damit gewinnen die Überschriften der Septuaginta einen hohen Wert. Sie erlauben nicht nur einen Einblick: darein, wie man zur Zeit der Übersetzung der Überschriften diese selbst verstand, sondern auch darein, wie man die Psalmen verstand, denn zu ihrer Charakterisierung sind sie ja darüber geschrieben.
Der 22. Psalm ist geradezu ein Schulbeispiel nach beiden Seiten hin. Die richtige Übersetzung der Überschriften macht den alttestamentlichen Auslegern große Not. Man kann dem, was dasteht, oft

[1] Luther in der Erklärung des Psalms von 1520 zu V. 17.

so gar keinen Sinn abgewinnen. Man verzichtet daher auch in vielen Fällen völlig darauf, sie zu deuten. Bei Kautzsch ist zur Überschrift des 5. Psalms zu lesen: „Hiebei sei ein für allemal bemerkt, dass die Überschriften und Beischriften musikalischen Inhalts fast ausnahmslos für uns unverständlich sind.“ So findet auch die Überschrift des 22. Psalms keine eigentliche Übersetzung. Es heißt bei Kautzsch: dem Musikmeister… Ein Psalm Davids. Die dazu gehörige Anmerkung lautet bezüglich des im Texte Dazwischenstehenden: wörtlich = nach der Hirschkuh der Morgenröte. Luther übersetzt: Ein Psalm vorzusingen von der Hindin (= Hirschkuh), die frühe gejagt wird. Das hat ja nun keinen Sinn, und es ist begreiflich, dass man darin eine uns heute unverständliche Bezeichnung der Melodie gefunden hat, nach der der Psalm gesungen werden sollte. Ein Blick in die griechischen Übersetzungen hätte dem gegenüber unsicher machen können. Es ist nicht in allen Fällen so, dass die Überschrift nicht zu deuten ist, so auch nicht beim 22. Psalm, die Septuaginta gibt die Überschrift so wieder: ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς ψσαλμὸς τῷ Δαυείδ. Das heißt in der Sprache der Septuaginta: ein Psalm Davids über die Hilfe (ἀντίληψις), die beim Anbruch der Morgenröte kam. Da ist von der Hirschkuh der Morgenröte nicht die Rede. Das ist aber auch nicht im hebräischen Text der Fall. Das Wort, das mit Hirschkuh übersetzt wird, wird in übertragenem Sinne von den Strahlen der Morgenröte gebraucht; das Geweih mit seinen einzelnen Zacken bildet die aufschießenden Strahlen der Morgenröte ab.[1]

Das ist aber nicht das eigentlich Bedeutsame an der Überschrift des Psalms. Noch wichtiger ist die Übersetzung, welche das Wort lamenazeach, das über so vielen Psalmen steht, findet. Die heute meist übliche Deutung und Übersetzung ist die: Dem Musikmeister. Man findet gerade in diesem Worte den Hinweis darauf, dass die Überschriften oft musikalischer Art sind. Die griechischen Übersetzungen sind ganz anderer Meinung. Zur Zeit ihrer Entstehung verstand man das Wort anders. Man könnte meinen wenigstens für die uns jetzt beschäftigende Frage, dass wir die Reste der hexapla des Origenes umsonst besitzen. Wie übersetzt doch die Septuaginta lamenazeach? Mit: εἰς τὸ τέλος = auf das Ende. wie Aquilas? Mit τῷ νικοποιῷ = auf den Siegspender! Und

[1] Levi a. a. O. s. v. ajeleth.

wie Symmachus? Mit: ἐπινίκιος ὑπὴρ τῆς βοηθείας τῆς ᾠδὴ Τοῦ Δαυείδ = ein Siegesgesang (!) Davids über die in der Frühe gewordene Hilfe.[1]
Damit eröffnen sich uns ganz neue Einblicke in das Verständnis, das die Übersetzer von den Psalmen mit dieser Überschrift hatten. Es sind eine ganze Menge, nicht weniger als 55! Das sind nach Symmachus meist Siegesgesänge, nach Aquilas zum großen Teil Lieder „auf den Siegspender“. Nun vergessen wir nicht, dass diese beiden Übersetzungen hinter dem Neuen Testamente liegen, aber auch nicht, dass nach guter Überlieferung der Proselyt Aquilas seine Übersetzung unter den Augen eines Akiba abgefasst hat, eines Mannes, dessen Ansehen uns nicht so schnell an dieser Übersetzung vorbeigehen lässt. Zur Zeit des Aquilas und des Akiba hat man die meisten dieser 55 Psalmen auf den Messias bezogen! Er ist „der Sieger“, dem Gott und durch den Gott den Sieg gibt.
Wie ist es aber mit der Septuaginta? Ihre Formel lautet so ganz anders: „auf das Ende!“ Was soll das heißen? Das scheint zunächst ganz ebenso dunkel zu sein wie jene vermutlichen Melodiebezeichnungen. Es liegt aber die Vermutung nahe, dass es sich bei dieser Formel um ein besonderes Ende, um „das Ende“ handelt, von dem jedermann weiß, an das jedermann denkt, wenn betont vom „Ende“ gesprochen wird. Von dieser Vermutung aus gilt es, weiter

[1] Der bedeutende Exeget Samson Raphael Hoisch übersetzt in seinem Psalmenkommentar (Frankfurt 1914) lamenazeach mit: dem Siegverleiher (S. 108). Es ist auch von Interesse, die Ausführungen nachzulesen, welche Luther in seiner lateinischen Erklärung zum 4. Psalm über lamenazeach macht (Erl. Ausgabe XIV, S. 128ff.). Er sagt, dass vor der Übersetzung des Hieronymus die Älteren übersetzt hätten: in finem (dies augenscheinlich im Anschluss an die Überschrift der Septuaginta εἰς τὸ τέλος). Hieronymus habe übersetzt: victori dem Sieger, darauf habe man ad victoriam als Übersetzung dargeboten. Er beruft sich dafür und für eine sehr merkwürdige rabbinische Deutung auf den Lyraner, auf Nikolaus v. Lyra, der auch sonst für ihn der Übermittler rabbinischer Deutungen ist. Luther selbst sagt: Hic meam confiteor ignorantiam: ich gestehe, hier keine befriedigende Deutung bieten zu können. Zu Ps. 45, 1 (XVIII, S. 133) nimmt er Veranlassung, zum Studium des Hebräischen zu ermahnen, weil man ohne seine Kenntnis eine richtige Erklärung nie gewinnen werde. auch hier referiert er über die verschiedenen Deutungen von lamenazeach und entscheidet sich schließlich für die Erklärung: menazeach ist der, welcher die andern Singer auffordert, dass sie entweder zusammen singen oder singend antworten. Er sagt: das ist meine Meinung, rechnet aber damit, dass er sich irren könne.

zugehen. Wir suchen Hilfe bei der Septuagintakonkordanz. Sie verrät uns, dass innerhalb der Psalmen die Formel εἰς τέλος verhältnismäßig häufig ist. Sie ist Übersetzung von nezach (Ps. 9, 7.32; 13, 2; 16, 11; 44, 24; 49, 9 usw. s. Hatch-Redpath). Es kommt also sehr viel darauf an, für dieses τέλος = „Ende“ den richtigen Inhalt zu finden. Sehen wir bei Levy nach, so finden wir, dass nazach das Stammwort zu nezach siegen, besiegen heißt.[1] Wir verstehen nun auch, wie die Übersetzer dazu kommen, lamenazeach mit Siegverleiher zu übersetzen. Das Wort istu nichts anderes als das Partizipium des Piel von nazach und ist von dem nach Wörtlichkeit strebenden Aquilas ausgezeichnet mit „νικοποιός = Siegmacher“ übersetzt. So ist zu vermuten, dass mit „dem Ende“ gleich nezach auch nicht irgendein Ende, sondern das Ende bezeichnet sein soll, das den Sieg bedeutet. Und in der Tat bedeutet nezach νίκη = Sieg (1. Chron. 29, 11).[2] So heißt auch das neuhebräische nizachon Sieg übertr. Siegesgewissheit, Vertrauen auf den Sieg. Wir kommen so schließlich zu einem Ergebnis, das von dem der beiden andern Übersetzer sich nicht unterscheidet. Die 55 Psalmen, die die Überschrift lamenazeach tragen, sind nach der Septuaginta Lieder auf das siegreiche Ende, auf den Endsieg. Fragen wir: wessen? dann kann die Antwort nur lauten: auf den Endsieg des „Siegers“, des Messias. Diese Deutung gewinnt noch durch die Tatsache eine Verstärkung, dass das Wort, das sonst für τέλος = Ende steht, das Wort kez, meist für „das Ende“ gebraucht wird und dann „das Ende der Leiden, die Erlösung, die messianischeZeit“ bedeutet!![3] Dieses „Ende“ ist ein Anfang, der Anbruch der messianischen Zeit; dieses Ende ist ein Sieg! Danach haben wir in dem 22. Psalm einen Siegespsalm auch nach der Septuaginta, nicht nur nach Aquilas und Symmachus. So ist der Schluss wohl nicht zu kühn, so überraschend es auch sein mag, dass das Verständnis des Psalms, das vor und nach der neutestamentlichen Zeit im Gange war, auch zu Jesu Tagen gegolten hat. Jesus hat den 22. Psalm als einen Siegespsalm gekannt, und zwar als einen

[1] A. a. O. s. v.
[2] S. Nachtrag II, Seite 310.
[3] Levy, a. a. O. s. V. kez, auch J. Klausner, die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Kanaaniten, Berlin 1904 S. 31f. Diese Beziehung, von kez auf die messianische Zeit erfolgt unter dem Einflusse von Stellen wie Daniel 12, 13.

Siegespsalm auf Gott, der dem leidenden Gerechten den Sieg verschafft.
Wie stimmt aber dazu der Eingang des Psalms mit seiner tiefen Klage? Wenn wir sie im Zusammenhang mit dem ganzen Psalm verstehen, wie das ja eigentlich selbstverständlich geschehen muss, dann hebt sich die Schwierigkeit. Der Psalm ist nicht gedichtet inmitten der Not, sondern von einem, der die Not hinter sich hat und die Errettung durch Gott vor der Gemeinde preist. „Jahwe hat das Elend des Elenden nicht verschmäht und nicht verachtet und sein Antlitz nicht vor ihm verborgen, und als er zu ihm schrie, hat er ihn gehört“, (V. 25). Es ist also eine Rückerinnerung, vielleicht besser gesagt eine Rückversetzung des Geretteten in seine Not, die am Eingang des Psalmes den ergreifenden Ausdruck findet. Von einer Verzweiflung oder auch nur von einem Verzagen kann daher keine Rede sein. Es ist darum auch fraglich, ob die Übersetzung, welche Luther gibt, und der sich auch Kautzsch anschließt, eine ganz zutreffende ist. Wenn wir die Frage so formulieren: warum hast du (Gott) mich verlassen? dann lenken wir die Gedanken unwillkürlich zu Vorstellungen hin, wie sie bei den Versuchen, das Geheimnis des Kreuzestodes Jesu zu verstehen, in der Christenheit wirksam geworden sind. Das Wort asab = ἐγκαταλείπειν heißt: lassen, und zwar sowohl in der Bedeutung verlassen, wie in der Bedeutung überlassen. Dasselbe gilt auch von dem in der Septuaginta in der verschiedensten Bedeutung gebrauchten griechischen Wort. Es ist daher unter dem lexikalischen Gesichtspunkte nichts dagegen einzuwenden, wenn wir übersetzen- warum hast du mich überlassen? nämlich solchen schweren Leiden. Man könnte, wenn man das griechische Wort pressen wollte, auch so übersetzen: warum hast du mich (solchen Leiden) überlassen und darin gelassen? Die Schwierigkeit, welche man bei der üblichen Übersetzung darin empfunden hat, dass der sich von Gott verlassen Fühlende doch zugleich betete: mein Gott, mein Gott! wird dadurch wenigstens gemindert. Doch soll auf diesen Vorschlag einer anderen Übersetzung kein besonderer Wert gelegt sein.
Wichtiger aber noch als diese Versuche einer anderen Übersetzung ist die Beantwortung der Frage, welcher Art denn nun „das Ende“ bzw. der Endsieg ist , von dem Psalm 22 redet[1]. Wir haben

[1] Es ist vielleicht nicht nötig darauf hinzuweisen, dass ich auf S. R. Hirsch erst aufmerksam gemacht wurde, als die erste Auflage schon im Drucke war. Sowohl die Übersetzung von lamenazeach mit Siegmacher wie die Deutung von Ps. 22, 2 sind unabhängig von ihm gewonnen.

die Sachlage oben bereits beschrieben. Nach schwersten Leiden, die den Frommen dem Tode nahe bringen (du legtest mich in den Todesstaub V. 16[e]), naht sich dem in Vertrauen Ausharrenden Gott als Retter. Und der von ihm gerettete Fromme wird gerade durch sein in geduldigem harren getragenes Leiden und durch seinen Sieg der Gemeinde zum Heil. Ungefähr so ist der Gang auch anderer Psalmen, welche die Überschrift tragen: auf den Endsieg.

Ist es richtig, dass man diesen Psalmen messianische Bedeutung beilegte, dann sagen sie über den Messias und sein Geschicke folgendes: Der Messias wird schwer, sehr schwer leiden, aber er wird sich in seinem Leiden vertrauensvoll an seinen Gott halten. Die Leiden werden so schwer sein, dass es bis ganz nah an den Tod herangeht, aber er wird auch in dieser letzten, tiefsten Leidenstiefe ausharren. Und er wird es erleben, dass Gott sich zu ihm bekennt, ihn aus der Todesnot herausreißt, ihm den Sieg über seine Feinde verleiht und ihn zum Heiland seines Volkes macht. Die Schilderung des Messias ist dabei ganz die eines Menschen, eines frommen zwar, aber doch eines Menschen. So wird er auch nicht als sündenfrei geschildert. In Ps. 69, der auch vom „Sieggeber“ und vom „Siege“ handelt, betet der Leidende: „Gott, du kennst meine Torheit, und meine Verschuldungen sind dir nicht verborgen“ (V. 6). Dennoch fährt er aber fort: „Lass in mir nicht zuschanden werden die auf dich harren, o Herr, Jahwe der Heerscharen; lass in mir nicht beschämt werden die dich suchen, Gott Israels! Denn um deinetwillen trage ich Schmach, bedeckt Schande mein Angesicht“ (V. 7.8)

An dieser Schilderung, die sich auf die Hauptzüge beschränkt, ist besonders beachtenswert, dass der Messias zwar leidet, schwer leidet, aber **nicht stirbt**. Sein Leiden führt ihn bis an den Tod heran, aber nicht in den Tod hinein. Ehe es zum Tode kommt, tritt die große „Peripetie“, der entscheidende Umschwung ein.

Wenn dies nun in immer neuer Wiederholung den Israeliten zur Zeit Jesu aus den Psalmen, die sie ja kannten, entgegenklang, dann verstehen wir, wie auch Jesu Jünger den deutlichsten Hinweisen auf ein Sterben, ja gar auf ein Gekreuzigtwerden mit tödlichem Ausgange, völlig verständnislos gegenüberstanden. Noch schwerer aber als das war für sie die Rede vom Auferstehn am dritten Tage. Bei der

Art der rabbinischen Exegese, die nicht selten einen von dem Wortsinn ganz verschiedenen Sinn im Texte findet, und bei der, auch von Jesus geübten, gleichnisweisen Rede konnten sie sich daran halten, dass diese Worte einen andern Sinn haben müssen, so klar auch der Wortlaut von Tötung, Kreuzigung und Auferstehung handeln mochte. Selbst bei einem solchen Wort wie das, dass er die Welt verlasse, um wieder zum Vater zu gehen, brauchte man nicht notwendig an ein Sterben zu denken. Er konnte ja auch nach Elias' und Henochs Weise ohne Tod entrückt werden. Wenn wir heute auf diese Gedanken nicht kommen, so beweist das nichts für die Zeit Jesu, in der jedermann von Elias redete und seine Entrückung kannte. Nach dieser reichlich langen Abschweifung kommen wir nun endlich zum Texte des Matthäus. Die mit der Kreuzigung Beauftragten kommen nach Golgatha. Dort bieten sie Jesu, ehe sie ihn ans Kreuz hängen, „Wein mit Galle" gemischt an. Wir kommen hier zur ersten von den zahlreichen Stellen der Kreuzigungsgeschichte, in denen man Anklänge an Psalmstellen, hier Ps. 69, 22 findet. Man kann zu dieser Beobachtung eine doppelte Stellung einnehmen. Man kann sagen: das ist alles nicht wirklich geschehen, sondern von der Gemeinde so erzählt, weil sich die mannigfachen Weissagungen, die man im Alten Testament zu finden meinte, doch erfüllen mussten. Man kommt allerdings bei der Häufung dieser Erscheinung, die uns gerade bei der Kreuzigung begegnet, schwer mit der entschuldigenden Formel: absichtslose Geschichtsformung aus. Es ist aber auch die andere Deutung nicht von der Hand zu weisen, dass sich die einzelnen Vorgänge wirklich so zugetragen haben, wenn sich zeigen lässt, dass, was erzählt wird, bei Kreuzigungen auch sonst vorkam. Die Dinge lägen anders, wenn mit der Berufung oder Beziehung auf als weissagend verstandene Stellen Vorgänge als geschehen behauptet wären, die nie bei einer Kreuzigung vorkamen. So ist es aber weder bei dieser Mitteilung, noch bei der folgenden. Es handelt sich um einen Trank, den man Jesus reichen wollte, damit er durch das betäubende Gift (rosch 5. Mos. 29, 17; 32, 32; Jer. 8, 14 u. a. m.), das man in Wein gemischt hatte, der furchtbaren Schmerzen der Kreuzigung enthoben wäre. Dieser betäubende Trank ist nach Zahn[1] sowohl jüdische wie heidnische Sitte. Es mag sein, dass der Hauptmann, dessen sympathische Erscheinung am Ende der Kreuzes-

[1] A. a. O. S. 701, Anm. 80.

geschichte hervortritt, Jesu diese Erleichterung verschaffen wollte. Nach Viktor Schultzes Ausführungen (s. o.) war bei der Kreuzigung den Vollziehenden im einzelnen Freiheit gelassen.

Es steht übrigens noch dahin, ob bei Matth. 27, 34 wirklich an Ps. 69, 22 zu denken ist. So entschieden wie Zahn möchte ich dies nicht ablehnen. Immerhin ist aber zu beachten, dass von einem Mischtranke (und darauf kommt es an) in Ps. 69, 22 nicht die Rede ist. Es heißt dort: sie gaben mir Gift (nicht Galle) zur Speise, und für meinen Durst tränketen sie mich mit Essig. Außerdem ist das Wort nicht in dem Sinne einer Wohltat, sondern einer feindlichen Handlung gemeint.

In dem nun folgenden: „nachdem sie ihn gekreuzigt haben“ ist alle das Furchtbare eingeschlossen, das der Akt der Kreuzigung mit sich brachte. Die Erzählung der Evangelien ist von größter, augenscheinlich gewollter Kürze. Nichts von Ausmalung der körperlichen Qualen, wie später in der Christenheit so oft. Es ist wieder kein Grund vorhanden, den Zug der Kleiderteilung als erfunden anzusehen, weil in Ps. 22, 19 davon die Rede ist. Sowohl sie als auch das Würfeln um die Kleider sind durchaus denkbar bei einer Kreuzigung.

An der Setzung des Schuldtitels über das Kreuz und an dem Inhalte der Inschrift zu zweifeln, liegt vollends kein ernsthafter Grund vor.

Ebenso nicht an der Mitteilung, dass man zwei zum Tode verurteilte Räuber mit ihm gekreuzigt habe.

Dagegen bedürfen die folgenden Verse näherer Erläuterung. „Die Vorübergehenden lästerten ihn, schüttelten ihre Köpfe und sprachen: Der du den Tempel abbrichst und in drei Tagen wieder baust, rette dich selbst, wenn du Gottes Sohn bist, und steige vom Kreuze herab. Ebenso sprachen voll Spott die Hohenpriester mit den Schriftgelehrten und Ältesten: andern hat er geholfen und kann sich selbst nicht helfen. Ist er Israels König, so steige er nun vom Kreuze herab, dann wollen wir an ihn glauben. Er hat Gott vertraut; der helfe ihm nun, wenn er will“ (Matth. 27, 39-43). Hier ist die Bezugnahme auf Ps. 22, 8.9 ganz deutlich, und es ist eine Frage, die ernster Erwägung bedarf, ob es sich um die Schilderung von Tatsächlichem handelt oder um eine Projektion von Psalmworten in die Kreuzesgeschichte hinein. Unter der Voraussetzung, dass in Ps. 22 die Kreuzigung eines Unschuldigen beschrieben und zum

Bilde für das Leiden des Messias gemacht ist, machen die Verse keine Schwierigkeiten. Der Psalm ist dem Volke und seinen Führern dem Wortlaute nach vertraut, und die Berührungen des in ihm Gesagten mit dem, was vor ihnen geschieht, sind so eng, dass sie an ihn erinnert werden müssen. Nun nehmen sie den Psalm zum Anlass, ihren Spott in seine Worte zu kleiden. Sie glauben selbstverständlich nicht daran, dass er vom Kreuze herabsteigen kann, und fürchten nicht, in die Gefahr zu kommen, dass sie an ihn glauben müssten. Sie wollen im Gegenteil sagen: wenn es nun zum Tode mit ihm kommt, dann ist bewiesen, dass er nicht der ist, auf den der Psalm sich bezieht, denn der Messias wird von Gott errettet und vor dem Tode bewahrt. So ist es schneidender Hohn, dass sie ihn an den Psalm erinnern, um ihm zu sagen: du bist weder der Sohn Gottes, noch der König Israels, sonst müsstest du nicht am Kreuze sterben.“

So tönt der Hohn zu ihm empor, und auch von den beiden Kreuzen klingt er zu ihm herüber (nach Matth. 27, 44). Seine Feinde legen selbst, so möchte man sagen, den 22. Psalm in Jesu Seele. Wer vermag zu sagen, was in ihr in den drei Stunden vorgeht, da die Sonne finster wird. Um 3 Uhr geht es dem Ende zu. Zuvor aber ruft Jesus laut: elei, elei lema sabachthanei mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen! Was tut er damit? Er sagt damit: der Psalm ist dennoch mein Psalm, mein Siegeslied. Ich bin der, von dem er handelt, obschon es mit mir nicht nur bis an den Tod, sondern bis in den Tod, ja bis in den Tod am Kreuze geht. Das Wort ist beides in eins, ein Wort, das uns in die Tiefe seines Leidens, aber auch in die Siegeszuversicht seines Sterbens hineinschauen lässt. Es ist das gerade Gegenteil von Verzagen und Verzweifeln. Und nun verstehen wir auch, dass den Evangelisten daran liegt, dieses Wort in seinem Urlaut wiederzugeben. Man soll wissen, dass Jesus mit einem Wort aus einem messianischen Siegespsalm gestorben ist, als Sieger, nicht als Unterliegender.

Das, was noch folgt, verstärkt diesen Eindruck. Auch aus anderem Munde als dem der Jünger wird bezeugt, dass Jesus elei elei gerufen, also sich an den barmherzigen Gott voll Vertrauen gewandt habe (s. o.). „Einige aber von denen, die dort standen, hörten es und sagten: dieser ruft Eleias“ (V. 47). Einer aus ihnen, der ihm wohl will, möchte ihm einen Trunk reichen. Die

andern aber sagen: „Lass ab, wir wollen sehen, ob Eleias kommt, um ihn zu retten.“ Das klingt, als ob sie mit der Möglichkeit rechneten, dass Elias kommen könnte und ihn durch wunderbare Rettung doch noch als den Messias legitimierte. Elias kommt nicht, sondern Jesus ruft nochmals laut und gibt den Geist auf.

So Matthäus, und im Wesentlichen mit ihm zusammenstimmend Markus. Wir begreifen ohne weiteres, dass Lukas für seinen Theophilus, der vom Heidentum herkommt, mit derselben Schilderung völlig unverstanden geblieben wäre. Theophilus wäre es noch mehr so ergangen, wie es denen ergehen musste, die die Beziehung des 22. Psalms auf den Sieger Messias nicht kannten und den Anfang des Psalms vom Ganzen ablösten. Er hätte die Stelle notwendig missverstanden. Lukas bietet daher ein anderes Wort, aus dem dasselbe hervorgeht, wie aus Psalm 22, 2, nämlich dass der, welchen der Anspruch, Jahwes Sohn und damit der messianische König zu sein, ans Kreuz gebracht hatte, getrost gestorben ist. Er berichtet uns: Jesus rief mit lauter Stimme: Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist (Ps. 31, 6). Auch dieses Wort ist aus einem Psalm „auf das Ende“, also einem messianischen Psalm genommen. Auch in Psalm 81 ist der Gedankengang der: aus großer Not rettet Gott den auf ihn Vertrauenden und zu ihm Rufenden. Es ist also bei dem Verse εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου: ich will meinen Geist in deine Hände legen, nicht an den Tod des Betenden gedacht. Er will vielmehr seinen Geist Gottes schützenden und rettenden Händen anvertrauen und kann es, denn Gott ist ein Gott der zuverlässigen Treue (ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας: el emeth). Wohl aber ist es verständlich, wenn Jesus mit seinem Tode rechnete, dass ihm dieses Wort dazu dienen konnte, das auszusprechen, was ihn, den Sterbenden, bewegte. Es bedarf keines Hinweises, dass dieses Wort kein Wort des Verzagens ist. Schon die Anrede: Vater! sagt alles. Der Jahwesohn ruft Jahwe an als seinen Vater und beharrt so bei seinem Messiasanspruch angesichts des Todes. Er legt seinen Geist auch nicht in der Engel Hände (s. Luk. 16, 22), sondern in Gottes Hände. Er stirbt im Frieden Gottes. Das kann Theophilus verstehen. Sachlich stimmt Lukas mit Matthäus und Markus überein.

Es sei auch noch darauf hingewiesen, dass Matthäus Raum lässt für ein Wort, das, laut gesprochen, auf Psalm 22, 2 folgt. Er sagt: Jesus rief noch einmal laut und gab seinen Geist auf (V. 50).

Dieses: „er gab seinen Geist auf“ (ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα) ist nichts anderes als das Wort: ich lege meinen Geist in deine Hände. Ganz entsprechend, nur noch kürzer zusammenfassend sagt Markus (15, 37): Jesus rief mit lauter Stimme und hauchte seinen Geist aus. Also auch hier noch ein laut gesprochenes Wort und damit verbunden die Hingabe des Geistes.

Ganz eigenartig anders ist die Schilderung des Todes Jesu bei Johannes. „Nach diesem, da Jesus wusste, dass alles vollbracht war, damit die Schrift erfüllt würde, sagt er: mich dürstet. Es stand da ein Gefäß voll Essig, da steckten sie einen Schwamm voll Essig auf ein Ysoprohr und brachten ihm denselben an den Mund. da er nun den Essig genommen hatte, sagte Jesus: es ist vollbracht! und neigte sein Haupt und gab seinen Geist hin“ (Joh. 19, 28-30).

Wir achten zunächst darauf, dass Johannes in den letzten Worten ganz mit den übrigen Evangelisten übereinstimmt. wenn er sagt: er gab seinen Geist hin, so kann darauf nichts anderes ergänzt werden als: an den Vater.

Dagegen ist die sonstige Schilderung charakteristisch von den andern Evangelisten verschieden. Zweimal begegnet uns in den Versen die Formel τετέλεσται (V. 28 und 30). Sie ist in der Übersetzung durch: „es ist vollbracht“ jedermann bekannt. Die Übersetzung vermag nicht auf die mancherlei Beziehungen zu führen, die innerhalb des Johannesevangeliums zu diesem letzten Worte vorliegen. Verwandt bzw. gleichbedeutend mit τελέω ist τελειόω. Beide Worte heißen: vollenden, zum Ziele führen. Im Johannesevangelium bezeichnet es nun Jesus mehrfach als seine Ausgabe, Gottes Werk zur Vollendung zu bringen. „Das ist meine Speise, dass ich tue den Willen des, der mich gesandt hat, und vollende sein Werk“ (4, 34). „Die Werke, die mir der Vater gegeben hat, damit ich sie vollende, zeugen von mir, dass der Vater mich gesandt hat (5, 36). Besonders aber: Ich habe dich verherrlicht auf der Erde dadurch, dass ich das Werk vollendet habe, das du mir gegeben hast, damit ich es tue (17, 4). Hierher gehört auch das Wort: Als die Stunde gekommen war, dass er aus dieser Welt zum Vater gehen sollte, liebte er die Seinen, die in der Welt blieben, wie er sie bisher geliebt hatte, bis ans Ende (εἰς τέλος). Alle diese Stellen machen den Eindruck, dass τελέω, τελειόω und τέλος mehr heißen als nur allgemein: zu Ende bringen, sondern dass sie zu dem Ende in Beziehung stehen, das „das Ende“ ist , d. h. der durch das

bis zu Ende getragene Leiden gewonnene Sieg des Messias, so dass also anstatt: „es ist vollbracht“ besser zu übersetzen wäre: das „Ende“ ist da, der Sieg ist errungen. So ist dann auch das letzte Wort Jesu bei Johannes sachlich dasselbe wie Ps. 22, 2 bei Markus und Matthäus und wie Ps. 31, 6 bei Lukas. Jesus ist nach allen vier Evangelien als **Sieger** gestorben.

Die eigentümliche Verwendung von τελέω vollenden, beschränkt sich übrigens nicht auf Johannes. In Luk. 18, 31f. sagt Jesus zu seinen Zwölfen: siehe wir gehen hinauf nach Jerusalem, und es wird vollendet werden (τελεσθήσεται) alles, was durch die Propheten über des Menschen Sohn geschrieben ist. Und in Luk. 22, 87 heißt es: „ich sage euch, dass dies, was geschrieben steht, an mir muss vollendet werden, das Wort: und er ward unter die Übeltäter gerechnet. Denn, was mich angeht, das kommt jetzt zu seinem Ende." Als Jesus am Kreuze sprach: es ist zu Ende gebracht, da war erfüllt, was er Luk. 18, 31f. in Aussicht gestellt hatte.

Auch im Matthäus ist das „Ende“ zu finden. Es heißt 26, 58, Petrus sei in den Hof des Hohenpriesters gegangen, ἰδεῖν τὸ τέλος um „das Ende“ zu sehen. Wenn man übersetzt: auf dass er sähe, wo das hinauswollte, so wird man dem Worte nicht gerecht. Es heißt: er wollte es miterleben, wenn der große Umschwung eintrat. Wenn aus dem geduldigen Propheten der gebietende König wurde (s. o.), dann wollte er mit dabei sein.

Auch in der Briefliteratur treffen wir auf die bedeutsame Verwendung von τελειοῦν = vollenden, mit Beziehung auf die Leiden des Messias. Es ist nicht von ungefähr, dass dies gerade im Hebräerbrief der Fall ist. Vertrautheit mit den Anschauungen des Judentums ist Voraussetzung für sein Verständnis. Gott hat den Urheber unserer Errettung durch Leiden vollendet (Hebr. 2, 10). Durch seine Leiden hat der Messias Gehorsam gelernt und, vollendet geworden (τελειωθείς), ist er für alle, die ihm gehorchen, Urheber einer ewigen Erlösung geworden (5, 9.10).

Die letztere Stelle erinnert ganz von selbst an Phil. 2, 8, wo vom Gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze die Rede ist, worauf die Erhöhung zum „Herrn“ erfolgt. Hier liegt ohne die Formel dieselbe Sache vor. Jesus ist als Sieger gestorben! Das ist der Ertrag des unter Nützung der Anschauungen des zeitgenössischen Judentums gewonnenen

Verständnisses von Ps. 22, 2. Es bleibt nun aber doch dabei, dass das Wort, das Jesus am Kreuze gebraucht, nicht nur eine Klage, sondern auch eine Frage enthält. Wir sind gewohnt, die Frage so auszudrücken: warum hast du mich verlassen? Nach dem, was wir bisher an Verständnis des Wortes gewonnen haben, liegt es nahe, auch das Fragewort anders zu übersetzen. Das „Warum“ ist, man möchte sagen, belastet, belastet durch jenes tausendfache „Warum?“ das mit der Mage eine leise oder laute Anklage enthält, in der eine innere Auflehnung gegen das Leiden und gegen den das Leiden auflegenden Gott ihren Ausdruck findet. Vielleicht übersetzte man besser ganz wörtlich: mein Gott, mein Gott, zu was hast du mich so tiefem Leiden überlassen (lema und ἵνα τί)?[1] Wir haben dann in dem Worte nicht eine Klage darüber, dass den Frommen so große Leiden treffen, noch weniger eine Anklage (wie kannst du mir so etwas auferlegen?), sondern eine Frage nach dem Sinn und Zwecke so schwerer Leiden. Dabei ist die Voraussetzung die, dass sie Sinn und Zwecke haben, denn Gott, der Gott der Barmherzigkeit (el), ist es ja, der den Frommen ihnen überlässt. Es gilt nur das Geheimnis dieses Sinnes zu enträtseln.

Damit sind wir vor das Geheimnis des Kreuzes Jesu gestellt. Immer wieder versucht man, es zu verstehen und zu enthüllen. Alle Mittel hat man in den Dienst dieser Frage aller Fragen gestellt. Man hat gemeint, sie mit den Mitteln der Vernunft meistern zu können, und so ist es zu einer Antwort genommen, wie der Anselms auf die Frage: cur deus homo? warum ward Gott Mensch? (sie ist nichts anderes als die Frage: cur deus crucifixus, warum hängt Gott am Kreuze?); zu einer Antwort, die um des tiefen Ernstes willen, mit dem die Lösung versucht ward, so einflussreich und, sagen wir es gleich hier, so verhängnisvoll geworden ist.

Es gibt nur einen aussichtsreichen Weg, der Lösung der Frage so nahe zu kommen, als es eben möglich ist. Es muss bei dem schönen Worte des Athanasius bleiben, dass wir Gott nur so weit erkennen, als er sich uns offenbart, und dass ihn von da ab die Flügel der Cherubim zudecken. Darum führt uns das Bemühen um eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des

[1] Samson Raphael Hirsch übersetzt (a. a. O. z. St.) auch: zu welchem Zwecke und weist darauf hin, dass lámah warum, lamáh aber wozu heiße. Die Übersetzung der Septuaginta mit ἵνα τι entspricht dem letzteren Sinne.

Leidens Jesu zu den Quellen. Bei ihnen haben wir am ehesten Aussicht auf Hilfe.

Wir besitzen in den Quellen ein Jesuswort, das uns, wenn wir es recht verstehen, solche Hilfe leistet. Es ist das Wort des Gekreuzigten, das uns Lukas überliefert: Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun (23, 84). Es ist uns nur von Lukas überliefert. Damit ist aber nicht gesagt, dass es Jesus nicht gesprochen. Hier an dieser bedeutsamen Stelle ist es am Platze, wieder daran zu erinnern, dass der Gesichtspunkt, unter dem die Evangelisten erzählen, nicht der der Vollständigkeit ist. Überdies ist von dem Worte nicht zu sagen, dass es auf Grund einer Weissagung geformt sei. Nestle weiß es nicht als Zitat drucken zu lassen, und es ist sehr fraglich, ob der Schluss von Jes. 58 von Luther (und Kautzsch) richtig übersetzt ist: er hat für die Übeltäter gebeten (53, 12). Die Septuaginta hat eine andere Übersetzung: um ihrer Sünden willen ward er dahingegeben.

Es gibt noch einen andern Grund dafür, dass zum mindesten Lukas das Wort nicht selbst geformt, sondern überkommen hat. Es ist in seiner Prägnanz so echt jüdisch, dass der Heidenchrist Lukas es zu schaffen nicht imstande gewesen wäre. Das jüdische Gepräge des Wortes ist auch daran schuld, dass man so lange die Fülle seines Inhalts nicht sehen und nicht verstehen kann, als man seine jüdischen Voraussetzungen nicht kennt und beachtet. Es ist darum auch bei diesem Worte nötig, erst die Grundlagen für sein Verständnis zu bieten, und bei ihm muss noch weiter ausgeholt werden als bei Ps. 22, 2.

In der Mechiltha findet sich zu 2. Mos. 20 7 eine Stelle, die höchster Beachtung wert ist (S. 214f. in der Übersetzung von Winter und Wünsche). Mathia ben Charasch kommt zu Rabbi Eleazar Hakappar nach Lud (Lydda) und fragt ihn: Rabbi, hast du (durch Überlieferung) gehört von den vier Arten der Sühne, welche R. Ismael vorgetragen (d. h. durch Ableitung erschlossen) hat? Eleazar beweist ihm diese vier Arten der Sühne nicht aus der Lehrtradition, sondern aus der Schrift. Damit sind sie selbstverständlich noch besser begründet als aus der Väterlehre. Aus Jer. 3, 14 entnimmt er, dass die Buße sühnt, aus 3. Mos. 16, 30, dass der Versöhnungstag sühnt, aus Jes. 22, 1, dass der Tod sühnt, und aus Ps. 89, 33 endlich, dass die Leiden sühnen. Diese vier verschiedenen Weisen, zu sühnen, werden dann auch noch auf verschiedene Arten von Sünden bezogen.

Die Unterlassung eines Gebots lässt sich durch Buße sühnen. Die Übertretung eines Verbotes kann nicht durch Buße allein gesühnt werden, obschon sie auch in diesem Falle nötig ist. „Die Buße hält die Sünde nur in der Schwebe, und erst der Versöhnungstag sühnt sie.“ In der Schwebe halten heißt so viel wie: den Zorn Gottes aufhalten, dass er nicht in gerechtem Gericht losbricht, ehe die Sühne da ist. Das ist eine Anschauung, deren Beachtung für das Verständnis besonders des Paulus von großer Bedeutung ist. B. Tleazar fährt fort: „wer frevelnd (d. h. mit bewusster Absicht) Ausrottungen und Tod durch den Gerichtshof übertritt und Buße tut, so ist in der Buße nicht die Kraft in der Schwebe zu halten und im Versöhnungstage nicht zu sühnen, sondern Buße und Versöhnungstag sühnen die eine Hälfte, und Leiden sühnen und spülen hinweg die andere Hälfte.“ Die Formel: „Übertretung von Ausrottungen und Tod durch den Gerichtshof', besagt: wer Verbote übertritt, auf deren Übertretung Ausrottung durch Gottes Hand oder Todesurteil durch das Synedrium als Strafe steht. — Endlich sagt der Rabbi: Wer den Namen der Himmel (== Gott Jahwe) entweiht und Buße tut (sie ist immer nötig), so ist in der Buße nicht die Kraft, in der Schwebe zu halten und der Versöhnungstag sühnt nicht, und die Leiden allein spülen nicht hinweg, sondern die Buße und der Versöhnungstag halten in der Schwebe, und der Tag des Todes und die Seiden spülen hinweg. An dieser Sühneskala ist für uns besonders bedeutsam, dass immer Buße als Voraussetzung von Sühne nötig ist, und dass Leiden und Tod, vor allem aber der Tod, auch die schwersten Versündigungen sühnen. Dabei ist selbstverständlich zunächst an die eigene Sünde gedacht. Jede Versündigung erfordert ihre eigene Sühnung durch den, der sie begangen. Eine nicht minder bedeutsame Stelle aus dem Traktat Sanhedrin führt weiter. In Abschnitt 71 wird uns der Vollzug der Steinigungsstrafe geschildert. Dabei heißt es: „wenn der Verurteilte vom Steinigungsort ungefähr zehn Ellen entfernt ist, so sagt man zu ihm: lege dein Sündenbekenntnis ab; denn so gehört es sich, dass alle Hinzurichtenden vorher ihre Sünden bekennen, da jeder, der seine Sünde bekennt, teilhat an der zukünftigen Welt.“ In diesem Sündenbekenntnis haben wir die Buße, welche bei jeder Sühnung nötig ist. Es hat so den Anschein, als sühnte sie nach dieser Stelle für sich allein schon alle Sünden. Das ist aber nicht

so. Das sieht man am Folgenden. „Wenn er ein Sündenbekenntnis nicht abzulegen weiß (weil er sich seiner früheren Sünden nicht zu erinnern weiß), so sagt man zu ihm: „Sprich, mein **Tod** sei eine Sühne aller meiner Sünden.“ Aus diesem Satze geht hervor, dass ein reuiges Sterben des Gerichteten alle seine Sünden sühnt. Beachtenswert ist auch das, was zu der Sache R. Jehuda sagt: Wenn er weiß, dass wider ihn solches Zeugnis abgelegt ist, so kann er sagen: mein Tod sei eine Sühne wegen aller meiner Sünden mit Ausnahme dieser Sünde (derentwegen er unschuldig zum Tode verurteilt ist). Die Weisen erwidern: „Wenn so, so würde jeder so sagen, um sich als unschuldig hinzustellen.“ Wir beachten, dass sie nicht sagen: es ist nicht angängig, dass ein Unschuldiger seinen Tod als Sühne für seine übrigen Sünden ansieht, sondern diese Formel nur ablehnen, weil mit ihr Missbrauch getrieben werden kann. Wir haben hier jedenfalls die Anschauung einer stellvertretenden Sühne. Der unschuldig erlittene Straftod sühnt alle Sünden, die der Gerichtete sonst begangen haben mag. Dabei ist allerdings nur von Stellvertretung innerhalb desselben Menschenlebens die Rede.

Die Sühnekraft des Gerichtstodes ist begreiflicherweise umso größer, je schwerer und schimpflicher die Strafe ist. Die Strafe wird noch empfindlich dadurch verschärft, dass die Gesteinigten gehenkt werden: alle Gesteinigten werden gehenkt“ (VI, 4). Durch dieses Aufhängen erscheinen sie als Verfluchte, denn nach 5. Mos. 21, 23 heißt es: verflucht ist jeder, der am Holze hängt. Dieser Fluch hat aber sühnende Kraft. Es handelt sich nicht um den Fluch zur Verdammnis, sondern um einen Fluch zur Versöhnung. Wenn der Tod Sühne ist, so ist der Fluchtod am Holze (das gilt aber alles nur vom Gliede des Volkes Israel) erst recht sühnend. So ergibt sich das Paradoxon: Fluch ist Sühne: κατάρα ist kapparah. Ganz unwillkürlich gehen die Gedanken zu Gal. 3, 13, wo es heißt, dass Jesus, weil er am Holze gehangen hat, zum Fluch geworden ist. Das Besondere ist aber dort, dass es heißt: er ward zum Fluch für uns, und damit ist der Stellvertretungsgedanke nicht nur auf einen Ausgleich innerhalb desselben Menschenlebens angewendet, sondern auf eine Übertragung der Sühne auf andere bezogen.

Es fragt sich, ob sich etwas Derartiges im Judentum findet, wonach Leiden und Tod die Sünden anderer sühnen. Das ist der Fall,

und zwar gilt das von den Leiden und dem Sterben der Märtyrer. Der Tod hat sühnende Kraft, das ist der Untersaß der hier wirksamen Gedanken. So sühnt der natürliche Tod die Sünden des Durchschnittsjuden (um diesen Ausdruck zu gebrauchen), und der gewaltsame Tod des Gerichteten sühnt auch dessen besonderes Vergehen und Verbrechen. Von diesen beiden Todesarten unterscheidet sich nun der Märtyrertod charakteristisch: er ist kein natürlicher Tod; er ist aber auch kein Gerichtstod infolge eines Verbrechens. Er ist unter Umständen qualvollster Tod, aber nicht um der Sünde, sondern um der Gerechtigkeit willen. Die Bekenner Gottes, die Erfüller der Gebote um jeden Preis, das sind die Märtyrer. Kein Wunder, dass da die Gedanken kommen: So viel von unschuldigem Leiden, ein solch Sterben Gott zu Ehren, das hat mehr sühnende Kraft, als für die Sünden dieser Frommen nötig ist. Wohin damit? Wie nahe liegt da der Gedanke, dass der Überschuss von Sühnekraft solch heiligen Sterbens dem Volke zu Gute kommt!

Und in der Tat finden wir die Anschauung der stellvertretenden Bedeutung des Märtyrertodes. Im 4. Makkabäerbuche (17, 20 ff.) findet sich folgende Stelle: „Diese um Gottes willen Geheiligten sind nun geehrt, nicht nur mit der himmlischen Ehre, sondern auch dadurch, dass um ihretwillen die Feinde über unser Volk keine Macht mehr hatten, der Tyrann bestraft und das Vaterland geläutert wurde; sind sie doch gleichsam ein Ersatz (ἀντίψυχον = Seele um Seele) für die Sünde des Volkes, und durch das Blut jener Frommen und durch ihren als Sühne (ἱλαστήριον) wirkenden Tod hat die göttliche Vorsehung Israel, das zuvor Schweres zu leiden hatte, gerettet.“ An dieser Stelle ist vor allem beachtenswert, dass von dem Tode der Märtyrer her Sühne für Israel und Gericht über den Tyrannen kommt.

Bei den einzelnen Erzählungen der Martyrien finden wir, dass die Sterbenden ausdrücklich im Gebete die rettende Sühnekraft ihres Todes den Volksgenossen zueignen. „Sei gnädig deinem Volke, lass dir genügen an unserer Strafe (δίκη) für sie. Mache mein Blut zu einem Reinigungsmittel für sie und nimm meine Seele als Ersatz für ihre Seele“ (ἀντίψυχον τὴν ἐμὴν ψυχήν 6, 28. 29. Ebenso 9, 24; 18, 18). Es ist deutlich, dass hier von einem stellvertretenden Strafleiden die Rede ist, aber nicht in dem Sinne, dass die Märtyrer erduldet hätten, was die Glieder des

Volkes Israel hätten erdulden müssen, und die Strafe ist nicht als Strafe der ewigen Verdammnis gemeint.
Übersehen darf aber auch nicht werden, dass es auch eine Zueignung der Kraft des Märtyrertodes an die Feinde gibt. So sagen alle sieben Jünglinge einstimmig: „Du wirst um unserer Ermordung willen durch die göttliche Gerechtigkeit eine ewige Qual zu erdulden haben“ (9, 9). Der zweite Jüngling spricht als letztes Wort: „Du schmutzigster der Tyrannen wirst den Strafen des göttlichen Zornes nicht entrinnen“ (9, 32, ähnlich 10, 11.21). Auch der Jüngste hat als sein letztes Wort den Fluch: „Dich soll Gott in diesem Leben und nach deinem Tode bestrafen“ (12, 19). Dieser fanatische Zug tritt besonders schroff in der Himmelfahrt des Mose hervor. Dort ist gesagt, dass ein Levit, Taxon mit Namen, seine sieben Söhne auffordern werde: „Wir wollen drei Tage lang fasten und am vierten in eine Höhle auf dem Felde gehen und lieber sterben, als die Gebote des Herrn der Herren, des Gottes unserer Väter, übertreten. Denn wenn wir das tun und so sterben, dann wird unser Blut vor dem Herrn gerochen werden“ (9, 6f.). Dann wird „der Engel, der an höchster Stelle steht, sofort sie rächen an ihren Feinden,“ und „Gott, der höchste, wird offen hervortreten, um die Heiden zu strafen“ (10, 2.7).
Auch in den Psalmen fehlen solche Stellen nicht. Man lese nur Ps. 69, 23-26.28.29. Und wer dächte nicht an Ps. 137, 7.9 „Tochter Babel, wohl dem, der dir vergilt, was du uns angetan! Wohl dem (μακάριος!), der deine unmündigen Kinder packt und an den Felsen schmettert!“
Wir haben nun zur einen Hälfte die Vorbedingungen für das Verständnis der Bitte des Gekreuzigten Luk. 23, 34 aufgewiesen. Sind es aber wirklich die Vorbedingungen? Können wir mit diesen Anschauungen allen zur Zeit Jesu rechnen? Zum Teil stammen sie doch aus später fixierten Quellen, z. B. die Zitate aus der Mechiltha und der Mischna. Es gibt nicht viele Stellen, bei denen man es so schlagend nachweisen kann, dass die vorher zusammengestellten Anschauungen vorhanden und wirksam sind, wie gerade die Kreuzigungsgeschichte des Lukas. Und zwar treten uns die oben über die zum Tode Verurteilten gemachten Mitteilungen ganz genau so bei dem einen Schächer entgegen, von dem Lukas im Unterschiede von den übrigen Aposteln berichtet. Wir hörten, dass man von dem Gerichteten ein Sündenbekenntnis erwartet. Dazu gehört auch die An

erkennung der Strafe als einer gerechten.[1] Genau dementsprechend sagt der Schächer: „Wir sind mit vollem Recht in diesem Gericht (d. h. wir sind nach dem wahren Recht verurteilt) und empfangen genau das, was unsern Schandtaten entspricht.“ Dies ist die Buße des reuigen Schächers, und auf Grund von ihr erwartet er, der Israelit, einst trotz allem an der zukünftigen Welt teilzuhaben. Er hat ja Buße getan, stirbt am Fluchholz und sühnt mit diesem Tode seine Sünden. Nur darauf rechnet er nicht, dass, wenn er jetzt sterben wird, die Engel kommen werden, um ihn in Abrahams Schoß zu tragen. Er macht sich darauf gefasst, dass er in den Hades muss und dort warten, bis der Messias kommt und dessen Pforten öffnet. Daher heißt seine Bitte, die den Glauben an Jesus als den Messias umschließt, ganz demütig: Wenn du in deiner Königsherrlichkeit kommst, dann erinnere dich an mich. Bis dahin will ich warten, und wenn es auch noch lange währen, und wenn es auch in der Pein sein müsste. Auf diese Bitte des bußfertig Glaubenden antwortet Jesus mit dem königlichen Wort: „Wahrlich, ich sage dir: heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein.“ Würde man die jüdischen Anschauungen berücksichtigt haben, dann wäre man nie auf die gewalttätige Torheit gekommen, zu übersetzen: Wahrlich, ich sage dir heute: du wirst mit mir im Paradiese sein. Nicht minder töricht aber und ein Zeichen einer nicht zu erwartenden Unkenntnis der einschlägigen jüdischen Vorstellungen ist es, wenn ein Ausleger des Neuen Testaments es fertig bringt, zu schreiben, dass Jesus nach diesem Wort unmittelbar nach seinem Tod „in den Himmel“ gekommen wäre! Was ein solcher aus Unkenntnis beruhender Irrtum bedeutet, das kann man an dem nachfolgenden Satze sehen, der heißt: „Wenn diese Anschauung allgemein gegolten und dogmatische Kraft besessen hätte, so würden die Vorstellungen von der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu daneben gar nicht haben aufkommen können!“ Derartiges bietet man der theologischen Jugend und der Gemeinde als gesichertes Resultat der Wissenschaft! Und dabei ist die Erkenntnis so leicht zu haben, dass alle, die im Paradiese sind, Abraham eingeschlossen, auf die Auferstehung hoffen, die am Tage des Messias erfolgen wird. Die Paradiesesvorstellung hat gar nichts gemein mit der Unsterblich

[1] Dasselbe erwartet man auch von den Angehörigen des Gerichteten. Sie sagen: „Wir hegen im Herzen keinen Groll gegen euch, denn ihr habt nach dem wahren Recht gerichtet“ (Sanh. VI, 6).

keitshoffnung. Das Paradies ist nur der Bewahrungsort für die Frommen, wie der Hades für die andern, und am Tage des Messias werden alle auferstehen, die einen, um dann auf der neuen Erde unter der Herrschaft des Messias zu leben, die andern, um ihr Gericht zu empfangen. Gerade dem Lukasevangelium sollte man solche Gedanken nicht zumuten, das die Auferstehung Jesu am allerrealistischsten beschreibt (Luk. 24, 39; s. auch Apg. 1, 4; 10, 41).

Doch nun endlich zu Jesu Bitte: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!" Man bedenke: Jesus hängt am Fluchholz als ein Verfluchter, aus der Volks und Gottesgemeinschaft hinausgetaner, und er betet: „Vater!“ Während sie meinen, er sei verdammt, und ihm nicht einmal zubilligen, dass sein Tod sühnende Kraft für ihn habe, weil er ja der Tod eines aus dem Volke Ausgestoßenen ist, betet er: „Vater!“ und bekennt sich dadurch zum Vollbesitz der Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott. Er betet auch: „vergib,“ aber er betet nicht: vergib mir. Er bedarf auch jetzt der Buße nicht, denn „er hat nichts Unrechtes getan“ (Luk. 23, 41). Er betet auch nicht: Vergib den Meinen und lass ihnen die Frucht meines unschuldigen Leidens und Sterbens zu Gute kommen, und fügt nicht hinzu: aber meine Feinde richte und vernichte. hier unterscheidet er sich von den Märtyrern der Juden. Kein Wort gegen seine Feinde, sondern eine Bitte für sie und damit eine Zueignung der Sühnkraft seines Todes an sie!

Wir fragen, wer die sind, denen Jesus nach Lukas die Sühnung zuwendet. „Vater, vergib ihnen!“ Es scheint, als sollten damit nur die Soldaten gemeint sein, die die Kreuzigung vornehmen. Wenn man die Stelle aber aus der Gesamtanschauung des Lukas heraus erklärt, dann zeigt sich die Beschränkung auf die Soldaten als zu eng. Es heißt: „sie wissen nicht, was sie tun.“ Das gilt aber nach Apg. 3, 17 nicht nur von den Soldaten, sondern gerade von den Israeliten und ihren Obersten (s. auch 13, 27). Die eigentliche Entscheidung hängt aber nicht an diesen Einzelstellen, sondern an dem Sinn des SätSchens: „denn sie wissen nicht, was sie tun.“ Es hat seine weitreichende Bedeutung, und auch seine Erklärung bedarf einer größeren Vorbereitung.

Wir kommen jetzt zu dem Kapitel, nach dem vielleicht schon mancher innerlich gefragt hat, zu Jes. 53. Es wurde schon oben gesagt, dass für uns nicht der Sinn in Betracht kommt, den die Stelle ursprünglich hat, sondern der, in dem man sie zur Zeit Jesu

verstand. Über seinen Ursinn gehen die Meinungen noch weit auseinander. Neuerdings tritt Duhm[1] mit Geschick: und Zuversicht dafür ein, dass eine bestimmte, nur unbekannt gebliebene, geschichtliche Persönlichkeit gemeint sei. Ein hervorragender Mann wird vom Aussatz befallen und hat alle die schweren Folgen zu tragen, die diese Erkrankung mit sich bringt. Er nimmt dieses Leiden als ihm von Gott auferlegt willig und ohne Klage hin und trägt es ohne Klage. So wird es zu einem stellvertretenden Leiden für alle die Volksgenossen, die sich mit ihm zusammenschließen. Der Aussätzige stirbt und wird begraben, ja sogar bei den „Sündern“ auf dem „Armesünderfriedhof“. Aber Gott erweckt ihn vom Tode. Ins Leben zurückgekehrt, wird er Israel wiederherstellen und die Heiden erleuchten, aber ohne dass er dabei zu leiden und zu kämpfen hat, denn alle Welt wird sich vor dem Wunder dieses Erlebens beugen. Er erlebt nur noch Freude und Befriedigung. Als Wiederhersteller und großer Rechtslehrer wird er großes Ansehen haben. Er bekommt noch Kinder und wird sich an ihrem Alter freuen. Duhm setzt die Lieder vom Knechte Jahwes in die Zeit zwischen dem Exil und Esra, lässt es aber gerade für Jes. 53 offen, ob man nicht unter Maleachis Zeit heruntergehen solle. Er ist der Meinung, dass dieses Bild, das ein alttestamentlicher Dichter zeichnete, nach Jahrhunderten zur Wirklichkeit geworden sei, wenn es auch hinter dieser Verwirklichung in manchen und wesentlichen Zügen zurückbleibe. Er sieht darin die innere Verwandtschaft der alttestamentlichen Religion mit dem Christentum. Die Auseinandersetzung mit diesem jedenfalls eigenartigen Erklärungsversuch überlassen wir gern den Fachmännern. An die uns gestellte Aufgabe gehen wir mit zwei wichtigen Voraussetzungen heran, die wir innerhalb dieser Untersuchung uns erarbeitet haben. Die eine ist die, dass der Gottesknecht im 2. Jesaja zur Zeit Jesu als der Prophet-Messias verstanden wurde, und die zweite die, dass die Siegespsalmen zur Zeit Jesu auf den Messias bezogen worden sind. Damit ist bereits gegeben, dass die Duhmsche Deutung für uns unverwendbar ist. Eine besondere Schwierigkeit ist, worauf schon oben hingewiesen wurde, die Textfrage. Sie bietet Rätsel über Rätsel. Wir erinnern uns wieder daran, dass unser masoretischer Text erst nach der neutestamentlichen Zeit festgelegt und damit die Möglichkeit bedeutsamer Änderungen gegenüber dem

[1] Das Buch Jesaja, Göttingen 1914, S. 305 ff.

heiligen Texte, wie er zur Zeit Jesu vorlag, trotz allem Traditionalismus der Rabbinen gegeben ist. Derjenige Text, der zur Zeit Jesu vorhanden war, ist der der Septuaginta. Auch bei ihm sind Veränderungen möglich, aber die Verbreitung des Textes bildet doch eine gewisse Sicherung. Neben dem Text der Septuaginta verdient auch hier die Übersetzung des Aquilas stete Berücksichtigung. Es ist schade, dass ihre Fragmente uns zuweilen gerade an wichtigen Stellen im Stiche lassen.

Einige Züge der Schilderung des Knechtes Gottes lassen sich mit Sicherheit hervorheben. Der Gottesknecht leidet schwer. Seine Umgebung versteht sein Leiden falsch. Sie meint, es sei Strafe Gottes, und hält ihn darum für einen Gesetzlosen. In Wirklichkeit bewirkt das willig getragene Leiden Sühne für die Umgebung des Leidenden. Nachdem es seinen Höhepunkt erreicht hat, errettet Gott seinen Knecht und schenkt ihm langlebigen Samen und großen Reichtum. Das alles, weil er das Leiden für andere trug. Soviel dürfte auf Übereinstimmung rechnen können. Aber wie vieles ist noch strittig! Wer ist der Leidende? Wer ist seine Umgebung? Wer tut ihm die Leiden an? Worin besteht der Höhepunkt des Leidens? Wie ist die stellvertretende Bedeutung seines Leidens vermittelt zu denken? usw. Um auf alle diese Fragen die Antwort geben zu können, müsste uns neben einer dementsprechenden Behandlung der Evangelien besonders auch eine Untersuchung der paulinischen Schriften unter dem Gesichtspunkt, was Paulus an rabbinischen Anschauungen mit in sein Schrifttum hinübergenommen hat, zur Verfügung stehen. Eine zusammenfassende und befriedigende Darstellung fehlt noch.

So wird es keinen andern Weg geben, als den Septuagintatext einmal mit den Augen eines Juden zur Zeit Jesu zu lesen zu versuchen. Dazu ist allerdings eine eingehende und lange andauernde Bemühung um diese Augen nötig, und wer sie nicht hat, wird oft, wenigstens zunächst, dem schwer folgen können, was ihm an der Hand des Textes gezeigt wird. Vielleicht, dass doch das Ganze einleuchtet, weil die Einzelzüge einander stützen und zu einem einheitlichen Bilde zusammengehen.

Wir machen diesen Versuch und bezeichnen ihn ausdrücklich als Versuch. Dass man mit Jes. 52, 13ff. einsetzen muss, ist allgemein zugegeben. „Siehe, mein Knecht wird sehr verständig sein; er wird sehr erhöht und sehr verherrlicht werden, gleichwie viele sich über dich

entsetzen werden. Deine Erscheinung wird so unansehnlich sein, fern von der Menschen Erscheinung, und was die Menschen an Herrlichkeit haben, wird dir fehlen. Über den Verherrlichten werden viele Völker staunen, und vor ihm werden Könige ihren Mund halten. Denn solche, denen nicht von ihm verkündigt war, werden seine Herrlichkeit sehen, und die nicht von ihm gehört haben, werden sie merken."

Aus diesen im Einzelnen recht schwierigen Versen ergibt sich folgendes. Nach überstandener Schmach wird der Gottesknecht hoch erhöht und sehr verherrlicht werden. Die Kunde von ihm wird zu vielen Völkern gebracht werden, und sie werden staunen, und zu Königen, und sie werden vor ihm schweigen.

Die messianischen Züge dieses Bildes sind unverkennbar. Der Gottesknecht wird nach einer Zeit tiefster Niedrigkeit Bedeutung gewinnen für die Völker, und vor ihm werden sich die Könige in Ehrfurcht beugen. Es ist schon hier zu fragen, ob nicht die „vielen Völker" (ἔθνη) alle Völker sind. Die Wendung: „die nichts von ihm gehört haben" könnte daraus hinweisen. Wir hätten dann den messianischen Universalismus und den König aller Könige gleich am Eingang des Abschnitts.

Mit 53,1 fängt nun eine große Schwierigkeit an. Wer sind die Verkündiger, die für ihre Predigt keinen Glauben fanden? Sinn kommt in die Verse nur, wenn man an Verkündiger des Messias, also an Propheten denkt. Sie haben schon von ihm geredet, aber niemand hat ihnen geglaubt. Sie haben vom Arm des Herrn, d. h. von seinem wunderbaren, mächtigen Tun gesprochen, aber niemand nahm ihre Botschaft als Offenbarung hin. Was aber haben sie vom Messias gepredigt? Sie haben ihn als ein Kindlein verkündigt. Sie haben gesagt, er sei eine Wurzel in durstigem Lande, er habe weder Schönheit noch Glanz. Wer denkt da nicht an das Kindlein von Jes. 9, 5: παιδίον ἐγεννήτη ἡμῖν und an Jes. 11, 1: Es wird ein Stab aus der Wurzel Isais und eine Blüte aus dieser Wurzel aufkommen" (ῥίζα wie hier). Man beachte auch das πιστεύειν glauben (heemin). Das ist die rechte Stellung zur Prophetenbotschaft, dass man vertrauend wartet auf die Erfüllung. (Auf die nahe Verwandtschaft von ἀναγγέλλειν und εὐαγγελίζεσθαι sei kein Ton gelegt, sie sei nur angemerkt.) Am Kinde war nichts zu sehen von Glanz und Herrlichkeit. Er kam ja aus dem Stumpfe Isais. So

musste man eben dem Anschein zum Trotz dem Propheten glauben. — Man tat es nicht.

„Wir sahen ihn, aber er hatte keine schöne Gestalt“ usw. Wer sind nun diese „wir“? Sicher gehören die, die eben noch gesprochen haben, dazu. Ob sie aber sich noch allein meinen? Im Folgenden kann man jedenfalls nicht bei dieser Einschränkung stehen bleiben. Das Nächstliegende ist, dass sich die Propheten, bzw. dass der Prophet sich und seine Mitpropheten mit dem Volke Israel zusammenschließt. Es kann sich auch nicht mehr um das Kind handeln, sondern es ist die Rede von einem Manne. Inwiefern ist es aber möglich, wenn wir einmal in dem: „wir sahen ihn“ den Dichter und seine Volksgenossen zusammengefasst denken, zu sagen, dass diese den Gottesknecht gesehen haben? Hier taucht die Frage auf, ob wir es mit einer geschichtlichen Persönlichkeit zu tun haben, deren Geschicke die folgenden Verse beschreiben, oder ob wir eine Art prophetischer Vision vor uns haben. Beides hat seine großen Schwierigkeiten. Ob es nicht ein Drittes gibt, das von diesen beiden Möglichkeiten etwas umschließt? Der Leidende wird in V. 11 der „Gerechte“ genannt. Nun kennen wir aber „den Gerechten“, „den Frommen“, „den Armen“ reichlich aus den Psalmen und gerade aus den messianischen Psalmen. Was dort über die Leiden des Gerechten gesagt ist, ist schwerlich in jedem Falle dichterische Gestaltung, sondern mehr als einmal durch konkrete Erlebnisse veranlasst (man denke an die Schilderung des Loses des Gerechten im 2. Kapitel der Weisheit Salomos). Andererseits sind diese Leiden typisch für den, der einmal als „der Gerechte“ kommen und durch diese Leiden hindurch zum Messias werden soll.

Von diesen Beobachtungen aus lässt sich das „wir sahen ihn“ so verstehen: wir sahen ihn (gleichsam präformiert) in diesem und jenem Gerechten und seinem Geschick, und was wir an diesen Gerechten sahen, das gilt erst recht von „dem Gerechten“. Jedenfalls ist für die Zeit Jesu mit den 55 auf das „Ende des Siegers“ bezogenen Psalmen ein solches Verständnis möglich.

Wir machen die Probe, ob sich die Hypotheke bewährt. Wir sehen im Folgenden darauf, ob sich in den Psalmen „auf das Ende“ zu den entsprechenden Schilderungen des Gottesknechts die Parallelen finden lassen.

„Wir sahen ihn, und er hat keine schöne Gestalt, sondern seine Erscheinung war wie die eines Ehrlosen und geringer, als die der

Menschensöhne.“ Wir brauchen nur in den bedeutsamen 22. Psalm hineinzusehen, da hören wir den, der der Typus des Messias ist, klagen: „Ich bin ein Wurm und kein Mensch, vor den Menschen voll Schmach und vom Volke für nichts geachtet“ (V. 7).
Die zweite Hälfte des Psalmverses enthält ganz genau dasselbe, was in Jes. 53, 3folgt: „Es war ein Mensch voll Plage und geübt darin, Krankheit zu tragen. Er war so, dass man das Angesicht vor ihm verhüllte, ihn missehrte und für nichts achtete.“
Wie war es aber in Wirklichkeit mit ihm? Was uns veranlasste, ihn zu verachten, das hatte seinen Grund darin, dass er unsere Sünden trug und für unsere Schmerzen litt. Wir aber waren der irrigen Meinung, dass er (von Gott her) in Pein, Plage und Marter sei, d. h. wir hielten ihn für einen Sünder, der all das verdient hätte.
„Er ist aber um unserer Sünde (ἁμαρτία) willen verwundet und um unserer Gesetzlosigkeit (ἀνομία) willen zermalmt. Die Strafe, die uns Frieden bringt, ist auf ihm.“ Es ist schade, dass uns gerade zu dieser Stelle aus den übrigen griechischen Übersetzungen nichts erhalten ist. Sie ist nicht nur um ihrer Bedeutung für die Frömmigkeit, sondern auch für die Lösung der uns hier beschäftigenden Aufgabe sehr bedeutsam. Da ist zunächst ganz besonders zu beachten, dass das Wort, was Luther mit Strafe übersetzt, sowohl im hebräischen wie im griechischen Text mit einem Worte wiedergegeben ist, das wir heute besser mit „Züchtigung“, und zwar mit dem Ziele der Besserung und Errettung, übersetzen (musar, παιδεία). Dass Luther es auch so meint, das zeigt er bei der Übersetzung von Hebr. 12, 5. Dort übersetzt er das mit παιδεύειν gleichwertige ἐλέγχειν , das ebenso aus der Liebe des Vaters kommt wie das παιδεύειν, mit „strafen“.
Wir haben es also an unserer Stelle nicht mit Höllenstrafen, d. h. mit der Strafe der Verdammnis, sondern mit Züchtigungsleiden zu tun. Es ist nötig, auf diese wichtige Unterscheidung näher einzugehen. Welche Strafen sind nach jüdischer Anschauung Züchtigungsstrafen? Die Antwort muss lauten: Alle Strafen, die der Israelit erduldet, außer eben der eigentlichen Verdammung, außer dem ewigen Tode. Die Märtyrer des 4. Makkabäerbuches wünschen dem Tyrannen eine solche Strafe (δίκη) an in der „Ewigen Pein durch das Feuer“ (9, 9; 10, 11). Alle Strafen außer dieser äußersten treten für das Glied des Heilsvolks unter den Gesichtspunkt der

Züchtigung. Das hängt mit den oben ausgeführten Anschauungen von der sühnenden Kraft der Leiden und des Todes, ja sogar des Straftodes und des Fluchtodes, sofern der Fluch in der Aufhängung am Holze besteht, zusammen. Alle solche Strafen haben die Umkehr zum Ziel, und ihr williges und bußfertiges Erleiden befreit von der Verdammnis. Dass diese Anschauungen zur Zeit des Neuen Testaments lebendig sind, zeigt die Stelle aus dem 1. Korintherbriefe 11, 29ff. Dort ist die Rede davon, dass man sich durch unwürdiges Essen und Trinken beim Abendmahl ein Gericht (nicht das Gericht) zuziehen kann. Dieses Gericht besteht darin, dass in der Gemeinde viele Kranke und Schwache sind und nicht wenige haben sterben müssen. Diese Leiden und dieses Sterben sind aber vom Herrn als Züchtigungsstrafen gemeint, damit die von ihnen Betroffenen nicht verdammt werden παιδευόμεθά ἵνα μὴ κατακριθῶμεν 11, 32).

Solche Züchtigungsleiden, wie sie die Israeliten reichlich verdient haben, sind nun von dem Gerechten für sie getragen. Wenn eine solche Züchtigungsstrafe willig und bußfertig getragen ist, dann ist das Friedensverhältnis zu Gott wiederhergestellt. So stellt auch das stellvertretend getragene Züchtigungsleiden den Frieden derer, für die es gilt, wieder her. So kann es heißen: „Durch seine Striemen wurden wir geheilt.“ Durch den Ausdruck μώλωψ = Strieme, die die Peitsche macht, ist gegeben, dass zu den Leiden des Gottesknechtes auch Misshandlungen gehören, die er erdulden muss. (Das will dann allerdings schlecht zum Ansatz Duhms passen.)

Wer hat ihn nun nötig, diesen stellvertretend leidenden Knecht? Antwort: Wir alle. Denn wir gingen alle in der Irre wie Schafe; wir fehlten alle. Im Ursinn ist der folgende Satz kaum etwas anderes, als eine Wiederholung: Jeder irrte in seinem Wandel. Zur Zeit Jesu ist es durchaus denkbar, dass man in dem Wort eine Erweiterung über Israel hinaus fand: der Mensch (= Jude und Heide, besonders aber der Heide) ging in seinem Wandel irre. Dann hätten wir hier, nicht nach dem Ursinn, sondern für Jesu Zeitgenossen, den ersten Hinweis darauf, dass das Leiden des Gottesknechts, der als der Verherrlichte Bedeutung für Völker und Könige haben wird, auch zu den Sünden der Heiden in Beziehung gesetzt ist.

„Und der Herr ließ ihn unsere Sünden treffen. Und er öffnete, als er Böses erleiden musste, den Mund nicht. Wie ein Schaf, das zur Schlachtbank geführt wird, und wie ein Lamm vor seinem Scherer keinen Laut von sich gibt, so auch er nicht; er öffnete

nicht seinen Mund.“ Die Hebräer streichen diesen Zusatz, weil er eine unnötige Wiederholung sei. Jedenfalls hat ihn die Septuaginta in ihrer Vorlage gelesen. Es kann auch sein, dass diese Wiederholung die Bedeutsamkeit des Wortes hervorheben soll. Man findet meist mit diesen Worten ausgesprochen, dass der Gottesknecht klaglos, wortlos leide. Etwas Weiteres scheint wichtiger zu sein. Wenn man beachtet, dass es gerade hier heißt, man habe ihm Böses angetan, so liegt es nahe, auch daran zu denken, dass kein bitteres Wort gegen die, die ihm das Böse antaten, aus seinem Munde kam. Im ersten Petrusbrief ist auf das Vorbild hingewiesen, das der Gottesknecht Christus uns gab, und unter anderem auch gesagt, „Er schalt nicht wieder, als man ihn schmähte; er drohte (=fluchte) nicht, als er litt, sondern stellte es dem gerechten Richter heim“ (2, 23). Dieser Zug kann in Jes. 53 nicht wohl anderswo gefunden werden als hier.

Wir sind nun zur Peripetie gelangt, die wir aus den Siegespsalmen kennen. Das kann man allerdings nur sagen, wenn man dem Texte der Septuaginta folgt. Sie verlangt eine ganz andere Übersetzung, als sie bei Kautzsch zur Stelle gegeben ist. Luther kommt mit seiner Übersetzung der Septuaginta näher: „Er ist aber aus der Angst und dem Gerichte weggenommen; wer will seines Lebens Länge ausreden?“ Nur hat dann das nachfolgende „Denn er ist aus dem Lande der Lebendigen weggerissen“ gar keinen Sinn. Es ist so zu übersetzen: „Mitten in seiner Demütigung wurde sein Gericht aufgehoben.“ Das heißt: Weil er sich so gedemütigt hatte (indem er alles willig und still auf sich nahm), fand das Gericht (das er stellvertretend erlitt, in dem er die Züchtigung trug, s. die Zusammenstellung von κρίμα und παιδεύεσθαι in 1. Kor. 11, 29ff.) sein Ende, und nun soll er für lange (vielleicht euch: für immer) leben. Wir müssen uns daran erinnern, dass wir nicht den Ursinn ergründen wollen, sondern als Jesu Zeitgenossen lesen. Sie lesen die Stelle als von dem Prophet-Messias handelnd. Vom Messias aber gilt, dass er, wenn er einmal da ist, nicht mehr stirbt (die Menge antwortete Jesu: „Wir haben aus dem Gesetze gehört, dass der Christus in Ewigkeit bleibt“ [εἰς τὸν αἰῶνα], Joh. 12, 34). Nun wird auch verständlich, warum 8^b mit „denn“ angefügt werden kann. Das Gericht ist zu Ende, und nun folgt für ihn die nicht begrenzbare Lebensdauer, weil es mit ihm bis zum Äußersten gekommen ist, nämlich bis an den Tod. „Sein Leben ist von der

Erde weggenommen, und er ist zum Tode geführt worden infolge der Gesetzlosigkeiten meines Volks.“ Hier wird mit einem Male Gott redend eingeführt, hier wird es ganz deutlich, dass die „Wir“, von denen von V. 2b an die Rede war, das Volk Israel sind. Was soll nun aber heißen: „Sein Leben ist von der Erde weggenommen“? Symmachus und Theodotion (Aquilas lässt uns leider in der Hexapla gerade zu V, 8-10 im Stich) übersetzen beide: „er ward vom Lande der Lebendigen abgeschnitten“ (ἀπετμήθη). Das kann bei beiden nicht heißen: er ist gestorben. So heißt es aber erst recht nicht in der Septuaginta, trotzdem das Wort lautet: er ward zum Tode geführt. Denn die Septuaginta fährt fort: “Ich (Gott) werde geben die ‚Bösen‘ an Stelle seines Grabes, und die ‚Reichen‘ an Stelle seines Todes.“ Das heißt für solche, denen die Siegespsalmen gegenwärtig sind: Nicht der „Gerechte“ soll ins Grab, sondern die Bösen wird mein Gericht treffen; nicht der „Arme“ (Ps. 22, 25) soll in den Tod, sondern die „Reichen“ werden sterben. Die „Bösen“ und die „Reichen“ sind die, die dem Knechte das Leiden antun. Von hier aus ist dann V. 8 so zu paraphrasieren: Weil er sich so gedemütigt hat, hat das auf ihn gelegte Gericht sein Ende gefunden, und niemand kann seines Lebens Länge „ausreden“. Hat er doch sich gefallen lassen müssen und gefallen lassen, dass man ihn aus dem Lande der Lebendigen ausschied (sc. Durch Verurteilung zum Tode), und dass man ihn zum Tode führte (er war schon zur Richtstätte unterwegs). Da sprach Gott: Er leidet nicht um seinetwillen, sondern um der Sünde meines Volkes willen. Darum soll es mit ihm nicht bis zum Tode kommen. Im letzten Augenblick werde ich ihn retten, und das Los, das sie ihm zugedacht, soll seine Peiniger und Richter treffen. Hat er doch keine Sünde getan, und ist kein Betrug in seinem Munde erfunden. So liegt wirklich ein Zusammenhang der Verse vor, und so wird auch das Folgende verständlich: Und der Herr will ihn reinigen von seiner Plage. Wenn er schon tot ist, was soll dann ein nochmaliges Zerschlagen (mit Krankheit?), wie es nach dem hebräischen Texte heißt; was soll auch einem Toten die Reinigung von seiner Plage? Ganz anders aber ist es, wenn er vom Tode errettet ist, und nun Gott ihm völlig hilft. Dass die Septuaginta nicht allein davon redet, dass Gott sich des Geplagten annimmt, sondern auch Theodotion sagt: „Er wollte sich seiner erbarmen und ihn von seinen Wunden befreien“ (ἐλεῆσαι αὐτὸν ἐν τῷ τραυματισμῷ), ist beachtenswert. Man wird förmlich dazu

gedrängt, die Vorgänge zu dem Bilde einer Gerichtsverhandlung zusammenzufügen. Die Striemen, die er leidet, lassen an die Geißelstrafe denken. Das Zum-Tode-geführt-werden setzt ein Todesurteil voraus.

Wer in V. 8 u. 9 mit Tod und Grab des Gottesknechts rechnet, der muss notwendig vor die Verheißungen, die nun einsetzen, seine Auferweckung setzen, wie das Duhm auch tut, und zwar eine recht derb realistisch verstandene Auferweckung; wird der Gottesknecht doch noch Kinder bekommen, und zwar langlebige Kinder (ὄψεται σπέρμα μακρόβιον). Auch was sonst noch folgt, setzt ein Leben und Wirken in dieser Welt, auf dieser Erde voraus. Diese Einschiebung der Auferweckung des Gottesknechts, des leidenden „Gerechten", kann aber den Lesern und Hörern nicht zugemutet werden, die immer wieder aus den Psalmen hören: Der Messias wird wohl leiden, aber nicht sterben. Wie sagt doch im 118. Psalm der leidende Messias?[1] „Ich werde (trotz tiefster Drangsal, s. V. 5.10-13) nicht sterben, sondern leben. Der Herr züchtigt mich wohl, aber er gibt mich dem Tode nicht." Ps. 118, 18 ist wie eine knappste Zusammenfassung von Jes. 53. Auch in ihm ist die Rede davon, dass der Messias Züchtigungsleiden tragen muss. Auch die Terminologie ist ganz dieselbe: jasor jisrani jah (musar Jes. 53, 5) und παιδεύων ἐπαίδευσέν με κύριος (s. παιδεία Jes. 53, 5).

Es ist jetzt überhaupt an der Zeit, darauf hinzuweisen, dass die Anschauung vom leidenden Messias auch nach dem Kreuzestode Jesu vom Judentum nicht bekämpft wird, was ganz sicher der Fall gewesen wäre, wenn man sie in der Schrift nicht gefunden hätte. Was nie und nimmer zugegeben wird, ist dies, dass der Messias stirbt, und dass sein Tod die stellvertretende Sühne ist. Das berühmte Zitat aus dem Dialog Justins des Märtyrers mit dem Juden Tryphon ist wert, auch hier angezogen zu werden. Der Jude Tryphon sagt dort selbst: „Es ist offenbar, dass die Schriften verkünden, dass der Messias leiden werde, ob aber durch das im Gesetze verfluchte Leiden (d. h. das Kreuzesleiden), das musst du mir noch beweisen" (c. 89). Wenn Schürer sagt, die Anschauung vom sühnenden Leiden des Messias sei dem Judentum im Ganzen fremd gewesen und immer nur Schulmeinung geblieben, so dürfte das so

[1] Dass der Psalm, obwohl nicht ausdrücklich ein Siegespsalm, messianisch verstanden worden ist, zeigen Matth. 21, 9 und 23, 39.

nicht stimmen. Wenn wir zunächst einmal nicht von sühnenden Leiden, sondern von Leiden des Messias überhaupt reden, so stimmt damit Schürers These keineswegs, jedenfalls dann nicht, wenn man die 55 Siegespsalmen als messianische verstanden hat. Die Psalmen waren vor allem Eigentum des Volks, nicht nur der Schule. Wenn aber Schürer selbst sagt, dass der Gedanke der Sühne durch den leidenden Gerechten dem rabbinischen Judentum ganz geläufig ist, dann müsste es wunderbar zugegangen sein, wenn dieser Gedanke auf die Leiden „des Gerechten" nicht angewendet worden sein sollte.[1]

Wir fahren fort: Der leidende Gottesknecht wird von Gott vor dem drohenden Tode errettet und geht nun der Erfüllung größter Verheißungen entgegen. Hat er doch seine Seele als Schuldopfer eingesetzt. An dieser Stelle ist leider der Text der Septuaginta ganz verworren. Wörtlich übersetzt heißt V. 10^b: „Wenn ihr gegeben habt mit Beziehung auf Sünde, wird unsere Seele langlebigen Samen sehen." Wer sollen diese „ihr" sein? Nun haben an dieser Stelle alle sonstigen Texte, der masoretische, Aquilas, Symmachus, Theodotion: „Seine Seele". So wird man berechtigt sein, dies einzusetzen. Die Schwierigkeiten sind aber dann nicht überwunden. Womit soll man nun dieses „seine Seele" verbinden, mit dem Vorhergehenden oder mit dem Folgenden? Im ersten Fall ergibt sich nur ein Sinn, wenn man das ganz sinnlose Anhängsel τε bei δῶτε streicht und liest: ἐὰν δῷ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ: Wenn er seine Seele mit Beziehung auf „Sünde" hingegeben hat. Ähnlich übersetzt auch Kautzsch: „wenn er sein Leben zum Schuldopfer gegeben hat." Ganz anders Duhm: „Jahwe gefiel es, neu sprossen zu lassen sein Alter." Die kühne Zurechtrückung des Textes, zu der auch ihr Urheber selbst kein rechtes Zutrauen hat („so wird etwa umzusetzen sein" [2]), ist jedenfalls gegenüber der Septuaginta ausgeschlossen.

Wir bleiben also bei dem SätSchen: „Wenn er sein Leben zum Schuldopfer gegeben hat." Dieses gilt es zum Reden zu

[1] Schürer, Geschichte des jüdischen Volks II, § 29 am Ende.
[2] a. a. O. S. 374

bringen. Es muss dabei die Stelle helfen, in der vom Schuldopfer die Rede ist: 3. Mos. 5, besonders 5, 17ff. Man unterlässt es meist, auf die Besonderheit des Schuldopfers bzw. des ascham zu achten, ja der deutsche Ausdruck führt sogar sehr leicht und bei mangelnder Bibelkenntnis mit Notwendigkeit irre. Wenn wir davon reden, dass Jesus sein Leben zum Schuldopfer für die Menschheit gegeben habe, so denken viele daran, dass er die Schuld der Sünder getragen und durch seinen Kreuzestod getilgt habe. Das ist dem Laien nicht übelzunehmen. Innerhalb der theologischen Debatte sollte aber von Schuldopfer nicht geredet werden, ohne dass man sich ganz klar darüber ist, was das heißt. Man bilde sich nicht ein, dass man die Unkenntnis und die Nachlässigkeit der Gegenwart einfach in die Zeit Jesu zurücktragen dürfe. Zu jener Zeit wusste man ganz deutlich, was ascham ist, und dachte genau an den Inhalt des Wortes, wenn man es benutzte. Heute ist es nötig, den Passus über das Schuldopfer, der für uns in Frage kommt, ganz herzusetzen. 3. Mos. 5, 17-19 heißt es: „Wenn sich eine Seele (= jemand) verfehlt und übertritt eines von allen Verboten Jahwes und wusste es nicht und lud so eine ‚Schuld' auf sich und die ‚Schuld nimmt', d. h. sich ihrer bewusst wird, dann soll er einen untadeligen Widder im Werte eines Silberstücks als ‚Schuldopfer" zum Priester bringen, und der Priester soll ihm Sühne schaffen wegen des Versehens, das er unbewusst begangen hat, so wird ihm vergeben werden; ein Schuldopfer ist's, hat er sich doch gegen Jahwe verschuldet."[1]
Wir machen uns kaum einen Begriff davon, welche Bedeutung diese Stelle zur Zeit Jesu gehabt hat. Man muss es immer wieder einmal sagen, dass man zu keiner Zeit ernsthafter bemüht war, das ganze Gesetz zu halten, als zur Zeit Jesu in den von den pharisäischen Schriftgelehrten geleiteten Kreisen des Volks. Was bedeutete für sie diese Stelle? Es gilt zunächst, ihren Sinn und ihre Größe zu verstehen. Man hat, ohne es zu wissen, also auch ohne es zu wollen, ein Verbot übertreten. Später wird man sich dessen bewusst. Nun darf man nicht sagen: Das ist nicht so schlimm; ich wusste und wollte es ja nicht; sondern man muss ein Opfer darbringen, und zwar kein kleines, einen fehllosen, wertvollen Widder. Warum aber dies? Es ist ein Verbot Jahwes übertreten. dieser Tatsache gegenüber tritt die Frage zurück, ob die Sünde bewusst oder un-

[1] Πλημμελεῖν = ascham heißt eigentlich: einen falschen Ton singen

bewusst begangen ist. Die Größe der ganzen Anschauungsweise liegt in dem Ernst, mit dem die Tatsache an und für sich gewertet wird, dass ein Verbot Jahwes übertreten ist.

Wir begegnen diesem Anschauungskomplex öfter in der Bibel, als wir vielleicht bisher wussten. „Wer kann merken, wie oft er fehlet? Verzeihe mir auch die verborgenen Fehler!“ In diesem bekannten Spruch ist er z. B. Voraussetzung. Wir haben Verfehlungen auf uns, um die wir nicht wissen: wir dürfen sie aber nicht als für uns bedeutungslos ansehen, wir müssen mindestens für sie um Vergebung bitten. Denn es ist nicht so, als achtete Gott ihrer nicht. „Unsere Missetat stellest du vor dich, und unsere unerkannte Sünde in das Licht vor deinem Angesicht" (Ps. 90, 8). Darum ist es gut, wenn einem solche unerkannten Sünden bekannt werden. Man kann sie dann durchs Opfer sühnen. Man hat es zur Zeit Jesu billiger gekonnt, als zur Zeit der Thora. Man ersetzte den Widder mit anderem. Unter den verschiedenen Arten von Pharisäern, die früher mitgeteilt wurden (s. o.), ist auch der, der sagt: „Möchte ich doch eine von mir begangene Sünde wissen, um als Sühne dafür eine Tugend auszuüben.“ Hier treffen wir einerseits auf die Anschauung von der unbewusst zugezogenen Schuld, andererseits auf die echt pharisäische Meinung, dass man sie mit einem guten Werle, zu dem man nicht verpflichtet ist, sühnen könne. An dieser Meinung ist für uns beachtenswert, dass das Schuldopfer, das eigentlich gefordert wird, durch etwas anderes ersetzt werden kann. Schließlich sei noch, um damit die Mitteilungen über das ascham abzuschließen, darauf hingewiesen, dass Levy s. v. ascham besonders von solchen dargebracht sein lässt, die im Zweifel sind, ob sie eine Sünde begangen haben. Es gibt „Fromme“, die sich immer als „zweifelhafte“ Sünder ansehen und daher öfter ein ascham, auch ohne bestimmte Veranlassung, opfern, was aber von den meisten Autoren nicht gebilligt wird. Ein solcher gewissenhafter Frommer ist z. B. Hiob, der für seine Kinder ein Opfer περὶ ἁμαρτίας darbringt, weil seine Söhne vielleicht in ihrem Sinne Böses gegen Gott gedacht haben könnten (Hiob 1, 5).

Wir kehren nun mit diesem Verständnis von ascham zu unserer Stelle zurück: Es ist damit, dass in Jes. 53, 10 nach der Septuaginta nicht der eigentlichste Terminus für ascham πλημμέλεια gebraucht ist, keineswegs gesagt, dass sie nicht ascham im hebräischen Text gelesen hätte. Das ascham gehört zu den Opfern περὶ

ἁμαρτίας d. h. für Sünden, die nicht mit bewusster Absichtlichkeit getan sind, und gilt daher als Opfer aus der Kategorie: chattath, als Opfer περὶ τῆς ἁμαρτίας (3. Mos. 5, 10). Genau dieselbe Formel haben wir eben auch bei Hiob gefunden. Wenn es also heißt: ἐὰν δῷ περὶ ἁμαρτίας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, dann ist damit der hebräische Wortlaut: im thasim ascham naphscho gerade richtig übersetzt.

Es ist nun die Frage, ob sich diese umständlichen Feststellungen über ascham lohnen. Sie tun es. Wir haben eben gesehen, dass sich das Schuldopfer ersetzen lässt durch eine gute Tat. Hier ist es ersetzt durch Leiden, und zwar durch schwere Leiden. Diese Leiden werden aber getragen von einem, der sie nicht verdient hat. Der Gottesknecht hat keine Sünde getan, und ist kein Betrug in seinem Munde erfunden. So muss er sie stellvertretend erlitten haben. Für wen? die Antwort steht nicht weit entfernt. Der Knecht Gottes ist zum Tode geführt worden infolge der Sünden des Volkes Gottes (V. 8). Dass diese Sühne nun gerade durch ascham erfolgt ist, findet in dem Kapitel selbst seine Begründung. Die den Knecht Gottes zum Tode führten, wussten nicht, was sie taten. Sie hielten ihn in der Tat für einen von Gott Geschlagenen, und zwar gilt das sowohl von denen, die ihm das Leiden antaten, wie von denen, die es für eine Strafe Gottes hielten und daher den Gottesknecht verachteten. Das war ja verständlich, denn wer konnte dem Mann ohne Gestalt noch Schöne ansehen, dass er der messianische König sei? Es musste ein schweres Erwachen geben, wenn sie das einsahen; aber wenn sie zu dieser Einsicht kamen, dann war das nötige ascham schon für sie gebracht, eben durch das Leiden des Gottesknechtes.

Es folgt nun die Beschreibung der Folgen dieser Darbringung des Schuldopfers durch Leiden (nicht durch Tod; das ist mit δοῦναι τὴν ψυχήν keineswegs gesagt, (s. o.). Die Seele des bisher Leidenden wird befreit von der Pein, d. h. er hat nicht mehr zu leiden. Er wird von Gott erleuchtet und vermag durch sein Knechtsein, weil er der Gerechte ist, vielen zur Gerechtigkeit zu helfen. Er wird ferner die Sünden vieler wegnehmen. Man versteht nicht, was das soll, wenn man nicht sieht, dass mit diesen „vielen“ eine bedeutsame Erweiterung über „das Volk“ hinaus eingetreten ist. Es gibt eine Verwendung von πολλοί und οἱ πολλοι viele, die vielen, in der diese Worte πάντες, alle, bedeuten. So ist das der Fall bei

Dem Worte, dass Jesus sein Leben gebe als λύτρον ἀντὶ πολλῶν (Matth. 20, 28). Es kann nur die Frage sein, ob das Wort auf Israel oder auf Israel und die Heiden zu beziehen ist. Darüber, dass die Hingabe des Lebens Jesu befreiende Macht für alle hat, die entweder zum Volk oder zur Menschheit gehören, ist keine Frage. Er ist ja das Licht der Welt. Es ist auch zu fragen, ob das Wort: „Viele sind berufen, wenige sind ausgewählt“ nicht besser zu übersetzen wäre: Alle sind berufen, aber wenige sind auserwählt. Alle, die in der Parabel irgendwie genannt sind, sind in der Tat auch geladen worden. Auch die Formel bei der Einsetzung des Abendmahls: „vergossen für viele“ ist gleich: für alle, denn Jesu Tod ist nach Matthäus bedeutungsvoll für alle Völker (s. Matth. 28, 19). Ganz deutlich ist es aber, das Röm. 5, 15: οἱ πολλοὶ ἀπέθανον „die Vielen sind gestorben“ dasselbe ist wie: alle sind gestorben.

So ist mit V. 11f. gesagt, dass das Leiden des Messias, von dessen (nämlich des Messias) universaler Bedeutung schon 52, 13ff. die Rede war, auch für die ganze Menschheit bedeutungsvoll sein wird, weil er nicht nur wegen der Sünden des Volkes, sondern auch wegen der Sünden aller ins Leiden von Gott hineingegeben ist (s. V. 12^c nach der Septuaginta). Auch sie haben ihn zu den Sündern gerechnet, ohne zu wissen, um wen und um was es sich eigentlich handelt; so gilt sein ascham auch für sie. Er ist in der Tat ὁ ἀμνὸς ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαμ τοῦ κόσμου. Darum werden auch alle sein Eigentum (κληρονομήσει πολλούς), und werden auch die Starken seine Beute.

So haben also den Gottesknecht die Propheten, so hat mit ihnen und durch sie das Volk ihn gesehen. Teils hatten sie an dem Geschick der Gerechten Anschauungsunterricht über das Geschick, dass „dem Gerechten“ sein Volk bereiten wird, teils sahen sie „im Geiste“ voraus, und vor allem tat dies der Prophet des 2. Jesaja, was als Preis für das willig und geduldig getragene Leiden ihm zuteil werden soll.

So konnte auch der letzte der Propheten des Alten Bundes, der wahre Elias, Johannes der Täufer, sagen: „Siehe, das ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt.“ So konnte er damit rechnen, dass er verstanden wurde. Das Neue seines Wortes war nicht eine jetzt ihm werdende Erkenntnis über den Messias. Er sprach nur aus, was er und was man zu seiner Zeit im Jes. 53 fand; das Neue ist, dass er weiß: Jesus ist dieser Messias.

Es gibt keine bessere Bestätigung dafür, dass man zur Zeit Jesu in der Tat Jes. 53 so verstand, wie wir es oben als Juden aus jener Zeit zu lesen versuchten, als das, was Johannes als Zeuge aus den Täufertagen erzählt. Es wird nun aber auch erst ganz verständlich, was oben gesagt wurde, dass mit diesem Worte keineswegs die Hoffnung erweckt wurde: Morgen bricht das Gottesreich herein. Es wies ja hin auf Leiden, die zuvor noch getragen werden mussten.

Es ist übrigens auch nicht zu übersehen, wie ganz genau auch die Bezeichnung Jesu als des Lammes mit Jes. 53 stimmt. Man hätte sich vielen Streit um die Frage sparen können, woraus eigentlich Joh. 1, 29 zu beziehen sei, ob aus das Sündopfer, ob auf das Passahlamm oder auf Jes. 53, wenn man Johannes beim Wort genommen hätte. Er sagt: Jesus sei ὁ ἀμνός. Damit ist das eigentliche Sündopfer bereits ausgeschlossen, denn zum Sündopfer nimmt man nach der Septuaginta den Ziegenbock und nur ihn. Die Septuaginta weiß nichts vom Widder als Sündopfertier, in bemerkenswertem Unterschiede vom masoretischen Text (3. Mos. 4, 28). Diese einfache Beobachtung erledigt die Beziehung des Lammes, das der Welt Sünde trägt, auf das Sündopfer. Aber auch die Beziehung auf das Passahlamm ist unmöglich, denn das Passahlamm wird gegessen. Was aber sühnt, das wird nicht von den Darbringenden gegessen. Die Bedeutung des Passahmahls ist nicht die einer Sündopfermahlzeit. Die Israeliten sollen sich zum Ausmarsch stärken, und das Blut am Pfosten ist ein Erkennungszeichen für den Engel Gottes. Zur Zeit Jesu wurde das Passahmahl als großes Freudenmahl gehalten. Damit ist aber das Osterlamm, obwohl sein Blut am Altar ausgegossen, aber, wohl gemerkt, nicht an den Altar gesprengt wurde, alles andere als ein Sündopfer. Das allerdings ist richtig, dass beim Passahmahl ein männliches Schaf, ein Widder, verwendet wird.

Dasselbe gilt aber auch vom Schuldopfer. Das Opfertier ist ein Bock ohne Tadel von den Schafen, ein wertvolles Tier, wörtlich: Silber wert (3. Mos. 5, 18).[1] Es ist kein jähriges Tier, sondern ein ausgewachsener Widder, kein „Lämmlein“. So ist also die Bezeichnung Jesu als „der Widder, der die Sünde der Welt trägt,“ ganz zutreffend, wenn sie von Jes. 53 aus verstanden wird.

[1] Man wird unwillkürlich daran erinnert, dass sich die Hohenpriester Jesus, das Lamm, von Judas um Silberlinge kaufen.

Von Jes. 53 aus versteht man auch die eigentümliche Bezeichnung Jesu in der Offenbarung Johannes als „Widder, der geschlachtet ist.“ Man muss nur für den Sprachschatz des Neuen Testaments noch fleißiger die Septuaginta brauchen, als WilkeGrimm usw., dann entdeckt man, dass ἀρνίον in Jer. 50, 45 für den Widder als ein starkes Tier gebraucht ist. Die Kautzschsche Übersetzung, die an der Septuaginta an dieser Stelle augenscheinlich vorübergegangen ist, gibt die im Zusammenhang der Stelle ganz unverständliche Übersetzung: man soll sie fortschleppen, die „Geringsten der Schafe“. In Wirklichkeit heißt es: „Man wird die Böcke, die starken Widder, d. h. die starken Männer, von den Schafen wegschleppen.“ Das hat Sinn, wenn von dem Lose Babels die Rede ist. Wenn man Babel die Lämmlein nimmt und die Böcke lässt, dann bleibt es weiter stark.

Wir haben also aus dem Sprachgebrauch der Jeptuaginta heraus gutes Recht, ἀρνίον ἐσφαγμένον als „geschlachteten Widder“ zu übersetzen und uns darunter ein kräftiges, wertvolles Tier vorzustellen. Auch die Bezeichnung ἐσφαγμένον weist auf Jes. 53 hin. Er ist wie ein Schaf (πρόβατον Jes. 53 ist die ganz allgemeine Bezeichnung), das zur Schlachtbank geführt wird. Übrigens finden sich auch in der Offenbarung Züge, die darauf hinführen, den geschlachteten Widder sich als ein kräftiges Tier vorzustellen. Es ist die Rede vom Zorn des Widders. Vor allen Dingen aber heißt es, dass das zweite Tier, das von der Erde aufsteigt und wie ein Drache redet, zwei Hörner hat, wie ein ἀρνίον. Jeder empfindet, müsste eigentlich empfinden, dass hier das Bild des Lämmleins nicht herpasst, wohl aber das des ausgewachsenen, kräftigen, mit starken Hörnern versehenen, stößigen Schafbocks. Johannes braucht das Wort ἀρνίον wohl einmal von den „Lämmlein“ (Joh. 21, 15). Das (auch in der Septuaginta) seltene Wort kommt sonst nur in der Offenbarung vor und bildet den erhöhten Jesus als den kraftvollen, starken Throngenossen des Vaters, als den Herrn (κύριος) ab. Es wäre für die christliche Dichtung wie für Malerei und Skulptur besser gewesen, wenn man stets statt des Lämmleins den starken Widder als Bild für Jesus gebraucht hätte.

Doch es sind der Abschweifungen (leider waren sie nötig) so viele geworden, dass ein einheitlicher Eindruck von dem nunmehr erreichten Verständnis von Jes. 53 bzw. 52, 13ff. unmöglich gewonnen werden konnte. Wir versuchen einen solchen zu vermitteln,

indem wir, zuweilen paraphrasierend, das prophetische Stück so wiedergeben, wie es nach unserer Meinung zu Jesu Zeit verstanden worden ist. Wir versuchen uns dabei zugleich in Jesu Seele zu versetzen und das Kapitel gleichsam mit ihm zu lesen. Voraussetzung ist dabei, dass er sich als den Messias weiß, aber als den Messias, der sterben und auferstehen wird, und dass er den Abschnitt auf den Messias bezieht.

„Siehe, mein Knecht (der Messias - ich) wird weise werden. Er wird erhöht und sehr verherrlicht werden. Ebenso wie viele (alle) sich über seine jämmerliche Erscheinung, die ihn nicht mehr als einen Menschen erkennen lässt, entsetzen werden, ebenso werden alle Völker über ihn einst staunen, und ihre Könige ihn schweigend ehren.

„Das ist aber eine Botschaft, der niemand das Vertrauen schenkt, aus dem heraus er dann ruhig und zuversichtlich warten kann, bis alles geschieht. Begreiflich, denn das wunderbare handeln Jahwes an seinem Knechte versteht man nur durch Offenbarung.

„Wir Propheten haben verkündigt (als Frohbotschaft, als Evangelium) von dem Kindlein, das aus armseligen Verhältnissen aufkommen wird wie eine Wurzel aus dürrem Erdreich. Man hat uns nicht geglaubt, denn da war nichts von Glanz und Herrlichkeit.

„Dann aber kam es dahin, dass wir alle, wir und unser Volk, irre wurden. Das Messiasbild gewann Züge von den Gerechten her, in die wir uns nicht finden konnten. Der, auf den wir als den König, ja als den König der Könige hofften, hatte nichts von schöner Gestalt[1], nichts von königlichem Ansehen. Im Gegenteil. So verachtet und armselig, wie er nach diesem Bilde sein sollte, war keiner unter den Menschensöhnen. Striemen zeigte er und die Spuren von Schlägen. Weil er sein Angesicht verbergen musste, ward er verachtet und für nichts gehalten (oder: er war so verachtet und gering geschätzt, dass man sein Angesicht von ihm abwandte). Er trug unsere Sünden und war in Schmerzen um unsertwillen, und wir (Toren) meinten, Gott lege ihm (ob seiner vielen Sünden) solche Pein auf und lasse ihn geschlagen und misshandelt werden (weil und wie er es verdient). Er aber ward um unserer Sünden willen verwundet und um unserer Gesetzlosigkeiten willen zerschlagen. Was er litt, war stellvertretend getragene Züchtigung, und ihre Frucht war, dass es für uns wieder ein Friedensverhältnis mit Gott gab.

[1] Dabei ist nicht an körperliche Schönheit zu denken.

Die Geißelhiebe, die ihn verwundeten, wurden uns zur Heilung. Wir waren alle irregegangen wie (hirtenlose) Schafe, und nicht nur wir, es gab keinen einzigen Menschen in der Welt, von dem nicht dasselbe galt, jedermann (ἄνθρωπος) hatte sich in seinem Wandel verirrt. Und der Herr gab ihn hin für unsere Sünden (zunächst ist vom Volke die Rede). Aus seinem Munde aber kam, als sich die Bosheit an ihm ausließ, kein Laut; kein scharfes Wort, kein Fluch über seine Bedränger kam über seine Lippen. Wie das Lamm nicht blökt, obwohl man es zur Schlachtbank führt, wie das Mutterschaf stumm bleibt unter der Schere des Scherenden, so schwieg er gegenüber seinen Drängern. aber es kam die Stunde, da das Gericht, das um unsertwillen auf ihn gelegt war, aufhörte. Nachdem es der Demütigung genug gewesen, ward es anders. Zwar schien es so, als wäre nichts mehr zu hoffen. Sein Leben war verwirkt, und schon führte man ihn zum Tode, da trat Gott für ihn ein, und wer will nun seines Lebens Länge aussagen? Gott trat für ihn ein und sprach: ‚Nein, er soll nicht sterben. Ich will die Bösen anstatt seiner ins Grab bringen, und die Reichen, die großen Gewaltmenschen (s. Weisheit Salomos Kap. 2) an seiner Statt töten, denn er hat keine Gesetzlosigkeit getan, und Betrug ist nicht in seinem Munde erfunden.‘

„Nun wird alles anders. Jahwe selber wäscht ihm die Striemen ab. Nachdem er sein Leben so als Schuldopfer hergegeben, soll er um sich langlebige Nachkommenschaft sehen. Alle Pein nimmt ihm Gott von der Seele. Er zeigt ihm Licht in allem; er bildet ihn zum Manne voller Einsicht. So vermag er, der Gerechte, alle (auch die Heiden) gerecht zu machen, und darin wird er weiter Knecht, Diener bleiben. Er wird aller (der ganzen Welt) Sünden hinwegtragen, denn seine Seele war auch für sie alle dem Tode preisgegeben; er war auch für sie unter die Gesetzlosen gerechnet; er trug aller Sünden und ward für die Sünde aller hingegeben. Darum gehören sie auch alle ihm, und auch der Starken Besitz muss ihm zufallen.“

Nur an einer Stelle muss Jesus zu dem, was er da liest, von dem aus, was er über sein Geschick weiß, Nein sagen. Da, wo davon die Rede ist, dass er nicht sterben, wohl aber die Bösen ins Grab sinken müssten. Er muss und will sterben, damit es auch für die Bösen Rettung gebe. Diesen Zug merzt Jesus durch seinen Kreuzestod aus, wie er auch aus der messianischen Hoffnung der

Siegespsalmen die Worte gegen die Feinde des Gerechten tilgt. Durch ihn ist Gnadenzeit für alle. Erst wenn sie verscherzt ist, kommt das Gericht.
Nun endlich sind wir imstande, das kurze Wort: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ ganz zu verstehen. Es heißt: Jetzt geschieht, was Jes. 53 geweissagt ist. Alle an diesem Ende Beteiligten wissen nicht, was sie tun. So viel Haß und Feindschaft auch im Tun der Volksoberen sein mag, darin sind sie ehrlich, dass sie es für eine Gotteslästerung halten, wenn er sich den Jahwesohn nennt. Das kann man ja auch nur bejahen, wenn Gott es einem offenbart. Den Hohenpriestern hat es aber nicht Gott geoffenbart, sondern Judas verraten. Noch weniger wissen die Kriegsknechte und Pilatus, was hier geschieht. Ja, es ist wahr, sie alle wissen nicht, was sie tun. Und darum gibt es auch für diese Sünde, die eine Sünde in Unwissenheit ist (ἐν ἀγνοίᾳ), Vergebung, um des Schuldopfers willen, das der Gekreuzigte bringt, nein, das der Gekreuzigte ist.
Sie alle wissen nicht, was sie tun. Er, der Jahwesohn, weiß, was geschieht. Und darum ist sein Wort: „Mein Gott, mein Gott, zu was hast du mich solch tiefem Leiden überlassen?“ nicht ein Wort der Verzweiflung, nicht ein Wort der Klage, noch weniger der Anklage, auch eigentlich keine Frage, sondern in der Tat ein Gott lobpreisendes Siegerwort: Mein Gott, mein Gott, welch wunderbare Liebesabsichten (ἵνα τί) hast du und erreichst du mit diesen Leiden, die ich nach deinem Willen trage! Es ist wohl gut, dass uns dies Wort im Urlaut aufbehalten ist. So hat er gebetet, und so ist er gestorben!
Es ist nur weniges noch zu den Kreuzesworten zu sagen, die noch nicht besprochen sind. Über die Worte Jesu an seine Mutter und an Johannes ist schon das nötigste gesagt. Gerade wenn man von einem Verständnis der beiden bedeutsamsten Worte, wie wir es gewonnen haben, herkommt, empfindet man besonders stark, was es besagt, dass der Weltheiland über dem Gewaltigen, um das es sich in seinem Sterben handelt, die Mutter und ihr Los nicht vergisst. Dem Jünger, den er lieb hat, befiehlt er die Mutter. Sie wird bei ihm geborgen gewesen sein.
Das kurze Wörtlein: „Mich dürstet!“ hat insofern Bedeutung, als es uns zeigt, wie die körperlichen Qualen, von denen so gar nicht die Rede ist, ihm nicht nur nicht erspart blieben, sondern auch

von ihm empfunden wurden. Es bleibt dabei bis in den letzten Atemzug hinein, dass er seine Wundermacht nicht für sich anwendet. Der, von dem es am Anfang seines öffentlichen Auftretens heißt, dass ihn gehungert habe (s. die Versuchungsgeschichte), verschmäht es nicht, uns auch an seinem Ende zu zeigen, dass ihn dürstete. Das Wort bekommt dann noch seine besondere Bedeutung im Zusammenhang der ganzen Leidensgeschichte, wenn wirklich Ps. 22, 2 als lobpreisendes Siegerwort zu verstehen ist. s fehlte ohne das kurze „Mich dürstet!“ der ausdrückliche Hinweis auch auf die Leibesqualen. Es wird immer ein Paradoxon bleiben, dessen Lösung nur im Willen Gottes und in dem mit ihm einigen Willen des Sohnes liegt, dass es den Sohn Jahwes dürstet.

Die Worte und Taten des Auferstandenen.

Es mag Forscher geben, für die es ein Zeichen bedauerlicher Unwissenschaftlichkeit ist, auch nur eine solche Überschrift zu wagen. Das Ja oder Nein zur Auferstehung wird aber durch wissenschaftliche Deduktionen weder begründet noch verhindert. Beide entstehen nicht als Resultat eines „rein wissenschaftlichen“ Verfahrens. Es ist auch nicht so, dass das Ja zur Auferstehung Jesu von vornherein ein Hindernis wäre, die Berichte der Quellen richtig zu lesen. Vielleicht lässt sich sogar sagen, dass das Nein in dieser Hinsicht erst recht gefährlich werden kann. Es ist keine Veranlassung vorhanden, damit hinterm Berge zu halten, dass der Glaube an den Auferstandenen mein Glaube ist. Doch ist dazu Veranlassung, hinzuzufügen, dass dadurch die Ernsthaftigkeit der Bemühungen, die Quellen nur sagen zu lassen, was sie sagen, nicht gemindert, sondern erhöht wurde. Es ist aber auch Veranlassung dazu da, dies bei der Verhandlung über diese Quellen allseitig zu tun. Es gibt nicht viele Stellen, an denen man so viel Grund dazu hat, zu bitten und zu fordern, dass man die Quellen auch wirklich das sagen lasse, was sie sagen, als gerade hier. Wer nur ein wenig darauf achtet, mit welchem Inhalt man die Worte: „Er ist auferstanden,“ vor allen Dingen aber die Formeln: „Er ist lebendig gemacht; er lebt,“ füllt, der versteht sofort, was hier gemeint ist. Es ist jetzt nicht die Rede von der Sprache der Predigt oder des Unterrichts – auch dieses Problem ist ernst, sehr ernst –, sondern von der wissenschaftlichen Auseinandersetzung. Es gehört nicht viel exegetischer Scharfblick dazu, um klar zu sehen, dass im Neuen Testamente, wo von Tod und Auferweckung, von Tod und Auferstehung, von Tod und Lebendig gemacht werden die Rede ist, Auferweckung, Auferstehung, Lebendig gemacht werden aus dem Grabe heraus gemeint ist. Die Auflösung der Erscheinungen des Auferstandenen, von denen Paulus 1. Kor. 15, 1 berichtet, in Visionen, wie sie Bousset von dem Damaskuserlebnis her in seiner Erklärung des 1. Korintherbriefes vollzieht, geschieht ganz gewiss in voller subjektiver Redlichkeit. Das sei ausdrücklich gesagt. Sie ist aber nur verständlich in der aka

demischen Sphäre. Paulus, der nicht doziert, nicht über Probleme vorträgt, sondern lebendigen Menschen, denen die Auferstehungsfrage Not macht, dienen und helfen will, wäre von dem scharfen Vorwurf der Falschmünzerei nicht freizusprechen, wenn er wirklich Auferstehung gesagt und Unsterblichkeit der Seele gemeint hätte. wir haben hier ein besonders gutes Beispiel von der gesundenden Kraft, die von einer energischen Geltendmachung der Gleichzeitigkeit auf den wissenschaftlichen Betrieb der Auslegung des Neuen Testaments ausgehen kann. Man denke sich einen Juden von damals – und diese gab es auch unter der korinthischen Gemeinde, wenn auch vielleicht in geringer Zahl – mitten unter die Zuhörerschaft eines Exegeten versetzt, der seinen Schülern sagt: Obschon Paulus sagt, dass das: „er ward begraben“ zum Evangelium gehört, hat der begrabene Leib des Jesus mit der Auferstehung am dritten Tage nichts zu tun. Er würde seinen Ohren nicht trauen, denn zu seiner Zeit verstand man unter Auferstehn vom Tode die Auferstehung aus dem Grabe, und zwar ganz gleichmäßig die Bekenner der Auferstehung wie ihre Bestreiter. Die Schwierigkeiten, die die Auferstehungshoffnung dem unter der Wirkung der Aufklärung stehenden modernen Menschen unter dem rationalen Gesichtspunkt bereitet, schaffen die psychologische Disposition, unter deren Voraussetzung ein solch leicht zu sehender Irrtum mit ganzer Ehrlichkeit, sagen wir lieber Wahrhaftigkeit, von Lehrern und Hörern bejaht werden kann. Es ist hier sehr viel leichter, mit innerlich ganz Unbeteiligten zum Einverständnis zu kommen.

Es wäre in der Tat sehr viel für die Fruchtbarkeit der Auseinandersetzung gewonnen, wenn man mit Auferstehung, Auferweckung, Lebendig gemacht werden aus dem Tode dasselbe, eben die Auferweckung usw. des begrabenen Leibes verstände. Damit wäre ja noch keine Nötigung, sie belrennend zu bejahen, gegeben.

Im folgenden ist also, darüber soll kein Zweifel bleiben, von der Auferstehung Jesu aus dem Grabe die Rede, nicht infolge eines willensmäßig oder gar durch ein sacrificium intellectus, deutsch gesagt, wider besseres Wissen zustandegekommenen Bekenntnisses, sondern auf Grund des exegetischen Befundes in den Quellen, der jedem, das allerdings wird behauptet, jedem zugänglich ist, der die Evangelien als Jude zu lesen vermag.

Und nun zum Auferstandenen und seinen Worten und Taten! Für manches, was im Folgenden zu sagen ist, sei auf meine kleine

Schrift: „Zeiten und Stunden in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte“ verwiesen.[1] Sie wird hier vorausgesetzt. Ich folge in der Darstellung dem dort, ich darf wohl sagen, aus den Quellen zum mindesten wahrscheinlich gemachten zeitlichen Verlauf der Erscheinungen.

Danach ist die erste Erscheinung des Auferstandenen die vor den Frauen bzw. vor Maria Magdalena. Für die Christenheit sind sie (bzw. ist sie) die ersten Zeugen (bzw. die erste Zeugin) der Auferstehung. Wir beachten, wie bedeutsam sich durch die Auferstehung die Stellung der Jünger zu ihm verändert hat. Es heißt von den Frauen im Matthäus: „Sie griffen seine Füße an und“ – ja, wie soll man nun übersetzen? „Sie fielen vor ihm nieder“ ist zu wenig, „sie beteten ihn an“ ist zu viel. Προσεκύνησαν mag wirklich so am besten übersetzt werde, wie Weizsäcker es tut: „sie warfen sich vor ihm nieder.“ Ob das die Frauen, Z. B. die Mutter des jüngeren Jakobus, die reifere Frau, vorher auch getan haben mögen? Wohl schwerlich. Woher mag das kommen? Das Verständnis der Hohenpriesterfrage dahin, dass es sich in ihr darum handelte, ob Jesus der Jahwesohn sei, erklärt diese Wandlung völlig. Durch die Verhandlungen und durch die Verhöhnung war das bis dahin gehütete Geheimnis offenbar geworden. Durch die Auferstehung Jesu ist bewiesen, dass er nicht Gott gelästert hat, als er solches von sich sagte. Gott, Jahwe, hat sich zu seinem Bekenntnis bekannt. Damit ist aber eine Schranke aufgerichtet zwischen dem Jahwesohn und den Seinen. Er steht nun ganz anders über ihnen als ein Einzigartiger, als bisher schon. Ihr Verhältnis zu ihm gewinnt religiösen Charakter.

Zumal da der Griff an seine Füße jeden Zweifel ausschließt, dass er wirklich auferstanden sei, leibhaftig vor ihnen steht. Man versteht es vielfach gar nicht, warum die Berichte einen so großen Wert darauf legen, dass Jesus leibhaftig sei, warum sie ausdrücklich berichten, dass er gegessen und getrunken habe usw. Und es ist wohl beachtenswert, dass das Johannesevangelium, in dem man eine Umwandlung des Lebensbegriffes, besser der Lebensanschauung, durch den griechischen Geist findet, gerade in der Thomasgeschichte auf die Identität des Auferstehungsleibes mit dem begrabenen Leib ein so großes Gewicht legt. Es ist weiter zu beachten, dass es der Paulusbegleiter und Paulusschüler Lukas ist,

[1] Gütersloh 1921, C. Bertelsmann.

der uns das Wort Jesu überliefert: „Ein Geist hat nicht Fleisch noch Bein.“ Dürfte es doch kaum anzunehmen sein, dass zwischen Paulus, dem Lehrer, und Lukas, dem Schüler, solche Differenzen über die Daseinsweise des Auferstandenen möglich gewesen sind, wie heute unter den Mitgliedern derselben theologischen Fakultät.

Warum legen die Evangelisten, warum legt nach ihren Berichten Jesus selbst solches Gewicht auf seine Leibhaftigkeit und auf die Identität des begrabenen und des auferstandenen Leibes? Um dies deutlich zu machen, ist wieder eine ausholende Erläuterung nötig. Wir hörten oben von der Anschauung, dass der Tod sühne, und zwar die schwersten Sünden, die überhaupt sühnbar sind. Woher weiß man das? Die bedeutsame Stelle aus der Mechiltha zu 2. Mos. 21, 7 (s. o.) gibt hierüber Aufschluss. „Rabbi sagt: Ich könnte glauben, dass der Tag des Todes nicht sühnt; weil es aber heißt (Ez. 37, 13): ‚Wenn ich öffne eure Gräber“, so lernst du, dass der Tag des Todes sühnt.“[1] Der Satz ist nach zwei Seiten hin wichtig. Einmal zeigt er schlagend, was oben gesagt ist, dass es sich nämlich bei den Juden bei der Auferstehung um das handelt, was in den Gräbern ist; sodann aber, und das ist jetzt das wichtigere, macht er es verständlich, warum von der rechtfertigenden Bedeutung der Auferstehung im Neuen Testament in einer Weise die Rede ist, als müsste dies jedermann Verstehen. Die Auferstehung, wenn auch noch als gehoffte, ist der Beweis dafür, dass der Tod sühnt. Jesu Auferstehung, nicht als gehoffte, sondern als tatsächlich erfolgte, ist der Beweis dafür, dass sein Tod sühnt, nur aber nicht seine Sünden, sondern die, für die er gestorben ist, d. h. die Sünden der ganzen Welt. Und zwar ist es die Auferstehung, nicht das Fortleben der Seele im Paradies, die diese Bedeutung hat. Es wäre durchaus denkbar gewesen, dass Jesus als Geist, d. h. als abgeschiedener Geist, erschienen wäre. Das können sogar die Pharisäer zugeben, dass so etwas möglich ist (Apg. 23, 9). Dass aber Jesus auferstanden ist, das geben sie nicht zu. Noch weniger können sie zugeben, dass der, der von sich sagte, er sei der Jahwesohn, auferstanden und damit als Jahwesohn erwiesen ist.

Der Bericht über die erste Erscheinung des Auferstandenen bei Johannes ist anders als der bei Matthäus. Nicht das ist der bedeutsame Unterschied, dass bei Johannes von Maria Magdalena

[1] A. a. O. S. 215.

allein, in Matthäus von mehreren Frauen die Rede ist. Diese so häufig wiederkehrende Differenz bedarf einer besonderen Besprechung, in der sich zeigen lässt, wie wenig man berechtigt ist, aus ihr ein Argument gegen die Tatsächlichkeit des Erzählten zu entnehmen. Auch das ist nicht das Bedeutsame, dass Jesus nach Johannes gesagt haben soll: „Rühre mich nicht an.“ Das Bedeutsame ist das Wort: „Gehe zu den Brüdern und sage ihnen: Ich steige empor zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott“; und dass er zu Maria sagt: „Jetzt bin ich noch nicht aufgefahren zu meinem Vater.“ Nicht minder bedeutsam aber ist, dass er sagt: „Gehe hin und sage es meinen Brüdern.“

Das ist wieder ein Wort, dessen Fülle sich in einem Handkommentar nicht dartun lässt. Es kann aber auch nicht verstanden werden ohne die Voraussetzungen, die wir aus der Anschauungswelt des Judentums und aus dem gänzlich Neuen, welches das Petrusbekenntnis enthält, gewonnen haben. Schon immer hat Jesus nach den Evangelien streng geschieden zwischen Gott als seinem Vater und Gott als dem Vater der Jünger. Jetzt verstehen wir diesen Unterschied ganz, und nun lässt er ihn nicht nur so einmal im Bekenntnis des Jüngers gelten, jetzt macht er ihn geltend. Er ist der Jahwesohn, und sie sind die Elohimsöhne. Da bleibt ein unverwischbarer Unterschied, und dennoch nennt er sie seine Brüder. Wie können wir doch über Wichtigstes in den Quellen hinweglesen! Mit diesem kurzen Wort hat Jesus es ausgesprochen dass er den Jüngern die Sünde vergibt, die sie durch ihre Verleugnung gegen den Menschensohn begangen haben, dass er den Segen seines sühnenden Todes ihnen zuwendet. Man stelle es sich doch einmal vor, wie es gewesen sein muss, als Maria sagt: „Jesus ist auferstanden und hat mit mir gesprochen.“ Da musste die erste Frage entweder auf den Lippen oder in den Herzen der Jünger die sein: Was sagt er von uns, seinen Verleugnern? Und dann hören sie: Er hat euch seine Brüder genannt. An diesem Worte richtet sich ihr Glaube auf. Er hat vergeben!

Wie ist es nun aber zu verstehen, wenn Jesus sagt: „Ich steige empor zu meinem Vater.“ Und warum lässt Jesus das den Jüngern sagen? Viele meinen, Jesus sage nach Johannes damit, dass er jetzt gleich zu seinem Vater aufsteigen werde, und dass man ihn, ehe das nicht geschehen und er von dort nicht zurückgekehrt wäre, nicht anrühren dürfe. Es ist fraglich, ob dies richtig ist. Jesus ist aus dem

Paradiese, wo sein „Geist“ während der Zeit, in der sein Leib tot im Grabe lag, geweilt hat, wieder zur Erde bzw. wieder zu seinem Leibe zurückgekehrt. Er hat aber in seinem Bekenntnis vor dem Hohenpriester hinzugefügt, dass er fortan sitzen werde zur Rechten der Kraft. Dasselbe ist gemeint mit dem Aufsteigen des Jahwesohnes zum Jahwevater. Widerspricht nun die Rückkehr zur Erde nicht diesem Wort? Hat er es nicht damit aufgehoben? Nein. Jesus hält aufrecht, was er dort gesagt hat. Nur ist jetzt noch nicht der Zeitpunkt dafür. Jetzt gehört er noch ihnen. Die Wandlung ist mit seiner Leiblichkeit noch nicht vorgegangen, von der die Verklärung eine Ahnung vermittelte. Darum sagt er auch zu Magdalena nicht: Rühre mich nicht, sondern: Rühre mich an! Nicht Harmonistik um jeden Preis, auch nicht der Hinweis von Lepsius darauf, dass auch die Lesart: „Rühre mich an“ überliefert ist, bestimmt mich zu dieser Korrektur unseres heutigen Textes, sondern die aus den Evangelien zu gewinnende Gesamtanschauung, welche durch die Kenntnis des Judentums zur Zeit Jesu ihre Begründung findet. Ist Jesus einmal zur Rechten Gottes erhöht, d. h. zum Vater hinaufgegangen, dann empfängt er die Herrlichkeit, die er hatte, ehe der Welt Grund gelegt war (und zwar gerade nach Johannes). Diese Herrlichkeit, diese δόξα aber, die göttlicher Art ist, macht ihn für Erdenmenschen unanrührbar. Um sie auch nur zu schauen, muss man erst da sein, wo er ist (Joh. 17, 24), und wer sie mit irdischen Augen schaut, wie Paulus, den macht sie blind. Darum kann das Wort nicht anders heißen als: Rühre mich getrost an, denn noch bin ich nicht verklärt, noch gehöre ich der Erde.

Maria hat ihn angeredet: Rabbuni. Es ist nicht ohne Grund, dass dieses Wort im Urlaut überliefert ist. Dalman weist nach, dass Rabbuni in der jüdischen Literatur überwiegend von Gott als dem „Herrn der Welt“ gebraucht wird.[1] So redet Maria Magdalena den Jahwesohn als ihren Herrn an. Das erste Bekenntnis, das dem Auferstandenen entgegengetragen wird, ist das Bekenntnis zu seiner Gottheit. Verständlich, dass Maria ihn nicht anzurühren wagt, und Jesus ihr erst dazu Mut machen, man möchte sogar sagen, ihr zuerst Erlaubnis dazu geben muss, damit sie ganz gewiss sei, dass er leibhaftig vor ihr steht.

Es ist wohl nötig, gerade hier darauf hinzuweisen, dass hier lediglich festgestellt werden soll, was das Johannesevangelium sagt,

[1] Dalman, Worte Jesu I, S. 266f. 279.

dass aber diese Erkenntnis nicht jemand als Bekenntnis aufgenötigt werden soll.

Dass die Änderung des Wortes „Rühre mich an“ in „Rühre mich nicht an“ gerade im Johannesevangelium erfolgt ist, ist nicht zufällig. Es ist für dieses Evangelium von der größten Bedeutung geworden, dass es das Buch der Griechen von Jesus wurde, der Griechen, denen die Welt des Judentums fremd war, ebenso fremd, wie sie uns heute ist.

Zur Überlieferung über die erste Erscheinung, wie sie Matthäus gibt, ist noch einiges zu sagen. Die Frauen erhalten von dem Engel folgende Weisung: „Geht schnell zu den Jüngern und sagt ihnen, dass er von den Toten auferstanden ist, und siehe, er geht euch schon voraus nach Galiläa, und dort werdet ihr ihn sehen.“ Das klingt nicht so, als sollte gesagt werden: Ihr müsst aber noch einige Tage warten, bis ihr ihn zu sehen bekommt. Ihr müsst erst nach Galiläa reisen, dann sollt ihr ihn dort schauen. Das klingt wie ein: „Schnell zu den Jüngern, heute noch sollen sie ihn sehen. Er ist schon unterwegs nach ‚Galiläa‘. Schnell dorthin, dort werdet ihr ihn sehen.“ Nein, dieses „Galiläa“ kann nicht die Landschaft Galiläa sein.

Es ist ähnlich auch mit dem Wort, das Jesus selbst zu den Frauen sagt, sie sollen nach „Galiläa“ gehen, „dort werden sie mich sehen.“ Ganz besonders interessant ist aber der Lukasbericht. Dass er die ersten Erscheinungen vor den Jüngern nicht nach der Landschaft Galiläa verlegt, ist gewiss. Aber auch er redet von Galiläa. Man kann fast noch zusehen, wie er zu seiner Wendung der ganzen Frage kommt. Nach ihm erinnert der Engel die Frauen daran, dass Jesus, als er noch in Galiläa war, von seinem Leiden, seinem Kreuz und seiner Auferstehung gesprochen habe. Dabei denkt er aber an die Landschaft Galiläa. Man sieht daraus, dass er in seinen Vorlagen etwas von Galiläa gelesen hat; er hat es aber als Christ aus den Heiden nicht recht verstanden und so gedeutet, wie es nun vorliegt. Als eine solcher Vorlagen könnte Markus dienen, wo es heißt: „Sagt seinen Jüngern und dem Petrus, dass er euch nach ‚Galiläa‘ vorausgeht. Dort werdet ihr ihn sehen, wie er euch gesagt hat“ (Mark. 16, 7). Aus Matth. 26, 2 erfahren wir, dass Jesus in der Nacht vor seiner Salbung mit seinen Jüngern auf dem Ölberg angesichts der Stadt und des Tempels davon spricht, dass er nach zwei Tagen verraten und gekreuzigt werde. Der Ort, wo er

dies tut, ist nach anderen Stellen (s. o.) bei dem Gehöft am Ölberg zu suchen, wo Jesus zu nächtigen pflegte. Da mag er ihnen gesagt haben: Und wenn ich auferstanden sein werde, wollen wir uns hier wiedersehen. Wir sehen, dass die Momente, welche für das Galiläa am Ölberg sprechen, sich mehren.

Es folgt die Erscheinung vor den zwei „Aposteln“ auf dem Wege nach Emmaus. Die beiden reden miteinander und „disputieren“ (συνζητεῖν). Sie sind augenscheinlich nicht so ganz einig über das, was sie erlebt und gehört haben. Die Nachricht, dass Jesu Leib nicht mehr im Grabe sein soll, beschäftigt sie doch; aber es ist ja schon der dritte Tag, seitdem er gestorben ist. Dass sie ein einzelner Wanderer einholt und sich zu ihnen gesellt, ist nichts Besonderes. Er hat sogar nach jüdischer Sitte ein gewisses Recht, sich ihnen anzuschließen. Man wandert nicht gern allein, um der wilden Tiere und um der Räuber willen. In diesen Tagen, wo die Massen der Festpilger von Jerusalem wieder abzuströmen beginnen – lange nicht alle feierten das ganze Fest mit –, da war das nicht so gefährlich. Da fand man leicht Wanderer, denen man sich anschließen konnte. So haben wir es uns zu denken, dass der einsame Wanderer die beiden einholt und sich ihnen anschließt. Er hat sie schon disputieren hören. Die Rede geht herüber und hinüber. Nun fragt er, nachdem er ihnen eine Weile zugehört: „Was sind denn das für Dinge, über die ihr so lebhaft verhandelt?“ Da bleiben sie „ganz erregt“ (σκύθρωπος = saaph) stehen. Sie können nicht begreifen, dass ein Mensch von Jerusalem kommt und nichts weiß von dem, was da in den letzten Tagen geschehen ist. Auf seine Bitte erzählen sie kurz, was sich ereignet hat, bis zu dem Augenblick, in dem sie Jerusalem verließen, weil sie nicht glauben konnten, dass Jesus auferstanden sei.

Da übernimmt nun der Fremdling die Führung des Gesprächs. Er legt ihnen die Schrift aus, fängt mit Mose an, kommt zu den Propheten und zeigt aus allen, dass der Messias leiden und dann zu seiner Herrlichkeit eingehen muss. Die Anrede ist nicht gerade freundlich. Der Unbekannte redet mit dem Ansehen eines Lehrers und sagt ihnen: Ihr glaubt nicht der ganzen Schrift.

Wir kommen damit zu der ersten der Stellen, in denen Lukas die Tätigkeit Jesu während der vierzig Tage beschreibt. Er legt seinen Jüngern die Schrift aus (s. auch 24, 44; Apg. 1, 8ff.). Er ist also auch jetzt noch, obwohl über sein Messiastum kein Zweifel

sein kann, der Prophet Messias. Er beginnt nicht mit den Taten des Messias, sondern fährt fort zu lehren.

Schon mehr als einer hat gesagt: Wer doch da hätte dabei sein können! Solches Wunsches Voraussetzung ist das vielleicht ganz naive Zutrauen zu den Quellen, dass sie Wahres berichten. Aber auch der, der zu diesen Berichten kritisch steht, muss so viel aus ihnen entnehmen, dass zur Zeit der Entstehung der Evangelien die Gemeinde davon überzeugt war, die ganze Schrift gebe Zeugnis vom Tode und der Auferstehung Jesu. Ja, das Zeugnis des Paulus in 1. Kor. 15, 1ff. beweist sogar schon für frühere Zeit, dass nach seiner, des Schriftgelehrten Meinung, Jesus nach den Schriften für unsere Sünden gestorben, und dass er nach den Schriften am dritten Tage auferstanden ist. Man versucht, von hier aus die Leben-Jesu-Frage aufzurollen. Zu dem wenigen Tatsächlichen kommt durch Beziehung von alttestamentlichen Stellen auf den Messias nach dem Schema: Was geweissagt ist, muss auch erfüllt sein, die eigentliche Masse der Berichte über das Leben Jesu hinzu. Nun sollte man meinen, dass sich dann erst recht ernsthafte Bemühungen darum nahelegten, wie denn die erste Gemeinde das alles habe im Alten Testament finden können. Kommt man mit dieser Frage an die Vertreter der wuchernden Gemeindetradition heran, so wird man oft im Stiche gelassen. So sagt z. B. Paulus, Jesus sei nach den Schriften für unsere Sünden gestorben, und sein Schüler Lukas weiß davon, dass auch bei Mose davon etwas stehe. Nun ist es nicht schwer, für die prophetischen Schriften (auch die Psalmisten sind Propheten) auf Jes. 53 und Ps. 22 hinzuweisen. Aber Mose! Wo steht in der Thora etwas von Leiden des Messias? Wo. steht überhaupt in ihr etwas vom Messias? Mit dem Hinweis auf 5. Mos. 18, 15ff., wie dies Nestle in seinem Testamente tut, ist nicht viel gesagt, und die Berufung auf das sogenannte Protevangelium 1. Mos. 3, 15 von dem, der der Schlange den Kopf zertritt, ist gewiss nicht ohne Wert, namentlich, wenn man beachtet, in welcher eigentümlichen Weise vom „Samen“ Abrahams und vom „Samen“ Davids die Rede ist. Warum sollte man nicht auch in der Rede vom „Samen“ Adams etwas Besonderes gefunden haben! Sonst aber erfahren wir so gut wie nichts von Versuchen, deutlich zu machen, inwiefern die Gemeinde zu der Meinung kommen konnte, dass sowohl vom Tode wie von der Verherrlichung des Messias in der Thora die Rede sei.

Schlagen wir die für uns so bedeutsame Stelle 5. Mos. 18, 15ff. wieder einmal auf, so finden wir in ihr kein Wort vom Leiden und der Herrlichkeit des Messias, wohl aber die Weissagung, dass einst ein Prophet wie Mose erstehen soll. Wenn wir das nicht nur davon verstehen, dass er wie Mose reden und handeln wird, sondern dass es ihm auch ergehen wird wie dem Mose, dann kommen die Dinge alsbald anders zu liegen, zumal wenn man in dem Prophet-Messias des zweiten Jesaja „den Propheten wie Mose“ sah. So wird uns die Lebensgeschichte des Mose unter dem Gesichtspunkte wichtig, ob sie vielleicht für die Lebensgeschichte Jesu Typisches enthalte. Dabei interessiert uns aber diese Lebensgeschichte des Mose nicht so sehr unter dem Gesichtspunkt, ob er denn überhaupt eine geschichtliche Persönlichkeit gewesen sei, und was, wenn man dies bejaht, allenfalls an geschichtlichem Rest aus der Überlieferung übrig bleibe, sondern die andere: wie man sich das Leben des Mose zur Zeit Jesu wohl erzählt haben mag? Auf diese Frage erhalten wir von den Theologen keine befriedigende Antwort. Das Handwörterbuch über die Religion in Geschichte und Gegenwart, das sich zur Aufgabe stellt, „eine zweckmäßige Vollständigkeit dessen zu bieten, was für den gebildeten Bibelleser wichtig ist,“ bietet im Artikel über Mose nur den Hinweis: „Über Mose in der Eschatologie des Judentums s. Eschatologie II, 4.“ Schlägt man aber den betreffenden Artikel nach, so sucht man umsonst nach Ausführungen über die Anschauungen, die zur Zeit Jesu über Mose im Judentum galten. In der Hauckschen Real-Enzyklopädie ist nicht einmal ein solcher Hinweis zu finden.

So müssen wir versuchen, so knapp als möglich hier einzuschieben, was sich zur Frage in der Hauptsache sagen lässt. Die Verhältnisse liegen recht günstig, insofern die Quellen, wenigstens die hauptsächlichsten, so weit ich sehe, nicht schwer zu erreichen sind. Ich rechne zu ihnen zuerst selbstverständlich die Mosebücher, besonders aber das fünfte, das Neue Testament und die „Himmelfahrt des Mose“. Als wertvolles Hilfsmittel zum jüdischen Verständnis dieser Quellen dient die Erklärung des großen Sammlers der exegetischen Tradition des Judentums, Raschi, zum 5. Buche Mose. Haben wir uns in diese Quellen unter unserm Gesichtspunkt recht eingelesen, wobei wieder zu raten ist, das Alte Testament in der Septuaginta zu lesen, dann fügen sich die dabei gemachten Beobachtungen ohne große Schwierigkeiten zu einem einheitlichen Bilde zusammen. Um nicht allzulange

aufzuhalten, beschränke ich mich bei der Thora auf das 5. Buch, auf diese „Mischna des Mose“, in der er selbst von sich redet. Lesen wir das ganze Buch in einem Zuge durch, dann bekommen wir alsbald den Eindruck, dass die Geschichte des Mose eine Leidensgeschichte ist. Immer wieder macht ihm das Volk Not mit seinem Unverstand, seinem Kleinglauben und seinem Abfall. Nach 5. Mose 31, 27 sagt er kurz vor seinem Tode zum Volke: „Ich kenne deine Widerspenstigkeit und deine Halsstarrigkeit wohl. Seid ihr doch schon jetzt, wo ich noch als ein Lebender unter euch weile, widerspenstig wider Jahwe gewesen; wieviel mehr wird das nach meinem Tode der Fall sein!“ Raschi sieht in allen Reden des fünften Buches Strafreden des Mose an das Volk (zu 5. Mose 1, 1), und es ist nicht ohne Humor, wie er es begründet, dass Mose diese Strafreden an das ganze Israel hält. „Hätte Mose nur einige zurechtgewiesen, so würden die Abwesenden gesagt haben: ihr habt euch alles sagen lassen, ohne darauf zu erwidern; wären wir dort gewesen, so würden wir dem Sohne Amrams alles gründlich widerlegt haben!“ (S. 1 zu 5. Mose 1, 1). Zu diesem Leiden durch die Widerspenstigkeit des Volkes kommt aber noch mehr. Auch auf mich zürnte Gott um euretwillen, so dass er sprach: auch du sollst nicht in das Land hineinkommen“ (5. Mose 1, 37). Moses musste einsam auf dem Berge Nebo sterben um der Sünde seines Volkes willen. Er ist Mittler zwischen Gott und dem Volk (5. Mose 5, 5). Aber er ist dies nicht nur für den Empfang der Gebote. Er setzt sogar sein Leben ein, um für sein Volk Sühne (kapparah) zu schaffen (2. Mose 32, 30ff). Er bittet Gott, ihn aus dem Buche des Lebens zu tilgen. Mose leidet vom Volke; erleidet um seinetwillen; er ist bereit, für es seine Seele dahin zu geben.

Ganz genau so ist es auch in der sogenannten Himmelfahrt des Mose, deren Entstehung in die Zeit um Christi Geburt fällt. Gott hat Mose für das Volk und seine Sünden eingesetzt, damit er für sie bete und flehe (12, 6). „Wenn die feindlichen Völker hören, dass Mose tot ist, dann werden sie sagen: lasst uns gegen sie ziehen! Wenn unsere Feinde (die Israeliten) noch einmal gottlos gehandelt haben wieder ihren Herrn, dann haben sie so keinen Verteidiger, der für sie Gebete vor Gott brächte, wie Mose ein großer Engel (= Bote) war, der zu jeder Stunde bei Tag und Nacht seine Knie auf die Erde gestemmt hatte, betend und aufschauend zu dem, der die ganze Welt beherrscht mit Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, ihn erinnernd an den Bund

mit den Vätern und mit einer Beschwörung den Herrn besänftigend“ (11, 16ff.).
Ganz besonders beachtenswert ist aber, was über den Tod und das Geschick des gestorbenen Mose gesagt ist. Wir hörten schon, dass die Sünden des Volkes daran schuld sind, wenn er nicht ins Heilige Land kommt und dort begraben werden kann. Es ist eine Beobachtung, die leicht zu machen ist, dass die sogenannte Himmelfahrt des Mose von einer Himmelfahrt nichts weiß. Sie rechnet mit dem Begräbnis des Mose. „Die Zeit der Jahre meines Lebens ist vollendet, und ich gehe ein zur Ruhe meiner Väter“ (1, 15). Josua klagt: „Wer wird deinen Leichnam von hier, d. h. von seinem ersten Graborte, wegzuschaffen wagen, wie eines gewöhnlichen Menschen Leichnam, von einem Ort zum anderen (11, 5-7)? Josua meint weiter: Mit dir kann man es doch nicht machen wie mit dem Leichnam des Joseph, den die Kinder Israel mit sich herumführten. Auch 5. Mose 34, 5ff. rechnet mit dem Begräbnis des Mose. Es ist allerdings etwas Merkwürdiges um das Begrabenwerden und das Grab des Mose, auch um den Leichnam des Mose. „Es starb der Knecht Gottes Mose im Lande Moab al-pij Jahwe. Und er(?) begrub ihn im Tale im Lande Moab gegenüber von Beth Peor, aber niemand kennt sein Grab bis auf den heutigen Tag“. Da gibt es vieles zu erwägen. Luther übersetzte so, wie es der Text am meisten nahelegt: „Er (Gott) begrub ihn“. Es ist verständlich, dass man das in Zeiten, in denen man Gottes Erhabenheit (Transzendenz) auf höchste steigerte, nicht ertrug. Darum übersetzt die Septuaginta: „sie begruben ihn“, und ihr sich anschließend Kautzsch: „man begrub ihn“. Raschi aber erklärt die Lesart des masoretischen Textes. Es ist so interessant, was er zur Stelle sagt, dass ich seine Ausführungen wiedergebe. Raschi meint, das al-pij Jahwe, das oben unübersetzt blieb, heiße nicht: „wie Gott geredet hatte“, sondern: er starb „am Munde Gottes“, er starb eines „Todeskusses“. Es gibt nach jüdischer Lehre ganz besondere Fromme, deren Leben Gott mit einem Kuss hinwegnimmt. Zu diesen gehört für Raschi auch Mose. Nachdem er einen merkwürdigen Versuch des Rabbi Jischmael mitgeteilt hat, dem „er begrub“ eine andere Bedeutung zu geben, fährt er fort: „Schon seit den sechs Schöpfertagen war das Grab Mose dort bereitet, um später die Sünde der Israeliten mit Peor zu sühnen.
An dieser Stelle ist weniger bedeutsam, dass das Grab des Mose bei der Schöpfung geschaffen wurde. als dass das Grab für die Sünde

sühnt. Wir sind es gewohnt, vom Tode für die Sünde zu reden, nicht aber auch vom Grabe für die Sünde. Wenn man der Frage aber etwas näher nachgeht, dann wird einem diese Anschauung begreiflich. Der Tod sühnt, und alles, was mit ihm zusammenhängt. Das Grab und die Verwesung, sie sind alle Folgen der Sünde. Wo Sünde nicht ist, sollte auch kein Grab sein, ja für einzelne Fromme, die noch nicht einmal für sündlos zu gelten brauchen, gibt es die Möglichkeit, ohne Grab ins „Leben“ zu gehen (s. Henoch und Elias). Warum ist nun Mose nicht entrückt worden, wie Henoch und Elias. Er musste für die Sünde seines Volkes sterben und sich für sie begraben lassen. Er blieb aber nicht im Grabe. Woher wissen wir das? Das wissen wir aus dem Neuen Testament. Wir erfahren zunächst aus Judas 9, dass sich um den Leichnam des Mose ein merkwürdiger Kampf erhob. Der Erzengel Michael stritt sich mit dem Teufel um den Leib des Mose. Der Teufel wollte sich augenscheinlich des Leichnams bemächtigen, aber Michael behütete ihn Was das bedeutete, wird aus Raschis Erklärung zu 5. Mose 34, 7 deutlich. Er sagt dort: „Sein Auge war nicht trübe, selbst nach dem Tode! Seine Frische ist nicht geschwunden, die Lebenssäfte sind nicht in Fäulnis geraten, auch blieben seine Gesichtszüge unverändert.“ Der Verwesungsprozess blieb ihm fern, in dem die zerstörende Macht des Teufels über den Leichnam zum Ausdruck kommt.

Nun hat es aber keinen Sinn, dass Mose immer unverwest im Grabe liegt. Diese Aufhaltung des Verwesungsprozesses ist nur dann verständlich, wenn Mose aus dem Grabe wieder erweckt und dann in den Himmel erhoben wird, wie Elias. Das ist aber die Voraussetzung der Verklärungsgeschichte. So wie Elias, kommt auch Mose zu Jesus, nicht der eine leibhaftig und der andere als „Geist“. Und wenn noch ein Zweifel durch die Verklärungsgeschichte gelassen ist, dann wird er durch die Weissagung von den beiden Zeugen in der Offenbarung des Johannes beseitigt (11, 3ff.). Nach dieser Stelle kommen Elias und Mose vor dem „Ende“ auf die Erde, werden aber von dem Tier aus dem Abgrund getötet. Ihre Leichname (also auch Mose hat einen Leib) liegen 3½ Tage auf dem Markt von Jerusalem. Man verhindert ihre Grablegung, aber umsonst will man sie auf diese Weise der Vernichtung anheimgeben. Nach 3½ Tagen kommt der Geist Gottes, belebt die Propheten wieder und sie steigen in einer Wolke vor den Augen ihrer Feinde zum Himmel empor.

Dass Elias mit seinem besonderen Geschick die Israeliten zu Jesu Zeit sehr beschäftigt hat, ist gewiss. Dass Mose immer im Gesichtskreis war, wenn man von „dem Propheten“, sprach, der sein werde wie er, ist sehr verständlich. Dass man auf dem Gebiete der Auferweckung allerhand für möglich hielt, zeigt die Rede von der Auferstehung des Täufers. So ist durchaus Raum für eine Geschichte des Mose, wie sie sich, wenn wir das nun Erarbeitete zusammenfassen, in der Welt des Judentums zur Zeit Jesu darstellt.

Mose, „der allseits treue Herr des Worts, der göttliche Prophet für alle Welt, der vollkommenste Meister dieser Zeit,“ stirbt nach einem Leben voller Leiden, die ihm das Volk antut, um der Sünde dieses Volkes willen, in einem Tale des Landes Moab. Er liegt dort im Grabe, doch unverwest, und steigt nach seiner Auferweckung zum Himmel empor, wo er dann an Elias seinen Genossen hat. Nehmen wir noch hinzu, dass er in unablässigem Gebetskampf Tag und Nacht für das Volke mit Gott ringt, und dass er von Anfang der Welt dazu vorbereitet war, der Mittler des Gesetzesbundes zu werden (Himmelfahrt 1, 12), dann sind der Berührungen zwischen dem Leben des Mose und dem Leben Jesu recht viele. Abgesehen von der Anschauung, dass das Grab sühne, und dass der Leichnam nicht zerfällt, sind die einzelnen Züge des Bildes schon zur Zeit des Neuen Testaments nachzuweisen. Ja, die Berührungen sind so zahlreiche und auffallende, dass es verständlich wird, wenn man auf den Gedanken kommt, dass die Geschichte Jesu des Christ nach der Tradition über Mose geformt sein könnte.

Wir kommen zu den Propheten und den Psalmen. Luk. 24, 25 ist nur von den Propheten die Rede. V. 27 zeigt aber alsbald, dass damit Mose und die Propheten gemeint sind. 24, 44 sagt endlich, es müsse sich alles erfüllen, was in dem Gesetze des Mose, in den Propheten und in den Psalmen vom Christus geschrieben sei.

Nun ist es nicht schwer, zu zeigen, dass sowohl in den Propheten wie in den Psalmen vom Leiden des Messias viel die Rede ist. Ist erst einmal die Zusammenfassung des Propheten und des Messias in einer Person gegeben, dann fehlt es nicht mehr an Hinweisen auf den leidenden Messias. Alle Leiden der Propheten lassen sich dann in Beziehung zu dieser Gestalt setzen. Nicht nur die Worte, sondern auch die Erlebnisse der Propheten gewinnen dann ihre Beziehungen zum Prophet-Messias wie von selbst. Wir erinnern uns daran, dass manche Leute auch gesagt haben, Jesus sei der

Jeremias. Daraus geht hervor, dass man in manchen Kreisen an die Wiederkunft dieses Leidenspropheten dachte und sein Kommen ähnlich wie das des Elias mit dem Kommen des Messias in Verbindung brachte. Vielleicht erwarteten manche in ihm den Propheten, ähnlich wie manche im wiedergekommenen Hiskia den Messias erwarteten. Wie dem aber auch sei, sobald der Messias gleichzeitig der Prophet ist, ist die Weissagung auf sein Leiden in den Propheten vielgestaltig da. So treten z.B. fast ganz von selbst in Beziehung: der über Jerusalem in tiefem Schmerze klagende Jeremias und der über Jerusalem weinende Jesus.

Ähnlich ist es in den Psalmen. Wenn die „Ende“psalmen alle messianisch zu verstehen sind, wenn der Messias der Gerechte, der Fromme ist, dann wimmeln, so kann man wohl sagen, die Psalmen von Leidensweissagungen so sehr, dass sich jeder Einzelnachweis erübrigt.

Es handelt sich nun aber nicht so sehr um den Nachweis, dass die Leiden des Messias, als vielmehr darum, dass sein Tod und seine Auferstehung in den Propheten und Psalmen geweissagt sind. Das liegt nicht so klar zutage. Um dies zu sehen, dazu bedürfen die Jünger auch nach der Auferstehung noch der Erklärung (διερμήνευσεν Luk. 24, 27) und der „Öffnung“ (διήνοιγεν 24, 32) der Schriften. Luk. 24, 45 heißt es ausdrücklich: „Er öffnete ihnen den Sinn, dass sie die Schriften verstanden.“

Es ist verständlich, dass man es nicht ohne weiteres sieht, wie Propheten und Psalmen den Tod des Messias voraussagen, wenn es doch z. B. in Ps. 118, 17.18 deutlich heißt: „Ich werde nicht sterben, sondern leben. Jahwe züchtigt mich wohl, aber er gibt mich dem Tode nicht.“ Da steht es doch mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, dass der Messias wohl Züchtigungsleiden wird tragen müssen, dass er aber vor dem Tode bewahrt bleiben wird.

Schon anders wird es, wenn der Messias zugleich der Prophet ist. Gilt es nicht von Jerusalem, dass es tötet die Propheten, und steinigt, die zu ihm gesandt sind? Ist nicht gerade Jeremias nach vielen, schweren Leiden getötet worden?

Es kommt aber noch etwas anders hinzu. Wir beachten nicht genug, dass man zur Zeit Jesu nicht nur ein einmaliges Sterben kannte, sondern einen ersten und einen zweiten Tod. Der erste Tod, der nach Adams Fall über die ganze Menschheit genommen, ist nicht der eigentliche Tod. Der eigentliche Tod ist der, welcher am Tage des Gerichts über die Gottesfeinde verhängt wird. Wenn vom

zweiten Tode im Neuen Testament nicht allzu viel ausdrücklich die Rede ist, dann heißt das nicht, dass die Anschauung zur Zeit Jesu nicht allzu viel bedeutete. Die Hoffnung auf die allgemeine Auferstehung der Glieder des Heilsvolks ließ den ersten Tod für diese als eine Züchtigung mit sühnender Kraft erscheinen, und der Gedanke an das Gericht über die Gottes- und Israelsfeinde erhielt die Anschauung von einem zweiten definitiven Tode wahrlich lebendig genug. Es gab sogar in der jüdischen Theologie eine Debatte über dieses doppelte Sterben, die im Neuen Testament deutlich sichtbar wird. Im Allgemeinen traten der erste und der zweite Tod auseinander. Erst der erste Tod beim Einzelsterben, und dann der zweite Tod nach dem Gericht. Es gab aber auch Fälle, in denen man das Zusammenfallen des ersten und zweiten Todes annahm, d. h. in denen man mit dem ersten Sterben das Verdammungsgericht und damit den zweiten Tod verbunden sah. Nach der Meinung der Weisen stand z. B. „das Geschlecht der Flut“ nicht einmal zum Gericht auf, um bei ihm sein Urteil zur Verdammnis zu erhalten. Auch über die Leute von Sodom unterhielt man sich unter dem Gesichtspunkt, ob sie zum Gericht auferstehen würden, oder mit dem Untergang ihrer Städte auch ewig gerichtet wären, wie das Geschlecht der Flut durch das Wasser (Traktat Sanhedrin X, 3).
Es gibt aber noch eine andere Form des Zusammenfallens des ersten und des zweiten Todes. Das ist die, welche die Gelehrten für die Leute von Sodom behaupten. Es erfolgt zwar nicht mit dem ersten Tode die Vernichtung, die „Geister“ existieren im Totenort bis zum Gerichtstage weiter, doch ohne Hoffnung auf Rettung. Sie haben nur auf das Gericht zu warten. Zu diesen „Geistern“ gehören auch die bösen Engel, die nicht mehr auf der Erde herumschweifen, bzw. in der Luft herrschen, sondern im Hades gefesselt liegen. Zu diesen Toten ohne Hoffnung gehören auch die Exkommunizierten. Sie sind vom Heilsvolk abgeschnitten, und darum gibt es für sie keine Auferstehung zum Heil, sondern nur zum Gericht. Das war das Los, das man dem Exkommunizierten und ans Kreuz gehenkten Jesus von Nazareth zugedacht hatte. Es wäre daher gut, wenn man auch im Sprachgebrauch deutlich unterschiede zwischen „Verfluchten“ und „Verdammten“, und unter den ersten die verstünde, auf denen der Fluch liegt, der Segen bringt, insofern ein williges hinnehmen zusammen mit Buße Sühnung schafft (κατάρα = kapparah s. o.), und unter den zweiten eben die Exkommunizierten verstünde.

Die breitere Heranziehung dieser Anschauungen war nötig, um zu zeigen, wie lebhaft man sich zur Zeit Jesu, bzw. bald nach ihr mit dem ersten und dem zweiten Tode beschäftigte. Im Johannesevangelium tritt sie uns bedeutsam in dem bekannten Wort entgegen: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe; und wer da lebt und glaubt an mich, der wird nicht „für immer sterben“ (Joh. 11, 25.26). Um das Wort ganz in seiner rein jüdischen Prägung verstehen zu können, dazu bedürfte es längerer Ausführungen. Hier muss es genügen, darauf hinzuweisen, dass mit dem durch Luther (für uns heute wenigstens) missverständlich übersetzten: „der wird nimmermehr sterben“ gemeint ist: dem wird der zweite Tod nichts anhaben können, der wird zum ewigen Leben auferstehen. Es gibt aber nach diesem Worte nicht nur zwei Tode, sondern auch zwei Leben, ja man könnte sogar sagen, drei Leben: das Leben vor dem ersten Tode, das Zwischenleben zwischen erstem Tod und Auferstehung und das Leben nach der Auferstehung.

Redet man aber zur Zeit Jesu in so verschiedener Weise von Tod und Leben, dann ist es möglich, dass da, wo in den „Schriften“ vom Sterben bzw. Nichtsterben die Rede ist, für den „geöffneten“ Blick ein anderer Sinn erscheint, als der nächstliegende.

Wir gehen mit dieser Beobachtung an Jes. 53 heran. Die in Frage kommenden Verse sind besonders V. 8 und 9. Wir sahen oben, dass sie nicht notwendig auf den Tod des Gottesknechts bezogen werden müssen, ja bei der durch den Kontext nahegelegten Fassung gar nicht auf ihn bezogen werden können. Dies ist so lange der Fall, als der Gedanke der Auferweckung aus dem Tode nicht mit der Stelle verbunden wird. Dass die Verse die Beziehung auf diesen Gedanken ermöglichen, zeigt am besten Duhm, der nach seiner kühnen Deutung die Auferweckung von den Toten sogar im Ursinn der Stelle findet. Kommt man nun mit diesem Gedanken an Jes. 53 heran, dann ändert sich der früher festgestellte Sinn dahin: „Sein Leben ist von der Erde weggenommen (durch den Tod); er ward um der Gesetzlosigkeiten meines Volkes willen zum Tode geführt (aber nicht nur bis an den Tod heran, sondern bis in den Tod hinein). Ich werde die Bösen für sein Grab geben (aber nicht so, dass sie ins Grab müssen, er aber nicht, sondern so, dass die ‚Bösen‘, weil sie ihn ins Grab gebracht, gerichtet werden, wenn sie nicht noch Buße tun), und die ‚Reichen‘, weil sie ihn getötet haben.“ Die

Hingabe des Lebens als Schuldopfer wird dann auf den sühnenden Tod des Sündlosen bezogen, und damit offenbar werde, dass der Tod des Gottesknechts sühnende Bedeutung hat, wird er für alle Gestorbenen auferweckt. Man muss V. 8ff. in Jes. 53 lesen unter Voraussetzung der Auferstehung Jesu als einer Tatsache, nicht als einer Möglichkeit. Das ist die Situation, in der Jesus nach Lukas seinen Jüngern die Schrift „öffnet". Unter der Voraussetzung des Todes und der Auferstehung Jesu versteht man erst ganz, so ist die Meinung, was die Propheten über das Leiden des Messias „im Geiste" (ἐν πνεύματι) geredet haben. Schwieriger scheinen die Dinge bei den Psalmen zu liegen. Zwar nicht in Ps. 22. Man muss darin nur V. 16^{c}: „Du führtest mich hinab in den Staub des Todes" als Hineingabe in den Tod verstehen, dann haben wir es im Psalm mit einer Kreuzigung zu tun, die nicht mit der Herabnahme vor dem Sterben endet, sondern wirklich zum Tode führt. Dann ist aber der Lobpreis des Erretteten (V. 25.30) Lobpreis des aus dem Tode Auferstandenen.

Wie aber kommen wir mit Ps. 118 zustande? „Ich werde nicht sterben, sondern leben. Der Herr züchtigt mich wohl, aber er gibt mich dem Tode nicht!" (V. 17.18). Wo ist da Raum für Tod und Auferstehung? Am ehesten wird es möglich sein, den V. 18 zu „öffnen". Es gibt nicht nur Züchtigung durch Leiden, sondern es gibt auch Züchtigung durch Sterben. Wir kennen den Tod, der Züchtigung ist, aus 1. Kor. 11, 29ff. So kann also das: „Der Herr züchtigt mich wohl, aber er gibt mich dem Tode nicht (οὐ παρέδωκεν)" heißen: Der Herr lässt mich wohl den Züchtigungstod leiden, aber er gibt mich dem Tode nicht preis, so dass ich seine Beute werde und bleibe. Und das: „Ich werde nicht ‚sterben', sondern ‚leben'" kann heißen: Ich werde nicht „für immer sterben", sondern, nachdem die Sühne vollbracht ist, wieder leben.

Diese Deutung erscheint nur dem befremdlich, dem die Weise der Rabbinen, vom doppelten Sterben zu reden, fremd ist. Es heißt z. B. von den Kundschaftern, dass sie keinen Anteil an der zukünftigen Welt haben (Sanhedrin X, 3). Welches ist der Schriftbeweis dafür? In 4. Mose 14, 37 heißt es: „Es starben die Männer, die das üble Gerücht vom Lande ausgebracht, durch eine Plage vor dem Ewigen" – „sie starben" – in dieser Welt – „durch eine Plage" – in der zukünftigen Welt. „Das Geschlecht der Wüste hat keinen Anteil an

der zukünftigen Welt und wird nicht zum Gericht auferstehen, denn es heißt (4. Mose 14, 35): In dieser Wüste sollen sie daraufgehen und da sollen sie sterben," dies die Worte des Akiba. Hier haben wir ein ausdrückliches Beispiel dafür, dass man unter „Sterben" das „Sterben für immer" meint. Es wird zwar auf Akiba zurückgeführt, doch beweist das oben angezogene Johanneswort, dass man auch zur Zeit des Johannesevangeliums die Unterscheidung von „sterben" und „für immer sterben" kannte.

Nun ist das Tor weit offen für Weissagungen auf den Tod und die Auferstehung des Messias in den Psalmen. In Ps. 4, 9 ist das Wort: „Ich liege und schlafe ganz in Frieden" (der Psalm ist auch ein „Ende"psalm) auch auf die Toten bezogen worden. wird nun der Psalm auf den Messias bezogen, dann stehen selbstverständlich die Gedanken im Hintergrund, dass auf dieses Schlafen ein Aufwachen folgen wird.

Besonders lehrreich ist Ps. 16. Es ist nicht von ungefähr, dass er in der Apostelgeschichte als Beweisstelle auftaucht. Für das „geöffnete" Auge heißt Ps. 16, 9.10: „Mein Fleisch wird wohnen (im Grabe) auf Hoffnung. Du wirst meine Seele nicht im Hades (im Ort der Toten) lassen, und du wirst nicht zugeben, dass dein Frommer (im Grabe) verwese." So verstanden, sagt der Psalm dasselbe von Jesus, was Raschi von Mose. Sein Fleisch ging nicht in Verwesung über. Er erlebte unverwest die Auferweckung. Dabei ist dann aber ebenso wenig an eine Auferweckung am jüngsten Tage zu denken, wie bei Mose.

Die Beispiele ließen sich aus den Psalmen noch reichlich vermehren. Das Gesagte genügt. Nicht das sollte und konnte gezeigt werden, wie Jesus in jedem einzelnen Falle den Hinweis des Alten Testamentes auf seine Auferstehung begründet habe, sondern dies, dass es zur Zeit des Neuen Testamentes Anschauungen gab, unter deren Voraussetzung es verständlich wird, dass man Hinweise auf die Auferweckung des Propheten und des Messias in Stellen fand, in denen wir heute, wenn wir sie nach unsern wissenschaftlichen Methoden deuten, davon nichts entdecken können.

Nachdem so Luk. 24, 26.27 verständlich gemacht ist, fahren wir in der Erläuterung zu Luk. 24, 28ff. fort.

Die beiden „Apostel" geben, nachdem der Herr verschwunden ist, den Eindruck wieder, den Jesu Worte auf sie machten. Ihr Herz brannte! Mit jedem Worte der Schrift, aus dem sie unter der

öffnenden Lehre des Wandergenossen deutlicher sehen, dass, was in Jerusalem geschehen, „nach den Schriften“ geschehen ist, gewinnt die Gewissheit in ihnen Macht, dass, was die Frauen vom Zeugnis der Engel erzählt haben, kein Märlein ist, und dass das Grab leer ist, weil Jesus auferstanden. Kein Wunder, dass sie den Wandersmann nicht allein weiterziehen lassen wollen. Sie möchten mit ihm noch länger zusammen sein. Der Fremde willfahrt ihrer Bitte. Sie lassen sich zum einfachen Mittagsmahle nieder. Jesus weigert ihnen die Tischgemeinschaft nicht. Er isst mit ihnen. Nachdem er ihnen aber das Brot gereicht hat, wird er für sie unsichtbar (ἄφαντος). Wenn wir beachten, was Tischgemeinschaft im Morgenlande bedeutet, dann erkennen wir leicht die Bedeutsamkeit der Tatsache, dass Jesus mit den Jüngern isst. Das bedeutet Wiederaufnahme der Gemeinschaft mit denen, die ihn verlassen haben. Das ist in sinnenfälliger Handlung nichts anderes, als der Friedensgruß, mit dem Jesus seine Jünger grüßt.

Die Tatsache des Essens, der wir hier bei Lukas zuerst begegnen, ist aber nicht nur unter diesem Gesichtspunkte bedeutsam. Sie beweist auch die Leibhaftigkeit des Auferstandenen. Es hängt mehr davon ab, ob Jesus leibhaftig ist oder nicht, als wir heute oft meinen. Wie oft kann man in der Auseinandersetzung über die Auferstehungsfrage hören, das Entscheidende sei lediglich die Gewissheit: er lebt. Alles andere sei demgegenüber gleichgültig. Das gilt jedenfalls für das Neue Testament nicht. Genau so, wie alles darauf ankommt, die Lüge vom Scheintod Jesu zu entkräften, weil Scheintod nicht sühnt, so kommt es auch darauf an, dass Jesus sich als der leibhaftig Auferstandene erweist, denn Auferstehung, nicht das Fortleben der Seele, ist der Beweis dafür, dass der Tod sühnt (s. o.), bzw. gesühnt hat.

Dementsprechend wird auch von der Leiblichkeit des Auferstandenen so geredet, dass sie als ganz wirkliche, noch der Erde angehörige Leiblichkeit erscheint. Wir stellen uns zum Teil infolge falscher Exegese die Leiblichkeit des Auferstandenen nicht real genug vor. Die Meinung, dass er durch verschlossene Türen in ein Zimmer getreten sein soll, verleitet dazu, ihn sich nach Art der Geister der Spiritisten vorzustellen, die sich materialisieren und entmaterialisieren können. Das ist nicht die Vorstellungsweise des Neuen Testamentes. In ihm ist die Leibhaftigkeit Jesu ganz ernstlich gemeint. Die Jünger erkennen Jesus nicht dadurch, dass er sich vor ihnen verwandelt, sondern

ihre Augen (und Ohren) sind gehalten und werden geöffnet. Er verschwindet nicht, indem seine Gestalt zerfließt, sondern er wird für sie unsichtbar. Wenn man nach einer Analogie innerhalb des Neuen Testamentes sucht, dann muss man die Erzählung von Philippus und dem Kämmerer aus dem Mohrenland heranziehen. „Da rückte der Geist des Herrn Philippus hinweg, und der Eunuch sah ihn nicht mehr“ (Apg. 8, 39). Es ist übrigens begreiflich, dass gerade Lukas so geflissentlich die Leibhaftigkeit des Auferstandenen betont. Er schreibt für einen Heiden bzw. gewesenen Heiden. Der Zweifel an der Möglichkeit der Totenauferstehung ist aber nicht erst von heute. Soweit der griechische Geist Macht hat, ist die Behauptung einer Auferstehung, das Wort ernsthaft genommen, etwas Ungeheuerliches.

Die beiden Jünger eilen so schnell wie möglich nach Jerusalem zurück. Sie wissen, wo sie die andern finden können, finden sie auch alle beisammen und hören von ihnen: „Er ist dem Simon erschienen!“ Nichts als diese Tatsache, von der auch Paulus, und zwar an erster Stelle, berichtet, erfahren wir. Sie besagt aber genug. Wir brauchen nicht zu wissen, was zwischen Jesus und dem Verleugner verhandelt wurde; der Umstand, dass sich Jesus ihm zuerst in Jerusalem zeigt (abgesehen von den Frauen, s. o.), beweist, dass er ihm vergeben hat, und dass er ihm auch die Vorzugsstellung, die er dem einstigen Bekenner zugesprochen, nicht entzieht. Die Erscheinung vor Petrus ist die Begnadigung des Petrus.

Die beiden Emmausjünger sind gerade noch recht gekommen, um Jesus zum zweiten Male an diesem Tage zu sehen. Johannes fixiert diese Erscheinung vor den Jüngern (Lukas: vor den Elfen und den andern) zunächst zeitlich. Sie geschieht am ersten Wochentag, nachdem es „spät“ geworden war, d. h. nachdem es Nacht geworden war. Er fixiert aber auch den Ort, indem er sagt: nachdem da, wo sie waren, die Türen aus Furcht vor den Juden verschlossen waren. Was besagt das? Zunächst dies: man rechnete damit, dass die „Juden“, d. h. die Mächtigen in Jerusalem, um den Versammlungsort der Jünger wussten. Die Bezeichnung des Ortes selbst ist aber so allgemein, dass man aus ihr schwerlich mehr entnehmen kann, als etwa dies, dass der Ort so bekannt ist, dass jeder wissen kann, was gemeint ist. Die allgemeine Ortsbezeichnung erfährt nun eine Näherbestimmung durch V. 26: „Nach acht Tagen waren die Jünger wieder darinnen" (ἔσω). Das ist eine sehr kurze Angabe und erweckt zunächst nur wieder den Eindruck: man

weiß, was mit diesem „darinnen“ gemeint ist. Ob aber nicht diese drei griechischen Buchstaben zum Reden zu bringen sind? Wir stehen wieder vor der Frage nach dem Versammlungsort der Jünger in den Tagen des Passahfestes, das ja bei der ersten Erscheinung Jesu vor den Jüngern noch währt. Er ist bei der zweiten Erscheinung augenscheinlich ganz derselbe. Nun gewinnt das kurze Wörtchen „drinnen“ sofort Leben und Farbe, wenn wir uns als Versammlungsort das Gehöft denken, von dem schon genug, manchem vielleicht schon zu viel, die Rede war. Bei der αὐλὴ, dem Hofe, ist das „draußen“ und „drinnen“ feststehende Terminologie. Im Hiob heißt es (31, 32): „Der Fremdling durfte nicht „draußen“ übernachten (ἔξω δὲ οὐκ ηὐλίξετο ξένος); meine Türe stand jedem offen, der da kam.“ Die Bezeichnung: „die draußen“ und „die drinnen“ (οἱ ἔξω und οἱ ἔσω) heißt sicher ursprünglich nichts anderes als die außerhalb der Umzäunung des Hauses und die innerhalb derselben. Für sie kommt in den ganzen Evangelien sowohl die Formel ἔξω wie die Formel ἔσω nur einmal vor. Gelegentlich der Eselholung heißt es bei Markus (11, 4): „Sie fanden das Füllen angebunden an der Tür draußen beim „Umweg“. Wir haben diese Stelle früher nicht eingehend beachtet. Sie kommt hier erst ganz zu ihrer Geltung. Aus ihr wird einmal deutlich, dass κώμη (11, 22) in der Tat nicht mit Dorf, sondern mit Gehöft zu übersetzen ist. Die Dörfer haben keinen alle Häuser umzäunenden Abschluss mit einer Tür, dagegen hat das Gehöft eine Umfassung (Wortsinn für chazer), die mit einer Tür abgeschlossen werden kann. Außen herum führte augenscheinlich ein Weg. Wenn nun der Esel am Eingang des Gehöfts schon draußen angebunden war, dann heißt das, dass er bereit steht. Doch ist das an der Stelle nicht das Wichtigste, sondern das im Neuen Testamente auch nur hier vorkommende Wort: ἄμφοδον, Umweg, Herumweg. Es weist deutlich mit seinem „um, herum“ auf den Kreis hin, oder, wie wir besser sagen, auf den „Ring“. Die hier bedeutsamen Vorstellungsformen, die augenscheinlich recht alt sind, sind auch uns noch geläufig, allerdings ohne dass wir uns ihrer Herkunft bewusst sind. Wir sagen z. B. heute noch: der Mond hat einen Hof, wenn er einen Ring um sich hat. Der Hof ist der Ring um das Haus; durch seinen Zaun trennt er das „Drinnen“ vom „Draußen“. Nun verstehen wir, was mit dem kurzen ἔσω „drinnen“ in Joh. 20, 26 gemeint ist. Die Jünger sind wieder im Gehöfte versammelt, die Türen sind geschlossen. Sie befinden sich in ihrem

schützenden Bing = Kreis = Galil am Ölberg! Und nun mag der Ring des Beweises dafür, dass Galiläa = Gethsemane ist, endlich geschlossen werden.[1] Die Berichte über die Erscheinung des Auferstandenen am Abend des Auferstehungstages legen beide Wert auf die Leibhaftigkeit des Auferstandenen. Es ist begreiflich, dass die Jünger trotz allem, was sie schon gehört haben, doch zunächst erschrecken, als sie Jesus plötzlich unter sich stehen sehen und einen Geist vor sich zu haben glauben. Es ist ja Nacht, und wenn die Erscheinung bald nach Sonnenuntergang geschah, dann war der Mond noch nicht da, und

[1] Die Ausführungen über „Galiläa“ sollen nicht einfach zurückgenommen werden. Alles, was über den Übernachtungsort Jesu und seiner Begleitung beim letzten Passahfest gesagt ist, behält seine Bedeutung. Gegenüber der Ableitung der Bezeichnung Galiläa von Galil = Kreis, Ring bin ich aber skeptisch geworden. Eine andere Deutung dürfte viel näher liegen und sei darum der Erwägung anheimgegeben. Dass Galiläa bei Matthäus und Markus nicht die Landschaft Galiläa sein soll, steht mir nach wie vor fest. Auch die Zusammenrückung des Gehöftes, aus dem der Esel stammt, mit Gethsemane erscheint mir begründet. Wie aber kommt dieses zu der Bezeichnung Galiläa? Eine recht lebendige Anschauung von den Wohnverhältnissen in Jerusalem zur Zeit der großen Feste kann auf die Spur leiten. Es war z. B. beim Passahfest nötig, dass man neben dem Raume für die festlichen Mahlzeiten sich einen Übernachtungsort sicherte, da man in dem Saale, in dem das Mahl eingenommen wurde, nicht auch schlief. Und es ist in den Verhältnissen gegeben, dass sich regelmäßige Festbesucher bestimmte Übernachtungsgelegenheiten immer wieder sicherten. Nun kamen, wie wir wissen, die Galiläer zwar nicht mit derselben Regelmäßigkeit zu den Festen nach Jerusalem wie die Judäer. Immerhin mag es an Galiläern nie ganz gefehlt haben. Sollte es da nicht naheliegen, dass sie ihre Übernachtungsplätze möglichst zusammen wählten? Es gehört nicht zu den Unmöglichkeiten, dass das Gehöft, in dem Jesus mit seiner aus Galiläa kommenden, näheren und weiteren Umgebung übernachtete, Galiläern gehörte und von Galiläern regelmäßig als Übernachtungsort gewählt wurde. Dann ist es aber durchaus denkbar, dass man einen solchen Hof Galiläa nannte und unter diesem Namen kannte. Ebenso ist es aber auch begreiflich, dass Lukas, der nicht so wie Matthäus und Markus mit den Verhältnissen in Jerusalem Bescheid wusste, mit einem Galiläa in Jerusalem nichts anzufangen wusste (s. 24, 6). Die Tatsache, dass dieser Evangelist, der nach der Vorrede sich auf Augenzeugen als seine Gewährsleute beruft und doch von einem Hinweis darauf gar nichts weiß, dass Jesus seinen Jüngern gesagt habe, er werde ihnen in der Landschaft Galiläa erscheinen, sollte nicht so leicht genommen werden. Ebenso aber sollte man nicht so rasch zu der bequemen Aushilfe greifen, Lukas habe bewußt korrigiert, um Schwierigkeiten und Unstimmigkeiten zu vermeiden. Die Evangelisten haben ein Recht darauf, als Männer gewertet zu werden, die es mit ihrer Aufgabe und mit der Wahrheit ernst genommen haben.

wenn sie später eintrat, so war es bei dem bereits spärlicher werdenden Mondlicht (der Mond ist seit Tagen im Abnehmen begriffen) wohl möglich, dass sie ihn ebenso wenig sofort erkannten, wie Maria Magdalena. Jesus tut, was er tun kann, um jeden Zweifel über seine Leibhaftigkeit, man kann sogar sagen Fleischhaftigkeit, zu nehmen. „Sehet meine Hände und meine Füße und merket daran, dass ich es wirklich bin. Betastet mich, so werdet ihr merken, dass ich Fleisch und Knochen habe.“ Die Jünger können es aber immer noch nicht glauben; da sagt er zu ihnen: „habt ihr etwas Essbares hier?“ Sie geben ihm ein Stück gebratenen Fisches, und er isst es vor ihnen. Es ist, als ob Lukas jeder Visionshypothese von vornherein den Garaus machen wollte. Die Genauigkeit der Darstellung ist keineswegs naiv. Es ist nicht von ungefähr erzählt, dass es gerade ein Stückchen gebratenen Fisches war, was er aß. Hier ist Absicht, nur wendet sich die Absicht nicht gegen etwa mögliche Behauptungen, dass es sich um eine Vision gehandelt habe, sondern gegen die, dass es sich um einen „Geist“ gehandelt habe. Es ist wieder daran zu erinnern, dass die Pharisäer es nicht für unmöglich halten, dass mit Paulus ein Geist oder ein Engel geredet habe. Damit haben sie noch lange nicht zugegeben, dass Jesus, der Auferstandene, ihm erschienen sei. Ja, die Stelle verrät, wie man sich, abgesehen von der Lüge, die Jünger hätten den Leichnam gestohlen, in der Judenschaft gegen die Auferstehungsbotschaft gewehrt hat. Man suchte das Zeugnis: „Wir haben ihn gesehen und gehört“, damit zu entkräften, dass man sagte: Ihr habt einen Geist gesehen und gehört, aber nicht den Verdammten als Auferstandenen. So versteht man, – nicht die Erfindung –, wohl aber die betonte Beschreibung der Leibhaftigkeit Jesu.
Johannes fügt noch Anderes, Wichtigeres hinzu. Schon dass er den Gruß Jesu berichtet, weist auf diese seine Besonderheit hin. Die Tatsache der Auserstehung ist an sich nicht Evangelium; sie wird es erst dadurch, dass der Auferstandene sich den Jüngern und der Welt mit Gnade und Heil zukehrt. Er kommt nicht als Richter sondern als Retter. Darum bricht endlich auch bei den Jüngern die große Freude darüber durch, dass sie den „Herrn“ sahen. Johannes braucht dieses hohe Wort mit Betonung von ihm. Und was nun folgt, ist erst recht eine Handlung des „Herrn“. Das Analogon zu dem nun erzählten Vorgang bildet der Abschied des Elias von Elisa und der des Mose von Josua. Mose und

Elia sorgen dafür, dass das von ihnen begonnene Werk nach ihrem Hingang fortgeführt werde. Der Geist des Vorgängers geht auf den Nachfolger über. Bei allen Berührungen mit diesen beiden Vorbildern kommt es aber doch bei Johannes zum Ausdruck, dass hier der „Herr“ handelt. Bei der Berufung des Josua heißt es: „Gott gab Josua, dem Sohne Nuns, seine Befehle, indem er sprach: sei mutig und sei stark, denn du wirst die Israeliten in das Land hineinführen, das ich ihnen verheißen habe, und ich werde mit dir sein“ (5. Mose 31, 28). Gott ist es also, der Josua beruft und sendet. Ehe Elias sich von Elisa trennt, spricht er zu diesem: „Bitte, was ich dir tun soll, ehe ich von dir genommen werde.“ Elisa antwortete: „Möchte mir denn ein doppelter Anteil an deinem Geiste zuteil werden.“ Da sprach er: „Du hast Schweres erbeten; wirst du mich sehen, wie ich von dir genommen werde, so wird dir solches zuteil werden, wenn aber nicht, so wird es nicht geschehen.“ Elisa empfängt also den Geist nicht von Elias und nicht, wenn Elias will, sondern von Gott, wenn Gott will. Im bedeutsamen Unterschiede davon sagt „der Herr“ zu denen, die sein Werk fortsetzen sollen, nicht etwa: „Wie mich mein Vater gesendet hat, so möge er auch euch senden,“ sondern: „Wie mich mein Vater gesendet hat, so sende ich euch.“ Der große „Apostel Gottes“ (Hebr. 3, 1) bittet nicht seinen Vater um andre Apostel neben und nach ihm, sondern macht selbst in Vollmacht Apostel. Er bittet nicht um den heiligen Geist für seine Gesandten, sondern er haucht ihnen den heiligen Geist ein. Das Wort ἐνεφύσησε, das nur hier im Neuen Testamente vorkommt, erinnert an 1. Mose 2, 7: „Gott hauchte (ἐνεφύσησε) dem Menschen seinen Lebensodem ein.“ Jesus erscheint also hier nicht nur als der Besitzer des heiligen Geistes, sondern auch als sein Geber. Ja, er gibt sogar die Macht weiter, ob deren Anspruch ihn die Schriftgelehrten erst einen Gotteslästerer genannt hatten. Wie er auf Erden Sünden vergab, so sollen es fortan die von ihm Berufenen und mit Geist Begabten tun. Apostel berufen, den Geist geben und Macht zur Sündenvergebung verleihen, das ist „Herr“lichkeit. Auch die Verleihung der Macht, Sünde zu behalten, ist „Herr“-lichkeit.

Für die folgenden beiden Erzählungen sind wir auf Johannes allein angewiesen. Bei beiden ist die auch sonst bei Johannes zu beobachtende Absichtlichkeit bemerkenswert. Der ungläubige Jünger wird nicht als ein namenloses Paradigma eingeführt, sondern genau

mit Name und Zuname genannt. Es ist von Wert, die Frage fest ins Auge zu fassen, was Thomas eigentlich nicht glauben will. Gewöhnlich meint man: die Tatsache der Auferstehung. Man führt damit unter der Hand einen anderen Begriff von Glauben ein, der zwar innerhalb der Christenheit seine große Bedeutung gehabt hat, aber bei Johannes nicht zu finden ist. Das πιστεύειν des Johannes geht nicht auf eine Tatsache, sondern auf eine Person und konstatiert nicht, dass etwas ist, sondern traut der Person, an der der Glaube haftet, zu, dass sie das sei, was sie zu sein vorgibt, und das leisten werde, was sie zu leisten verspricht. Dieses Glauben hat die Hoffnung in sich. Es handelte sich bei der Auferstehung Jesu nicht um die Tatsache, dass irgendjemand von den Toten auferstanden ist. Es fiel niemand ein, Lazarus darum, weil er von den Toten auferweckt war, für irgendetwas Besonderes zu halten. So muss es sich um etwas anderes handeln als um das Auferstehungswunder an und für sich. Die andern Jünger haben auch nicht zu Thomas gesagt: es gibt wirklich eine Auferstehung, so wunderbar das sein mag, sondern sie haben gesagt: „Wir haben den „Herrn“ gesehen.“ Das war in der Tat ein Wort des Glaubens. Bis jetzt war trotz seiner Auferstehung von messianischen Taten noch nichts zu sehen. Im Gegenteil. Jesus hatte gesagt: „Wie mich mein Vater gesandt hat, so sende ich euch.“ Von Aufrichtung der Gottesherrschaft, mit der Israels Erhöhung kommen sollte, zunächst keine Spur. Wenn die Jünger aber sagten: Jesus ist der Herr = der Jahwesohn, dann ist darin mit eingeschlossen, dass er schon zu seiner Zeit das Gottesreich bringen werde. Dementsprechend verläuft denn auch die Geschichte. Thomas sagt: Ich muss wirklich sehen, dass der Gekreuzigte und Auferstandene ein und derselbe ist, sonst werde ich nicht glauben, dass wir in ihm den Messias bzw. den Herrn haben. Nun kommt nach acht Tagen Jesus zu den Jüngern. Inzwischen haben sie ihn nicht gesehen. Niemand konnte ihm gesagt haben, was Thomas für eine Bedingung gestellt hatte. Er aber weiß um sie, weil er weiß, was im Menschen ist, und er gibt der Bedingung des Thomas in Güte nach. Jesus fordert aber dann nicht von ihm: Glaube, dass verwestes Fleisch wieder lebendig gemacht werden kann, sondern: „Glaube an mich als den Herrn.“ Da ist Thomas völlig überwunden. Aus dem Zweifler wird der Bekenner: „Mein Herr und meine Gott!“ Delitzsch hat die Antwort des Thomas in seinem

hebräischen Testamente übersetzt mit: adoni weloaij, noch deutlicher wird die Größe des Bekenntnisses, wenn wir es so wiedergeben: „Mein Jahwe und mein El“ (s. Ps. 22, 2).
Jesus hat an dieser hohen Ehrung nichts zu rügen. Es kommt ja in dem Thomasbekenntnis nur das Petrusbekenntnis zu voller Entfaltung. An Jesus als unseren Jahwe und unseren El gilt es aber auch in Zukunft zu glauben, wenn er sich in die Unsichtbarkeit zurückgezogen haben wird. Wir brauchen diesen Glauben nicht blindlings zu bejahen, denn wir haben am Johannesevangelium ein Zeugnis, aufgrund dessen der Glaube immer wieder entstehen kann und wird, dass Jesus sei der Christ und Jahwesohn. Im Glauben an diesen seinen „Namen“, d. h. an ihn als Jahwe, hat man das Leben.
Das Evangelium ist damit zu seinem Ziel gekommen. Jesus von Nazareth, ein Prophet mächtig von Taten und Worten vor Gott und allem Volk. Das genügt nicht. Die Frucht des Wirkens Jesu in Worten und Taten ist der Glaube an seinen „Namen“, d. h. an ihn als Jahwe bzw. als Jahwesohn.
Das Johannesevangelium hat einen Anhang: Kap. 21. In ihm ist eine Erscheinung des Auferstandenen am See Tiberias erwähnt. Diese Erzählung ist die einzige, bei der wir uns in Galiläa befinden. sie bietet eine ganze Reihe von Zügen die geeignet sind, den Verdacht des gegenüber den Quellen skeptisch Gestimmten zu erregen, zumal wenn man bei Markus und Matthäus liest, dass Jesus seine Jünger nach der Landschaft Galiläa gewiesen habe. Wie nahe liegt es da, zu sagen: also musste es mindestens eine Erscheinung auch in Galiläa geben! Wir haben nichts über die Bereinigung des Verhältnisses Jesu zu dem Verleugner Petrus gehört. Darüber muss aber doch etwas gesagt sein. Hier wird es nach geholt. Der wunderbare Fischzug ist deutlich eine Dublette zur Geschichte vom Fischfang des Petrus usw. Die Beobachtungen der Kritiker, die gegen die Tatsächlichkeit des hier Erzählten sprechen, sind mit den Angeführten noch nicht erschöpft. Es ist so, als sähe man hier in die Werkstatt der Gemeinde hinein, in dir das Leben Jesu, wie es die Evangelien berichten, entstand.
Nehmen wir einmal an, dass dem so wäre, was ergäbe sich dann? Es lässt sich vielleicht an keiner Geschichte so deutlich zeigen, wie gerade an dieser, dass wir es dann nicht mit Legenden und

Märchen, wie sie das Volk sich erzählt, sondern mit bewussten Erfindungen zu tun hätten, bei denen mit allen Mitteln versucht wäre, der Täuschung zum Gelingen zu verhelfen. Und gerade das Johannesevangelium wäre es, an dem dies am deutlichsten für den, der schärfer zusieht, zutage träte (s. o. zur Lazarusgeschichte).

Es werden uns die Namen derer genannt, die miteinander fischen, wenigstens die Namen von Fünfen. Es sind Simon Petrus, Thomas, Nathanael, Johannes und Jakobus. Dazu treten „zwei andere von seinen Jüngern“. Warum werden sie nicht genannt? Sie haben zu dem Bericht eine besondere Stellung; sie sind seine Autoren. Die eigentümliche Wendung lässt sich so umschreiben: Und die zwei Augenzeugen, denen wir diesen Bericht verdanken. Indem wir das Wort Augenzeugen brauchen, haben wir auch schon gesagt, warum zwei genannt sind. Jede Sache ist gewiss auf zweier oder dreier Zeugen Mund. Der Verfasser des Evangeliums hat da, wo er allein als Mann Zeuge war, beim Lanzenstich, sich auf „Jenen“, auf „Ihn“ berufen, ähnlich wie das Paulus wohl tut, wenn er Gott zum Zeugen anruft, wo es sich etwa um innerliche Vorgänge, wie Pläne und Absichten handelt, von denen kein zweiter außer Gott Zeuge ist. Hier sind die zwei genügenden Zeugen da, und sie setzen sich nicht nur für die Richtigkeit ihrer Erzählung ein, sie bezeugen auch dem Johannes, dass sein Zeugnis, d. h. sein Bericht über Miterlebtes, wahr ist. Sie können das bezeugen, denn auch sie waren dabei. Die Mehrzahl: „Wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist,“ bezieht sich auf die zwei Bürgen der Erscheinung am See Tiberias. Das Johannesevangelium, denn auf dieses bezieht sich das: „„Der dieses geschrieben hat,“ besitzt also in seinem Anhang, ohne den wir es nicht kennen, eine ausdrückliche Versicherung von zwei Männern, die den Einspruch erheben, auch dabei gewesen zu sein, dass es Zeugnis sei, d. h. nur Erlebtes, Gehörtes und Geschautes berichte. Hier ist bewussteste Absichtlichkeit, hier ist wenn es wirklich keine Erscheinung am See Tiberias gegeben hat, Lüge.

Petrus, der mit anderen Aposteln aus einem Grunde, der nicht genannt ist, nach hause gegangen ist, geht fischen; die andern begleiten ihn. Es sind sogar sieben Zeugen aus dem Apostelkreise für das Erlebnis da. Sie fangen in der Nacht nichts. Da sehen sie, nachdem es schon früh geworden war, d. h. nachdem die Sonne schon aufgegangen war, am Strande einen Mann. Aber es geht

ihnen wie den Emmausjüngern: sie erkennen ihn nicht. Dies nicht etwa darum, weil Jesus sich verwandelt hatte, sondern weil ihre Augen gehalten waren. Was Jesus ihnen zuruft, klingt wie die Bitte eines Hungernden um Anteil an ihrem Fischfang. Habt ihr nichts Essbares gefangen? Sie verneinen es. Da sagt der Mann zu ihnen: „Werft das Netz aus zur Rechten des Schiffes, so werdet ihr finden." Hier beginnt jene ins kleinste gehende Genauigkeit, für die kein anderer Grund zu finden ist als das Bemühen der „Zeugen", durch einen möglichst ins einzelne gehenden Bericht jeden Zweifel an der Augenzeugenschaft und an der Tatsächlichkeit des Berichteten auszuschließen. Die beiden Männer nehmen es mit dem Inhalte ihres Nachtrags sehr ernst. Die Massenhaftigkeit des Fangs macht es Johannes deutlich: Es ist der „Herr". Ihm steht nun erst recht (laut Psalm 8) alles zu Gebote, auch die Fische im Meer. Da regt sich in Petrus wieder jener stürmische Zug seiner Natur. Er wirft sein Oberkleid (mëil = talarartiger Mantel) über, springt ins Wasser und kommt zum Lande.[1] Sie sind nur noch 200 Ellen vom Ufer entfernt, und die andern müssen das Netz schleifen. Das Wasser ist also nicht mehr tief. Einen eigentümlichen Zug der Geschichte, für den nur schwer eine andere Tendenz als die der Genauigkeit der Erzählung aufzufinden ist, bildet die Mitteilung,

[1] Das Verhalten des Petrus ist auffallend. Es ist gar nicht weit zum Lande. Warum zieht er denn noch sein Oberkleid an bzw. gürtet es um sich (διεζώσατο)? Das Kleid wird ja nass, wenn er damit ins Wasser springt. Warum wirft er sich nicht lieber nackt ins Meer? Die Antwort auf diese Frage ist sehr einfach: Johannes hat ja gesagt: es ist der „Herr". Kaum hat Petrus gehört: es ist der „Herr", da gürtet er sein Gewand um, denn er war nackt. Vor Gott (!) darf man aber nicht nackt erscheinen. Dieses uns befremdende Verhalten des Petrus ist für den jüdischen Leser ein genau so deutliches Bekenntnis zu Jesus-Jahwe, wie das Bekenntnis des Thomas. Der Paragraph 91 des Schulchan aruch handelt: Vom Umgürten der Lenden und Bedecken des Hauptes beim Gebet. Der Beter ist verpflichtet, während der Gebetsverrichtung, d. h. in der Nähe Gottes, mindestens die Schamgegend zu bedecken. Aus dem gleichen Grunde gibt es auch Vorschriften über die „Höre"-Lektion und das Gebet im Badehause. Im äußeren Badezimmer, wo alle angekleidet sind, ist es erlaubt, die „Höre"-Lektion zu rezitieren. Im mittleren Badezimmer, in welchem einige angekleidet und einige nackt sind, darf man weder rezitieren noch beten, aber man darf mit dem Worte „Friede" grüßen. Im inneren Zimmer aber, wo alle Anwesenden nackt sind, ist es auch verboten, einen mit dem Worte Friede zu grüßen (a. a. O. S. 837 § 84). Wo Gott nahe ist, und das ist er da, wo man ihn betend ruft, darf man nicht nackt sein.

dass am Ufer schon alles zum Frühstück: bereit ist. Der Fisch reicht nur nicht für die Sieben, daher sollen sie noch von ihrem Fang hinzutun.
Es ist begreiflich, wenn man darin eine besondere Tendenz sieht, dass es gerade Petrus „der Menschenfischer“ ist, der das Netz schließlich ans Land zieht. Wenn man aber ein wenig um den Fischfang Bescheid weiß, so wird es nur zu verständlich, dass die Apostel es am Strande liegen lassen, damit die Fische noch im seichten Wasser bleiben. Sie haben jetzt weder Zeit noch Gedanken für die Bergung der Fische. Der Herr ist da! Da mag das Netz so liegen bleiben. Die Fische sterben ihnen nicht. Sie liegen ja noch im Wasser. Auf Jesu Aufforderung ist es Petrus, der in seiner rasch zufassenden Art dem Netz den letzten Ruck ans Land gibt. Nun müssen die Fische allerdings besorgt werden. Bei der Herausnahme aus dem Netze werden sie gezählt, und es sind 153. (Bis jetzt hat man einen symbolischen Sinn der Zahl noch nicht ausfindig gemacht.) Das Frühmahl wird bereitet, und Jesus isst mit ihnen. Er ist kein „Geist“, und das Gehaltensein ihrer Augen hat nicht darin seinen Grund, dass an ihm etwas Gespensterhaftes wäre. Seine Leibhaftigkeit ist von derber Wirklichkeit.
Es folgt das Gespräch mit Petrus. Der Auferstandene gebraucht nicht den Namen, mit dem er ihm einst seine Stellung in der Gemeinde angewiesen hat: Kephas, sondern seinen Person- und Vaternamen. Man könnte dem Erfinder nicht absprechen, dass er Geist hat, denn das ist ein feiner Zug der Geschichte. Hat Jesus so gehandelt, dann zeigt diese Geschichte ihn wie manche andere als den vorbildlichen Seelsorger: Kein Schelten, kein grobes Überhäufen mit Verweisen, und doch die Frage: „Simon Johannessohn, liebst du mich mehr als diese?“, ihn tief im Gewissen fassend, und der Auftrag: „Weide meine Schafe!“ voll großer Gnade und neuen Vertrauens! Es soll bei dem bleiben, was Jesus ihm einst zugesagt. Der „Fels“ soll der Hirte sein. Petrus weiß wohl, dass Jesus ihn nicht fragt, um etwas zu erfahren, was ihm nicht bekannt wäre. Er ist ja der „Herr“, der alles weiß. Er fühlt, was Jesus ihm sagen will, und wird traurig. Da hat Jesus sein Ziel erreicht. Er bestätigt ihm ein drittes Mal das Hirtenamt, dann aber sagt er ihm auch, dass er in seinem Alter dessen gewürdigt werden solle, für ihn zu sterben. Der Zusatz der beiden Zeugen zeigt, dass der Tod des Petrus zur Zeit der Niederschrift schon erfolgt war.

Nun folgt ein an sich ganz harmloses Ereignis, das dadurch besondere Bedeutung gewann, dass man es nicht harmlos nahm. Jesus geht weg und fordert Petrus auf, ihn zu begleiten. Johannes möchte am liebsten auch mitgehen. Und Petrus sagt: „Nimm den doch auch mit." Jesus antwortet: „Wenn ich nur dich zu meiner Begleitung auffordere und will, dass er hier bleibt, bis ich wieder hierher zurückkomme, dann sollst du mir nicht dareinreden, sondern einfach mitgehen." Es ist noch einmal der alte Simon, der hier zurechtgewiesen werden muss. Es geht uns heute noch mehr so, wie es damals bald in der Gemeinde ging. Wir können den einfachen Vorgang fast gar nicht mehr einfach lesen.[1]

Es entsteht die Rede: „Johannes stirbt nicht, sondern wird Jesu Wiederkunft erleben." Die beiden Zeugen setzen sich aber ein für den Wortlaut des Wortes Jesu: er hat gesagt: „Wenn ich will, dass er hier bleibt, bis ich wieder (hierher) komme, dann muss das dir recht sein." Das letzte Wort Jesu nach dem Johannesevangelium zeigt aus Anlass eines einfachen Vorganges, wie sich der Jünger zu ihm zu verhalten hat. Er ist der Herr, und darum gilt es, ihm im Großen und im Kleinsten zu gehorchen, dessen gewiss, dass er weiß, was er will, und dass, was er will, recht ist. Dieses Verhalten, auf eine Formel gebracht, heißt „glauben".

Über die Bedeutung von V. 24 ist schon gesprochen. V. 25 schließt mit einer Hyperbel, die damals jeder verstand. Sie ist harmlos gegen das, was Rabbinen zu sagen wussten, wenn sie z. B. den unerschöpflichen Reichtum der Thora preisen wollten. Die Zeugen sagen nur: „Jesus hat unendlich viel mehr gesagt und getan, als Johannes berichtet hat," und wenn wir beachten, wie sparsam z. B. gerade Johannes mit dem Bericht von Wundern ist, dann werden wir dies Wort verstehen. Es bleibt schließlich noch der Abschluss des Wirkens des Christus zu besprechen. Die Berichte darüber sind spärlich. Wir finden nur

[1] Man vergisst bei der üblichen Deutung der Stelle, wonach Jesus wenigstens bedingungsweise davon geredet habe, dass Johannes nicht sterben, sondern die Wiederkunft seines Herrn erleben werde, dass Jesus gerade im Johannesevangelium zweimal seinen Jüngern ausdrücklich in Aussicht stellt, sie müssten alle für ihn in den Zeugentod gehen (Joh. 14, 1–3 und besonders deutlich 16, 2: wer euch tötet). Eine falsche Auslegung von Matth. 16, 28, wo in Wirklichkeit auch vom Märtyrertod der Apostel die Rede ist, wirkt bei der herkömmlichen Deutung von Joh. 21, 19-28 trübend mit.

bei Matthäus und Lukas etwas darüber. Für den Bericht von der Himmelfahrt sind wir nur auf Lukas angewiesen. Allerdings nur für den Bericht. Die Tatsache der Himmelfahrt an und für sich ist von niemanden stärker bezeugt als von dem Apostel Paulus, obwohl er außer der Stelle 1. Tim. 3, 16 nirgends ausdrücklicher auf sie zu sprechen kommt. Es ist beachtenswert, dass diese einzige Stelle zu einer Art von Bekenntnisformel gehört, die Paulus nicht als sein eigenstes Bekenntnis allein, sondern als ein gemeinsames einführt. Es ist aber nicht nötig, auf diese Stelle, die so viele dem Paulus absprechen, die Bejahung der Himmelfahrt durch Paulus zu gründen. Wenn der gewesene Rabbine an den im Himmel zur Rechten des Vaters sitzenden, auferstandenen Jesus glaubt, dann muss einmal der Tag gekommen sein, an dem der zur Erde Zurückgekehrte sich zum letzten Male seinen Jüngern zeigte. Dass im Neuen Testament so wenig ausdrücklich von der Himmelfahrt Jesu die Rede ist, ist kein Argument gegen ihre Tatsächlichkeit. Überall, wo vom Auferstandenen und zur Rechten Gottes Erhöhten gehandelt wird (so z. B. im Hebräerbrief), ist die Himmelfahrt vorausgesetzt.

Eine Art Gesamtbericht über die vierzig Tage nach der Auferstehung, welche durch die Himmelfahrt ihren Abschluss finden, gibt uns Lukas in der Apostelgeschichte Kap. 1, 1-11. Der Evangelist setzt dem Erdenwirken Jesu erst mit der Himmelfahrt ein Ende. Das „Wirken des Christus in Worten und Taten" reicht nach ihm bis zu dem Augenblick seiner „Erhebung“. Die allgemeine Beschreibung dieser vierzig Tage gibt V. 3: „Nach seinem Leiden erwies er sich als lebendig durch viele Beweise, indem er sich sehen ließ vierzig Tage lang und mit ihnen über das Reich Gottes sprach.“ Dieses Sprechen über das Reich Gottes ist sachlich nichts anderes, als was Luk. 24, 47 zu lesen ist, dass in seinem Namen allen Völkern Buße zur Vergebung der Sünden gepredigt werden solle. Die Formel erinnert deutlich an die erste Heroldsbotschaft: „Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen, tut Buße und glaubet an das Evangelium.“ Dieselbe Botschaft, die einst durch den Täufer, durch Jesus selbst und durch seine Sendlinge an Israel ergangen war, soll nun noch einmal an dieses Israel (und zwar in ihm an Jerusalem zuerst) und an alle Heiden neu herangebracht werden.

Einmal, als die Jünger mit ihm zusammen aßen, gab er ihnen die Weisung, in Jerusalem zu bleiben und auf den Geist zu warten,

der sie zu ihrer Zeugentätigkeit befähigen soll. Den Jüngern fehlt aber in dieser Weisung und Verheißung etwas. Das messianische Jonazeichen ist da; nun, meinen sie, müsse auch das Gottesreich in Herrlichkeit anbrechen. Sie rechnen damit umsonst. Als sie bei ihrer letzten Zusammenkunft (Apg. 1, 6ff.) endlich die Frage wagen, die ihnen schon lange auf dem Herzen brennt, müssen sie sich aufs Glauben und Warten weisen lassen. Es ist bezeichnend, wie zäh der jüdische Geist auch in den Aposteln sitzt. Ihre letzte Frage an den Herrn lautet: „Herr, richtest du in dieser Zeit das Reich auf für Israel?“ Sie sind nicht so enge, dass sie den Anteil an der zukünftigen Welt auf das Zweistämmevolk beschränkten. Sie erhoffen und erwarten Gottes Reich für ganz Israel. Immerhin ist es aber Israel und nur Israel, welches klar in ihrem Gesichtskreise steht. In dem „zu dieser (unsrer) Zeit“ offenbart sich der Wunsch und die Hoffnung, die Aufrichtung des Reiches für Israel selbst noch zu erleben. Sie müssen sich sagen lassen: „Den Zeitpunkt der Aufrichtung dieses Reiches zu bestimmen, liegt in der Macht des Vaters allein.“ Sie selbst haben nichts anderes zu tun, als im Besitz des heiligen Geistes das Zeugnis von ihm von Jerusalem aus durch ganz Judäa und Samaria bis an die Enden der Erde zu tragen. Dies ist der letzte Auftrag, den Jesus seinen Jüngern gibt.

Er ist sachlich und inhaltlich nichts anderes als der sogenannte Missionsbefehl Matthäi am Letzten. Wenn Jesus in seinem letzten Worte bei Matthäus sagt: „Mir ist gegeben alle Macht im Himmel und auf Erden,“ dann redet er in dieser kurzen Formel von seiner Himmelfahrt. Bis dahin hatte er die ihm gegebene Macht „auf Erden" ausgeübt (des Menschen Sohn hat auf Erden Macht, Sünden zu vergeben). Von nun an führt er in Generalvollmacht das Regiment im Himmel und auf Erden. Sein Thronsitz steht aber nicht auf der Erde, sondern im Himmel. Entsprechend dieser alles umfassenden Generalvollmacht weiß er nun auch die Schranke gefallen, die ihn bis dahin an Israel wies. Seine Weisung an die Sendboten lautet: „Ziehet hin und machet alle Völker zu meinen Schülern. Nehmt sie durch die Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes in meine Gemeinde auf und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe.“

Wir hören die Wucht dieser Worte nicht ganz, wenn wir sie nicht als Juden hören. Wir müssen uns ein Wort wie etwa das in Erinnerung rufen: „Heil denen, die Gottes Wort hören und halten“ (τηρεῖν). Der „Herr“, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, hat Gebote gegeben, und diese gilt es zu halten. Wir erinnern uns, dass derselbe Herr nach Matthäus auf die Frage des Schriftgelehrten nach dem „Guten“ gesagt hat: „Willst du das ewige Leben ererben, so halte die Gebote.“ Wir müssen uns aber auch daran erinnern – und hier zeigt sich wieder der Nutzen des Gedächtnisses –, dass es 5. Mose 18, 18 heißt: „Ich werde ihnen einen Propheten aufwecken (ἀναστήσω), wie du bist, und ich werde meine Worte in seinen Mund geben, und er wird zu ihnen sagen, was ich ihm gebieten werde (ἐντείλωμαι in Matth. 28, 20 ἐνετειλάμην). Und der Mensch, der nicht alles, was jener Prophet in meinem Namen sagen wird, hören (und tun) wird, den werde ich strafen.“ Wenn man erst einmal darauf aufmerksam gemacht ist, dann ist es schwer, die Beziehungen des Abschiedswortes, das Jesus nach Matthäus zu seinen Jüngern sagt, zu dem Worte über „den Propheten“ zu übersehen. Es sei hier nicht zu viel Gewicht darauf gelegt, dass es in der Septuaginta heißt: „Ich werde einen Propheten aufstehen lassen,“ und dass dafür dasselbe Wort gebraucht ist, wie das, was im Neuen Testamente auferstehen heißt, obschon der Christ, der diese Worte las oder hörte, an die Auferstehung des Prophet-Messias denken musste. Für das hebräische Wort gilt übrigens dasselbe. Das jakim des masoretischen Textes kommt von kum, und dieses Wort kum kennen wir aus dem Munde Jesu. Es ist eines der wenigen Worte, die uns im Urlaute aufbehalten sind in dem Rufe an das Töchterlein des Jairus: thalitha kum. Wichtiger ist der durchgehende Parallelismus zwischen Matth. 28, 19.20 und 5. Mose 18, 18.19. Geht zu allen Völkern – jeder „Mensch“, nicht jeder Israelite soll ihn hören. Lehret sie halten alles, was ich euch geboten habe – wer nicht alles hört, was der Prophet sagt, den wird Jahwe strafen. Daneben fehlt es aber auch nicht an bedeutsamen Unterschieden. Er wird seine Worte „in meinem Namen“ sagen – Jesus sagt nie: so sagt Jahwe – sondern so sage ich. Vor allen Dingen aber unterscheidet das allerletzte Wort ihn von allen Propheten, auch von Mose. Auch Mose ist nicht immer bei seinem Volke geblieben. Ob er schon nach dessen Meinung leibhaftig im Himmel ist, so bedarf es doch für

ihn wie für Elias eines besonderen Kommens zur Erde, wenn er auf ihr gegenwärtig sein soll, und diese Gegenwart nimmt wieder ihr Ende. Jesus ist mit seinen Sendlingen alle Tage bis zum „Ende“ dieser Weltzeit. Es sei auch hier noch einmal an den Abschied des Mose von Josua erinnert. Jahwe spricht zu diesem, der das heilige Land erobern soll: „Ich werde mit dir sein“ (nicht Mose). Jesus aber sagt zu denen, die er zur friedlichen Eroberung der Welt aussendet: „Ich werde mit euch sein, und zwar alle Tage bis zum „Ende“ dieses Äons. Wir haben von diesem „Ende“ oben gehört. Jesus hat standgehalten bis ans „Ende“ und ist dadurch zum σωτήρ geworden! Und doch fehlt noch etwas daran, dass „das Ende“ ganz da wäre. Auch jetzt noch handelt der Prophet-Messias nicht so sehr als der Messias, sondern als der Prophet. Apostel sendet der Apostel, Zeugen der Zeuge, Lehrer der Lehrer, aber als König bleibt er auch jetzt noch verborgen. Er ist der Prophet-Messias, das ist nun gewiss und soll nicht mehr verborgen bleiben. Nein, nun soll das Bekenntnis des Petrus, das den Messiasnamen weit überbietet, in alle Welt getragen werden: Taufet sie auf den „Namen“ des Sohnes, d. h. auf den Jahwe-Sohn, nicht nur auf den JahweVater; aber immer noch kommt das Himmelreich durch das Wort (Matth. 13, 19). Immer noch. Für die messianische Tat gilt das große „Noch nicht“. Sie ist aber darum nicht vergessen; aufgeschoben ist hier im allerhöchsten Sinne nicht aufgehoben. Das „Ende“ im Vollsinne des Wortes wird noch kommen. Es wird dann kommen, wenn die Zeit zum zweiten Male erfüllt ist und dann der Menschensohn, der Prophet Messias, als der König der Könige, als der Herr aller Herren, kommen wird „in seiner Herrlichkeit und alle seine Engel mit ihm“ (Matth. 25, 31ff.).[1]
So zeigt sich schließlich noch einmal am Ende, denn wir sind nun am Ende des Wirkens Jesu auf Erden, die Bedeutsamkeit der Erkenntnis, dass Jesus „der Prophet wie Mose“ und der Messias in einer Person ist. Wir haben mit Matth. 28, 18ff. geschlossen, möchten aber doch noch daran erinnern, dass Jesu letztes Wort bei Lukas denselben Sinn hat wie die berühmte Matthäusstelle. (Bei Markus ist das letzte Wort Jesu, das er ausdrücklich wiedergibt, sein Siegesruf:

[1] Von allen andern heißt es: „Wer bis ans Ende beharret, der wird gerettet werden“ (Matth. 24, 13), von Jesus aber: „Er wird zum Retter werden“ (Hebr. 5, 9).

eloï, eloï, lama sabachthanei.) Wenn Jesus nach Luk. Apg. 1, 8 sagt: „Zunächst kommt es noch zu keiner Reichsaufrichtung, sondern ihr sollt, vom Geiste erfüllt, von Jerusalem bis an das Ende der Erde meine Zeugen sein," dann heißt das gar nichts anderes, als was Matthäus sagt. Man muss sich nur daran erinnern, dass den Jüngern damit eine Aufgabe gegeben wird, für die es schon ein Vorbild gab. Israel war der Zeuge Jahwes bis an die Enden der Erde, d. h. so weit es auf Erden kam, draußen in der weiten Diaspora. Wen es durch sein Zeugnis von dem einen, wahren Gott ganz gewann, den nahm es durch Beschneidung und Taufe in den Verband des Heilsvolks auf. Nach Analogie dieser Missionstätigkeit des Judentums sollen nun Jesu Jünger über die ganze Erde ziehen und Zeugnis ablegen von ihm, gewinnen für ihn und die Gewonnenen aufnehmen in ihre Gemeinschaft als die wahre Gemeinschaft, in das rechte Gottesvolk. Und wenn sie das als vom Geiste Erfüllte tun sollen, dann ist das sachlich nichts anderes, als wenn Jesus Matth. 28, 20 sagt: „Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Weltzeit."

Ähnlich liegt es in Joh. 20, 21ff. Das ist nach Johannes das letzte Wort, das Jesus (abgesehen von dem kurzen „Friede sei mit euch!" 20, 26) an alle Jünger richtet. Es ist deutlich das Seitenstück zu Matth. 20, 18-20 und Apg. 1, 6ff. (Über die Differenz, die hinsichtlich des Geistesempfangs zwischen Johannes und Lukas vorliegt, soll hier nicht geredet werden, da dies ausreichend nicht möglich ist ohne eine eingehende Arbeit über Geist und Geistempfang im Alten und Neuen Testament.) Wenn Jesus zu den Jüngern sagt: „Wie mich mein Vater gesendet hat, so sende ich euch," so stellt er ihnen als Aufgabe, das zu tun, was er bisher getan hat. Er war aber bisher als Prophet wirksam, er war der Gesandte des Vaters; so sind sie nun an seiner Stelle Gesandte.[1] Wie war die Art seines Wirkens? Er predigte und tat Zeichen und Wunder. Welches war das Ziel seines Wirkens? Er wollte die Menschen durch die dem bußfertigen Glauben geschenkte Sündenvergebung ins Gottesreich führen. So sollten auch seine Jünger tun. Von hier aus gewinnt das Wort: „Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben," seinen konkreten Sinn. Es heißt: „Wem ihr die

[1] Wem fällt da nicht das Wort des Paulus ein: „So sind wir nun Gesandte an Christi Statt" (2. Kor. 5, 20)!!

Taufe gebt, dem ist alles vergeben; wem ihr sie versagt, der hat kein Teil an der neuen Gemeinde.“ Die Jünger sind dazu befähigt durch den Besitz des Geistes. Durch das: „Wem ihr die Sünden vergebt,“ ist der Universalismus der letzten Worte bei Matthäus und Lukas auch hier ausgesprochen. Es heißt nicht: „jedem Israeliten“, noch weniger „jedem Judäer, dem ....“, sondern „wem immer“.
Es tritt also aus diesen drei bedeutsamen Worten klar zutage: Jesu Wirken ist bisher das des Propheten gewesen, und sein Wirken durch die Jünger wird auch weiter bis hin zum „Ende“ das des Prophet-Messias sein.

Das Zeugnis vom Prophet-Messias in der ersten Gemeinde.

Es wäre nicht nötig gewesen, dass diese Erkenntnis so lange verloren gegangen ist. Die erste Gemeinde hat deutlich genug darauf hingewiesen. Wenn man mit dieser Erkenntnis und von ihr geleitet die Petrusreden der Apostelgeschichte liest, dann sieht man deutlich: So hat man (ganz vorsichtig ausgedrückt) zur Zeit der Apostelgeschichte die „Geschichte Jesu“ angesehen. Es ist ganz besonders die zweite Rede im Tempel nach der Heilung des Lahmen, die Beachtung verdient. Sie ist so charakteristisch, dass ich sie mit verdeutlichenden Glossen ganz hierher setze.

Zuvor noch einige allgemeine Bemerkungen zu ihr. Es ist nicht die erste Frage, um die es sich handelt, ob die Rede einmal genau so gehalten worden, und ob sie von Petrus gehalten worden ist. Darüber kann die Auseinandersetzung herüber- und hinübergehen. Die erste Frage ist, was steht da? Dass die Rede an dieser Stelle in der Apostelgeschichte steht, das ist die Tatsache, von der auszugehen ist. Und die erste Aufgabe ist, sie zu verstehen. Solange das nicht der Fall ist, sind alle Urteile, ob so oder so gerichtet, verfrüht.

Weiter: Die Rede will in Jerusalem im Heiligtum vor Israeliten gehalten sein. Wir haben sie daher nicht nur vom Redner her, sondern auch von den Hörern her zu verstehen. Wir stellen uns also dem entsprechend, was wir im Eingang über die exegetische Fruchtbarkeit des Vertrauens zur Quelle gesagt haben, zunächst einmal auf den Boden, auf den uns die Rede stellen will.

Ihre Voraussetzung ist die Heilung eines, der von Geburt lahm gewesen ist, d. h. nach früheren Ausführungen ein Wunder, wie man es vor Jesus nicht gehört hatte. Es ist dabei wohl zu beachten, dass es sich um einen lahm Geborenen handelt, wie in Joh. 9 um einen blind Geborenen. Von Suggestionsheilung ist nicht die Rede. Wenn die Wundertat des Petrus und Johannes

erfunden ist, dann ist sie tendenziös erfunden, dann wird mit Geschickt ein Fall konstruiert, demgegenüber Einwände, wie sie nicht erst die Aufklärung erhob, ausgeschlossen sein sollen. Es ist kein Wunder, wenn sich die Zeugen des Wunders darüber wundern. Da ist mehr als eine Dämonenaustreibung; da ist mehr als Gebetsheilung.

Wir erinnern uns auch der Formel, mit der der Lahme geheilt wurde. Sie ist in Apg. 3, 6 mitgeteilt und wird in der Rede vorausgesetzt. Sie heißt: „Im „Namen“ des Jesus von Nazareth, des Christus, wandle!“ An dieser Stelle sehen wir alsbald, wie wichtig es ist, mit Judenaugen zu lesen bzw. mit Judenohren zu hören. Wenn in betonter Weise vom „Namen“ die Rede war, dann horchte der Jude auf, dann gingen seine Gedanken zu Jahwe, den man nicht nennen durfte, und an den man doch immer denken sollte. Ist es wirklich so gewesen, dass Jesus von den Juden verworfen wurde, weil er den Anspruch auf die Jahwesohnschaft erhoben hat, dann verbindet sich, zunächst einmal für die Seinen, immer mit dem „Namen“ Jesu des Christus die Beziehung zu Jahwe. Es ist wohl zu begreifen, dass sie den Namen Jahwe nicht aussprachen. Das hätte ihnen auf dem Tempelberge zu Jerusalem sofort die Anklage auf Gotteslästerung eingebracht, wie einst ihrem Herrn. Es war immerhin anders, wenn sie das Wort Jahwe nicht gebrauchten, aber so von Jesus sprachen, dass jeder Jude verstehen konnte, was sie von ihm hielten. Jedenfalls aber bringt die Formel zum Ausdruck, dass Jesus, der Christ, es ist, der das Wunder getan hat; und die Wundertat beweist, dass die Formel vom „Namen“ Jesu des Christ wirkt, bzw. dass der mit dieser Formel Herbeigerufene wirksam gegenwärtig ist. Dass das höchstes Staunen und völlige Fassungslosigkeit erzeugt, ist nur zu verständlich. Damit ist ja der wegen Gotteslästerung Ausgestoßene und von den Heiden Gekreuzigte gerechtfertigt und als der legitimiert, der er sein wollte, als der Sohn des „Namens“, als der Sohn Jahwes. Es wäre eine ungeheure Entspannung der Lage gewesen, wenn Petrus und Johannes gesagt hätten: „Wir haben das getan, von Jahwe um unserer Frömmigkeit willen mit dieser Kraft begabt.“ Sie lehnen aber jeden Gedanken daran auf das schärfste ab.

Und nun folgt die Rede des Petrus, die, wenn man sie unter dem Gesichtspunkte hört, unter den sie gestellt ist, ein Meisterstück: darstellt. Zunächst stellt Petrus die Gemeinschaft zwischen sich und

Johannes einerseits und seinen Hörern andererseits dadurch her, dass er von Gott so redet, wie er redet. „Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott unserer Väter.“ Damit ist daran festgehalten: ihr und wir gehören zusammen, denn wir haben denselben Gott. Die Jünger bekennen sich zu Israel; ihr Herr reißt sie nicht von ihm los. dieser „unser“ Gott hat „seinen Knecht“ Jesus von den Toten auferweckt: so sagen sie. Wir verstehen nach Früherem, was das für Israeliten heißt: Gott hat ihn auferweckt von den Toten. Dabei ist auch zu beachten, dass sie betonen: von den Toten (nicht vom Scheintode), und dass sie hinzufügen: „Des sind wir Zeugen.“ Wir haben beide ihn als den Auferstandenen gesehen. Es stehen zwei Zeugen vor ihnen mit übereinstimmender Aussage. Und nun werden die entscheidenden Aussagen über diesen Jesus und sein Geschick in knappster Kürze hinzugefügt. Er ist „der Knecht“ Gottes. Damit tritt dem Juden Jes. 53 vor die Seele, und nicht nur Jes. 53, sondern auch alles, was sonst von ihm gesagt ist, so z. B. dass er, wenn er erst einmal da sein wird, Lahme heilen wird. Und vor ihnen steht leibhaftig ein lahm Geborener heil auf seinen Beinen, und die, die ihn geheilt haben, sagen: „Das haben nicht wir getan; das hat Gott durch seinen Knecht Jesus getan.“ Das ist die Situation, die die Rede zeigt. Solches tut heute unser Gott durch seinen Knecht Jesus. Und was habt ihr mit ihm gemacht? Es ist eine, man möchte sagen, schlagende Rechtfertigung für die These, dass nicht die vorläufige Erklärung, Jesus sei des Todes schuldig, die eigentliche Schuld Israels ist, sondern die Exkommunikation und die Übergabe an Pilatus. Sie haben ihn dem Pilatus ausgeliefert, und als sie ihn hätten wiederhaben können, haben sie einen Mörder vorgezogen, und so sind sie die eigentlichen Urheber davon, dass er getötet, d. h. gekreuzigt (s. o.) worden ist. Und wer war bzw. ist der, den sie ans Kreuz gebracht haben? Er ist der Heilige und der Gerechte, von dem die Psalmen reden, ja er ist der ἀρξηγὸς τῆς ζωῆς. Das ist ein Wort, das unserer Beachtung bedarf. Sie haben den Lebensfürsten getötet, aber umsonst. Gott hat ihn von den Toten erweckt. Es genügt nicht, wenn man ἀρξηγὸς τῆς ζωῆς mit „Anfänger des Lebens“ übersetzt; besser wäre es: „Urheber, Begründer des Lebens“ zu sagen. Luthers Übersetzung ist gut, wenn wir sie so verstehen, wie wir das Wort Friedefürst verstehen. Das ist nicht der, der Frieden hat, sondern der, der Frieden schafft, bringt.

So kommt die Paradoxie stärker heraus: den Lebenbringer habt ihr ums Leben gebracht.
Dieser Lebenbringer, von Gott erweckt, wirkt nun als der Auferstandene. Sein Wirken hat zur Voraussetzung den Glauben an seinen „Namen“. Dass damit nicht der Glaube des Geheilten gemeint sein soll, ist deutlich. Er will ein Almosen von Petrus und Johannes haben. Dass ihn diese Männer heilen könnten, erwartet er nicht. Der Glaube des Petrus und Johannes an den „Namen“ Jesu ist aber Glaube an ihn als den Jahwe-Sohn. Jesus als Jahwe hat den Lahmen gesund gemacht. Als ein Beweis seines Jahweseins steht der Geheilte vor den Hörern allen. Es ist verständlich, dass Petrus Veranlassung nimmt, ihnen alsbald das zu sagen, was sie vor dem Verzweifeln bewahrt, wenn sie an das denken, was sie Jesus-Jahwe angetan. „Ich weiß (denn Jesus hat es selbst am Kreuze gesagt, s. o.), dass ihr nicht wusstet, was ihr tatet; sogar von euern Oberen gilt das, umso mehr von euch.“ Es sollte, ja es musste so kommen, denn was Gott durch den Mund aller Propheten über das Leiden des Messias vorausgesagt hat, das hat nun so (οὕτως), nicht, wie man gemeint hatte, durch Errettung aus der höchsten Gefahr, sondern durch Tod und Auferweckung hindurch seine Erfüllung gefunden. Haben sie aber in Unwissenheit gehandelt (und ist Jesus laut Jes. 53 als ascham, als Schuldopfer für sie gestorben), dann gibt es Vergebung der Sünden für die Bußfertigen. Man hat immer gehofft, dass, wenn erst eine allgemeine Buße und Sündenvergebung erfolgt sei, der Messias kommen werde (s. o. über den Täufer). Diese Hoffnung wird sich einst erfüllen. Aber erst muss alles zu Stand und Wesen kommen, was die Propheten geweissagt haben. Bis es so weit ist, muss Jesus der Christ im Himmel bleiben. Es ist immer noch nicht die Zeit der messianischen Erfüllung, immer noch die Zeit des Prophet-Messias. Dass er der Messias ist, das weiß und verkündigt man nun; aber dass er als Messias handelnd hervortritt, darauf hofft man auch jetzt noch.
Es muss alles gehen nach den Verheißungen der Propheten. Es musste einer kommen, ein Prophet wie Mose (5. Mose 18, 15ff.).[1] Der ist nun da. aber durch ihn als den Abrahamssamen müssen alle Geschlechter der Erde, muss die ganze Menschheit

[1] Strack-Billerbeck II, S. 626.

gesegnet werden. Das steht noch bevor. Wohl aber beginnt die Verwirklichung der Verheißung jetzt schon. Für die Hörer der Predigt des Petrus gilt die Verheißung dieses Segens durch den Messias, nicht für sie allein, aber für sie zuerst. Darum gilt es diesen Segen zu gewinnen durch Umkehr von den Sünden, zu dem ihnen zuerst zum Retter bestimmten Gottesknecht.

Es ist hier nicht wohl zu übersehen, dass das ἀναστήσει in V. 22 und das ἀναστήσας in V. 26 in Beziehung zueinander stehen. Damit ist gegeben, dass der geöffnete Blick schon in 5. Mose 18, 15ff. die Auferstehung des Propheten und damit als deren Voraussetzung dessen Tod vorausgesagt findet.

Der letzte Satz (V. 26) bedarf noch besonderer Beachtung. Es ist die Rede davon, dass der Auferstandene von dem Vater zu den Hörern, und zwar zuerst zu ihnen, gesandt sei, um sie zu segnen, indem er einen jeden von seinen Sünden wegwendet, d. h. zur Bekehrung bringt. Das Wort ἀποστρέφειν heißt sowohl: sich wegwenden, als: einen andern wegwenden. Der Zusammenhang macht die letztere Bezeichnung nötig. Das geht aus dem Worte hervor, das wir bis jetzt noch nicht genügend beachtet haben: „Gott hat den Auferstandenen gesandt, damit er segne.“ Die Verheißung an Abraham lautet: „Im Abrahamssamen sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden“ (1. Mos. 22, 18). Wenn wir fragen, wer dabei als der Segnende gedacht ist, so lautet die Antwort: Jahwe, der durch den Samen segnet. Und wenn wir fragen, wem der Segen gilt, dann zeigt uns ein Blick in den Raschikommentar, dass die Juden das Wort keineswegs so verstanden, dass alle Völker direktes Objekt des Segnens Gottes sein würden. Sie übersetzen: „Es sollen sich segnen mit deiner Nachkommenschaft alle Völker der Erde,“ d. h. es soll dir so wohl gehen, dass alle Völker der Erde sagen: Möchte es uns doch ergehen wie Israel. Damit ist aber noch nicht gesagt, dass es ihnen auch so wohl gehen wird. Wir haben im Gegenteil an dem Worte, so wie es in Apg. 3, 25 wiedergegeben ist, einen deutlichen Hinweis darauf, dass man es nur auf Israel bezog. Die Stelle heisst in der Septuaginta: ἐνευλογϛθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη. Im Texte der Apostelgeschichte heißt es aber genau anstatt: „alle Völker“ „alle Vaterschaften des Landes“, d. h. auch ganz Israel. Das bedeutet eine Einschränkung durch den „jüdischen“ Geist, der den Segen für sich und den Fluch für die Heiden will, abgesehen nur von denen, die sich aus den

Heiden an Israel anschließen. Diese Einschränkung wird durch 1. Mose 12, 3 nahegelegt, wo es heißt: „In dir werden gesegnet werden πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, d. h. alle Stämme des Landes.“ Der hebräische Wortlaut, der von den Familien des Landes redet (mischpachah), legt dies noch näher, denn wenn der Jude von Familien redet, dann denkt er an israelitische Familien.[1] In 1. Mose 12, 3 steht auch der Fluch in der Nähe: „Ich will segnen, die dich segnen, und will verfluchen, die dich verfluchen.“ Petrus entschränkt das Wort wieder. Er sagt: „Wohl wird euch der Segen des Auferstandenen zuerst angeboten, aber dann auch allen andern.“ Jede Schranke, die für das Erdenleben Jesu noch galt, ist nun gefallen. Die Zeit der Weltmission ist angebrochen und, ehe sie nicht zu Ende ist, kommt der Prophet-Messias nicht als König (Matth. 24, 14).

Inzwischen aber kommt er als Segnender. Es ist zu beachten, was damit von ihm gesagt ist. Das Segnen, von dem hier die Rede ist, ist bis dahin Reservatrecht Gottes, sagen wir genauer, Jahwes, gewesen. Es sprach Jahwe zu Abraham: „Ich will dich segnen“ (1. Mose 12, 1-3). So spricht Jahwe: „Ich will dich segnen und deinen Samen mehren“ (1. Mose 22, 17). Der Auferstandene vermittelt aber nicht nur den Segen: er segnet. Neben den segnenden Jahwe tritt nun der Auferstandene mit seinem Segnen. Das wird verständlich, wenn er der Jahwesohn ist. Er wird aber nicht so genannt, sondern der „Knecht Gottes“! Auch diese Funktion des Segnens geschieht durch Jesus als den Gottesknecht, als den Propheten, denn es ist auch jetzt noch die Zeit des Propheten. Bis hin zu dem Tage, da sich der Himmel auftun und der Messias in Herrlichkeit kommen wird, bleibt es dabei: οἱ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται, den Armen wird die Frohbotschaft von der Vergebung ihrer Sünden verkündigt. Immer noch kommt das Reich Gottes nur durch das Wort. Gewiss der, dem die Herrschaft im Himmel und auf Erden gegeben ist, ist nahe alle Tage bis zum Ende dieser Weltzeit, aber als Segnender, nicht als Fluchender, und sein Segen besteht darin, dass er jedem nicht nur Vergebung anbietet, sondern ihn zu Gott führt, bringt, wenn er sich ihm nicht verschließt.

[1] Levy s. v. mischpachah, III, S. 288.

Die Weissagung von Jes. 53 geht in Erfüllung: der gerechte Gottesknecht führt bzw. will alle zur Gerechtigkeit führen. So tritt am Schluss dieser Petrusrede die Bedeutsamkeit unserer These: „Jesus ist der Gesalbte, der Prophet und der Messias zugleich, und er erfüllt zuerst die Weissagungen, die von dem Propheten wie Mose gelten, ehe er als König in Herrlichkeit kommt“, noch einmal klar heraus. Wohl wird er als der zur Rechten Jahwes erhöhte Jahwesohn von seiner Gemeinde verehrt. Er ist der κύριος, der Herr. Was das aber bedeutet, das wird erst ganz der Tag seiner Ankunft als König zeigen, wenn „das Ende“ kommen wird.

Schluss.

Wir sind am Schluss. Der Nachweis dürfte erbracht sein, wie verhängnisvoll es für die Leben-Jesu-Forschung gewesen ist, dass man „dem Propheten“ nicht mehr Aufmerksamkeit schenkte, und dass man die Gleichzeitigkeit nicht ernsthafter zu erreichen suchte.

Es wurde mehrfach betont, dass es sich in der ganzen Untersuchung um die Frage handle: „Was sagen die Quellen?“ Erst nachdem diese Frage so weit als möglich gelöst ist, kommt die andere: „Was sage ich zu den Quellen?“

Es ist gelegentlich der Ausführungen über den Auserstandenen darauf hingewiesen worden, dass diese Frage nicht mit „rein wissenschaftlichen“ Mitteln zu entscheiden ist. Immerhin ist das Ergebnis der Untersuchung auch für diese Entscheidung nicht belanglos. Es ist immer wieder zutage getreten, dass die Evangelien Tendenzschriften sind. Das Wort braucht nicht alsbald in einem übeln Sinne verstanden zu werden. Es heißt zunächst nichts anderes, als dass sie mit einem bestimmten Ziele geschrieben sind. Es ist wohl auch heute niemand mehr, der sie als Werk eines „objektiven“ Referenten ansieht. Aus der nun abgeschlossenen Untersuchung geht hervor, dass dies tendenziöse Moment in noch viel höherem Maße vorliegt und die Darstellung bestimmt, als man bisher annahm. Das möchte ich auch zu den Ergebnissen rechnen, zu denen die Quellen mit Notwendigkeit führen. Der alte sogenannte Weissagungsbeweis hat durch diese Ergebnisse insofern eine Erweiterung erfahren, als das herangezogene Material sich in einem Umfange gemehrt hat, wie man es bis dahin nicht gesehen. Man denke an die „Ende“-Psalmen und die Stellen vom Knechte Jahwes u. a. m.

Damit gewinnt die Frage: „Wie stelle ich mich zu den Quellen?“ verstärkten Ernst. Es gibt eigentlich nur zwei Möglichkeiten: Entweder liegt diese bewusste Zielstrebigkeit in den handelnden Personen, in Johannes dem Täufer und vor allem in Jesus von Nazareth. Entweder haben sie sich von dem, was in 5. Mos. 18, 15ff., in Jes. 4066, in den „Ende“-Psalmen usw.

steht, als von Gottes Weissagungen leiten lassen und danach ihr Handeln bestimmt. Oder man hat von denselben Zusammenhängen und von der Deutung aus, die zur Zeit Jesu im jüdischen Volke galt, den Prophet-Messias konstruiert. Dieses „man“ kann aber nicht mit einer absichtslos sich bildenden Gemeindetradition gleichgesetzt werden. Eine so planvoll „absichtslos werdende Gemeindeüberlieferung“ gibt es nicht. Wir stehen in der Tat vor der Alternative: gelebt oder erfunden?

Die Matthäusquelle fügt in einer ihrer wichtigsten Stellen hinzu: „Vom Vater geoffenbart.“ Was in den alttestamentlichen Quellen nicht, wenigstens nicht deutlich, zu lesen ist, dass der Prophet-Messias Jahwes Sohn ist, das wird in feierlichster Form auf eine Tat und Gabe Gottes zurückgeführt. Es will etwas heißen, wenn man auch dieser Situation gegenüber bei der Entscheidung bleibt: tendenziös, oder sagen wir es auf gut deutsch: erfunden.

Die nun abgeschlossene Untersuchung will zunächst auf die Richtigkeit ihrer Beobachtungen geprüft werden. Eine ruhige Nachprüfung könnte aber dadurch erschwert werden, dass das Ja oder Nein zu ihnen nicht nur für die wissenschaftliche Situation von weittragender Bedeutung ist, sondern auch für die christliche Gemeinde. Daher ist zum Schluss die Bitte erlaubt, dass man es versuche, erst ein Jesu zeitgenössischer Jude, auf welchem Wege auch immer, zu werden, ehe man urteilt. Die Forderung ist billig, und dass sie guten Grund hat, dafür sei zum Schluss auf Folgendes hingewiesen.

Unter den dreizehn „Grundlehren des Judentums[1], die in ihrem Inhalte und ihrer Form alle vom Gegensatz gegen das Christentum bestimmt sind, heißt die siebente „Nicht erstand in Israel ein Prophet wie Mose und einer, der Gottes Erscheinung geschaut hätte.“ Was bedeutet das? Das bedeutet, dass die jüdischen Theologen die Bedeutung der Weissagung auf „den Propheten“ für das Neue Testament erkannt haben, während die christlichen sie übersahen. Jene hatten es leichter, denn sie lasen das Neue Testament als Juden. Wir müssen das erst lernen und müssen es noch immer mehr lernen.

[1] Gebetbuch für das Wochenfest, herausg. v. W. Heidenheim. Frankfurt a. M., Rödelheim. S. 3.

Nachtrag I.

(zu S. 200)

Wiederholte Aussprachen über die Untersuchung: „Zeiten und Stunden in der Leidens und Auferstehungsgeschichte“ haben gezeigt, dass in ihr das Beobachtungsmaterial, welches zu den dort vorgelegten Ergebnissen geführt hat, zu sparsam mitgeteilt ist. Da diese Ergebnisse auch für die vorliegende Arbeit von Bedeutung sind, soll dies hier in einem Nachtrag geschehen. Es handelt sich dabei, besonders um die Einteilung des astronomischen Tages in die beiden Hälften Abend und Morgen, um die Frage des Tagesbeginns und um die als „Nacht“ bezeichnete Halbnacht, auf die zur Erklärung der drei Tage und Nächte im Auferstehungsbericht hingewiesen worden ist.

I. Dass die Anschauung, nach welcher der astronomische Tag aus Abend und Morgen besteht, schon zur Zeit des Neuen Testamentes vorhanden ist, beweisen deutlich die beiden Stellen Dan. 8, 14 und 8, 26. Dan. 8, 14 heißt es: „Zweitausend dreihundert Abende und Morgen, dann wird das Heiligtum in rechten Stand gesetzt werden.“ Damit sind aber zweifellos 2800 aus Abend und Morgen bestehende Tage gemeint. Ebenso ist es in V. 26: „Das Gesicht von den Abenden und Morgen, von dem die Rede war, ist wahr.“ In der griechischen Übersetzung heißt es zum Überfluß noch: ἕως ἑσπέρας καὶ πρωΐ, ἡμέραι δισχίλιαι καὶ τριακόσιαι (V. 14) und τὸ ὅραμα τὸ ἑσπέρας καῖ πρωΐ (καὶ τῆς πρωΐας bei Theodotion) ηὑρέθη ἐπ ἀληθείας καὶ νῦν πεφραγμένον τὸ ὅραμά ἔτι γὰρ εἰς ἡμέρας πολλὰς (V. 26).[1]

[1] Es ist nicht ohne Wert darauf hinzuweisen, wie die Rabbinen die beiden Worte ereb und boker erklären. Erab (von arab) heißt: Mischung, boker (von bakar) heißt Scheidung. Die beiden Elemente, die sich mischen und scheiden, sind Licht und Finsternis. Von mittags 12 Uhr mischt sich die Finsternis in das Licht. Wir bemerken die sich einmischende Finsternis mit unserm Auge nicht sofort, weil das Licht noch zu sehr überwiegt. Anders bei der Abenddämmerung. Aber auch wenn es Nacht ist, geht die Mischung von Licht und Finsternis noch fort. Nur bemerken wir jetzt nicht mehr das eingemischte Licht, weil die Finsternis überwiegt. Um 12 Uhr zur Mitternacht ist ganz Finsternis, ist nur Nacht. Aber alsbald beginnt die Scheidung. War von mittags bis Mitternacht die Finsternis die Siegerin, so ist es jetzt das nicht. Die Finsternis tritt zurück, zunächst für das Auge noch unbemerkbar (es gibt einen „Morgen“, da noch Finsternis ist πρωὶ ἔτι σκοτίας οὔσης Joh.

Für die Behauptung, dass der Abend mit der Wendung der Sonne am Mittag beginnt, sei auf den unter dem Gesichtspunkt der Zeitbestimmung sehr interessanten Abschnitt Richter 19, 5ff. hingewiesen. Am vierten Tage, nachdem der Levit aus dem Gebirge Ephraim nach Bethlehem zu dem Vater seines entlaufenen Kebsweibes gekommen ist, will er mit dem Weibe und dem Knechte wieder abreisen. „Sie standen früh auf“ (ὤρθρισαν τὸ πρωΐ) und wollten abreisen“. Der Schwiegervater beredet aber den Leviten, noch einen Tag sich bei ihm gütlich zu tun. Am fünften Tage wiederholen sich die Bemühungen, den zu Abreise Drängenden festzuhalten. Er soll wenigstens noch bleiben, „bis der Tag sich neigt“ (ἕως κλῖναι τὴν ἡμέραν). Er bleibt, und sie essen zusammen. Als der Levit nun aber endlich aufbrechen will, macht der gastliche Schwiegervater doch noch einen Versuch, ihn zu halten. Er sagt zu ihm: „Siehe, der Tag ist schon gesunken, es ‚abendet‘(rapha hajom laarob; ἠστένησεν ἡ ἡμέρα εἰς τὴν ἑσπέραν). Dass dieses „Abenden“ aber mit dem Sinken der Sonne vom Zenith beginnt und nicht auf unsern Sonnenuntergang zu beziehen ist, zeigt deutlich V. 11. Die Wanderer haben sich dieses Mal nicht mehr halten lassen. Sie sind unterwegs und in der Nähe von Jebus (Jerusalem). Der Tag hat schon stark abgenommen (hajom

---

20, 1). Dann kommt aber die Morgendämmerung und es zeigt sich das siegende Licht. Aber auch in der zweiten Morgenhälfte ist die Scheidung nicht ganz vollzogen. Ob auch für das Auge verborgen ist noch Finsternis mit dem Lichte gemischt. Erst mit Mittag ist für einen Augenblick die Finsternis ganz ausgeschieden, dann ist es ganz Tag. Aber nur für eine Sekunde. Sofort setzt die Vermischung wieder ein. Daher sagt ein Rabbine nicht ohne Humor: man kann nicht zu Mittag essen, sonst müsste man in einer Sekunde fertig sein, man kann nur um Mittag herum essen.

Dieser Vorgang: Mischung und Scheidung wiederholt sich nun immer wieder bis zum „Ende“. Da wird es ganz Tag werden und immer ganz Tag bleiben. Die Finsternis ist endgültig besiegt und ausgeschieden. Wir leben heute in der Zeit der fortschreitenden Scheidung. Die Nacht weicht immer mehr; immer mehr wird es Tag: ἡ νὺξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν (Röm. 13, 12). Einst wird ganz Tag sein und keine Nacht mehr folgen.

Rad mëod; ἡ ἡμέρα προβεβήκει σφόδρα). Da schlägt der Knecht vor, dass man in Jebus übernachte. Sein Herr möchte aber nicht in einer Heidenstadt übernachten und sagt: „Wir wollen sehen, ob wir nicht noch Gibea oder Rama erreichen.“ Sie setzen ihren Weg fort und kommen gerade bei Sonnenuntergang nach Gibea (wathaboh lahem haschemesch; καὶ ἔδυ ὁ ἥλιος αὐτοῖς). Sie warten auf dem Marktplatz, ob sie jemand gastfreundlich aufnähme. Zunächst umsonst. Am Abend aber (ἐν ἑσπέρᾳ) kommt ein alter Ephraimite vom Felde heim und nimmt sie in sein Haus auf.

In diesen Versen haben wir deutlich eine doppelte Verwendung des Wortes „Abend“. Schon mit dem Sichneigen der Sonne „abendet“ es, aber man kann noch nach Jebus und Gibea wandern, ehe die Sonne untergeht und „es Abend ist“. Das eine Mal ist mit dem Abend die Tageshälfte von 12 Uhr mittags bis 12 Uhr nachts gemeint, das zweite Mal die Zeit, die auch wir Abend zu nennen pflegen. Die doppelte Verwendung des Wortes Abend macht es nötig, immer darauf zu achten, in welchem Sinne das Wort gebraucht ist.

Dass der astronomische Abend am Mittag beginnt, erhellt auch aus der Stunde, zu der das Abendopfer geschlachtet wird. Da Opfer nur bei Tag gebracht werden dürfen, ergibt sich, dass das Abendbrandopfer vor Sonnenuntergang dargebracht werden muss. Wir haben es also beim Morgen- und Abendbrandopfer mit den beiden Tageshälften von Morgen und Abend zu tun. Das ergibt sich noch deutlicher aus der Tatsache, dass, wenn der Vorabend des Passah aus den Vorabend des Sabbats fiel, das Abendopfer schon um 12½ Uhr geschlachtet und um 1½ Uhr geopfert werden musste. Um 12½ Uhr ist also schon Abend.

Nur unter der Voraussetzung, dass der astronomische Abend von 12-12 Uhr geht, ist auch die Wendung „zwischen den Abenden“ zu verstehen. Wenn es nur einen Abend (etwa von 6 Uhr an) gäbe, wäre es unmöglich, zu sagen zwischen den Abenden. Anders ist es, wenn der astronomische Abend in zwei Abende zerfällt, von denen der eine zum „Tag“, der andere zur „Nacht“ gehört. Dann kann man die Zeit um 6 Uhr herum oder auch einige Zeit vor und einige Zeit nach 6 Uhr als „zwischen den Abenden“ bezeichnen. Wie beim „Abend“, so liegen die Dinge auch beim „Morgen“. Auch bei ihm muss man die verschiedenen Bedeutungen des Wortes stets beachten. πρωΐ bzw. πρωΐα kann als Bezeichnung für die

ganze Zeit von nachts 12 Uhr bis mittags 12 Uhr verwendet werden, meistens aber bedeutet πρωΐ oder πρωΐα den Tagesanbruch. In Richter 19, 25ff. finden wir ähnlich lehrreiche Angaben über den „Morgen“, wie in 19, 8ff. über den Abend. Es heißt dort: „Die Männer von Gibea übten ihr schändliches Tun bis zum Morgen“ (ad habboker; ἕως πρωΐ). Diese allgemeine Angabe wird dann näher durch die Wendung bestimmt: „Sie schickten sie weg beim Beginn des Morgengrauens“ (baaloth haschachar; ὡς ἀνέβη τὸ πρωι). Das arme Weib schleppt sich zum Hause des Gastfreundes und kommt dorthin um die „Morgenwende“ (liphenoth habboker; πρὸς τὴν ὄρθρον). Diese „Morgenwende“ entspricht am ehesten dem, was die Formel „zwischen den Abenden“ für den Abend bedeutet. „Sie ist zwischen den Morgen.“ (Es findet sich auch die Bezeichnung: „um die Abendwende“, liphenoth ereb 1. Mose 24, 63; 5. Mose 23, 12.) Von der „Morgenwende“ wird nun noch der eigentliche Tagesanbruch unterschieden. Das unglückliche Weib liegt, nachdem es sich zur Morgenwende noch bis zur Schwelle des Hauses geschleppt hat, dort bis „zum Licht“, bis es heller Tag ist (ad haor; ἕως τοῦ διαφῶσαι). Dort findet sie der Levit, der am Morgen (baboker; τὸ πρωΐ) aufgestanden war, als er zur Tür heraustritt, um weiter zu ziehen, tot liegen.

Wir sehen aus der Stelle, wie mannigfach die Bezeichnung πρωΐ verwendet werden kann und entnehmen daraus, dass man auch bei ihr, wie bei ἑσπέρα, immer erst zu fragen hat, in welcher Verwendungsweise das Wort vorliegt. Eine weitere Frage von Wichtigkeit ist noch die, wo die Grenze zwischen dem Nachtmorgen und zwischen dem Tagmorgen, zwischen dem Tagabend und dem Nachtabend liegt. Das ist nicht ganz so einfach wie bei der Grenze von Morgen und Abend. Diese liegt ein für alle Mal fest um Mitternacht und Mittag. Dagegen wird es nicht immer zur selben Zeit Tag und zur selben Zeit Nacht. Und doch ist es nötig, jeden Tag zu wissen, wann es „Tag“ und wann es „Nacht“ ist, jenes im Interesse der rechtzeitigen Schlachtung des Morgenopfers, dieses zur Bestimmung des Anfangs der Sabbatfeier.

Wann ist es Tag? Das erfahren wir aus dem Traktat Joma (III, 1). Das tägliche Morgenopfer darf nicht vor Anbruch des Tages dargebracht werden. Darum hat man am Tempel einen Beobachter, einen „Schauer“ (roëh). Der sagt: „Es ist Tag.“

Matitja ben Schmuel berichtet, dass er sage: „Es hat sich der ganze Ostrand erhellt.“ „Bis gen Hebron?“ Worauf er mit „Ja“ antwortet. Diese Peinlichkeit wird dann erklärt (III, 2). „Und warum sah man sich dazu genötigt? Weil man einmal, als das Licht des Mondes aufstieg, in der Meinung, dass der Osten von der Sonne erhellt sei, das tägliche Opfer schlachtete, das man hernach in den Verbrennungsraum schaffte.“ Das war an jedem Tage peinlich. Am großen Versöhnungstag mit seiner ausgedehnten Ordnung wäre es besonders schlimm gewesen. Wann ist es nun in Jerusalem Tag? Antwort: Wenn der ganze Ostrand bis nach Hebron zu hell ist. Das ist nicht dasselbe wie der eigentliche Sonnenaufgang. Nach ihm kann man sich auch nicht richten, denn an den Tagen, an denen der Himmel mit Wolken bedeckt ist, wird der Sonnenball überhaupt nicht sichtbar. Außerdem ist die Bodengestaltung von Einfluss auf dessen Erscheinen. Auf der Höhe, im Tale, in der Ebene ist es immer anders.

Bei dieser Bestimmung liegt der Tagesanfang früher als der eigentliche Sonnenaufgang (das Wort in unserm Sinne genommen). Der Schulchan Aruch bietet die Glosse des Moses Jsserles: Sonnenaufgang beginnt ungefähr eine Stunde, bevor der ganze Sonnenkörper auf dem Erdball sichtbar wird a. a. O. S. 263). Danach wird es also etwa eine Stunde vor unserm Sonnenaufgang Tag. Das Licht (or), mit dem der Tag anbricht (s. o.), ist also nicht das unmittelbare Sonnenlicht, sondern die Helle, welche die Sonne schon verbreitet, ehe sie sich über den Horizont erhebt, und es ist so zu unterscheiden zwischen or und schemesch, zwischen Licht und Sonne, zwischen Tageslicht und Sonnenstrahl.

Wann aber wird es Nacht? Die Antwort auf diese Frage lautet: Wenn drei Sterne sichtbar sind, dann fängt die Nacht an. Zu diesen drei Sternen wird aber nicht der Abendstern gerechnet.[1] Man richtet sich nach den Sternen, nicht nach dem Monde, weil er zu bestimmten Zeiten überhaupt nicht sichtbar wird und sein Aufgang, wenn er sichtbar wird, zu den allerverschiedensten Zeiten erfolgt. Der Mond ist hinsichtlich der Bestimmung der Nachtzeit nicht „das Licht, das die Nacht regiert“ (1. Mose 1, 16); an seine Stelle treten die Sterne. Der Schein der Sterne heißt im Unterschiede vom Tageslicht (or) nogah. So heißt es z. B. von Darius,

[1] Levy, a. a. O. II, S. 304, s. v. kochabtha.

dass er, nachdem Daniel in die Löwengrube geworfen war, schon aufstand, als die Sterne noch am Himmel standen (jekum benag^{e}hah, Dan. 6, 20).

Wir sind also zu folgenden Ergebnissen gelangt: Der astronomische Tag zerfällt in zwei gleich lange Teile, den Morgen und den Abend. Der Morgen beginnt um Mitternacht, der Abend um Mittag. Der Morgen zerfällt in zwei Teile, in den Morgen, der zur Nacht gehört, den Nachtmorgen. Er dauert von Mitternacht bis zur Tageshelle (etwa eine Stunde vor unserm Sonnenaufgang). Mit der Tageshelle beginnt der Tagmorgen und währt bis zum Mittag. Der Abend zerfällt in den Tagabend, welcher vom Mittag bis zum Erscheinen der ersten drei Sterne reicht, und in den Nachtabend, welcher von da an bis Mitternacht dauert.

Hinsichtlich der Stundenzählung ist die fast allgemeine Meinung die, dass man von morgens 6 Uhr an zähle, so dass die dritte Stunde 9 Uhr usw. bezeichne. Diese Zählung liegt zweifellos in der Leidensgeschichte bei Matthäus und Markus vor. Es ist aber die Frage, ob sie die einzige ist, die das Neue Testament kennt. Es ist beachtenswert, dass in Apg. 3, 1 die Schwierigkeit, die der Wortlaut der Stelle bietet, weicht, wenn man die neunte Stunde nicht von 6 Uhr morgens, sondern von mitternachts 12 Uhr an zählt. Darum sei hier dieser Frage etwas näher nachgegangen. In der Geschichte vom Hauptmann Cornelius (Apg. 10) finden sich einige Stundenangaben, die nähere Beachtung verdienen. Zunächst ist nicht zu übersehen, dass auch sie mit dem Gebet zusammenhängen (10, 9ff. u. 30). Es heißt dort von Petrus: „Am andern Tage, da jene (die Boten des Cornelius) unterwegs waren und sich der Stadt näherten, stieg Petrus auf das Dach, um zu beten, um die sechste Stunde.“ Man bezieht diese Angabe ganz allgemein und wie selbstverständlich auf den Mittag. Es fragt sich, ob mit Recht. Die Geschichte zeigt uns einen Petrus, der treu an den Ordnungen und Vorschriften seines Volkes hält (10, 14.28). So wäre es merkwürdig, wenn er sich von der Gebetsordnung emanzipiert hätte. Um die Mittagsstunde ist aber keine Gebetszeit. Die Gebetszeiten liegen in der Frühe, um die Zeit des Abendopfers und am Abend. Die Sorgfalt, mit der die Bestimmungen über das Morgengebet fixiert werden, zeigt deutlich, dass man ihm besonderen Wert beimisst. Nach dem Schulchan Aruch soll man die Hörelektion etwas vor Tagesanfang

beginnen und dann mit Tagesbeginn das Morgengebet folgen lassen (§ 58 u. 89). Man kann das Morgengebet bis zum Ende der vierten Tagesstunde verrichten. „Vorschriftsmäßig“ ist aber die Zeit des Tagesanbruchs. Nun heißt es weiter: „Petrus wurde hungrig und wünschte zu essen“ (10, 10). Auch hier denkt man an den Mittag und an das Mittagessen. Es ist aber doch zu beachten, dass es „verboten ist, vor der Gebetsverrichtung (des Morgens) etwas zu essen oder zu trinken“ (Schulchan Aruch § 89, 3). Man ist „nüchtern zum Gebet“ (1. Petr. 4, 7). Der hungrig gewordene Petrus bittet um Essen. Ehe er es aber genießt, gerät der Nüchterne in Ekstase.

Danach ist die sechste Stunde schwerlich die Mittagsstunde. Es muss vielmehr von Mitternacht aus gerechnet sein, und es ist dann nicht um 12 Uhr, sondern um 6 Uhr.[1]

Diese Vermutung erhält eine Bestätigung durch das, was von dem Hauptmann Cornelius berichtet ist. Zunächst ist von ihm gesagt: „Er betete stets zu Gott.“ Er war also ein frommer „Zugetaner“ des Volkes Israel. Bei seiner Gebetstreue ist schwerlich an sein persönliches Beten gedacht, sondern an die Beobachtung der Gebetsordnung. Darauf führt auch die Betonung der Stunde, zu der er betet. Es war um die neunte Stunde. Das ist dieselbe Stunde, die wir von Apg. 3, 1ff. her als Gebetsstunde kennen. Um 3 Uhr nachmittags ist aber keine Gebetszeit. Das Abendopfer wird (von Ausnahmen abgesehen) täglich erst um 3½ Uhr dargebracht, und um diese Zeit ist erst die Stunde der Minchah, des Nachmittagsgebets. Die alte Lesart, wonach der Hauptmann noch hinzusetzt ἤμην νηστεύων, ich fastete, weist auf die Zeit des nüchtern zu verrichtenden Frühgebets. Es heben sich auch hier die Schwierigkeiten, wenn man die neunte Stunde von nachts 12 Uhr an rechnet. Denn bis zur vierten Tagesstunde kann man das Morgengebet sprechen. An der Berechnung der vier Tage, von denen im Kapitel die Rede ist, ändert die Beziehung der neunten Stunde auf 9 Uhr, und der sechsten Stunde auf 6 Uhr nichts, denn es bleiben für die 44km Wegs von Cäsarea nach Joppe genau ebensogut 21 Stunden übrig, ob man so oder so rechnet. Der Ausgangspunkt der Berechnung wie der Endpunkt liegen eben nur um sechs Stunden früher. Bald nach der Engelserscheinung, noch im Laufe des Vormittags, waren die Boten abgegangen, hatten den größten Teil des Weges noch am

[1] Traktat Berachoth IV, 1.

selben Tage und den Rest in aller Frühe zurückgelegt, wenn ihnen nicht etwa der Mond einen Nachtmarsch erlaubte.[1]

Ist mit dieser zweiten Bestimmung der Stunden von 12 Uhr nachts an zu rechnen, dann ist das für eine Zeitbestimmung in der Leidensgeschichte von Bedeutung, die Johannes bietet. In Joh. 19, 14 heißt es, dass Pilatus Jesus um die sechste Stunde verurteilt habe. Leider habe ich es unterlassen, über diese Zeitbestimmung zu handeln. Ich hoffe, dass die Kritik es nicht als eine absichtliche Verschleierung einer Schwierigkeit auffasst. Es ist in der Tat ein unlösbarer Widerspruch, wenn Jesus nach Matthäus schon um 9 Uhr gekreuzigt wird, während er nach Johannes erst ungefähr um

[1] Das lukanische Schrifttum enthält auch eine Zeitangabe, auf welche die eben befürwortete Zählung nicht passt. In Apg. 2, 15 heißt es: Diese sind nicht trunken, denn es ist die dritte Stunde des Tages. hier kann nur an 9 Uhr vormittags gedacht sein. Aber man übersehe nicht, dass es hier heißt: es ist die dritte Stunde des Tages, während es in 3, 1 heißt: Petrus und Johannes steigen zum Tempel um die neunte Stunde des Gebets. Das Problem kompliziert sich also noch dadurch, dass wir bei demselben Schriftsteller bald die Zählung nach Tagesstunden, bald nach Gebetsstunden haben. Hält man die nicht auseinander, dann sind Irrtümer unausweichlich.

Es ist nicht ohne Wert, darauf hinzuweisen, dass auch jüdische Gelehrte eine doppelte Tagesberechnung kennen, ebenso wie eine doppelte Jahresberechnung. Nach S. R. Hirsch (Der Pentateuch, Frankfurt 1920, II, S. 101) gibt es ein Weltjahr (beginnend mit Tischri) und ein jüdisches Jahr (beginnend mit Nissan) und ebenso einen weltlichen und einen heiligen Tag. „Außer dem Heiligtum beginnt und schließt der Tag mit Abend, im Heiligtum beginnt und schließt der Tag mit Morgen. Uns beschäftigt jetzt besonders dieser Tempeltag, Gebetstag, Opfertag, der von Morgen zu Morgen zählt (a. a. O). II, S. 313). Und es ist besonders wichtig zu fragen, wann dieser Morgen im Tempel beginnt. Nach unserer Auffassung müsste das um 12 Uhr mitternachts sein. Dem scheint zu widersprechen, dass der Tag im Tempel begann, wenn der „Schauer“ festgestellt hätte, dass es hell bis Hebron sei. Es gibt aber eine Erzählung aus der Zeit des Neuen Testamentes, welche beweist, dass der Tempeltag nachts um 12 Uhr begann. Josephus erzählt (Ant. 18, 2.2): als Topenius Judäa verwaltete (etwa 69 v. Chr.), trug sich folgendes zu: Wenn das Fest der ungesäuerten Brote, das wir Passah nennen, gefeiert wurde, hatten die Priester die Gewohnheit, von Mitternacht an die Tore des Tempels zu öffnen usw. Das heißt doch nichts anderes, als dass der Tempeltag um Mitternacht begann. Sonst, zu gewöhnlichen Zeiten, hatte man keine Veranlassung, die Tempeltore aufzutun, ehe es hell geworden war, aber am Passahfeste öffnete man so früh als möglich. Ging nun der Tempeltag von Morgen zu Morgen und begann der Morgen, wie oben dargetan ist, um Mitternacht, dann war eben die früheste Stunde, um die die Tempelöffnung möglich war, um Mitternacht.

12 Uhr zum Kreuzestode verurteilt worden ist. Dieser Widerspruch hebt sich, wenn auch Johannes von Mitternacht an rechnet; dann erfolgt die Verurteilung durch Pilatus ungefähr um 6 Uhr, und um 9 Uhr erfolgt die Kreuzigung. Wer darauf hinweist, dass dann für das von Matth. 27, 1ff. an Erzählte kein Platz mehr bleibe, der sei daran erinnert, dass (s. o.) der Tagesanbruch ungefähr eine Stunde früher als der Sonnenaufgang angesetzt werden kann. Dann würde der Beginn der Gerichtssitzung nach Matth.27, 1 früher anzusetzen sein, als nach der ungefähren Ansetzung 6 Uhr in „Zeiten und Stunden“. Es bleiben auch so nur etwas mehr als eine Stunde für die Verhandlungen vor dem jüdischen Konzil, vor Pilatus und Herodes. Allein da die Juden und Pilatus vorbereitet waren, und bei den geringen Entfernungen der verschiedenen Örtlichkeiten voneinander, ist der Ablauf des Erzählten von 5 bis einige Zeit nach 6 Uhr möglich.

Es fragt sich aber, ob die übrigen Zeitangaben des Johannes die zweite Verrechnungsweise nahelegen. Das Evangelium gibt die Tageszeit, in der Andreas und Johannes sich an Jesus anschließen, auf die zehnte Stunde an. Nach der üblichen Zählung war es 4 Uhr nachmittags. Sehen wir uns den Text unbeeinflusst von dieser traditionellen Auslegung an, dann führt er auf eine frühere Stunde. „Am andern Tage steht Johannes, und zwei seiner Jünger sind bei ihm.“ Er übt augenscheinlich seinen Botendienst aus. Da kommt Jesus heran. Die ganze Schilderung weist den, der die damaligen Verhältnisse kennt, auf den Vormittag. Um Vormittag hat Johannes gelehrt und getauft (s.o.), zumal da er in der Wüste war und nicht wie Jesus etwaigem Speisemangel durch ein Wunder abhelfen konnte. Da nun der Anschluss der Jünger an Jesus, auf den sich die Angabe der Stunde bezieht, alsbald erfolgt, so ist damit eine Vormittagsstunde näher gelegt als eine Nachmittagsstunde. Sie liegt vor, wenn wir die Rechnung von Mitternacht an einsetzen. Dann war die denkwürdige Stunde um 10 Uhr. Auch das Sätzchen: „Sie blieben den Tag bei ihm,“ führt eher auf eine Frühstunde; denn zwei Stunden (von 4-6 Uhr) sind kein Tag. Auch die Stundenangabe in der Geschichte der Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh. 4, 6): „es war um die 6. Stunde“, weist eher in die kühle Morgenzeit, als in die Mittagshitze. Die Frau wird

schwerlich ihren schweren Wasserkrug (ὑδρία = bauchiger Eimer) um die Mittagszeit nach Hause geschleppt haben. Jesus hat, wie man das zu Zeiten, in denen der Mond leuchtete, gern tat, einen Nachtmarsch gemacht. Eine weitere Stundenangabe hat Johannes in der Geschichte von der Heilung des Knechts des Königischen. Sie geschah „gestern um die siebente Stunde“. Das heißt nach der üblichen Deutung: gestern um 1 Uhr. Man beachtet gewöhnlich nicht, welche Schwierigbeiten die Stundenangabe macht, vor allem durch den Zusatz „gestern“. Sie sind gleich groß, ob man von 6 Uhr an oder von Mitternacht an rechnet. Eine Entscheidung ist daher hier kaum zu gewinnen. So bleibe sie dahingestellt. So viel dürfte nachgewiesen sein, dass die Stundenangaben des Lukas in der Apostelgeschichte dazu berechtigen, damit zu rechnen, dass neben der Zählung von 6 Uhr an eine zweite von Mitternacht an gebräuchlich war. Diese käme für Lukas (neben gelegentlicher Verwendung auch der ersteren) und Johannes in Betracht, während Matthäus und Markus sich jener bedienen.

II. Wir kommen zur zweiten Hauptfrage: Wann fängt bei den Juden der Tag an? Wir haben bisher immer gesagt: nachts 12 Uhr. Das ist auch bei der Tageseinteilung in Morgen und Abend das Gegebene. Gibt es aber nicht auch eine andere Anschauung, nach der der Tag mit dem Anbruch des Abends beginnt? Diese Anschauung ist weit verbreitet, ja, soviel ich sehe, heute allein herrschend. Beer[1] sagt z. B. im Traktat Pesachim zu dessen erstem Satze: „Bei den Juden beginnt der Tag mit dem Sichtbarwerden des Mondes, was sachlich dem Sonnenuntergang entspricht.“ Er beruft sich dabei auf Guthe und Benzinger. Diese Anschauung ist aber falsch. Eine verhängnisvolle Verwechslung zwischen dem Sabbatanfang im Sinne des Beginns der Sabbatfeier und dem Anfang des kalendarischen Sabbattages als des siebenten Tages der Woche liegt hier vor. Die Sabbatfeier beginnt am Abend, der Sabbattag aber wie jeder andere Tag um 12 Uhr nachts. Zum Beweise dafür sei auf die Feier des höchsten Sabbats, den die Juden kennen, auf die des großen Versöhnungstages hingewiesen. Der Tag ist ein „Tag un

[1] A. a. O. S. 110 zu I, 1[a].

bedingter Ruhe“, der „Hochsabbat“ (schabbath schabbathon, 3. Mose 23, 32). Was ist nun in 3. Mose 23, 26ff. über diesen Festtag zu lesen? Es heißt dort: „Der zehnte Tag des siebenten Monats ist der Sühntag. Es wird gefeiert vom Abend zum Abend (ἀπὸ ἑσπέρας ἕως ἑσπέρας σαββατιεῖτε τὰ σάββατα ὑμῶν V. 32). Der Abend, mit dem die Ruhe beginnt, ist aber nicht der Anfang des zehnten Tages im siebenten Monat, sondern gehört zum neunten Tage des Monats (ἀπὸ ἐνατηὶς τοῦ μηνὸς ἀπὸ ἑσπέρας ἕως ἑσπέρας σαββατιεῖτε).

Der Sachverhalt ist also der: Die Feier des Sühnetages, der auf den zehnten Tag fällt, beginnt bereits am Abend des neunten Tages, nicht aber beginnt der zehnte Tag mit dieser Abendfeier.

Nicht anders ist es mit dem Beginne der Passahfeier. Das Gesamtfest, Passah genannt, beginnt mit dem Eröffnungsmahl am Abend des 14. Nisan, nicht aber beginnt mit diesem Abend der 14. Nisan selbst. Das geht deutlich aus folgendem hervor. Von dem Beginne des Eröffnungsmahls am Abend des 14. Nisan an darf kein Gesäuertes mehr gegessen werden. „Im ersten, am 14. Tag des Monats, am Abend, sollt ihr Ungesäuertes essen,“ so heißt es 2. Mose 12, 18. Und „wer Ungesäuertes isst, soll ausgerottet werden.“ Danach darf also vom Abend des 14. Nisan an kein Ungesäuertes mehr gegessen werden (s. Mechiltha, S. 32f.). wenn man nun aber nach dem Traktat Pesachim (I, 4.5) Gesäuertes am 14. Nisan noch bis 11 Uhr vormittags essen darf, so ergibt sich, dass der 14. Nisan nicht mit dem Abend beginnt, sondern diese Vormittagsstunde vor dem Abend des 14. Nisan liegen muss. Das ist dann möglich, wenn der 14. Nisan nachts 12 Uhr beginnt und wieder mit Mitternacht endet.

Ebenso ergibt sich aus den Bestimmungen über das Essen der Opfer, dass der kalendarische Tag mit dem Abend endet, nicht aber mit ihm beginnt. Nach 3. Mos. 7, 15 muss das Fleisch des Heilsdankopfers an dem Tage gegessen werden, an dem es geopfert ist. Es darf nichts davon bis zum Morgen übrig bleiben (ad boker, εἰς τὸ Πρωΐ). Dieser Forderung gegenüber sehen sich die heutigen jüdischen Kommentatoren genötigt, zu sagen: „Bei den Opfervorschriften gehört die Nacht immer zum vorhergehenden Tag“ (!).[1]

[1] Traktat Sebachim bei Itzkowski, a. a. O. V, 3, Anm. 37.

Die Mischna sagt: „Die Priester dürfen von den Opfern essen, den Tag und die Nacht bis Mitternacht.“ Diese Zeitbestimmung rechnet also die Nacht bis 12 Uhr noch zu dem Tag, an dem das Opfer geschlachtet ist. Demnach beginnt der neue Tag, an dem nicht mehr von dem Opferfleisch gegessen werden darf, mit der Mitternacht. Es ist aber nirgends angedeutet, dass man nur für die Opfervorschriften so rechnet. Es ist die allgemeine Anschauung von Anfang und Ende des Tages, die hier vorliegt (s. auch Sebachim V, 5, 6). Nur scheinbar liegt eine Differenz zwischen der mischnischen Bestimmung und der Thora vor, wenn diese sagt, dass man vom Opferfleisch nichts bis zum Morgen übrig lassen dürfe, und jene bestimmt, dass man das Opfer nur bis zur Mitternacht essen dürfe. Der „Morgen“ fängt ja mit Mitternacht an.

So ergibt sich von verschiedenen Beobachtungen her eine Bestätigung des Satzes, dass der astronomische Tag mit der Mitternacht, und nicht mit dem Abend beginnt.

III. Unter dieser Voraussetzung lässt es sich auch verständlich machen, dass man die Zeit vom Eintritt des Abends bis Mitternacht, also die Halbnacht, als Nacht bezeichnet. Gerade in den eben angezogenen Stellen wird der Abend, an dem das Opfer noch gegessen werden darf, mit der Formel bezeichnet: „Die Nacht bis zur Mitternacht“ (lailah ad chazoth). Es gibt also im Unterschiede davon auch eine Nacht seit Mitternacht. Wir haben aber einen ausdrücklichen Hinweis darauf, dass die „Nacht bis Mitternacht“ auch einfach als „Nacht“ bezeichnet wird in der Mechiltha zu 12, 29. Rabbi Eliezer sagt: hier heißt es lailah „Nacht“ und dort (12, 8) heißt es lailah „Nacht“, so wie es dort bis Mitte der Nacht bedeutet, so bedeutet es auch hier bis Mitte." Hier haben wir also ganz deutlich die Anwendung des Terminus Nacht auf die Halbnacht. Diese als „Nacht“ bezeichnete Halbnacht ist nicht etwa aus apologetischem Interesse erfunden, sondern als zur Zeit der Abfassung der Mechiltha vorhanden nachgewiesen.

Wir beachten meist gar nicht, dass wir im Deutschen ebenso, wie es hier behauptet ist, teilen. Wir reden vom Vormittag und vom Nachmittag. Was heißt das? Das heißt doch: der Tag, der vor der Mitte liegt, und der Tag, der nach der Mitte liegt. Weniger gebräuchlich ist die Scheidung der Nacht in die Vormitternacht und die Nachmitternacht d. h. in die Nacht, die vor der Nachtmitte liegt und

Die Nacht, die nach der Nachtmitte liegt. So bekommen auch wir für den kalendarischen Tag zwei „Nächte“: Die Vormitternacht (12-6 Uhr morgens) und die Nachmitternacht (6-12 Uhr abends) und zwei „Tage“, den Vormittag (6-12 Uhr morgens) und den Nachmittag (12-6 Uhr abends). Vielleicht darf ich hoffen, durch diesen Nachtrag die Ausführungen über Morgen und Abend, über den Tagesanfang und über die Nacht=Halbnacht in „Zeiten und Stunden“ deutlicher und einleuchtender gemacht zu haben.

Nachtrag II.

(zu S. 214)

Die Beobachtungen hinsichtlich der Übersetzung von lamenazeach durch τῷ νικοποιῷ bei Aquilas bedürfen noch einiger Ergänzungen. Wir besitzen eine Stelle bei Paulus, die dafür von hoher Bedeutung ist. Es ist dies die Stelle 1. Kor 15, 54ff. Sie zeigt, dass die Anschauungen, welche die Voraussetzung für die Übersetzung des Aquilas bilden, sich auch schon bei Paulus finden. „Der Tod ist verschlungen in den Sieg“ (κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος) heißt es V. 55. Das Wort wird durch V. 54 als Zitat bezeichnet. Es ist aber weder ein genaues Zitat nach dem masoretischen Text noch erst recht ein Zitat aus der Septuaginta. Deren Text ist im Gegenteil ganz abweichend: κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας. Für uns handelt es sich besonders um die Formel εἰς νῖκος als Übersetzung von lanezach. Kautzsch übersetzt, indem er lanĕzach (mit segol), dem masoretischen Text entsprechend, liest: „Er (Jahwe) wird den Tod verschlingen ewiglich.“ Indessen müssen sowohl Paulus wie Aquilas wie Theodotion gelesen haben: lanēzach (mit zere), denn Aquilas hat: καταποντίσει τὸν θάνατον εἰς νῖκος, Theodotion ganz gleichlautend mit Paulus: κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος.

Wir finden bei Paulus aber nicht nur die Übersetzung νῖκος für nēzach, sondern auch den menazeach. Der „Sieggeber“ (ὁ διδοὺς τὸ νῖκος), dem nach V. 57 Dank gebührt, ist kein anderer, als der Siegmacher (ὁ νικοποιῶν) bei Aquilas, als der menazeach der Psalmen. Von Gott kommt der Sieg, Jesus der Christ = der messianische König, erkämpft den Sieg, und der Gemeinde fällt die Frucht des Sieges zu. Das ist ganz derselbe Anschauungskomplex, wie bei Ps. 22 (nach der Septuaginta: εἰς τὸ τέλος, Aquilas: τῷ νικοποιῷ, und Theodotion: ἐπινίκιον. Gott gibt (macht) das Ende, das Sieg ist; er gibt den Sieg dem Leidenden und Sterbenden, und er gibt ihn ihm für die Gemeinde.

Paulus bietet aber mit V. 57 und V. 55 keine der Gemeinde von Korinth fremden Formeln, sondern rechnet damit, dass man beide

Verse ohne weiteres versteht. Daraus ergibt sich, dass er, wenigstens bei dem judenchristlichen Teil der Gemeinde, die Vertrautheit mit dem Anschauungskomplex voraussetzt. Damit sind aber auch innerhalb der neutestamentlichen Gemeinde die Voraussetzungen für das Verständnis von Ps. 22, 2, wie oben dargeboten wird, gegeben.

Nachdem (s. o.) zu Luk. 23, 34 Jes. 53 erläutert ist, sei noch darauf hingewiesen, dass auch von diesem Kapitel aus die Deutung von Ps. 22, 2, welche in der Kirche weit verbreitet ist, keineswegs nahegelegt wird. Der, welcher in Jes. 53, 5 las: musar lisch^{e}lomenu alaijv (παιδεία εἰρήνης ἡμῶν ἐπ᾽ αὐτόν) und das Wort auf sich bezog, konnte nicht gleichzeitig der Meinung sein, dass Gott ihn in seinem Leiden verlassen habe und richtend = verdammend (wenn auch nur für einen Augenblick) wider ihn stehe. In Jes. 53 ist für den, der das ganze Kapitel in eins schaut, ebenso wie in Ps. 22 der Sieg gewiss, und das Leiden erscheint trotz aller seiner Schwere als im Interesse des Sieges nach Gottes gnädigem (Heils-)Willen dem Leidenden auferlegt. Es ist verhängnisvoll, dass das Wort „Die Strafe liegt auf ihm, auf dass wir Frieden hätten“, nicht vom hebräischen und griechischen Texte her, sondern weit mehr und öfter von Anschauungen aus, wie sie in Anselms Cur Deus homo vorliegen, verstanden worden ist. Es ist schwer, es ganz seinem Sinn entsprechend wiederzugeben. Auch das Wort Züchtigung trifft den Sinn für uns nicht ganz. Vielleicht gibt ihn eine Umschreibung eher wieder, etwa derart: „Das Ziel Gottes bei den schweren Leiden, die er seinem Knecht auferlegt, ist der Friede, das Heil derer, für die er leidet. Darum stehen seine Leiden unter dem Gesichtspunkte des erziehenden Gnadengerichts, nicht unter dem des verwerfenden Gerichts.“ Der Vers 1. Kor. 11, 32 bietet hierzu eine gute Parallele: „Wenn wir von dem Herrn gerichtet werden (κρινόμενοι), werden wir gezüchtigt (παιδεύομεθα), damit wir nicht verdammt werden (ἵνα μὴ κατακριθῶμεν)!“ In den Leiden und dem frühen Sterben korinthischer Christen liegt etwas Gerichtliches, aber das Ziel dieser richtenden Reaktion des Herrn ist die Errettung, nicht die Verdammnis, darum ist sie παιδεία, Liebeszucht des Vaters (s. auch Hebr. 12, 5ff.).

Sachregister.

Apostel
Wundermacht.....109
Zwölfzahl.....107
Auferstehung Jesu
ihre Wirklichkeit261, 280, 284

Bibelstellenverzeichnis.

1. Kor. 11, 32 321
23Jesaja
40, 3 22
Hebr. 12, 5ff. 321
Jes. 40, 8..... 22
Jes. 40–66..... 22
Jes. 53..... 321
Jes. 53, 5..... 321
Joh. 1, 23 22
Luk. 23, 34 321
Ps. 22, 2..... 321